

ЕЖЕГОДНИК

**финно-угорских
исследований**

«Yearbook of Finno-Ugric Studies»

Вып. 3

Ижевск

2013

Редакционный совет:

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

Редколлегия:

В. М. Ванюшев (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
Т. Г. Владыкина (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
В. Н. Денисов (Санкт-Петербург–Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
М. Г. Иванова (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
А. С. Измайлова (Ижевск, УдГУ)
А. В. Ишмуратов (Ижевск, УдГУ) – заместитель гл. редактора
Р. В. Кириллова (Ижевск, УдГУ)
Н. И. Леонов (Ижевск, УдГУ)
Р. Ш. Насибуллин (Ижевск, УдГУ)
Г. А. Никитина (Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН)
В. Г. Семенов (Ижевск, УдГУ)
Ю. В. Семенов (Ижевск, УдГУ)
И. В. Тараканов (Ижевск, УдГУ)
Н. А. Федосеева (Йошкар-Ола, МарНИИЯЛИ)
Г. Н. Шушакова (Ижевск, УдГУ)



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



ЕЖЕГОДНИК ФИННО-УГОРСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

«Yearbook of Finno-Ugric Studies»

Вып. 3



Ижевск

2013

УДК 08
ББК 94.3
Е36

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

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

Ответственный редактор – *Д. И. Черашняя*

Е36 **Ежегодник финно-угорских исследований.** Выпуск 3 / Науч. ред.
А. Е. Загребин; сост.-ред. А. В. Ишмуратов, Р. В. Кириллова; отв. ред.
Д. И. Черашняя. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2013. – 140 с.

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

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

ISSN 2224-9443

© Удмуртский государственный университет, 2013

© Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫКОЗНАНИЕ	7
Едыгарова С. В. Об основных разновидностях современного удмуртского языка	7
Душенкова Т. Р. Семантика одного выражения: <i>распрягаться</i> или <i>падать духом</i>	19
ФОЛЬКЛОРИСТИКА	26
Енов В. Е. Классификация рыб бассейна Нижней Оби в лингвокультурологическом аспекте с точки зрения народа ханты и русских сибиряков	26
Панина Т. И. Символика цвета в удмуртской народной медицине	34
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ	50
Арекеева С. Т., Арзамазов А. А. Тип героя и особенности поэтики в повести удмуртского писателя И. Дмитриева-Кельды «Кызы умой улон дунне вуоз» («Как придет хорошая жизнь»)	50
Атнабаева Н. А. Венки сонетов – посвящения в удмуртской литературе	58
ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, ЭТНОГРАФИЯ	68
Руденко К. А., Шутова Н. И. Арское городище в Татарстане: индивидуальные находки из раскопок 1983–1984 гг.	68
Попова Е. В. Символика и ритуальные функции пищи и трапезы в святочных обрядах бесермян	78
Васильева Н. В. Совершенствование системы обучения карельскому, вепсскому и финскому языкам в образовательных учреждениях Республики Карелия	93
КУЛЬТУРА, ИСКУССТВО	96
Голубкова А. Н. Авторская песенная поэзия как явление музыкальной культуры. К проблеме становления песенного жанра	96
ЮБИЛЕИ	104
Голубкова А. Н. Биографические сведения	104

<i>Толкач Ю. Л.</i> Многогранность (к юбилею Заслуженного деятеля науки Удмуртской Республики, музыковеда А. Н. Голубковой) ...	118
<i>Нуриева И. М.</i> Звуки музыки и души (к юбилею А. Н. Голубковой)	121

ДИСКУССИИ 125

<i>Кудрявцев А. Ф.</i> Географическое осмысление понятия «Финно-угорский мир»	125
----------------------------------------------------------------------------------------	-----

ОТЗЫВЫ 133

<i>Цыганкин Д. В.</i> О втором выпуске «Диалектологического атласа удмуртского языка»... ..	133
------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

РЕЦЕНЗИИ 135

<i>Шибанов В. Л.</i> О книге Р. В. Кирилловой «Мифопоэтика в поэзии Михаила Петрова»	135
-----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

С. В. Едыгарова

**ОБ ОСНОВНЫХ РАЗНОВИДНОСТЯХ
СОВРЕМЕННОГО УДМУРТСКОГО ЯЗЫКА**



В статье представлены классификация и описание основных языковых разновидностей, отражающих особенности использования языка, а также отношения к нему. В частности, выделены две основные разновидности (стандартная и разговорная), которые в свою очередь могут варьироваться относительно формы и условий употребления. На конкретном материале показано их значительное отличие друг от друга и лингвистически, и в плане употребления и отношения говорящих. Предлагаются некоторые направления деятельности, которые могут быть полезными для сохранения и развития языка.

Ключевые слова: современный удмуртский язык, языковые разновидности, языковое варьирование, использование языка.

1. Обоснование

Говоря о современном удмуртском языке, мы имеем в виду, как правило, нормированный язык, в котором есть 15 падежей и практически все можно выразить удмуртскими словами, морфемами и синтаксическими конструкциями. Такой язык мы называем «правильным», «чистым», «настоящим» удмуртским языком. Его можно встретить в хорошей художественной литературе, в газетах и журналах, а также в устной речи удмуртской интеллигенции. «Исконно удмуртским» языком мы обозначаем и диалекты, как правило, отражающиеся в речи самого старшего поколения. Именно настоящий удмуртский язык изучают ученые; его описывают грамматики; он преподается в школах и университете. Такой язык мы стремимся сохранять и развивать.

Однако в реальной жизни, включая живую речь, применяются разновидности удмуртского языка. В частности, разговорная речь [см. определение в: 2] может восприниматься как «неправильная» или «нечистая», поскольку в свободном общении часто заимствуются русские слова и фразы, смешиваются морфемы и синтаксические сочетания двух языков, а также черты разных диалектов и литературного языка. Такой стиль, негативно воспринимаемый и критикуемый,



удмуртской интеллигенцией игнорируется, то есть не изучается, не преподается, и художественные произведения, написанные таким языком, не печатаются в официальных изданиях.

Удмуртский язык находится под угрозой исчезновения, и представители удмуртской интеллигенции (общественные и языковые активисты) ищут пути его сохранения и развития. Для этого необходимо получить ясное представление о том, что такое наш реальный живой язык, как он функционирует, каким образом меняется, что именно и как нужно в нем сохранять. Изучение целостной структуры языка, механизмов и особенностей его функционирования позволит выбрать и рассчитать пути его сохранения и ревитализации (возрождения), а также рационально распределить ресурсы. Другими словами, только установление точного диагноза позволит наиболее эффективно лечить болезнь.

Цель статьи – определение основных языковых пластов, или *разновидностей*, которые используются в действительности, а также определение некоторых тенденций их использования и отношения говорящих к ним.

Приведем здесь только два языковых фрагмента. Подробно данная тема описывается в статье «The varieties of the Modern Udmurt Language» («Разновидности современного удмуртского языка») [1] как части более обширного изучения языкового варьирования пермских языков в рамках проекта «Empowerment and revitalization trends among the linguistic minorities in the European Union and the Russian Federation» («Тенденции языковой ревитализации среди миноритарных языков Европы и Российской Федерации», Финляндия, Хельсинкский ун-т).

2. Основные определения

Современный удмуртский язык рассматривается как сочетание разнообразных *лингвистических разновидностей* (ср. англ. *language variety*), имеющих определенные лингвистические черты, формы и сферы употребления. Как синонимичные используются также термины *язык* и *вариант*. В некоторых социолингвистических исследованиях настоящий термин близок к понятию *диалект* или *социальный диалект* [2. С. 28]. Однако нами термин *диалект* употребляется в традиционном понимании: обозначение языковой разновидности группы людей, проживающих на определенной территории. Относительно ситуации применения и варьирования лингвистических разновидностей будем оперировать также социолингвистическим термином *стиль* [3. С. 1, 2, 28].

В основе классификации языковых разновидностей современного удмуртского языка лежит выделение его стандартной и разговорной форм, поскольку эти разновидности наиболее ярко и сильно отличаются друг от друга и лингвистически, и функционально, и на уровне легитимности, являясь основой и для других разновидностей. Мы используем термин *стандартный язык* (*разновидность, вариант, стиль*), обозначающий нормированный язык, что соответствует филологическому термину *литературный язык*. Определение *разговорный* (ср. англ. *vernacular*) здесь обозначает язык, употребляемый как естественное (чаще – устное) средство коммуникации. Необходимо иметь в виду, что филологическая традиция более узко интерпретирует этот термин, как правило, обозначая им просторечие.



3. Основные разновидности современного удмуртского языка

С учетом лингвистических особенностей, формы и условий употребления современного удмуртского языка мы выделили следующие основные его разновидности.

Схема № 1.

1. Разговорная

1.1. Локальные.

1.2. Межареальная.

2. Стандартная

2.1. Письменная стандартная разновидность:

а) язык текстов, составленных свободно

б) язык средств массовых коммуникаций

2.2. Устная стандартная разновидность.

Приведенная схема может быть универсальной, поскольку отражает характерные черты функционирования многих миноритарных языков, находящихся в ситуации, подобной удмуртскому языку. Это языки, имеющие молодую литературную традицию; говорящие преимущественно являются билингвами, так же хорошо владеющими языком большинства и т.д. В частности, схема может отражать языковую действительность многих миноритарных финно-угорских языков.

3.1. Разговорная разновидность

Основные черты разговорной разновидности удмуртского языка: а) основан на диалектах; б) может представлять смешение диалектов; в) или – смешение диалектов и стандартного языка; г) или смешение диалектов и русского языка. В традиционном удмуртском языкознании примером такой разновидности является в основном диалектная речь старших поколений. Речь молодежи (в том числе – между представителями из разных диалектных зон) на сегодня пока не стала объектом пристального изучения.

3.1.1. Локальные разновидности

Локальные разновидности представляют диалекты, и в этом аспекте удмуртский язык содержит огромное варьирование форм: так, в разных диалектах и локальных говорах насчитывается 124 слова для обозначения понятия *божья коровка* [4. С. 205]. Кроме того, в диалектах отмечено огромное варьирование фонем, морфем, синтаксических конструкций, например: южн. *укс'о*, сев., ср. *кон'дон* 'деньги'; показатель множественного аккузатива (винительного падежа) в южн. *-ыз* и сев. *-ты* и т.д. Мы предпочитаем термин *локальные вариации*, поскольку на удмуртские диалекты постоянно влияют стандартные удмуртский и русский языки, так что о «чисто» диалектных чертах, по крайней мере, в речи молодежи и образованного взрослого сельского населения говорить не приходится. Например, для диалектной зоны д. Порозово Шарканского р-на (срединный диалект) характерно использование дополнительных аффрикатов в середине и конце слова (ср. *žaz'эг* вместо лит. и некоторых южн. *žaz'эг* 'гусь'). Однако под влиянием стандартного языка молодежь, а также более взрослое население



деревни произносят это слово без дополнительных аффрикат. Спорадически сохранилась аффрикатизация в говоре наиболее старшего поколения. В этой же деревне среди молодежи можно наблюдать и такое явление: удмуртский вариант *кыл* ('язык') употребляется для обозначения части тела, а русское слово *язык* – для обозначения абстрактного понятия, в то время как в стандартной форме и в речи старшего поколения того же диалекта оба значения выражаются словом *кыл*.

Другая характерная черта разговорной разновидности, в том числе локальных говоров, – обильное переключение с удмуртского языка на русский и смешение их, например (1). Приведем фрагмент из телепрограммы «Малы ке шуоно». Ведущая (А) берет интервью перед камерой у мужчины (В) 50–70 лет на улице д. Вуж-Ѕатча Алнашского р-на.

(1) А. *а малы кошко ад'амиос?*

‘А почему уезжают люди?’

В. *трос пин'ал'л'ос ал'и... из-за тово'што* укс'о уг ты'ро шуса. аз'ло уж вал, и ван'мыз вал на мз'ст'э, ужало вал. мон про'сто... н'э возмуца'йус'што бусыос уг киз'ис'ко, зараста'йэт бэр'о'зой, сосн'ако'м.*

‘Много молодежи сейчас [уезжает] *из-за того, что* не платят деньги. Раньше работа была, *и* все были *на месте*, работали. Я *просто... не возмуцаюсь*, что поля не засеиваются, *зарастают березой, сосняком*.’

А. *аз'ло вал-а кушитис'кэм коркаосты?*

‘А раньше были заброшенные дома?’

В. *аз'ло ой вал. аз'ло пуктын н'э'куда вал. ван' т'эрито'риэз вал застро'йэнный.*

‘Раньше не было. Раньше *негде* было строить. Вся *территория* была *застроенной*.’ [6].

Особенность языкового фрагмента, а именно – речи мужчины, в том, что он регулярно переключается с удмуртского на русский. При этом переключение происходит фразами, так что в удмуртское предложение инкорпорируется русская речь. Другая особенность в речи мужчины – типичные диалектные черты: например, он употребляет южн. *укс'о* ‘деньги’; при образовании множественного числа с помощью суффикса *-йос* происходит палатализация и удвоение последнего согласного имени, ср. *пин'ал'л'ос* ‘дети; молодежь’ (лит., сев., сред. *пиналийос*); регулярно опускается гласная *-ы* основы глагола и инфинитива, ср.: *шуса* (лит. *шуыса*) ‘что; говоря’; *пуктын* (лит. *пуктыны*) ‘поставить; строить’. Фрагмент (1) может показаться наглядным примером «нечистого» (или «некачественного») языка. Такой язык обычно воспринимается негативно и может быть обсмеян и удмуртами, и русскоязычными. Однако заметим, что, заимствуя целиком русские фразы, говорящий тем самым избегает калькирования с русского языка, что типично для стандартного языка, в особенности – для языка средств массовой информации (см. п. 3.2.1.). Поэтому влияние русского здесь касается только поверхностной структуры удмуртского языка. Скорее – удмуртский язык здесь

* Здесь транскрипция русского текста дается по правилам удмуртской фонетики как в Kel'makov V., Hännikäinen S. [5. С. 13], а потому не отражает всей специфики русского акцента.



более значимо влияет на структуру русских фраз. В частности, мужчина употребляет русское местоимение *н'экуда*, однако его форма направления иллатива (направительного падежа) соответствует удмуртской когнитивной схеме, ср. удм. *некытчы пуктыны вал* 'негде было строить (букв. некуда было строить)'. Далее. В последнем предложении фрагмента нет согласования в роде, ср. *т'эрито 'риз вал застро йэнный* 'территория была застроенной', что типично для удмуртского языка. Вероятнее всего, с членами семьи мужчина использует более «чистый» локальный вариант. Пример (1), как интервью на телевидении, представляет собой для говорящего официальную ситуацию. Видимо, русские фрагменты в настоящей речи соответствуют официальному стилю, что встречается намного реже в интимном общении с семьей или соседями.

Локальные говоры как язык коммуникации актуален в первую очередь для жителей конкретного населенного пункта, чаще всего – деревни. Если человек покидает этот населенный пункт или эту языковую общность, то настоящая разновидность может сохраниться, например, в разговоре с членами семьи и односельчанами, а в повседневной (например городской) жизни может преобладать русский язык или другая разновидность.

3.1.2. Межареальные вариации

Помимо общения с односельчанами, современные удмурты имеют возможность общаться с представителями других диалектных зон, например в условиях города: между удмуртской интеллигенцией, со студентами факультета удмуртской филологии и др., что требует определенного стиля или стилей. Обычно студенты говорят, что они общаются на «литературном языке», однако этот стиль значительно отличается от стандартного письменного языка, смешением диалектных форм, обильным использованием русских заимствований (в том числе жаргонных и сленговых выражений), переключением и смешением языков, а также наличием стандартных форм. В свободном общении один и тот же студент или преподаватель может неосознанно употреблять, например, как южн. вариант *укс'о*, так и сев. вариант *кон'дон* 'деньги'; как южн. показатель аккузатива *-ыз*, так и сев. *-ты*, несмотря на то, что его родному диалекту свойственен только один вариант. Между тем в письме образованный удмурт стремится избегать русских заимствований, вводя в текст неологизмы, например, *дугдылонни* 'остановка', *огйаулонни* 'общегитие', *ужскагаз* 'документ'. В разговоре же он скорее использует русский вариант, например *остановка* (остано'вка), *общэжит'из* (общэжи т'из) (или студенческий сленговый вариант *обща'га*), *докумэ'нт*. При этом приближенность произношения к оригинальному русскому произношению может варьироваться.

В последнее время среди формирующейся в городе удмуртской молодежи появляются новые («модные») слова или слова-гибриды, что, возможно, говорит о зарождении новой языковой культуры, близкой к городскому сленгу, например слово *гажанчики* 'друзья' (обращение участников неформального сообщества «Юмшан»). В этой среде некоторые слова приобретают новую интерпретацию: например, диалектное *кўаныны* 'радоваться' приобрело значение 'получать удовольствие'. Однако в официальной разговорной ситуации, а также в официальном письме, например в газетах, такие выражения и интерпретации неприемлемы.



3.2. Стандартная разновидность

Удмуртский язык имеет молодую литературную традицию. Сфера использования стандартной формы ограничена; в частности, на активном уровне стандартный язык можно изучать в школе до 9 класса, где преподают удмуртский язык и литературу как родной язык, а также в университете, на факультете удмуртской филологии. На этом активное использование и усвоение стандартной формы языка заканчивается. Исключение составляет круг удмуртской интеллигенции, для которой стандартная форма языка – инструмент профессии (журналисты, писатели, преподаватели и др.). На пассивном уровне стандартный язык можно осваивать через ограниченное количество газет и журналов, а также по радио и телевидению. Во всех остальных сферах в качестве стандартного используется русский язык. Такая ситуация привела к тому, что знание стандартной формы удмуртами ограничено и неравномерно, многие не владеют такой формой вообще (см. 4). Кроме того, само понятие нормы удмуртского литературного языка остается относительным, и практически каждый для себя решает, что является нормой, а что нет: например, писать названия дней недели, месяцев и праздников по-русски (*понедельник, ноябрь, Рождество*) или предпочитать удмуртский вариант (*вордйськон, шуркынмон, Ымусьтон*).

Одна из основных тенденций современного стандартного языка – не допускать переключение с удмуртского на русский язык и смешение языков, контролировать количество заимствований и использование неологизмов. Эта тенденция возводит стандартный язык на уровень интенсивного сознательного контроля за собой. В какой-то степени такая особенность стандартной формы придает ему статус иностранного языка. Очевидно, что вовлеченность сознательного контроля на письме и в речи разная, поэтому в основе классификации стилей стандартного языка письменная или устная формы.

3.2.1. Письменная стандартная разновидность

Выделим язык, который употребляется для написания свободных текстов (художественных произведений, научных текстов, публицистических эссе и очерков и др.). Особенность этих текстов в том, что их автор лингвистически не привязан ни к оригинальному тексту (если речь идет о переводе), ни к стратегии издательства, где будет опубликован текст. Качество языка зависит здесь от конкретного автора. Есть опытные авторы, которые на прекрасном удмуртском языке могут писать на любую тему, будь то физика, политика, экономика. Но есть и такие, которые придерживаются языкового пуризма, стараясь переводить все на удмуртский, текст при этом может представлять из себя каламбур, нечто эстетически не воспринимаемое грамотным читателем. Пример (2) представляет фрагмент из письменного эссе.

(2) *Учкисько тымет вылэ, чакласько ву вадьсытй лобась чарланэз, кудйз интызэ воштытэк сямен огинтыяз поръя*.*

‘Смотрю на пруд, наблюдаю за летающей над водой чайкой, которая парит в воздухе, словно застыв.’ [7. С. 34].

* Здесь текст дается в оригинальной орфографии.

На первый взгляд перед нами «чисто» удмуртский язык, включающий удмуртские варианты слов *пруд* (удм. *тымет*) и *чайка* (удм. *чарлан*), которые в разговорной форме скорее бы звучали по-русски. Однако опытный читатель ощущает «неестественность» или «бездушность» этого текста, как будто его писал иностранец. В чем причина? Какие языковые нюансы делают текст таковым? Возможно, дело в стилистических ошибках. Так, конструкция с союзом *кудйз* ‘который’ не совсем подходит к стилистике текста. В русском языке конструкция придаточного предложения с союзом более нейтральна. В удмуртском языке существует синонимичная конструкция с причастием, которая традиционно может быть инкорпорирована в основное предложение. Видимо, различием этих двух конструкций обусловлены некоторые стилистические нюансы. А именно: конструкция с союзом прекрасно включается в официальный или информационный стиль, тогда как текст (2) скорее относится к лирическому типу, так что конструкция с причастием была бы более органичной. Без учета этих нюансов получился текст, напоминающий механический перевод с русского языка. Но если иллюстрированная в примере (1) речь ярко критикуется, то тексты типа (2) свободно печатаются в официальных изданиях при том, что сильное влияние русского присутствует в обоих примерах. Более того, в примере (2) влияние русского языка затрагивает, как мы показали, более глубинную структуру языка, и такое влияние, к сожалению, получает официальное признание или становится нормой.

Острая языковая полемика в современном литературоведении связана с обозначенной нами проблемой. Филологи не приемлют «бездушный», «мёртвый» язык молодых писателей (особенно в переводческой деятельности), которые, стараясь максимально избежать русизмов, вводят новые (*авторские*) термины. К тому же, в силу неопытности и влияния другого языка (других языков), тексты молодых или неопытных авторов имеют скорее технический, нежели эстетический характер, как в примере (2), и воспринимаются как составленные иностранцами. Опытные писатели способны употреблять неологизмы, не нарушая эмоционального звучания текста. Ситуация в целом говорит о том, что между литературными традициями и современной литературой теряется эмоциональная связь. Это еще один признак того, что удмуртский язык теряет свою специфику: молодое поколение не проявляет интереса к тем языковым нюансам, которые «оживляют» язык, сохраняют его особенности, неповторимость.

Отметим также появление в современной литературной жизни еще одной тенденции – некоторые совсем молодые авторы начали писать на смешанном языке: смешение диалектов, стандартного языка, молодежного удмуртского, разных стилей русского языка, например сленга (работы Богдана Анфиногенова, неофициальные публикации Дарали Лели). Филологи-профессионалы относятся к такому стилю как к «языковому хулиганству», нарушающему традиции литературного языка. С одной стороны, в этом можно увидеть протест против искусственного, неэмоционального механического языка; с другой – симптом исчезновения языка. В частности, Б. Анфиногенов овладел удмуртским языком пассивно (в основном благодаря своей бабушке), так как родители с ним на родном языке не говорили. У молодого человека есть талант и желание работать на удмуртском, но нет полноценных знаний языка и опыта владением удмуртской речью.



Письменный язык средств массовых коммуникаций больше всех подвержен влиянию русского языка, поскольку большинство материала – быстро составленный перевод информации. Однако влияние русского языка здесь сказывается по-другому, нежели в примере (1): оно происходит путем проникновения в речь «языковых калек», освоения культурных и языковых клише, а также, подобно примеру (2), конвергенцией морфосинтаксических конструкций. Возникает ощущение «чистого» языка, однако любой языковед заметит значительную интерференцию русского языка.

3.2.2. Устная стандартная разновидность

Устный стандартный язык, используемый в теле- и радиопередачах, в публичных выступлениях, на уроках и лекциях, приближен к письменному стандартному. Отличие же в том, что говорящие не всегда способны контролировать свою речь, во избежание неосознанных заимствований и неосознанного смешения языков, а также вмешательства диалектов. Знакомая ситуация: ведущий программы, заранее подготовивший или написавший текст, начинает ровно говорить на красивом, чистом удмуртском языке, но как только начинается спонтанная речь (например в ходе интервью), он неосознанно использует заимствования, переключается на русский, запинаясь, вспоминает удмуртские неологизмы, употребляет диалектизмы...

4. Знание стандартной формы носителями языка

Как отмечалось выше (3.2), знанием литературных норм владеют не все удмурты. Проиллюстрируем это на результатах нашего социолингвистического исследования. В частности, 26 информантов разных социокультурных категорий (возраст, пол, образование, вид деятельности, диалекты) перевели с русского на удмуртский несколько предложений, в числе которых было предложение (3). Наибольший интерес в нем представляла фраза *преподаватель удмуртского языка*, а именно: морфосинтаксическое оформление ее компонентов.

(3) *Наталья Васильевна – преподаватель удмуртского языка.*

В стандартном языке (в газетах, журналах, на телевидении, официальных надписях и др.) такую фразу предлагают выражать конструкцией с адвербиалом (соответственным падежом), ср. (4а). Итоги нашего исследования показывают, что только 7 человек перевели фразу с помощью адвербиала; 8 человек употребили конструкцию с глаголом, ср. (4б); один – предпочел адъективную или прилагательную конструкцию *удмуртский учитель*, ср. (4в); один – с дативом (дательным падежом), ср. (4д); и, наконец, самой популярной оказалась конструкция с инструменталом (творительным падежом) – 9 человек, см. (4г), а также (4б). Все варианты перевода – правильные и совершенно приемлемые.

(4) а. *Наталья Васильевна удмурт кыля дышетӥсь.*

б. *Наталья Васильевна дышетэ удмурт кылын.*

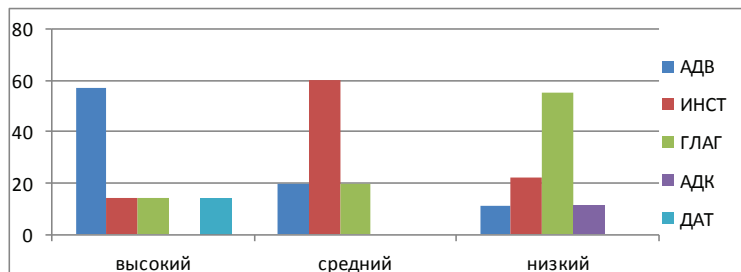
в. *Наталья Васильевна удмурт дышетӥсь.*

г. *Наталья Васильевна дышетӥсь удмурт кылын.*

д. *Наталья Васильевна удмурт кылы дышетӥсь.*

Мы сопоставили полученные ответы со знанием стандартной формы языка информантов*, и получили следующую картину:

(5) *Диаграмма соотношения знания стандартного языка и использованной конструкции.*



Обозначения «высокий», «средний» и «низкий» указывают на группу информантов, классифицированных относительно знаний стандартного языка (см. сноску). Столбики указывают на использованную в группе конструкцию: конструкция с адвербиалом (АДВ), инструменталом (ИНСТ), глаголом (ГЛАГ), прилагательным (АДК) и дативом (ДАТ). Вертикальный вектор указывает на процент использования конструкции в группе.

Как видим, среди информантов с высоким знанием стандартного языка самой популярной является конструкция с адвербиалом (57 %). Большинство информантов со средним знанием стандартного языка предпочли использование инструментала (60 %), тогда как адвербиаль – лишь у 20 % информантов. Конструкция с адвербиалом имеет всего 10 % среди информантов с низким знанием стандартного языка, а конструкция с глаголом занимает в этой группе лидирующее место (55 %). Очевидно, знание стандартных форм неравномерно среди носителей языка. Людей, которые знают или предпочитают использовать стандартную форму, судя по всему, намного меньше (адвербиаль использовали 7 человек из 26). Диаграмма не дает права утверждать, что лишь 7 % удмуртов владеют стандартной формой, но тем не менее она иллюстрирует некоторые тенденции в современной ситуации владения языком. Как правило, хорошим знанием литературной формы обладают удмурты, занимающиеся

* Знание стандартного языка информантов определялось, по сути, их образованием и родом деятельности, а также индивидуальной оценкой в ходе нашей беседы с ними. К числу «высокий уровень знания» относятся информанты, которые завершили или завершают факультет удмуртской филологии и/или используют удмуртский язык в профессиональной сфере (например удмуртский журналист, преподаватель удмуртского языка, научный исследователь, начинающая поэтесса). К группе «средний уровень знаний» относятся информанты, которые еще учат язык в школе и имеют успешные результаты (9–10 класс) или в университете (1–2 курс); которые успешно учили язык в школе или закончили факультет удмуртской филологии, но давно не используют стандартную форму языка. В группе «низкий уровень знаний» рассматривались информанты, которые не были успешными в изучении удмуртского языка и не имели дела со стандартным языком в профессии.



языком на профессиональном уровне (писатели, журналисты, преподаватели, ученые и др.). Хорошее знание стандартного языка показали успешные учащиеся старшей школы, а также студенты факультета удмуртской филологии (но это – необязательно). Остальные удмурты, ввиду неиспользования стандартной формы либо пассивного ее использования, недостаточно знают стандартную форму или же забывают полученные навыки по завершении школы или университета.

5. Заключение

Рассмотрев основные языковые разновидности современного удмуртского языка и кратко проиллюстрировав их особенности, мы выделили в качестве основных две разновидности: разговорную и стандартную. Они могут варьироваться относительно формы употребления (устной, письменной) и условий (места, типа текста или общения). Отличительная их черта – попытка формального нормирования стандартного языка (в том числе запрета на прямое заимствование и переключения на русский), придача высокого престижа стандартному языку, стремления сохранить «чистоту» языка; отсутствие формального нормирования и остро негативное отношение (в особенности к смешанному языку) к разговорному языку. Однако материал (4) иллюстрирует, что большинство удмуртов не владеют стандартной формой или владеют пассивно. Большинство удмуртов владеют разговорным языком, который, будучи основан на диалектах, позволяет свободную интерференцию русского языка и осваивается как родной язык в семье и локальной общине.

Если вернуться к началу статьи, получается, что описывая, изучая, сохраняя и развивая «чистый» удмуртский язык, мы направляем все наши усилия и ресурсы на язык, которым владеют, приблизительно говоря, только 7 % процентов говорящих. Этот язык сильно ограничен в употреблении и не всегда является «чистым», не обладает значительной эмоциональной сущностью. С другой стороны, мы игнорируем и отторгаем язык, которым владеет большинство удмуртов; который, в принципе, является живым удмуртским языком; благодаря которому язык живет, усваивается в семье и передается из поколения в поколение; язык, не утративший сильную эмоциональную связь с народом. Многие полагают, что разговорный стиль засоряет язык. Однако, как видим в разделе 3.1.1, в смешанном языке вмешательство русского языка зачастую касается только поверхностной структуры удмуртского языка, в то время как в стандартной форме вмешательство русского языка изменяет глубинную структуру, что показано на примере (2) и на стиле средств массовой информации. Влияние русского языка неизбежно на всех уровнях. Кроме того, в примере (1) смешанный стиль применяется в официальной ситуации и заменяет функцию стандартной формы, которой говорящий не знает, или же он не привык говорить в этом стиле. Скорее всего в кругу семьи или в неофициальной обстановке смешение происходит меньше. Игнорирование этого стиля общественностью и интеллигенцией может привести к отказу от удмуртского языка тех, кто им владеет, поскольку их манера речи не признается ни удмуртами, ни русскими (многие критикующие могут не знать, что тот же человек в семье говорит на чистейшем локальном



говоре). Такое явление и наблюдается сейчас, в особенности – в северных районах Удмуртии.

Организация официальных терминологических комиссий, перевод учебников на языки, общественная деятельность, направленная на перевод современных терминов, и др. рассматриваются сегодня как программа развития и сохранения языка. Однако, мы полагаем, интенсивная терминологическая деятельность усиливает искусственный характер стандартного языка, снижает эмоциональную связь языка и говорящих. Все это может привести к «омертвлению» языка, подобно латинскому или древнегреческому, существующих как знание, но, которые как языки, не являются средством коммуникации и не имеют эмоционального содержания.

Приоритеты и тактика усилий, направленных на сохранение и развитие удмуртского языка, могут быть пересмотрены. В первую очередь, разговорный и стандартный стили должны быть возведены в одинаковый статус, иначе говоря, должен быть повышен престиж локальных говоров, или диалектов. Необходимо расширить возможности использования диалектов: публиковать тексты на диалектах, делать передачи, вести образовательно-информационную работу об особенностях диалектов. Примером успешного привлечения внимания общественности к диалектам может послужить организация футбольного матча между удмуртами из «бон» и «бен» диалектных зон.

Очевидно, развитие и усовершенствование стандартного языка необходимо продолжать. Однако приоритетом, видимо, должно быть развитие и расширение каналов распространения этой формы. Наряду с развитием терминологии, необходимо обратить внимание на качество использования языка: понимать различие между стилями и причины превращения одного стиля – в механический, а другого – в живой язык? Какими способами можно оживить механический текст?

Равноправное сосуществование разговорных и стандартных стилей могло бы послужить новой языковой идеологией и стать залогом ревитализации (возрождения) языка. В идеале – со школьной скамьи можно было бы усвоить, что стилистически удмуртский язык – разный. Образованный удмурт мог бы осознанно оперировать всеми стилями: в одних условиях использовать только диалект, в других – мешать удмуртский с русским, в третьих – обратиться только к «чистому» стандартному языку. А главное – понимать, что любой стиль имеет свою ценность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Edygarova S.* The varieties of the Modern Udmurt Language. (В стадии рецензирования).
2. *Meyerhoff M.* *Introducing Sociolinguistics.* London & New York, 2006. 319 p.
3. *Eckert P., Rickford J. R.* *Style and sociolinguistic variation.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 353 p.
4. Диалектологический атлас удмуртского языка / сост. Р. Ш. Насибуллин и др. Вып. 1. Ижевск: Регулярная и хаотическая динамика, 2009.



5. *Kel'makov V., Hännikäinen S.* Udmurtin kielioppia ja harjoituksia. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1999. s. 335.

6. ТК «Моя Удмуртия». <http://www.youtube.com/watch?v=0ua9bZeEcDU&feature=rrelated> (дата обращения: 28.11.2009).

7. Инвожо. 2004. № 10. С 34.

Поступила в редакцию 25.04.2013

S. V. Edygarova

The main varieties of the modern Udmurt language

The present study is devoted to the description of the general language varieties of the modern Udmurt, which reflect the specificities of the language functioning and language attitudes. In particular in the study two main varieties are distinguished, standard and vernacular. The study demonstrates that these varieties differ significantly linguistically, functionally, and have different social attitudes. The paper also illustrates different levels of knowledge of the standard variety. As a conclusion several types of activities are proposed to revitalize the language.

Keywords: Modern Udmurt language, language variety, language variation, language use.

Едыгарова Светлана Валерьевна,
доктор философии, научный сотрудник,
Университет Хельсинки
Финляндия, г. Хельсинки
E-mail: svetlana.jedygarova@helsinki.fi

Edygarova Svetlana Valerievna,
PhD, post-doc researcher,
University of Helsinki
Finland, Helsinki
E-mail: svetlana.jedygarova@helsinki.fi

Т. Р. Душенкова

**СЕМАНТИКА ОДНОГО ВЫРАЖЕНИЯ:
РАСПРЯГАТЬСЯ ИЛИ ПАДАТЬ ДУХОМ**



В статье рассматривается семантика фразеологизма *суй-пыд юскиськыны*. Словари дают несколько вариантов толкования: *падать духом, опустить руки* и др., тогда как народная этимология переводит буквально: *руки-ноги распрягаются*, – поскольку второй компонент фразеологизма является переносным значением глагола *юскиськыны* ‘распрячься, распрягаться (*о лошади*)’. Последовательно доказывается, что данное выражение к этому глаголу отношения не имеет: перед нами – деэтимологизированный омоним.

Ключевые слова: фразеологизм, упадок сил, уныние, фрустрация, распрягаться, падать духом, этимология, омоним, культурный код.

Речь пойдет о ситуациях, когда под действием чужих слов благие начинания – мысли, планы – срubaются на корню, не дается ни малейшего шанса на реабилитацию; когда «полет мысли» прерывается чьим-то бездушным или слишком критичным замечанием; когда незаслуженно обвиняют в совершенном незнании дела и т.п. Причиной могут служить обычная зависть, непонимание, нежелание помочь и др. Именно тогда говорят о *полном упадке сил, падении духа, опускании рук; обрезании крыльев* и т.п. И, наоборот, при поддержке или похвале *растут крылья*, можно *воспарить духом* (чувства нас могут окрылять – *на крыльях любви, на крыльях вдохновения*) и т.п. В противном случае испытываются тоска, уныние, меланхолия, ипохондрия, сплин, хандра, депрессия, фрустрация и т.п.

«Семантическая идея такого состояния – тяжелое, гнетущее чувство, душевная тревога. Прототип (устойчивый мысленный образ): тяжелое гнетущее чувство. Тревога, мрачное, подавленное состояние духа, исполненное безразличия к окружающему, сопровождающиеся упадком сил, раздражительностью, мнительностью, замкнутостью; обычно бывают вызваны неверием в себя и в свои возможности, крушением надежд и планов, разочарованием в чем-л., утратой чего-л. очень важного и ценного, к чему зачастую возвращается подсознательно в своих переживаниях человек, их испытывающий. Такое состояние обычно



свойственно людям с неустойчивой, неуравновешенной психикой. Будучи длительным, интенсивным и глубоким, оно может восприниматься как физическое страдание, боль, приобретать характер болезни, охватывая человека целиком» [2. С. 268–269].

Уныние/унылость предполагают «безнадежную грусть, упадок духа, потерю надежды на достижение желанного или насущного» [7. С. 378]. Тоска (возможно, связано с теснить, ср.: такое-то чувство теснит грудь, беда лежит камнем на сердце) связана с душевной тревогой, унынием, томлением души, мучительной грустью, скорбью. Ср. выражение *сам не свой* [см.: 7. С. 363]. Наиболее долговременное гнетущее состояние, отрицательно сказывающееся на здоровье человека и его эмоциональном настрое, – депрессия (лат. «подавленность»). Она представляет собой «тоскливое, подавленное настроение со сниженной самооценкой, однообразием представлений, снижением побуждений, безучастием. Возможное проявление – малая подвижность» [7. С. 94]. И самая сильная степень – отчаяние (ср. чаяние «надежда», от- в значении окончания действия). Характеризуется как «состояние крайней безнадежности, ощущение безвыходности. Возможное проявление – ломание рук, плач, жест безнадежного махания рукой, потупленный взор, приоткрытый рот, склоненная голова (ср. *голову повесил*). Ср.: *руки опускаются*. Типичная реакция – сочувствие. Сострадание, попытка вывести из этого состояния, безжалостность и злорадство со стороны противников» [7. С. 244–245].

Для христианина уныние – это грех, свидетельствующий об отсутствии веры в мудрость и милость Господа, который допускает жизненные трудности и страдания для того, чтобы чему-то научить человека и через испытания выводить его на новые пути. Христианин знает о том, что ему следует принимать любые испытания, не впадая в уныние и рассматривая их как посланные Богом. Это означает, что он должен смиренно и безропотно относиться к ним и видеть в них знаки, указывающие на необходимость изменения своего отношения к жизни.

Верующий человек может испытывать отчаяние в тех случаях, когда сознает свою огромную вину перед Богом и либо переживает свою богооставленность, либо чувствует, как «жест гнева» Господа готов сокрушить его. Глубокое отчаяние такого рода передают плач пророка Иеремии, жалобы Давида и др. Для христианина надежным средством против отчаяния служит твердая и радостная уверенность в своем грядущем спасении, в том, что всепобеждающая любовь Христа избавит его от тяжести грехов и от связанных с ними страданий.

В удмуртском языке для выражения такого состояния используют фразеологизм *суй-пыд юскиськыны* ‘падать духом’, когда индивид находится в состоянии фрустрации (от лат. «обман, тщетное ожидание, неудача»), «трудности представляются ему непреодолимыми; переживание тяжелой ситуации, невозможности достижения какой-то существенной цели, потребности. Сочетается с чувством безысходности, гнетущего напряжения, тревоги, разочарования, раздражения, гнева и др. Следствием может быть агрессивное поведение» [7. С. 388]. Поэтому из него необходимо выйти как можно быстрее, ибо имеет пагубные последствия



для человека и его здоровья: *Шуг-секытьёс азьын киосме уг юскиськы* [11. С. 11] ‘Перед трудностями руки не опускаю/не пасую’; *шуг-секытьёслэсь кышкатскыны уг яра* ‘нельзя пасовать перед трудностями’; *кышкатскыны, чигнаны, юскиськыны* ‘пасовать’.

Так или иначе, фразеологизм выражает наше настроение – *мылкыд*, и отнюдь не хорошее, а негативное. Ср.: *мылкыд куашканы* ‘настроение падает’ (букв. ‘настроение обрушивается/разрушается’), *юскиськем мылкыд* ‘испорченное настроение’ [12. С. 819] и *суй-пыд юскиськыны* ‘падать духом’ [12. С. 819] (букв. ‘руки-ноги распряглись’). В другом словаре приведен иной перевод: *суй-пыд юскиськыз* ‘руки-ноги опустились’ [5. С. 110].

Именно на буквальном значении фразеологизма – ‘руки-ноги распряглись’ – и остановимся, ибо в нем заключена интрига. Психолингвистический эксперимент 100% дает этот результат. Все опрошенные нами респонденты/носители языка (как и словарь [12]) объясняют значение фразеологизма через семантику и метафору распряжения/выпряжения лошади*. Рассмотрим более подробно.

В словаре есть лексема с корнем *юс(к)*-, которая и заинтересовала нас: *юси* диал. ‘печаль, скорбь, грусть; жалостно’ [12. С. 819]. В другом находим форму *юсио* ‘с глубокой печалью, грустью’; *ёжо-юсио квара* ‘голос с глубокой печалью’ [1. С. 367]. И здесь же Т. К. Борисов приводит пример из работы Б. Мункачи – *юм* ‘глубокая печаль, грусть’ с пометой *кр. св.* [1. С. 367] (видимо, следует читать как *крайне северное наречие*). Возможно, перед нами одно и то же слово, но по каким-то субъективным причинам получившее разную фонетическую огласовку (в удмуртском языке таких случаев предостаточно; ср., хотя бы слово *эрекчаскыны/ёрекчаскыны* ‘обманывать’). Именно такое эмоциональное состояние человека зафиксировано в выражении *суй-пыд юскиськыны*, когда он *впадает в* или *испытывает грусть, печаль*, затем переходящую в депрессию. Слово действительно редко используется в языке, и рядовому носителю практически не знакомо.

Производные от данного корня дают следующие примеры (заметьте, без каких-либо диалектных помет, то есть относятся к общеупотребительной лексике): *юскам* прич. и сущ. от *юсканы*; *юскан* сущ. от *юсканы*; *юсканы* ‘утихнуть, утихать; успокоиться, успокаиваться’; *юскатон* ‘успокоение’; *юскатыны* ‘успокоить, успокаивать’ (или ‘успокоить усталость’ *ёжыт дырлы выдйсько, жадемме юскатыны* ‘ненадолго ложусь, чтобы прошла усталость’ [1. С. 367]); *юскатэм* прич. и сущ. от *юскатыны*; *юскиськем* прич. и сущ. от *юскиськыны*; *юскиськем мылкыд* ‘испорченное настроение’; *юскиськон* сущ. от *юскиськыны*; *юскомем* прич. и сущ. от *юскомыны*; *юскомон* сущ. от *юскомыны* [12. С. 819].

Наиболее употребительные слова, образованные от данного корня, связаны с характеристиками и признаками погоды: *юскомыны* ‘1. стать (становиться) прохладным 2. утихнуть, утихать (напр. о ветре)’; *педлон юскомиз* ‘на дворе

* Лексике наименований конного транспорта посвящена не одна статья О. В. Титовой [см.: 9, 10].



утихло'; производные *юскыт* 'прохладно, прохладный'; *куазь юскыт луиз* 'стало прохладно; *юскытаны* 'стать (становиться) прохладным' [12. С. 819].

В том и другом случае семантика связана с понятием успокоения, понижения интенсивности действия, и даже «зашкаливанием» за нуль, когда речь идет об эмоциях и чувствах (напр., печаль, скорбь, грусть; жалость).

И только три словарных статьи непосредственно относятся к лексике, связанной с лошадью: *юскон* 'распрягание, выпряжка'; *юскыны* 'распрячь, распрягать, выпрячь, выпрягать'; *юскем* 'распряжённый, выпряженный'; *юскем вальёс* 'распряжённые лошади' [12. С. 819].

В этимологическом плане: «*юскыны* "распрягать, выпрягать", коми-перм. *юскыны* "ои", м.-мрд. *юскомс* "развязать, освободить", финн, кар., ? н.-саам.» [6. С. 336]. В УЭС [13] в это же гнездо вошли примеры из эрзя-мордовского, водьского, эстонского языков. По происхождению слово относят к финно-пермской общности в значении «распрягать, развязать» [8. С. 78].

Имеет ли какое-то отношение к лошади образное выражение *суй-пыд юскиськыны*? Еще раз обратимся к словарной статье из удмуртско-русского словаря [12]: *юскиськыны* 1. 'распрячься, распрягаться (*о лошади*)'; *вал юскиськиз* 'лошадь распряглась' 2. *перен.* 'пасть (падать) духом'; *суй-пыд юскиськыны* 'падать духом'. Исходя из приведенного примера, следует, что компонент фразеологизма *юскиськыны* относится ко второму переносному значению лексемы – 'пасть (падать) духом', а не 'распрячься, распрягаться (*о лошади*)'. На мой взгляд, не следовало бы совмещать два значения в одной статье, а развести по разным, так как перед нами омонимы. К сожалению, произошла деэтимологизация слова, то есть утрата первоначальных этимологических связей. В разговорной лексике оно практически не употребляется. И для носителей языка глагол *юскиськыны* в значении 'растроиться, испортиться (настроение), опечалиться' сохранилось лишь во фразеологизмах *мылкыд юскиськиз* и *суй-пыд юскиськиз*. Произошло наложение значений двух омонимичных слов, вследствие чего и произошла небольшая путаница в семантике слова *юскиськыны*.

При толковании когнитивных механизмов и лингвокультурологических особенностей образования фразеологизма следует остановиться на двух его значениях, приведенных выше. А для большей убедительности – дать их в сопоставлении с русскими выражениями.

а) *суй-пыд юскиськыны* 'падать духом' [12. С. 819].

В русском языке ему соответствует выражение *падать духом*, то есть унывать, отчаиваться. Имеется в виду, что лицо подавлено какими-либо обстоятельствами, утратило всякую бодрость и надежду, ни в чем не находит утешения. Как правило, говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма восходит к мифологическим представлениям о *духе* как о нематериальном бесплотном существе, являющемся житнетворческим началом человека.

Компонент фразеологизма *дух* означает «силу души, доблесть, крепость и самостоятельность, отважность; бодрость. *У меня на это не станет духу*» [4. С. 503]. «Компонент *дух* соотносится с религиозными представлениями и символизирует духовное начало в человеке, направленное на общение с Богом.



Выражение встречается в тексте Библии: “И сказал Давид Саулу: пусть никто не упадет духом из-за него” (1 Цар. 17: 32). Компонент *падать/упасть, пасть* связан с наиболее древним, восходящим к архетипическим формам видения мира противопоставлением “верх – низ” и соотносится с пространственным кодом культуры. В религиозном мировосприятии “верх” ассоциируется с небом, божественным миром, а “низ” – с преисподней.

Фразеологизм образован метафорой, уподобляющей физическое падение утрате естественного для *духа* состояния полета, парения (ср. с выражением *кто-л. опустил крылья*).

Образ фразеологизма в целом соотносится с христианским представлением об унынии и отчаянии как греховных состояниях, связанных с ослаблением или даже утратой веры в Бога, в Его благой промысел (*в беде не унывай, на Бога уповай; Не унывает, кто на Бога уповает*).

Фразеологизм выступает в роли стереотипного представления о человеке, впавшем в уныние, в отчаяние. См. тж. *воспрять духом*» [3. С. 511–512].

Этому значению соответствует удмуртское выражение.

Если же брать народную/наивную этимологию при толковании буквального значения удмуртского фразеологизма, то вырисовывается прототипическая ситуация, которая предполагает, что человек в рабочем тоне – запряжен/напряжен, как лошадь, держит себя в узде и т.п. Соответственно, в состоянии уныния, фрустрации, отчаяния и т.п. индивид в буквальном смысле распрягается, то есть не способен к каким-либо осознанным полезным действиям. Так в удмуртский фразеологизм вписывается еще и зооморфный код культуры.

б) *суй-пыд юскиськиз* ‘руки-ноги опустились’ [5. С. 110].

В русском языке – *руки опустились*. В основе фразеологизма лежит «древнейшее метонимическое отождествление части и целого (рук и человека), восходящее к архетипическим формам видения мира.

Образ фразеологизма соотносится с телесным (соматическим) кодом культуры и содержит антропоморфную метафору, в которой символическая функция рук вписана в модель деятельности сферы человека. С древнейших времен рука воспринимается как основное орудие или инструмент, с помощью которого человек может оперировать предметами окружающего мира и воздействовать на него.

Выражение сопоставимо с фразеологизмами *вешать нос* и *опустить голову*. В них сочетается универсальная архетипическая символика жестов и пространственный код культуры, также связанный с оппозицией «верх–низ». «Неудача и вызываемые ею чувства связываются с представлением о падении, о пребывании внизу; ср. *опустить голову (руки)*. Образ фразеологизма соотносится с телесным кодом культуры, в котором позы и жесты насыщаются функционально значимым для культуры смыслом. В образе фразеологизма находит отражение телесная метафора, т. е. тот или иной жест отождествляется с внутренним состоянием человека. Положение носа как выдающейся части лица в образе фразеологизма метонимически (т. е. путем отождествления целого с частью) обозначает положение головы; опущенная голова – знак скорби, печали» [3. С. 114].



Таким образом, в удмуртском фразеологизме *суй-пыд юскиськыны* соединились два культурных кода – телесный (соматический) и зооморфный. По всей видимости, данное выражение никакого отношения к лошади не имеет. Перед нами омонимичные формы глагола *юскиськыны*.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Борисов Т. К. Удмурт кыллюкам. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. 384 с.
2. Большой толковый словарь синонимов русской речи. Идеографическое описание / Под ред. Л. Г. Бабенко. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2008. 784 с.
3. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В. Н. Телия. 2-е изд., стер. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. 784 с.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 тт. Т. 1. СПб.: Диамант, 1996. 800 с.
5. Дзюина К. Н. Средства образного выражения в удмуртском языке. Ижевск: Удмуртия, 1996. 144 с.
6. Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1999. 430 с.
7. Летягова Т. В. Тысяча состояний души: краткий психолого-филологический словарь / Т. В. Летягова, Н. Н. Романова, А. В. Филиппов. 2-е изд., испр. М.: Флинта: Наука, 2006. 424 с.
8. Соколов С. В. Этимологической пичи кылбугор // Вордскем кыл. 1999. № 1–11. С. 78.
9. Тумова О. В. О наименованиях гужевого транспорта в южноудмуртских говорах // Вестник Чувашского университета. 2008. № 3. С. 186–190.
10. Тумова О. В. О наименованиях принадлежностей снаряжения упряжного коня в южно-удмуртских говорах // Вопросы филологии. Серия «Урало-алтайские исследования». 2009. № 1 / УА (1). С. 96–99.
11. Удмурт дунне. 2012. 28 толсур. С. 11.
12. Удмуртско-русский словарь / РАН. УрО. Удм. ин-т ИЯЛ; Сост. Т. Р. Душенкова, А. В. Егоров, Л. М. Ившин, Л. Л. Карпова, Л. Е. Кириллова, О. В. Титова, А. А. Шибанов; Отв. ред. Л. Е. Кириллова. Ижевск, 2008. 925 с.
13. K. Rédei. Uralisches etymologisches Wörterbuch, Budapest: I, II, 1986; III, 1986; IV, 1987; V, 1988; VI, 1988..

Поступила в редакцию 16.05.2013

T. R. Dushenkova

To Unharness Oneself or to Lose Courage: to the Semantics of One Term

The article deals with the semantics of phraseological unit *suj-pyd juskiskyny*. Dictionaries give some variants of interpretation: to lose courage, to lose heart and other while folk etymology translates it literally as «to unharness hands and legs» since the second component of this phraseological unit is a figurative meaning of the verb *juskiskyny* ('to unharness' /about horse/). The article successively proves that this term is unrelated to this verb. It is a deetymologized homonym.



Keywords: phraseological unit, loss of strength, despondency, frustration, to unharness, to lose courage, etymology, verb, homonym.

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

Dushenkova Tatyana Rudolfofna,
Candidate of Philological Sciences, Senior Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature of the
Ural branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov st., 4
E-mail: dushenkovatr@mail.ru

В. Е. Енов

**КЛАССИФИКАЦИЯ РЫБ БАССЕЙНА НИЖНЕЙ ОБИ
В ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НАРОДА ХАНТЫ
И РУССКИХ СИБИРЯКОВ**



Статья посвящена выявлению и описанию видов рыб, обитающих в бассейне Нижней Оби, играющих для народа ханты по настоящее время главенствующую роль не только как основной продукт питания, но и как прямая связь с его культурой, обычаями, обрядами, традиционными промыслами и языком. Проблема рассматривается в сравнительно-типологическом плане с традициями русских, для которых рыба – дополнительный источник питания, и поэтому у них нет такого трепетного отношения к рыбе, таких верований, запретов и преданий, которые до сих пор существуют у рыболовов-ханты, живущих в Шурышкарском р-не Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области.

Ключевые слова: рыболовы-ханты, благородные и неблагородные сорта рыб, верования, запреты, предания.

Из наименований видов рыб, обитающих в водах рек Большая и Малая Обь на территории Шурышкарского р-на Ямало-Ненецкого автономного округа, нами выявлено 18, играющих немаловажную роль не только в жизни народа ханты, веками промысляющего рыбу и выживающего за счет нее, но и для русских сибиряков, осевших позже на этой земле и научившихся у коренных жителей всевозможным способам рыбной ловли.

На основе научной классификации д.б.н. П. А. Попова [1. С. 23–371] в книге «Рыбы Сибири» нами определены следующие семейства:

- 1) осетровые (*сух* – осетр, *кары* – стерлядь);
- 2) лососевые (*аланг хул* – таймень);
- 3) сиговые (*вунш* – нельма, *мохсанг* – муксун, *щохар* – щекур, *пишьян* – пыжьян, *сарах* – сырок);
- 4) щуковые (*сорт* – щука);
- 5) карповые (*мевты* – язь, *ай мевты* – подъязок, *тувхул* – карась золотистый, *ас тувхул* – карась серебристый, *келши* – сорога, *щапар* – чебак);
- 6) окуневые (*ханшанг хул* – окунь, *лар* – ёрш);
- 7) налимовые (*паннэ* – налим).



Рыбы семейства сиговых, по мнению информантов и по нашим наблюдениям, считаются в народе «ханты хул», то есть *хантыйской рыбой*. Полагаем, это связано с тем, что коренные жители с давних пор употребляют их в пищу в сыром и мороженом виде.

Уместно сказать о том, что рыбу, один из основных продуктов питания, ханты употребляют вареной, соленой, вяленой, сушеной и жареной в котле на рыбьем жире. Едят они и сырую рыбу «*няр хул*» (свежевыловленную в летнюю пору), и мороженую «*потом хул*» (свежемороженую в зимнее время). При этом ханты предпочитают осетровые (осетр, стерлядь), лососевые (таймень и др.) и сиговые породы рыб (нельма, муксун, щекур, пыжьян, сырок). Русские путешественники, побывавшие в хантыйской среде в кон. XIX в., в своих записях отмечают: «Остяки занимались едою сырых сырков. Процесс этот совершается таким образом: сначала тщательно очищают чешую, затем срезавают бок до костей от головы до хвоста и эту срезанную часть засовывают в рот, сколько может войти, а у самого рта обрезают ножом. Бок сырка средней величины съедается в три приема. Остязк может съесть сразу 4 сырка» [2. С. 47]. Прочие виды рыб (налим, щука, язь, сорога, чебак, карась и т.д.) ханты, как и русские сибиряки, едят только в вареном или хорошо прожаренном виде.

Приготовлением пищи у хантов занимается женщина, передавая свои навыки дочерям. Лишь в некоторых случаях, отмеченных З. И. Рандымовой, мужчины сами готовили отдельные блюда или помогали женщинам (например зимой рубили мясо, рыбу, разделявали мерзлую рыбу). Запретные для женщин виды рыб: осетра (*сух*), налима (*паннэ*), щуку (*сорт*) – мужчины разрубали на куски и опускали их в котел, а женщина помешивала, пользуясь только деревянным черпаком *луй*, так как ей нельзя прикасаться к данным видам рыб острыми и железными предметами... [3. С. 76].

В связи с употреблением в пищу рыбных блюд у народа ханты издавна были установлены общие правила и определенные запреты:

1) после того, как уха отварена, из котла черпаком *луй* аккуратно достают куски рыбы и раскладывают их по деревянным чашам *хуван*, в обычные кружки наливают уху *хошъингк*; затем берут одну чашу с рыбой и кружку с ухой, выставляют их в священном углу дома на 2–3 минуты, чтобы домашние духи могли вкусить запах выставленного им угощения;

2) затем чаши с рыбой и кружки с ухой ставят на стол и приступают к еде;

3) в это время хозяйка может взять со стола отваренный кусок хвостовой части рыбы и положить его в кошачью чашку (кот или кошка считаются священными домашними животными, и, в свою очередь, полакомившись, они могут обратиться к своим духам, чтобы те послали их хозяину еще больше удачи в рыбном промысле);

4) рыбу можно есть только руками и запивать ее же бульоном, то есть ухой, но не чаем, и т.д.;

5) нельзя есть рыбу стоя;

6) нельзя есть рыбу в шапке, иначе шапка все съест;

7) во время еды нельзя облакачиваться руками о стол, на котором находятся блюда из рыбы;



8) во время приема рыбной пищи нельзя держать открытыми двери дома, так как еда потеряет вкус рыбы;

9) тот, кто ест голову рыбы, проживет долгую и счастливую жизнь;

10) тот, кто ест хвостовую часть рыбы, проживет не очень долго и не будет иметь счастья в своей жизни;

11) если гость, участвовавший в трапезе, собрался уходить, хозяин или хозяйка дома должны придержать руками стол, чтобы его достаток не покинул их вместе с уходом этого человека;

12) после того, как хозяева поели, хозяйка принималась за уборку стола; она тщательно собирала все рыбы кости, недопитый бульон и относила их собаке (собака тоже считается у ханты священным домашним животным, и, полакомившись, она обращалась к своим духам, чтобы те послали побольше удачи ее хозяину в рыбном промысле).

Стоит добавить, что названные поверья, правила и запреты, связанные с приемом рыбных блюд, еще существуют у народа ханты до сих пор. В отличие от них, у русских сибиряков нет поверий, правил и каких-либо запретов при употреблении рыбы в пищу.

Нами отмечено, что русские сибиряки называют сиговые породы рыб (в том числе и щуку) *белой* рыбой, а из лососевых – тайменя – *красной*. При этом они делают упор на *цвет* мяса самой рыбы, подразумевая под этим и ее качественные признаки.

Для определения степени качества рыбы с точки зрения двух народов, напрямую связанных с рыболовством, мы составили таблицу классификации рыб по степени их *благородства*.

Более благородная рыба семейства осетровых	
ханты	русские
<i>сух</i> <i>кары</i>	осетр стерлядь

Благородная рыба семейства лососевых	
ханты	русские
<i>аланг хул</i>	таймень

Благородная рыба семейства сиговых	
ханты	русские
<i>вунш</i>	нельма
<i>мохсанг</i>	муксун

Менее благородная рыба семейства сиговых	
ханты	русские
<i>щохар</i>	щекур
<i>тишьян</i>	пыжьян
<i>сарах</i>	сырок



К сорной рыбе, или по-хантыйски «ал хул» (то есть простая рыба), относятся четыре семейства:

Неблагородная сорная рыба семейства щуковых	
ханты	русские
<i>сорт</i>	щука

Неблагородная сорная рыба семейства карповых	
ханты	русские
<i>мевты</i>	язь
<i>ай мевты</i>	подъязок
<i>тувхул</i>	карась золотистый
<i>ас тувхул</i>	карась серебристый
<i>щанар</i>	чебак
<i>келицы</i>	сорога

Неблагородная сорная рыба семейства окуневых	
ханты	русские
<i>ханианг хул</i>	окунь
<i>лар хул</i>	ерш

Неблагородная сорная рыба семейства налимовых	
ханты	русские
<i>паннэ</i>	налим

Итак, благородными рыбами бассейна реки Оби у обоих народов являются осетр и стерлядь. Более пристальное внимание мы уделим хантам. Согласно хантыйскому преданию «Как осетр стал обычной рыбой», осетр с незапамятных времен считался священной рыбой, так как он был любимым ездовым быком морского Бога *Щарс ики*. По этой причине осетр не давался людям в руки. Он оказался очень хвастливым и гордым. Поэтому сам *Туром Ащи* (Верховный Бог у ханты) наказал его тем, что лишил святости. С тех пор осетр стал обычной рыбой. Его стали всюду отлавливать и готовить из него разную вкусную еду.

Тем не менее у народа ханты, в отличие от русских сибиряков, с этой рыбой связано много запретов и поверий. Только что пойманного осетра нельзя есть в сыром виде. Его может разделывать только мужчина. Женщинам в определенный период (во время менструального цикла) нельзя употреблять эту рыбу в пищу. Во время беременности запрещено есть икру и осетра, и стерляди. Кроме того, разделывая осетра, нужно аккуратно вытащить руками его спинной хрящ, но ни в коем случае не резать его ножом. Тот же спинной хрящ нельзя растягивать во всю длину, так как от этого ум у человека растянется, и он не сможет правильно мыслить. Все это повлечет за собой то, что в дальнейшем на рыбной ловле человеку больше не удастся поймать эту благородную рыбу.

Если же удачливый рыболов привозил с промысла осетра, то обязан был сначала сварить несколько кусков этой рыбы и выставить угощение своим духам-покровителям, а уже затем угостить всех соседей. При разделке осетра рыболов,



добывший его, мог загадывать на дальнейшую удачу в рыбной ловле. Для этого он брал в руки трепещущее сердце рыбины и шел к берегу Оби. Затем с размаху, как камушек, бросал сердце осетра в воду и наблюдал, сколько раз оно коснется ее поверхности. Сколько раз сердце касалось воды, столько же осетров должен был выловить он в будущем.

В другом хантыйском предании «Почему налима бьют?» говорится о том, что осетр является старшим зятем налима, а стерлядь – младшим. Из этого следует, что в миропонимании народа ханты все рыбы – между собой родственники. В рыбьем роду осетр – зять налима. Поэтому, если осетра выловил зять-рыболов, то его теще нельзя резать эту рыбу ни в сыром, ни в мороженом виде. Ханты считают, что, если теща нарушит запрет, зять-рыболов навсегда потеряет удачу на рыбном промысле. У русских же сибиряков не существует поверий и запретов, связанных с выловом осетра.

К благородной рыбе семейства сиговых у ханты и русских сибиряков относится нельма. В хантыйском предании «Почему налима бьют?» рыболов *Ай Аски*, обращаясь к налиму, говорит: «Ты четырехусых-пятиусых корявоголовых зятей позови (то есть осетра и стерлядь), длинномордую-узкомордую сватью с собой возьми (то есть нельму), двоюродных братьев (то есть муксуна и щекура) и двоюродных сестер (то есть сырка и пыжьяна) тоже пригласи!». Из этого предания нам становится известно, что нельма считается длинномордой-узкомордой сватьей налима. А из другого хантыйского предания «Как нельма стала сватьей налима» мы узнаем, что именно нельма уговорила налима, чтобы он выдал замуж своих дочерей за осетра и стерлядь. В связи с таким примечательным событием сам Бог *Туром* наградил нельму большой пастью и длинной узкой мордой, чтобы эта рыба всегда выступала в роли сватьи между другими рыбами. Кроме того, нельма – одно из любимых лакомств Верховного хантыйского Бога *Турома*.

По мнению информантов и по нашим собственным наблюдениям, благородной рыбой семейства сиговых у ханты и русских сибиряков считается муксун. Своими вкусовыми качествами он ничуть не уступает нельме. Из того же предания «Почему налима бьют?» нам стало известно, что муксун является двоюродным братом налима.

Менее благородными рыбами семейства сиговых, по нашему мнению, у ханты и русских сибиряков считаются щекур, пыжьян и сырок. Вкусовые качества щекура лучше, чем у пыжьяна и сырка. Но в то же время по своей жирности он намного уступает муксуну и в отличие от него, как и нельма, является рыбой скоропортящейся. В хантыйском предании «Почему налима бьют?» сказано, что щекур и муксун – двоюродные братья налима, а пыжьян и сырок – его двоюродные сестры. У русских сибиряков нет мифологических представлений о том, что все рыбы имеют между собой родственные связи.

Благородные и менее благородные сиговые виды рыб, а именно: *вунш* (нельма), *мохсанг* (муксун), *щохар* (щекур), *пишьян* (пыжьян) и *сарак* (сырок), – по мнению информантов и по нашим наблюдениям, считаются хантыйской рыбой. По этому поводу в народе существует поговорка: «Как ханты не может жить в чужой среде, так и хантыйская рыба не выживет без чистой обской воды».



Русские сибиряки называют сиговые породы «белой рыбой» в соответствии с белым цветом их мяса и превосходными вкусовыми качествами.

Из сорных пород рыб, или по-хантыйски «*ал хул*» (простая рыба), по нашему мнению, к неблагоприятным у ханты и русских сибиряков относятся шуковые. В прежние времена ханты употребляли шуку в пищу не только в вареном и жареном виде, но и в мороженом. В некоторых местах, например, на р. Сыня в Шурышкарском р-не женщинам нельзя ее разделявать. По представлениям народа ханты, шука – это русская рыба, о чем даже сложена поговорка: «Как русский может жить везде, так и шука выживет в любой воде».

Неблагоприятными из сорных рыб у ханты и русских сибиряков считаются также язь, подъязок, карась золотистый (озерный), карась серебристый (речной). По сообщению наших информантов, коренные жители никогда не употребляли их в пищу в сыром или мороженом видах. Ханты-старожилы говорили: «Если кто-то съест сырого или мороженого карася или язя, то у этого человека стянутся вместе сухожилия ног, и он не сможет ходить». В народе строго соблюдали это поверье. Русские сибиряки, как и ханты, не употребляли такие виды рыб в пищу ни в сыром, ни в мороженом виде.

К неблагоприятным рыбам из сорных, по нашим наблюдениям, у ханты и русских сибиряков относятся семейства карповых, окуневых и налимовых: чебак, сорога, окунь, ерш и налим. Во-первых, у них нет тех вкусовых качеств, той жирности, которыми отличаются осетровые, лососевые и сиговые; во-вторых, все они имеют своеобразный вкус и, за исключением налима, костлявы. Так, в хантыйской мифологической сказке «Сорога-сплетница» предстает хитрая рыба сорога. Благодаря доверчивости своих сородичей, она получает желанную свободу, а те, в свою очередь, попадают в рыбацкие ловушки. Но Верховный Бог *Туром* все же наказывает эту рыбу за ее скверный поступок, лишив мясо сороги всякого вкуса. Поэтому ханты, живущие на Оби, очень редко едят эту рыбу.

Особое отношение у хантов – к налиму, что ярко отразилось в мифологических преданиях и в повседневной жизни народа. Налим считается рыбой духа нижнего мира *Хынь ики* (духа смерти, болезней и зла). Поэтому мясо вареного налима никогда не выставляется духам в качестве угощения. Из хантыйского предания «Почему налима бьют?» нам известно, что налиму приходится тестем осетру и стерляди, сватом – нельме, двоюродным братом – муксуну, щекуру, пыжьяну и сырку. Также ханты никогда не варят налима в одном котле с вышеперечисленными видами рыб. В то же время из другого хантыйского предания «Юган ики и вор» мы узнаем, что в зимнее время налим, наряду с шукой, – это почти единственная рыба, благодаря которой ханты выживали в суровых климатических условиях. В хантыйской сказке «Супруги Тырамы» о зимней ловле налимов сказано следующее: «Вытаскивая из-под льда очередную гимгу и вываливая на снег крупных извивающихся налимов, мужчина радовался богатому улову, и добродушная улыбка время от времени проскальзывала по его лицу, усам и пряталась в короткой черной бороде». Здесь рыболов радуется не просто богатому улову налимов: он еще и доволен тем, что в холодное зимнее время его семья будет иметь достойное питание для своего дальнейшего существования.



Кроме того, из кожи налима шили одежду, обувь и др., то есть использовали его кожу как материал для изготовления различных вещей, которые носили в летнее время года. Кстати, именно в связи с тем, что в прошлом ханты носили одежду из налиимей кожи, в русском языке появилось выражение: «одежда на рыбьем меху». В отличие от народа ханты, у русских сибиряков налим считается обычной рыбой.

В завершение отметим, что и в настоящее время рыба для народа ханты играет главенствующую роль не только как основной продукт питания. Она напрямую связана с его культурой, обычаями, обрядами, традиционными промыслами и языком.

Если у ханты вся жизнь связана с рыбой, то для русских сибиряков это просто дополнительный источник питания. Поэтому у них нет такого трепетного отношения к рыбе, таких верований, запретов и преданий, которые до сих пор существуют у рыболовов-ханты, проживающих в Шурышкарском р-не Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области.

ИНФОРМАНТЫ

1. Енов Егор Андреевич. 62 года (1930–1992). Житель д. Карвожи Шурышкарского р-на.
2. Енов Николай Тимофеевич. 52 года (1932–1984). Житель д. Карвожи Шурышкарского р-на.
3. Толба Григорий Иванович. 73 года (1937). Житель п. Лопхари Шурышкарского р-на.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Попов П. А. Рыбы Сибири: распространение, экология, вылов. Новосибирск, 2007. 526 с.
2. Поездка на Северный Урал летом 1892 года / сост. по дневникам г.г. Сыромятникова и Андреева Н. Подревский [репр. воспроизведение изд. 1895 г.]. Тюмень: Мандр. и К^а, 2004. 211 с.
3. Рандымова З. И. Оленеводческая культура приуральских хантов / отв. ред. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 133 [1] с.

Поступила в редакцию 22.08.2013

V. E. Jenov

Classification of Fishes of the Lower Ob River Basin in Linguistic and Cultural Aspect from the Point of View of the Khanty People and Russian Siberians

The article is devoted to revealing and description of types of fishes living in the Lower Ob River basin that still play a dominant role for Khanty people not only as the main food, but also as the direct connection with their culture, customs, ceremonies, traditional trades and language. The problem is examined in a comparative-typological aspect with traditions of Russian Siberians, for whom fish is an additional source of meal and therefore they do not have such a quivering attitude towards fish, such beliefs, prohibitions and legends that still exist



among Khanty-fishermen, which live in Shuryshkarsky district of Yamalo-Nenets Autonomous Area of Tyumen Region.

Keywords: Khanty fishermen, noble and ignoble classes of fish, beliefs, prohibitions, legends.

Енов Владимир Егорович,

аспирант,

ФГБОУ ВПО «Югорский государственный университет»
628000, Россия, г. Ханты-Мансийск, ул. Комсомольская, 31

E-mail: asovo@bk.ru

Jenov Vladimir Egorovich,

Postgraduate Student,

Jugor State University

628000, Russia, Khanty-Mansiysk, Komsomol'skaya st., 31

E-mail: asovo@bk.ru

УДК 398.41

Т. И. Панина

СИМВОЛИКА ЦВЕТА В УДМУРТСКОЙ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ



Сквозь призму мифологического мировосприятия анализируется лингвоцветовое пространство удмуртской этномедицины, выявляется одна из моделей номинации болезней. На материале удмуртских заговоров раскрываются культурная семантика и особенности функционирования цветообозначений.

Ключевые слова: народная медицина, удмуртский фольклор, заговорно-заклинательная традиция, цветовая символика, признаковое пространство, номинация болезней.

Изучение категории признака в структуре символического языка традиционной культуры представляется одним из значимых направлений современной фольклористики: постижение сути культурного феномена немыслимо без анализа признакового пространства [41], одним из элементов которого является цветовая характеристика, относящаяся к числу древнейших символов, созданных человеком [43. С. 101]. Цвет в народной культуре не столько обладает естественным значением, сколько является особым признаком, получающим символическую трактовку [5. С. 481]. Лингвоцветовое пространство фольклорной традиции представляет собой один из ценных источников постижения этнических и этнографических особенностей любой традиционной культуры [26. С. 21–22].

Цветовая символика мифологических представлений удмуртов уже становилась объектом исследования ученых: на материале песен южных удмуртов описана цветовая картина мира [1, 2], проанализирована семантика масти [16]. Удмуртский материал по цвету лежит в основе сопоставительного исследования хроматических представлений пермских и обскоугорских народов [44]. Удмуртские термины цветообозначений не только анализируются фольклористами и этнографами, но находят отражение и в трудах лингвистов [39, 40].

Учитывая, что разные жанры содержат неодинаковый объем культурной информации, и то, что «большая степень “мифологичности” присуща стадияльно более ранним архаическим формам фольклора» [9. С. 103], к которым относится



и заговор – вербальный компонент обрядовой ситуации, изучение цветового кода словесных формул может выявить дополнительные нюансы в мировосприятии удмуртов, раскрыть новые семантические уровни фольклорной лексики.

В удмуртской этномедицине концепт цвета нашел выражение в первую очередь на терминологическом уровне: *ċужсектон* «желтуха» – субстантив, образованный от глагола *ċужсектыны* «пожелтеть»; *кызамак* «корь», от общетюрк. основы **qurg'-* «покраснеть» [3. С. 100]. Способ номинации болезни по визуальной симптоматике – один из наиболее продуктивных в мифопоэтических традициях. Типологически сходные способы названия болезней в разных традиционных культурах объясняются общечеловеческими особенностями восприятия окружающего мира – «болезнь, прежде всего, “виделась” человеком» [7. С. 54]: англ. *jaundice* «желтуха» восходит к старофранцузской лексеме *jaunisse* «желтизна» (*jaune* «желтый») [53. С. 1624]; рус. *желтуха*, *краснуха*, производные от прилагательных *желтый* и *красный* соответственно, чеш. *říže* «рожа», образованное от *řížový* «розовый» (основной симптом данного заболевания – розовая сыпь на теле) [7. С. 54].

Более того, цветовой признак может лежать в основе народной классификации заболеваний в пределах одной группы/вида. По словам одной из наших информанток, *сургубат* (опухоль, новообразование) бывает разного цвета и насчитывает 12 хроматических оттенков: «*Горд сургубат, ċуж сургубат, тōды сургубат, пурьсь сургубат, сьōд сургубат, ну дас кык пōртэм со*» (Красный сургубат, желтый сургубат, белый сургубат, серый сургубат, черный сургубат, он двенадцати видов [бывает]) [ПМА: Романова К. Е.].

На вопрос об отличительных характеристиках этих заболеваний информанты обычно затрудняются отвечать, ссылаясь лишь на то, что так говорят в народе. В архивных материалах также сохранились сведения о том, что желтуха может быть трех видов: *сьōд ċужсектон* (черная желтуха), *тōды ċужсектон* (белая желтуха), *ċуж ċужсектон* (желтая желтуха) [ФДА УдГУ. Эшмакова Н. В. 2003/04. Увинский р-н, д. Узей-Тукля. С. 9–10]. Обращает на себя внимание и термин *сьōдкыль* (тиф – букв.: черная болезнь/смерть) [45. С. 403].

Вышеприведенный способ разграничения болезней можно встретить во многих культурах, в которых информация о том, что болезнь – «существо многоцветное» [7. С. 53], в отличие от удмуртской традиции, в большинстве случаев сохранилась лишь в магических текстах, способных сохранять «внутрикультурную информацию в максимально свернутом виде» [47. С. 108]. Так, в древнеанглийских заговорах классификация кожного заболевания упоминается согласно его цветовой палитре: «*There were three angels come from the west, to cure <...> of the barngun, white barngun, red barngun, black barngun <...>*» (Три ангела пришли с запада, чтобы лечить <...> стригущий лишай, белый стригущий лишай, красный стригущий лишай, черный стригущий лишай <...>) [50. С. 25]. В польских лечебных заговорах внешний вид болезни подробно не описывается, но «некоторым болезням приписывается определенный цвет, например, *tacica* ‘боли живота’ [досл. ‘матка’] связаны в народном представлении с желтым <...>, красным, зеленым и синим (васильковым) цветами <...>» [29. С. 313]. Примечателен с этой точки зрения и русскоязычный заговор, зафиксированный у коми-зырян: «...Сиверный **чорнэй**



(здесь и далее выделено автором цитаты. – Т. П.) бык полденный **краснэй** бык утренний бык вечерный бык чорнэй грыжа краснэй грыжа жолтэй грыжа синей грыжа белэй грыжа сякэй грыжа неси за синей горы, за окаян-море, за чорный леса задолы и загреки...» [44. С. 227]. В целом, как отмечают исследователи, использование цвета в классифицирующей функции характерно для заговоров всех славянских народов. В научной литературе перечисление цветовых характеристик болезни в контексте заговора принято обозначать термином «нанизывание цветов», с помощью которого «достигается некая упорядоченность и конечность, свойственные вообще культуре и противопоставляющие ее природе» [37. С. 123].

В отличие от славянских заговоров, в которых формула «нанизывания цветов» встречается во многих функциональных группах заговоров, в удмуртской заговорно-заклинательной традиции он используется только в лечебных заговорах от сглаза/порчи, в которых описание цвета урочащих глаз и людей является одним из основных/ключевых моментов: «*Сьёд синмыныд, горд синмыныд, чуж синмыныд, вож синмыныд кукке сьёд мунчоез, огпол учкыса, тодьы ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз*» (Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами черную баню, один раз взглянув, белой сделаешь, тогда (имярек) пусть сглазишь) [34. С. 148–149]; «*Чуж муртлэн, горд муртлэн, сьёд муртлэн, тодьы муртлэн син усем талы. Кызьы нимыз? Кукке вумурт чиньыез чогыны шедьтйзы, соку талы син мед усёз. Тьфу, тьфу. Эмез-юмез та медло!*» (Этого человека сглазил желтый человек, красный человек, черный человек, белый человек. Как зовут? Когда чертов палец смогут обрубить, тогда пусть сглазят этого человека. Тьфу, тьфу. Пусть это будет лекарством-снадобьем!) [ФА УдГУ. ФЭ-1975. Можгинский р-н, д. Старые Юберы. Тетр. 7. С. 33–34].

Более того, само произнесение вслух, перечисление цвета урочащих глаз уже воспринималось как магическое воздействие на больного. Так, лечебный заговор мог состоять лишь из объявления возможной причины, приведшей к негативному воздействию: «*Син усьыку, тазьы верано шуыса кылэме вань: «Лыз син усем, сьёд син усем, вож син усем» шуыку, гурыме пыласькем вудэ пазяно. Озьы куинь пол вераса пазьгоно. Большие дауртэме ик өвёл*» (Слышала, что при сглазе надо говорить так: «Синие глаза изурочили (букв.: упали. – Т. П.), черные глаза изурочили, зеленые глаза изурочили». Говоря это, в чело печи [надо] брызнуть водой, которой умылся больной. Три раза так сказав, надо брызнуть) [ФДА УдГУ. Романова Е. Н. 1997/98. Можгинский р-н, д. Вишур. С. 15–16]; «*Чуж синь усем, вож синь усем, лыз синь усем, сьёд синь усем. Көче гынэ синь вань – ваньмызлэн синьмыз усем!*» (Желтые глаза изурочили, зеленые глаза изурочили, синие глаза изурочили, черные глаза изурочили. Какие только глаза есть – все изурочили!) [РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Д. 727. Т. 2. Л. 4]. Заключительная формула предполагала усиление эффекта заговора: «*Чуж син, вож син, чагыр син, лемлет син. Эмез-юмез та медло*» (Желтые глаза, зеленые глаза, голубые глаза, розовые глаза. Пусть это будет лекарством-снадобьем) [ФА УдГУ. ФЭ-1980. Селтинский р-н, д. Югдон. Тетр. 1. С. 38].

В некоторых заговорах перечисление цвета глаз выступало в качестве закрепки: «*Кукке гур вылэ гон потйиз, сокы мед син усёз та адями вылэ но; кукке андан вылэ синзэс уськытозы, сокы мед синзэс уськытозы та адями вылэ но;*



куке пылез кырымтыр кырмыны быгатод, сокы син мед усёз та адями вылэ но. Їуж син, воз син, тӱдды син, сьӱд син, горд син» (Когда шерсть вырастет на печи, тогда пусть придут уроки и на этого человека; когда изурочат, то есть сглазят, сталь, тогда пусть сглазят и этого человека; когда сможешь взять горсть пыли с чего-нибудь, тогда пусть сглазится и этот человек. Желтый глаз, зеленый глаз, белый глаз, черный глаз, красный глаз) [8. С. 44].

Нанизывание цветов, в нашем случае – вредоносных глаз, подразумевает номинацию всех возможных виновников сглаза. Это своеобразный способ распознавания источников, наславших болезнь, что, в свою очередь, – важный этап, ведущий к исцелению. Нижеследующая формула также подчинена аналогичной цели – перечислить всех тех, кто способен силой взгляда негативно воздействовать на человека: «Пиёсмурт урод синмын учкем, кышномурт урод синмын учкем; їуч урод синмын учкем, їуч кышно урод синмын учкем; пор урод синмын учкем; тушмон урод синмын учкем» (Мужчина посмотрел злыми глазами, женщина посмотрела злыми глазами, русский посмотрел злыми глазами, русская женщина посмотрела злыми глазами, мари посмотрел злыми глазами, враг/злой дух посмотрел злыми глазами) [51. С. 182–183].

Обращает на себя внимание то, как выстраивается ряд персонажей: первый круг – представители «своего» окружения; второй – видимого, но «чужого», иноэтнического; третий – враждебного, как человеческого, так и невидимого/потустороннего мира.

Однозначно то, что цвет в данном контексте не является «нейтральной цветовой характеристикой» [32. С. 11–12], не имеющей какой-либо семантической насыщенности. Отдельные цветовые эпитеты, определяющие цвет глаз (черный, голубой), воспринимаются как нейтральные лишь порознь. Но сведенные вместе, в рамках одного текста, они согласуются и акцентируют негативные коннотации каждого из них. Более того, в удмуртских заговорах встречается нетипичный цвет глаз, например, *лемлет син* (розовые глаза), *їуж син* (желтые глаза), *тӱдды син* (белые глаза). Здесь имеется в виду не объективная перцепция цвета, а его символическое обозначение. Все цветовые характеристики в рамках заговоров от сглаза наделены негативной коннотацией: в удмуртской традиционной формуле *сьӱд син усем*, *горд син усем*, *воз син усем*, *їуж син усем* (черные глаза изурочили, красные глаза изурочили, зеленые глаза изурочили, желтые глаза изурочили) цвета представлены как синонимы, образуя один семантический ряд – «черный = налитый кровью = желчный» [14. С. 84]. Наслоение других цветов не только дополняет указанный семантический ряд (синий/холодный/мертвый = розовый/неестественный/потусторонний = белый/пустой/неживой), но, сгущая краски, «уплотняет» текст, поднимая его на более высокий сакральный уровень.

Соединяясь в одном тексте, цветообозначения создают пеструю картину, а за понятием пестроты, как показывают исследования традиционных культур разных народов, скрывается негативный подтекст [44, 30, 42]. Пестрота и в удмуртской народной культуре – отрицательный компонент в рамках бинарных семантических оппозиций верхний–нижний, «свой»–«чужой», человеческий–нечеловеческий. В рамках данных оппозиций животные с пестрым окрасом воспринимаются



как представители потустороннего мира, чем объясняется запрет приносить их в жертву высшим силам. Для сравнения: пестрых уток и гусей можно было жертвовать божеству *Луд* – хозяину дикой природы [48. С. 81]. В исторических преданиях именно *кучо вал* (пегий конь), приводит к гибели богатыря [13. С. 184–185]. Поверье гласит, что появление пестрой кукушки на подворье предвещает беду [16. С. 278]. Исследователи приходят к выводу, что маркированность пестроты как негативного признака обусловлена стереотипом мифопоэтического цветовосприятия [7. С. 55]. Потусторонний/невидимый мир ассоциировался в сознании человека с чем-то неведомым, в том числе и с дикой природой, общая визуальная картина которой окрашена прежде всего в пестрые тона.

Рассматриваемый признак является также неизменным атрибутом болезни. *Вес Юнг* – дух оспы – представлялся хантам в виде человека с ужасной внешностью, одетого в безобразную пеструю одежду. В качестве своеобразного подарка для него вывешивали на черемухе пестрый ситец [24. С. 118]. Башкиры считали, что болезни принимают вид сороки, а лихорадка ходит в рысьей шапке [31. С. 20]. Осмысление болезней как пестрых существ сохранилось и в балто-славянских языках [30. С. 176–177].

Мифологические представления о заболеваниях обусловили и способы борьбы с предполагаемыми заболеваниями. Лечение сглаза, как и многих недугов, проводилось по принципу симпатической магии: заваривали «пестрые цветы» – *дарья-марья* (анютины глазки) – и использовали настой в качестве примочек для глаз больного, приговаривая: «*Їуж синлы, вож синлы, чагыр синлы, лек синлы сётыны уг сётскы*» (Запрещаю отдавать [больного негативному воздействию] желтых глаз, зеленых глаз, голубых глаз) [ФДА УдГУ. Зиятдинова Е. А. 1996/97. Базинский р-н, д. Быдыпи. С. 6].

Каждый отдельно взятый цвет – это «признак, получающий в народной традиции символическую окраску» [5. С. 481]. Рассмотрим семантику основных цветовых концептов удмуртского заговорного универсума и начнем анализ с наиболее употребимых цветообозначений. Самый распространенный, репрезентативный цветовой эпитет в удмуртских лечебных заговорах – *сьёд* (черный). В удмуртском фольклоре, в частности в южной песенной традиции, он «отличается употребительностью, широким спектром сочетаемости, многосмысленностью» [2. С. 47], «представлен и как “нейтральный термин”, и как амбивалентная семантема» [2. С. 53]. Наиболее конкретная и однозначная символика черного цвета проявляется в заговорно-заклинательной традиции. В удмуртских сакральных текстах *сьёд* в абсолютном большинстве является маркером потустороннего/нижнего мира [16. С. 279], который представлен как мир, существующий параллельно среднему/человеческому и имеющий атрибутивную парадигму, аналогичную объектному ряду окружающего пространства, но с эксплицитно выраженным черным оттенком: «*Шунды сьёры куштэм аздагиез, дас кык дьыро аздагиез куке вал карыса, дас кык дьыраз сермет поныса, вылаз пуксьыса, сьёд Камез котыртыны быгатїд, сокы сїёд тон мынэсьтым сюлэмме*» (За солнце заброшенного змея, двенадцатиголового змея когда в коня превратив, на двенадцать его голов узду надев, верхом на нем когда черную Каму-реку вокруг объехать сможешь, тогда ты будешь есть мое сердце) [52. С. 160–161].



Дихотомическое противопоставление *Сьӧд Кам* (Черная Кама) – *Тӧдӧы Кам* (Белая Кама) коррелирует с мертвой и живой водой [12. С. 198] и может быть рассмотрено в качестве подтверждения идеи о том, что изначально мир представлялся как двухчастная структура [15. С. 102]. Черный цвет – одна из основных характеристик также обитателей нижнего/водного мира: «*Мора шорын сьӧд ош сылэ, солэн сюр вылаз свеча жсуа. Куке солэн сюр йылаз тыльяра луиз ке, соку тыльяра мед луоз*» (Посреди моря черный бык стоит, на его рогах свеча горит. Когда его рога обожгутся, тогда пусть болит обожженное место) [ФДА УдГУ. Шкляева Е. А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 4]; «*Сьӧд ты пушкын сьӧд чорыг. Сьӧд чорыглы куке син усёз, соку син мед усёз*» (В черном озере черная рыба [плавает]. Когда черную рыбу сглазят/испортят, тогда пусть сглазят/испортят [больного]) [35. С. 95].

Болезни и злые духи также маркированы черным цветом: *сьӧд пери* «черная нечистая сила» [6. С. 187], *сьӧдкыль* «тиф» (букв.: черная болезнь) [45. С. 403], *сьӧдпotos* «черный/грязный нарыв» [50. С. 181]. Вышеуказанные мифологические представления, основанные на цветовой символике, обусловили и выбор жертвы, приносимой в целях ритуального задабривания-кормления духов нижнего мира: в начале и в течение болезни злему духу *сиись-юись* (букв.: едящий-пьющий) всей деревней жертвовали животное черной масти, кости сжигали на лугу [38. С. 46]; «мору болезней» приносили в жертву украденную черную овцу, часть крови которой выливали в яму [6. С. 206–207]; в случае «прилипчивой болезни» у реки жертвовали черную овцу [19. С. 98–99]; один из злейших духов болезней – *чер* – «требовал» подношения черной курицы [33. С. 65]; для проведения окказионального обряда *бер вӧсь* требовалась краденая черная курица [18. С. 141–142]; в целях предотвращения массовых эпидемий каждые 6 лет совершали моление *сьӧр сюрес* (букв.: чужая дорога/дорога, ведущая в чужую сторону), во время которого приносили в жертву черного быка болезнетворным духам той местности, откуда переселились люди [22. С. 34].

Анализ вербального компонента лечебных обрядов показывает, что многие «персонажи» удмуртского заговорного универсума представлены в черном цвете: *сьӧд кырныж* (черный ворон), *сьӧд шырчик* (черный скворец), *сьӧд бубыли* (черная бабочка), *сьӧд атас* (черный петух), *сьӧд курег* (черная курица), *сьӧд чӱшъял* (черный еж), *сьӧд тэтчась бака* (черная лягушка/жаба), *сьӧд кый* (черная змея), *сьӧд чайы* (черная чайка), *сьӧд вудор* (черная цапля), *сьӧд вал* (черный конь), *сьӧд жазег* (черный гусь), *сьӧд ужпи* (черный жеребец), *сьӧд кочыш* (черная кошка), *сьӧд гондыр* (черный медведь), *сьӧд кеч* (черная коза), – являющемся объединяющим стержнем и ставящем всех этих существ в один семантический ряд. Отметим, что символическое значение этих образов прочитывается по-разному в различных жанрах удмуртского фольклора. Если в текстах рекрутских напевов, например, черный ворон раскрывается как «трансцендентный образный показатель приближения смерти/наступления горя», подчеркивающий всю трагичность ситуации прощания будущего солдата с «родным» миром [2. С. 52–53], то в лечебных заговорах семантика этого образа синонимична семантике всех остальных «черных» зооморфных персонажей причастностью к нижнему миру. Зависимость степени «раскрытия» цветовой коннотации от жанровой разновидности



текста хорошо показана исследователями русской культуры. Характерные для русского фольклора символические значения лексемы черный – смерть, скорбь, печаль, несчастье – в русских заговорах не реализуются. В магических формулах черный цвет имеет значение «опасный», «дальний», «относящийся к чужому миру», и в лечебных заговорах он участвует в образовании специфического заговорного клише – «черная печень», – символизирующего локус болезни при описании тела человека [21. С. 11].

Чернота образов, встречающихся в удмуртских заговорах, не случайна: болезнь не способна выполнить поставленные перед ней условия, потому что не может поразить себе подобных.

Лишь за редким исключением прилагательное *сьӧд* выступает в денотативной функции, обозначая реальное состояние/свойство предмета: «*Леналэсь вир потэмзэ пеляськом. Сьӧд эгырлэн вirez потійз ке, излэн вirez потійз ке, черк йылын беризьлэн вirez потійз ке, – соку Леналэн вirez мед потоз. Тьфу, тьфу, тьфу*» (Заговариваем кровотечение у Лены. Когда потечет кровь из черного угля, из камня, из липы, растущей на церкви, – только тогда пусть побежит кровь у Лены. Тьфу, тьфу, тьфу) [23. С. 148].

Малоупотребительны в удмуртских лечебных заговорах и общefольклорные клише с цветовым концептом *сьӧд*: «*Сьӧд музьемлэн вirez ке потійз, соку вirez мед потоз*» (Когда черная земля кровоточить начнет, тогда пусть кровоточит твоя рана) [ФДА УдГУ. Охотникова Н. В. 2000/01. Алнашский р-н, с. Алнаши. С. 22].

Таким образом, основная функция черного цвета в удмуртской заговорно-заклинательной традиции подчинена частной прагматической задаче заговора: словесно «уничтожить» духа болезни, поставив перед ним невыполнимые условия. Так, одно из этих условий подразумевает изменение миропорядка с точки зрения цветовой гаммы: «*Сьӧд синмыныд, горд синмыныд, ӗуж синмыныд, вож синмыныд кукке сьӧд мунчоез, огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз. Сьӧд синмыныд, горд синмыныд, ӗуж синмыныд, вож синмыныд кукке сьӧд гондырез, огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз. Сьӧд синмыныд, горд синмыныд, ӗуж синмыныд, вож синмыныд кукке вылын ветлісь сьӧд ӗазегез, огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз. Сьӧд синмыныд, горд синмыныд, ӗуж синмыныд, вож синмыныд та дунне вылын кудмында сьӧд вань, сое огпол учкыса, тӧдды ке карид, соку (нимзэ верано) син мед усёз*» (Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами черную баню, один раз взглянув, в белую превратишь, тогда (имярек) пусть сглазишь. Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами черного медведя, один раз взглянув, в белого превратишь, тогда (имярек) пусть сглазишь. Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами высоко летающего черного гуся, один раз взглянув, в белого превратишь, тогда (имярек) пусть сглазишь. Когда черными глазами, красными глазами, желтыми глазами, зелеными глазами все, что в мире черное есть, один раз взглянув, в белое превратишь, тогда (имярек) пусть сглазишь) [34. С. 148–149]; «*Сьӧд укноез тӧдды каремды луиз ке, <...> соку синдылэн усемез луоз*» (Если черное окно белым сделать осилите, <...> тогда сможете сглазить/испортить) [ФА УдГУ. ФЭ-1994. Граховский р-н, Верхнеигринский с/с. Тетр. 1. С. 12].



Второе место по частоте использования в удмуртских заговорных текстах занимает мифологема *тӧдды* (белый), семиотически важный элемент в традиционной цветовой палитре, выходящий за рамки первичной визуальности. Наряду с эпитетами *югыт* (светлый) и *чылкыт* (чистый), *тӧдды* «составляет единый концепт белизны» [2. С. 53]. Добавим, что в лечебных заговорах от тех заболеваний, клинические проявления которых можно зрительно наблюдать на теле/кожном покрове – *кормос* (чесотка), *тэйсе/тэльсе* (рак, злокачественная опухоль; фурункул/нарыв), *потос* (нарыв, фурункул; злокачественная опухоль), – *тӧдды/югыт* «белый/светлый» приобретает дополнительное семантическое значение, а именно: «чистый/здоровый»: «*Тоузэз люгыт, кизили люгыт: тауэн чыртйез но люгыт!*» (Месяц светел, звезды светлы: шея этого человека также светла/чиста!) [54. С. 179]; «*Шунды люгыт, тоузэз люгыт, кизили люгыт: та муртлэн потосэз эбӧу ни!*» (Солнце светло, месяц светел, звезды светлы: нет больше нарыва у этого человека!) [54. С. 177]; «*Ошмес люгыт, тоузэз люгыт: со люгыт та муртлэн чыртйяз мед люгдоз! Тэйсезз эбӧу ни!*» (Родник светел-чист, месяц светел-чист: их свет пусть осветит шею этого человека! Нет больше нарыва!) [54. С. 180].

Вышеприведенные примеры – это финальные формулы-закрепки, усиливающие «эмоциональное воздействие и значимость предыдущих заклинаний для всех “присутствующих” – больного, врача/лечебника, болезни/духа/колдуна» [13. С. 77–78].

Основная смысловая доминанта белого цвета в удмуртской культуре – это «ирреальность и сакральность» [2. С. 54]. В отличие от черного, основного элемента цветовой символики потустороннего/нижнего мира, белый – главный хроматический код сакрального/верхнего мира. К высшим силам в удмуртских молитвах-заклинаниях *куриськон* обращаются: «*Вылйсь, югыт, тӧдды Кылчинэ!*» (Всевышний, светлый, белый Кылчин!) [50. С. 147]. В образе белого человека *Кылчин* является к людям, чтобы предостеречь от беды или предсказать будущее человека [49. С. 134, 207]. Белый цвет в этом контексте фигурирует и в удмуртских заговорах: «*Лымышырын тӧдды ош – со ошлэн куке сюр йылаз тельсе потйз, сокы тыныд тельсе потоз*» (Посреди бела дня [на юге] у белого быка на рогах появятся фурункулы, только тогда посмеет у тебя появиться фурункул) [23. С. 192]; «*Волгалэн, моралэн вожаз вож кыз вань. Со кызлэн выжыяз тӧдды ошмес вань. Куке со тӧдды ошмесэз быдтӧд, сокы та адямиез ведна!*» (У устья Волги-моря зеленая ель стоит. Под этой елью белый родник есть. Когда этот белый родник уничтожишь, тогда сможешь околдовать этого человека!) [50. С. 177–178]; «*Тӧдды Камез вамен жуаса потэмед ке луиз, сокы мед жуалоз (висись муртлэсь нимзэ верано)*» (Если осилишь Белую/Священную Каму перейти, в огонь превратившись, тогда только пусть болит обожженное место (букв.: горит) (назвать имя больного)) [РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 170].

Требования, поставленные перед болезнью, явно свидетельствуют о том, что она бессильна по отношению к объектам высшего мира ввиду их сакральной природы: «*Куке шаплы шурлэн уллалал пунгаз вуид ке, отйсь тӧдды гӧгӧрсиньлэсь йӧлзэ ке вайид, качиез мон саяин пунгит ке ньылӧд: соку си-ю та адямиез!*» (Когда до устья быстрой реки дойдешь, молоко белого голубя, обитающего там,



принесешь, ножницы, как и я, острым концом вперед проглотить: тогда ешь-пей этого человека!) [52. С. 152–153]. Духу болезни приказывают найти белого голубя в нижней части реки (= нижнем мире), что уже само по себе неосуществимо, так как его там нет.

Символическое значение белого цвета наблюдается и в атрибутивном коде лечебных обрядов. Но стоит отметить тот факт, что семантика белого напрямую зависит от типа совершаемых ритуалов. Так, в случае, когда грудной ребенок плохо развивался физически, часто болел, беспрестанно плакал, то полагали, что он был подменен нечистой силой. Основная цель обряда с подменным – символическая замена больного/подменного ребенка на здорового: «Уйшор уйин пиналээ кутто, дйсяло-кутчало но нуса кошко парсь кыллем интйе. Со пиналлэн мумиз, собере пелляськись кышно луэ на. Парсь кар дйне вуса, отысь парсьёсты улляло. Со парсь бервылэ пиналээ выдтыло куинь пол. Отын пелляс-мараса, пиналээс бинялто миськем тōдды дйсен. Озыы вырса, кошко гуртазы, гуртэ ик вуытчозязы, нокин шоры но уг куарето» (В полночь берут ребенка, одевают-обувают и несут к месту, где держат свиней. Мать больного ребенка и еще знахарка [участвуют в обряде]. Подойдя к свиньям, отгоняют их. На их место три раза кладут ребенка. Заговорив, заворачивают его в чистую одежду белого цвета. Затем идут домой, не проронив на обратном пути ни слова) [РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 288]. В данном примере акцентируется один из способов борьбы с подменными: символическое/ритуальное осквернение больного ребенка, которое предполагало, что *шайтан* не потерпит такого обращения со своим ребенком и заберет его, вернув людям их здорового малыша, ритуальное переодевание его в чистое белое белье подчеркивает идею перерождения, перехода из больного состояния в здоровое.

В контексте удмуртской заговорно-заклинательной традиции раскрывается еще одна особенность символического решения белого цвета: чаще всего цветовое обозначение *тōдды* препровождает образы удмуртских заговоров от кровотечения – *тōдды из* (белый камень), *тōдды пуппы* (белая лутошка), *тōдды пу* (белое дерево/древесина), *тōдды муръё* (белый дымоход): «Тōдды пуппылэн куке вирыз потйз, тōдды излэн куке вирыз потйз, горд кузбылилэн куке вирыз потйз, соку тынад вирыд мед потоз» (Когда белая лутошка начнет кровоточить, когда белый камень начнет кровоточить, когда кровь рыжего муравья потечет, тогда и твоя кровь пусть прольется) [ФДА УдГУ. Кудрявцева И. Н. 1995/96. Алнашский р-н, д. Варзибаш. С. 25]; «Куке тōдды пуппылэн вирыз потйз, соку мед потоз. Куке тōдды муръёлэн вирыз потйз, соку мед потоз» (Когда белая лутошка начнет кровоточить, тогда пусть [кровь] потечет. Когда белый дымоход начнет кровоточить, тогда пусть [кровь] потечет) [ФА УдГУ. ФЭ-2003. Граховский р-н, Лолошур-Возжинский с/с. Тетр. 3. Л. 13].

В приведенных примерах прослеживается имплицитное противопоставление двух цветовых концептов *тōдды* (белый) – *горд* (красный), которые в традиционных культурах образуют антонимичные пары с красным, при этом белое приравнивается к светлому/чистому/высокому/сакральному, а красное – к не-белому/«темному»/«окрашенному»/низкому/потустороннему [4. С. 647]. В данном случае проявляется амбивалентный характер обоих цветов: красный



символизирует жизнь/полнокровность, в то время как белый – помимо чистоты – безжизненность/мертвенность/сухость.

При дальнейшем анализе цветового слова *горд* выясняется, что этот цвет представлен в текстах удмуртских лечебных заговоров очень скупо. В целом такая ситуация характерна для многих жанров удмуртского фольклора: «Цветовое имя “горд” по сравнению с другими колоризмами удмуртского фольклора в количественном отношении менее репрезентативно и распространено преимущественно в малых жанрах» [2. С. 59]. В нашем распоряжении оказалось всего два лечебных заговора со словом *горд* (не учитывая тексты, в которых этот цветовой эпитет встречается в сочетании с другими цветами, тем самым создавая эффект пестроты). В первом случае *горд* используется не в символическом значении, а как реальный визуальный признак: «*Тодьы пуппылэн кукке вируыз потйз, тодьы излэн кукке вируыз потйз, горд кузьылилэн кукке вируыз потйз, соку тынад вируд мед потоз*» (Когда белая лутошка начнет кровоточить, когда белый камень начнет кровоточить, когда кровь рыжего муравья потечет, тогда и твоя кровь пусть прольется) [ФДА УдГУ. Кудрявцева И. Н. 1995/96. Алнашский р-н, д. Варзибаш. С. 25].

В следующем тексте вырисовывается не реально существующий объект действительности, а мифологический образ быка, который в удмуртском фольклоре изначально ассоциировался с подземным мироустройством, олицетворяя стихию воды [11. С. 77–80]: «*Шунды жсужанын горд ош сылэ, со ошлэн кукке сюр йылаз тельсе потйз, сокы тыныд тельсе потоз*» (На восходе солнца [на востоке] стоит рыжий бык. Фурункулы появиться должны у тебя только тогда, когда на рогах у рыжего быка они появятся) [23. С. 192]. Красный/рыжий цвет животного в этом примере может быть рассмотрен как признак хтонического существа, который связан «одновременно с производительной силой земли (воды) и умерщвляющей потенцией преисподней» [36. С. 480]. Примечательно, что красный/рыжий бык стоит на восточной стороне. Известно, что восток в традиционной культуре всегда соотносится с понятием начала, рождения, воскрешения. В тюркских культурах, к примеру, красный цвет связан с новорожденными детьми и умершими предками, с рождением и смертью [17. С. 57].

Связь образа красного быка с землей прослеживается и в удмуртском обычае приносить в жертву *Мукылчину/Мукылдысину/Мукылчин Инмару* животное красной масти: «*Остэ, Мукылчин Инмаре, тдоньд сйзем-чегтэм горд ошпидэ сётком, Мукылчин Инмаре, остэ!*» (Остэ, Мукылчин Инмар, отдаем тебе обещанного-посвященного красного/рыжего бычка, Мукылчин Инмар, остэ!) [52. С. 123].

Цветовой эпитет *горд* является здесь «не только визуальным индексом, его семантику определяют удмуртские мифопоэтические представления» [2. С. 62]. В то же время в других жанрах удмуртского фольклора образ быка получает дополнительное семантическое наполнение: например, в загадках и фразеологических оборотах метафорическое словосочетание *горд ош* «красный бык» образно передает стихию огня и пожара [2. С. 59]. Для сравнения: в славянских заговорах красный цвет «появляется как атрибут 1) мифических персонажей, некоторых животных и болезней, 2) предметов, с ними связанных, и 3) некоторых частей пространства, куда изгоняется нечистая сила» [36. С. 136].



В удмуртской заговорно-заклинательной традиции красный цвет представлен и как один из маркированных признаков предметов, так или иначе задействованных в лечебном обряде. Например, в обычае завязывать красный лоскут на запястье при кори [23. С. 148], на наш взгляд, могут прослеживаться следы имитативной магии. Вероятнее всего, удмурты полагали, что красный цвет заберет «красноту» с кожи больного ребенка (по аналогии использования настоя желтых цветов при желтухе). Но параллельно существует и другая интерпретация: красный цвет, как известно, наделяется свойствами оберега и воспринимается как исцелитель болезни. Во избежание сглаза на правое запястье грудного ребенка завязывали нить/пряжу красного цвета [20. С. 55], к одежде грудных детей пришивали красную бусинку, полагая, что она защитит их от краснухи [27. С. 50]. Заговаривая ячмень, прикасаются безымянным пальцем к больному месту со словами: *«Толэзь бертэм, шунды бертэм, кытысь ке лыктэм, отчы мед бертоз, мед кошкоз»* (Луна возвратилась, солнце возвратилось, откуда пришел [ячмень], туда пусть и уходит/возвращается), после чего безымянный палец больного перевязывают ниткой или пряжей красного цвета: если болит правый глаз – перевязывают безымянный палец левой руки, если же левый – то правой руки [РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 519. Л. 170]. Первая часть обряда направлена на то, чтобы вернуть болезнь в отведенное ей место, «домой», туда, откуда она пришла, причем путь лежит через безымянный палец, который в народной традиции наделяется «функцией медиатора, связывающего человека с внешним миром, в том числе – с потусторонним» [25. С. 616]. Обвязывание безымянного пальца – это вторая часть ритуального действия, которая призвана обезопасить человека от дальнейшего возвращения болезни, происходит своеобразное ограждение/замыкание обратной дороги, возведение имитируемого препятствия. При болях и ломоте на запястье привязывали «в виде браслетки кольца из шерстяных красных ниток» [9. С. 27]. Красный цвет усиливает защитную/апотропейную функцию нити/пряжи. Высокий семиотический статус красного цвета в народной медицине прежде всего объясняется тем, что красный является цветом крови, которая, в свою очередь, воспринимается как субстанция жизни. В традиционных культурах интерпретации хроматических признаков основываются, во-первых, на их соотношении с концептами добра – зла, жизни – смерти; во-вторых, на оценке их носителей – объектов [41. С. 16].

Красный цвет в заговорно-заклинательной традиции удмуртов может быть противопоставлен черному по аналогии с оппозицией слабый – сильный. Так, считается, что лучший знахарь тот, у кого черные волосы, в то время как рыжим людям не стоит даже браться за ведовское ремесло: *«Тон, пе, нылы горд, тон, пе, сыће кыльёсын эн выры. Тынад, пе, эмыз уз лу, ачид, пе, уродмод»* (Ты, мол, доченька, рыжая, ты, мол, эти слова не используй. От твоего лечения, мол, пользы не будет, только себе, мол, хуже сделаешь) [ПИМА: Корепанова Г. Л.].

В удмуртских лечебных заговорах традиционный цветовой эпитет *џуж* (желтый) по частоте упоминания уступает лишь черному и белому цветам. Но здесь следует оговориться: цветосодержащая лексема *џуж* получила широкое распространение лишь благодаря корпусу лечебных заговоров от *џужектон* (желтухи). Такая ситуация обусловлена имитативной магией. Так, при лечении



желтухи давали съесть желтую бабочку [28. С. 47], желтый цветок, пили отвар желтых ромашек [ПМА: Корепанова Г. Л.], полагая, что тем самым болезнь перейдет на цветок, а больной выздоровеет [ПМА: Иванова З. И.]. Подобные примеры лечения желтухи известны многим традиционным культурам. Славяне, например, свойством исцеления наделяли не только желтых бабочек и растения с желтыми цветами, корнями, соком, но и желтые предметы, кур с желтыми ногами [46. С. 202]. Эти же представления лежат в основе апотропейной магии удмуртов: в качестве оберегов от желтухи к одежде грудного ребенка пришивали янтарную бусинку [27. С. 50].

Обозначение *ċуж* фигурирует во всех известных на сегодняшний день заговорах от желтухи. В подавляющем большинстве текстов с помощью эпитета *ċуж* акцентируется невозможность выполнения поставленных условий. В одних заговорах это достигается за счет упоминания несуществующих реалий: «*Сари гондырлэн вылаз кукке пукыса, кукке ворттылїд, кукке шедьтїд, соку пыр. ċуж чечеглэсь кукке йӧлзэ кыскыса поттїд, кукке сектаны шедьтїд ке, соку пыр. ċуж пужымлэн килез кызыы ке тӧласа кошке, озыы ик мед кошкоз*» (Когда на соловом медведе верхом прокатишься, тогда порази [больного, букв.: зайди в больного]. Когда надоишь молока желтой трясогузки, сможешь напоить [больного], тогда порази [больного]. Как чешуйки желтой сосновой коры по ветру разлетаются, так же пусть и уходит [болезнь]) [ФДА УдГУ. Эшмакова Н. В. 2003/04. Увинский р-н, д. Узей-Тукля. С. 4–5].

Другие тексты служат примером того, что болезнь не способна изменить существующий миропорядок: «*Сизьымдон но сизьым сьӧд валлэсь быжзэ, ċужсектон причча басьтыса, чисто ċуж кари́з ке, соку сое мед ċужсектон басьтоз. Сизьымдон сизьым сьӧд кырныжез ċужсектон причча чисто ċуж кари́з ке, соку сое мед быгатоз ċужсектыны*» (Если хвосты семидесяти семи вороных лошадей желтуха в желтый цвет превратит, тогда пусть его [больного] желтуха одолеет. Если семьдесят семь черных воронов желтуха в желтых воронов превратит, тогда пусть его [больного] желтуха одолеет) [ФДА УдГУ. Шкляева Е. А. 2003/04. Игринский р-н, д. Кабачигурт. С. 10].

В удмуртских заговорах желтый представлен и как цвет небесного/высшего мира: «*Ин пилем вылын пар ċуж уж вань. Со ужез кукке веднаны шедьтїд, сокы та адымиез ведна!*» (На облаках есть пара желтых/солнечных жеребцов. Когда этих жеребцов околдуешь/испортишь, тогда этого человека околдуй/испорть!) [51. С. 177–178].

Эпитет *ċуж* коррелирует с широко распространенными заговорными эпитетами железный, медный, [латунный], серебряный, золотой, которые имеют одно семантическое значение недоступный, оберегающий [13. С. 82]: «*Инмарен но пилемен вискын зарни бурдо душе́с улэ. Кукке та зарни бурдо душе́сз ведна́д ке, сокы та адымиез ведна!*» (Между Богом и облаками живет ястреб/коршун с золотыми крыльями. Когда эту златокрылую птицу околдуешь/испортишь, тогда околдуй/испорть этого человека!) [51. С. 177–178]; «*Чиньыись азвесь зундэслы кукке синь усёз, сокы синь мед усёз тауы!*» (Когда сглазят серебряное кольцо с пальца, тогда пусть сглазят этого человека!) [54. С. 173]; «*Туй кульчо пыртїй кукке потыны шедьтїд, соку сётїсько*» (Сквозь латунное кольцо когда



пройти сможешь, тогда отдаю [больного]) [ФА УдГУ. ФЭ-1977. Можгинский р-н, д. Большая Кибья. Тетр. 15. С. 30–31].

В других удмуртских фольклорных текстах, к примеру в песнях, цветовая лексема *ĉуж* употребляется для передачи психоэмоционального состояния (одиночества/тоски), красоты и богатства [1].

Таким образом, цветовая символика полностью подчинена прагматической цели обряда в целом и заговора – в частности. Цветовые эпитеты в абсолютном большинстве имеют символическое значение, несут определенную семантическую нагрузку, ярче выделяют, подчеркивают выраженную мысль. Именно этим объясняется то, что заговорные тексты, как показывает анализ, могут раскрыть отличные от распространенных общefольклорных семантических значений культурные смыслы. Самые распространенные традиционные цветовые эпитеты в удмуртских лечебных заговорах – ахроматические тона светового спектра: черный и белый. Это и неудивительно, если учитывать тот факт, что в традиционной культуре они «одинаково коррелируют с невидимостью “иного” (нечеловеческого) мира» [44. С. 34]. Использование красного и желтого цветов носит спорадический характер. Все остальные цветовые концепты (синий, голубой, коричневый, зеленый, серый, розовый) в контексте удмуртской заговорно-заклинательной традиции используются чаще всего в формулах нанизывания цветов, в которых важен не цвет в отдельности, а сама комбинация цветов, передача идеи пестроты. И лишь в очень редких случаях цветообозначения, являясь естественной зрительной оценкой предмета, используются в денотативной функции, с нулевым результатом передаваемого значения. Но даже в данном случае цвет несет особую функциональную нагрузку: невозможность изменить цвет реального объекта передает идею абсолютной стабильности существующего миропорядка.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПМА – Полевые материалы автора

РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН – Рукописный фонд научно-отраслевого архива Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук

ФА УдГУ – фольклорный архив Удмуртского государственного университета

ФДА УдГУ – фольклорно-диалектологический архив Удмуртского государственного университета

ФЭ – фольклорная экспедиция

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Арзамазов А. А. Из опыта герменевтической реконструкции удмуртских фольклорных единиц *ĉуж* и *вож* // Вестник Удмуртского университета. 2008. Вып. 1. С. 117–129.

2. Арзамазов А. А. Феномен визуального в современной удмуртской поэзии (на анализе творчества П. М. Захарова). Ижевск, 2010.

3. Ахметьянов Р. Г. Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1988.



4. Белова О. В. Красный цвет // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2: Д – К. М., 1999. С. 647–651.
5. Белова О. В. Цвет // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 481–482.
6. Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1906.
7. Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
8. Верещагин Г. Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Ижевск, 1996.
9. Верещагин Г. Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Ижевск, 2000.
10. Виноградова Л. Н. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор / Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 101–121.
11. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
12. Владыкин В. Е. Удмурты и река Кама: Опыт рассмотрения этнокультурной соотнесенности // Природа и цивилизация: Реки и культуры. СПб., 1997. С. 195–199.
13. Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.
14. Владыкина Т. Г. Мифология визуального и акустического в коммуникативном поведении удмуртов // Вестник Удмуртского университета. 2008. Вып. 1. С. 83–87.
15. Владыкина Т. Г. Картина мира удмуртов в зеркале языка // Актуальные проблемы современной фольклористики: Материалы междунар. науч.-практич. конф. (Казань, 29 июня 2009 года) / ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Казань, 2009. С. 102–104.
16. Владыкина Т. Г. Фауна в цветовой символике мифологических представлений удмуртов // Многоязычие в образовательном пространстве: Сб. статей к 60-летию проф. Т. И. Зелениной: в 2 ч. / Под ред. А. Н. Утехиной, Н. М. Платоненко, Н. М. Шутовой. М., 2009. Ч. 1: Филология. Лингвистика. С. 277–279.
17. Габышева Л. Л. Традиционная цветосимволика тюркских народов: красный цвет // Актуальные проблемы современной фольклористики: Материалы междунар. науч.-практич. конф. (Казань, 29 июня 2009 г.) / ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Казань, 2009. С. 56–58.
18. Гаврилов Б. Г. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урьясь-Учинского прихода // Труды IV археологич. съезда. Казань, 1891. Т. 2. С. 80–156.
19. Георги И.-Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей / Георги И. Г.; предисл. и прим. В. А. Дмитриева. Перепеч. с изд. 1799 г. с исп. и доп.; изд. 2-е. СПб., 2007.
20. Герд К. Человек и его рождение у восточных финнов. Хельсинки, 1993.
21. Гулятьева Н. В. Язык русского заговора: лексика: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.
22. Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3.
23. Зайцева Е. Н. Народная медицина удмуртов в конце XIX – первой трети XX вв: Дисс. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2004.
24. Кулемзин В. М. Вес Юнг // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 3. Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова / Науч. рук. В. В. Напольских. Томск, 2000. С. 118–119.



25. *Левкиевская Е. Е.* Палец // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 3: К – П. М., 2004. С. 616–618.
26. *Мельников А. С.* Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 7–37.
27. *Миннихметова Т. Г.* Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Тарту, 2003.
28. *Михеев И. С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков // Вотяки: Сб. по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. С. 41–48.
29. *Небжеговская-Бартминская С.* Шла болячка с Болентина... Концептуализация болезни в польском языке и в польских народных заговорах // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 309–325.
30. *Невская Л. Г.* Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. М., 1993.
31. *Никонова Л. И.* От Адама и Евы – до наших дней (очерки народной медицины мордвы). Саранск, 2000.
32. *Панченко А. М.* О цвете в древней литературе славян // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 23. Литературные связи древних славян. Л., 1968. С. 3–15.
33. *Первухин Н.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз 1: Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях.
34. *Перевозчикова Т. Г.* К вопросу об удмуртском народном стихосложении // Об истоках удмуртской литературы: Сб. статей, Ижевск, 1982. С. 145–151.
35. *Перевозчикова Т. Г.* О связи удмуртских загадок с другими жанрами фольклора // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1982. С. 91–97.
36. *Петрухин В. Я.* Хтонические существа // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 2002. С. 480.
37. *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 122–148.
38. *Садиков Р. Р., Хафиз К. Х.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010.
39. *Тарakanов И. В.* Обозначение масти в удмуртском языке // Fenno-Ugristica: Труды по финно-угроведению. Тарту, 1975. Вып. 1. С. 313–324.
40. *Тарakanов И. В.* Термины цветообозначения в удмуртском языке в сравнении с коми, марийскими и мордовскими языками // Вопросы диалектологии и лексикологии удмуртского языка: Сборник статей. Ижевск, 1990. С. 103–125.
41. *Толстая С. М.* Категория признака в символическом языке культуры // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002. С. 7–20.
42. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал / А. М. Сагалаев, И. В. Октябрьская. Новосибирск, 1990.
43. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
44. *Уляшев О. И.* Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обскоугорских народов. Екатеринбург, 2011.
45. Удмуртско-русский словарь: Ок. 35 тыс. слов / А. С. Белов, В. М. Вахрушев, Н. А. Скобелев, Т. И. Тепляшина. М., 1983.
46. *Усачева В. В.* Желтуха // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 2: Д – К. М., 1999. С. 202.



47. Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108–127.
48. Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001.
49. Шутова Н. И., Капитонов В. И., Кириллова Л. Е., Останина Т. И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск, 2009.
50. Davies O. Healing Charms in Use in England and Wales 1700–1950 // Folklore. 1996. Vol. 107. P. 19–32.
51. Munkácsi B. Votják Népköltészeti Hagyományok. Budapest, 1887.
52. Munkácsi B. Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D. R. Fuchs // MSFOu, 102. Helsinki, 1952.
53. Partridge E. Origins. A Short Etymological Dictionary of Modern English. Routledge: London, New York, 2006.
54. Wichmann Y. Wotjakische Sprachproben, I // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. Vol. XI. Helsingfors, 1893.

Поступила в редакцию 17.10.2013

T. I. Panina

Colour Symbolism in Udmurt Folk Medicine

In the light of mythological mentality colour symbolism in Udmurt folk medicine is studied, one way of giving names to diseases in folk tradition is revealed. The meaning of colours and features of their functioning in Udmurt charms are analyzed.

Keywords: folk medicine, Udmurt folklore, spelling-conjuring tradition, colour symbolism, folk names of diseases.

Панина Татьяна Игоревна,

кандидат филологических наук,

заведующая кафедрой иностранных языков,

ГБОУ ВПО «Ижевская государственная медицинская академия»

426034, Россия, г. Ижевск, ул. Коммунаров, 281

E-mail: tipanina@mail.ru

Panina Tatyana Igorevna,

Candidate of Philological Sciences,

Head of the Department of Foreign Languages,

Udmurt Institute of History, Language and Literature of the

Ural branch of the Russian Academy of Sciences

426034, Russia, Izhevsk, Kommunarov st., 281

E-mail: tipanina@mail.ru

С. Т. Аркеева, А. А. Арзамазов

**ТИП ГЕРОЯ И ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ
В ПОВЕСТИ УДМУРТСКОГО ПИСАТЕЛЯ
И. ДМИТРИЕВА-КЕЛЬДЫ «КЫЗЫ УМОЙ УЛОН
ДУННЕ ВУОЗ» («КАК ПРИДЕТ ХОРОШАЯ ЖИЗНЬ»)***



В статье рассматривается повесть И. Дмитриева-Кельды «Кызы умой улон дунне вуоз» как одно из знаковых произведений удмуртской прозы 1920-х гг. В центре исследовательского внимания – главный герой и модель его поведения, а также поэтика жанра, особенности стилистики. Предполагается, что причина «отчуждения» повести от читателей и насильственного изъятия ее из послереволюционного литературного контекста – в несоответствии типажа этого героя представлениям критики о герое эпохи.

Ключевые слова: удмуртский писатель, жанр, повесть, тип героя, стилистика, культурный герой.

Удмуртский писатель Иннакей Дмитриев-Кельда (1902–1994) известен как автор одной-единственной повести – «Кызы умой улон дунне вуоз» (1924), после создания которой он полностью посвятил себя научным изысканиям в области лингвистики. Так сложилось, что до сегодняшнего времени повесть И. Дмитриева-Кельды оставалась на периферии исследовательского внимания. Между тем, на наш взгляд, этот опыт интересен тем, что он свидетельствует об альтернативных поисках типа героя, жанровых форм и др. в развитии удмуртской литературы послереволюционного периода.

Повесть «Кызы умой улон дунне вуоз» была издана в Москве в то время, когда молодой автор учился на историческом факультете МГУ и состоял секретарем удмуртского культурно-просветительского общества «Бöляк», основанного по инициативе Кузебая Герда – знаковой фигуры удмуртского литературного движения 1920–1930-х гг. Думается, произведение И. Дмитриева-Кельды было опубликовано в столице во многом благодаря Герду, тогда – студенту ВЛХИ

* Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума Уральского отделения РАН «Литературные стратегии и индивидуально-художественные практики пермских литератур в общероссийском социокультурном контексте XIX – первой трети XX вв.». Проект № 12-И-6-2021.



им. В. Брюсова, работавшему в Центриздате. В 1927 г. в докладе об удмуртской литературе на одном из совещаний авторитетный удмуртский писатель Кедр Митрей отметил, что некоторые авторы, в обход Удмуртской комиссии, контролирующей издание книг, выпустили свои произведения в Москве, и подчеркнул, что «распространение двух из них – пьесы И. Михеева “Удмуртьёслэн революци потон азын улэмзы” (“Жизнь удмуртов до революции”) и повести И. Дмитриева-Кельды “Кызы умой улон дунне вуоз” (“Как придет хорошая жизнь”) – среди читателей остановлено» [4]. В то время литература развивалась еще довольно свободно, однако произведение И. Дмитриева-Кельды было изъято из литературного процесса. Что же послужило причиной?

В контексте удмуртской литературы начала 1920-х гг. характерными типажам предстает герой-батыр («Идна-батыр» Кедр Митрея; «Янтамыр-батыр» И. Яковлева и др.) и герой-беглец, герой-жертва, герой-страдалец («Матрёнушка» Кузубая Герда; «Длинный лог» И. Соловьева и др.). И. Дмитриев-Кельда создает качественно новый тип личности, казалось бы, продолженный в удмуртской литературе кон. 1920-х – нач. 1930-х гг. Но различия особенно явно видны при сопоставлении повести «Кызы умой улон дунне вуоз» с произведениями удмуртского писателя Г. Медведева. И. Дмитриев-Кельда выдвинул тип «деятельного человека», или «человека делающего». Сюжет его повести представляет собой цепь причудливых (с точки зрения окружающих) деяний предприимчивого человека. И основную проблему, поставленную в повести, можно определить как «человек и дело».

Главный герой Петр, участник Первой мировой войны, после плена возвращается в родную деревню, в отчий дом. Но отец и мать не сразу признают сына, на первый взгляд, мотивируя это тем, что на Петра была похоронка: «*Полкысь-тыз кулэм шуыса покоронной лэземзы вал ини... Кулэм мурт вуиз*» («Из полка похоронку уже было отправили... Погибший человек/ покойник явился»)*. В то же время в ситуации «неузнавания» проявляется статус Петра-солдата как лиминального существа. Обратим внимание на эпиграф к главе: «*Бертйіз – / Сое өз тодмалэ!*» («Вернулся/возвратился – / Его не узнали!»). Возможно, это и намек на чуждость Петыра окружению, даже самым близким людям, которые его не узнают, потому что он – «чужак», «человек со стороны», из «другого» мира, с иным опытом жизни.

Герой Г. Медведева Яков Бутаров в романе «Лёзя бесмен» («Лозинское поле», 1932–1936) для преобразуемого им мира – тоже «человек со стороны». Различие в том, что он стремится внедрить в среду крестьян-колхозников коллективный опыт работы, обретенный им среди шахтеров Донбасса. А для Петра образцом явилась Дания: «*Германысь пегъыса Дание вуэм бере музон дуннее вуэм кадь ик луиз. Коркаос жечесь, чылкытэсь, чебересь но жсыкытэсь. Гидкуа юн. Ужан тйрлык кын корт кадь, кие кутыны ик шумпотано. Пудо-живот кёесь, золэсь. Вальёс тёлпери кадэсь*» («Когда после побега из Германии оказался в Дании, как будто в иной мир попал. Дома добротные, чистые, красивые и аккуратные. Дворовые постройки крепкие. Хозяйственный инвентарь (букв. как

* Здесь и далее подстрочные переводы наши. – С. А., А. А.



застывшее железо) радостно брать в руки. Скотина откормленная, породистая. Лошади как вихрь»). Обратим внимание на два момента. Во-первых, в глазах земляков автор вольно или невольно пропагандирует западную буржуазную страну, ее образ жизни. Во-вторых, повесть Иннакея Кельды нацелена на то, чтобы научить отдельных людей (не коллектив) жить лучше, богаче. Такой тип героя убеждает читателя, что один человек (каждый человек!) в силах изменить свою жизнь, сделать ее экономически состоятельнее. Г. Медведев же в романе «Лёзя бесмен» пропагандирует коллективное хозяйствование: отдашь все свое – корову, лошадь и т.д. – в колхоз, станешь богаче. Но это уже будет коллективное добро. Возможно допустить, что И. Дмитриев-Кельда ощущал веяния времени, когда согласно НЭП в стране был взят курс на частное предпринимательство.

В повести «Кызы умой улон дунне вуоз» нет классовых врагов, которые бы мешали нововведениям героя. Тормозом предстает косное сознание людей, привыкших работать по старинке. Вина Петра в их глазах в том, что он нарушил привычную (инертную) жизнь своих земляков: «*Олокытысь кулэм Петыр вуиз но улэмез сӧриз*» («Неведомо откуда вернулся покойный Петр и испортил жизнь»). Его деловитость так непривычна, что старожилы видят в ней происки нечистой силы: «– *Ма, та шайтанэз сьӧраз ӧз-тэ вай!*» («Часом не привел ли этот с собой лешего!»).

Все его действия в деревне воспринимаются как «причуды». (Подобно действиям героя-дурака в сказках.) Первоначально в реакции людей преобладает удивление: «*Олома но дунне вылын вань!*» («Чего только нет на свете!»). Однако постепенно оно трансформируется в неприятие, и мнение о нем как о «чудаке» сменяется прозвищами «придурок», «ряженный»: «*Таид нош шузияськыны кутске уни!*» («Этот опять уже начинает дурить!»); «*Таид воксё шат шузимиз уни!*» («Этот вовсе уже сдурел!»); «*Миронлэн кужыменыз-мар калык Петырез шузи шуыны кутскиз*» («Стараниями-силами Мирона народ начал называть Петра дурнем/глупцом»); «*Миым сямен ик, туэ гужем но Петыр пӧртмаськыса улӓз!*» («Как и в прошлом году, нынешним летом Петр опять чудил (букв. был ряженым)»). «*Дугды сӑрыт пӧртмаськемысь, шузияськемысь*» («Прекрати скоморошничать, валять дурака»), – требует отец от Петра. Так, выстраивается единый ряд: «*кулэм мурт*» («покойник»), «*шузи*» («дурень»), «*пӧртмаськись*» («ряженный»), очерчивающий статус героя как человека с «того» света, который все делает наоборот, – как своеобразного героя-«перевертыша» (оборотня).

Хотя окружающие смеются над Петром, но в авторском тексте герой ни разу не посрамлен: он всегда на коне, всегда победитель, а в дураках остаются те, кто его отторгает. Если киногерой Чарли Чаплина – «маленький человек, всюду терпящий неудачи» (В. Пропп), то герой Кельды – умный, старательный, удачливый во всем.

Характер взаимоотношений между Петром и его отцом Егором можно определить как недопонимание. Егор – со стороны наблюдает перемены, нововведения, к которым причастен его сын: «*Айиз кемалась Петырлы юрт-домез сӓтӓиз уни*: “*Кызы ке улод – ул*”, – *шуиз*» («Отец уже давно дом-хозяйство передал Петру: “Как будешь жить – так и живи”, – сказал»). В этом отличие сюжетной



линии «отец – сын» в повести И. Дмитриева-Кельды от ряда других произведений кон. 1920-х гг., где старшее поколение враждебно по отношению к молодому.

В этой повести движение сюжета возникает ввиду противостояния Петру авторитетного в деревне Мирона, который не желает утратить свое влияние на односельчан. И он делает из Петра виновника неурожая, манипулируя сознанием людей: *«Петыр понна инмар асьмелы но нош кӧс куазь ыстэ ини! Бӧлякӧс! Петырез киямы кутано!»* («Из-за Петра Бог снова насылает на нас засуху. Соседи-земляки/односельчане! Надо утихомирить (букв. взять в руки) Петра»). Мирон – сторонник старого образа жизни – и для Петра большой опасности не представляет. Вообще взаимоотношения людей не перерастают в агрессию.

Главный герой И. Кельды – человек дела, труд для него на первом месте. *«Ужаны кутсконо ини. Пумнала гуртаса уд улы»* («Надо уже начинать работать. Без конца не будешь ходить по гостям»), – говорит он буквально через неделю после возвращения домой. И уже вторая глава повести озаглавлена – *«Петырлэн ужаны кутскемез»* («Начало работы Петра»), она предваряется соответствующим эпиграфом: *«Чида, ужа – / Тон котьма быгатод»* («Терпи, трудись – / Ты все сможешь»). Петр – первопроходец, добывающийся всего благодаря своему уму и рукам. Помимо впечатления от Дании, пример для Петра – учитель Иван Павлович: стремясь научить крестьян хозяйствовать по-новому, он ушел из школы и организовал хуторское хозяйство. Автор сам не объясняет, почему учителю не удалось пробудить деревенских людей, а передоверяет эту роль Петру, принцип жизни которого: *«Уродэз син аязд возыны кулэ»* («Плохое надо держать перед глазами»). Иначе говоря: он не прячется от трудностей, они для него – источник предприимчивости, энергичной деятельности.

Герой И. Кельды типологически близок к архетипу «культурного героя» – мифического персонажа, который добывает или впервые создает для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим промыслам, ремеслам, искусствам, вводит в жизнь социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники» [3]. Характер нововведений Петра сродни деяниям, к примеру, персонажей карело-финского эпоса «Калевала». Он дает людям образцы: как, что и когда сеять, как обрабатывать землю и ухаживать за домашним скотом, наконец, как жениться и др. Если быть точнее, Петр – *медиатор* этих культурных благ, ибо он все перенимает из опыта Дании, которая стараниями Петра как бы передает свои культурные блага стране отсталой. Кроме того, герой И. Кельды – *просветитель*, цивилизатор: он внедряет грамоту, открывает школу и др. Петр указывает односельчанам источники изобилия и процветания и добывает их для людей (пример сепаратора, выполняющего роль чудесного «сампо»).

Сепаратор оказывает на окружающих героя людей примерно такое же впечатление, как появление в деревне первого трактора, описанное в ряде произведений удмуртской литературы. Комично-искаженные названия сепаратора (*«сепар, парат, патур, турпар, партур, урпас, паспур, пасьгурт, парсьмурт»*) в устах деревенских людей – стилизованный прием, отражающий их неготовность к восприятию чудо-техники. Оказывается и Петр в первый раз расценил ее как диковинку: *«Одйг тирлыкен тодматскемзэ али но уг вунэты. Учке-учке но*



неномырлы но уг лэсаты. <...> *Ма со шуыса, абдраса улэ! <...> Бёрысь гинэ тодйз: со – йёлвыл висъян вылэм, жуч сямен сепаратор шуо*» («До сих пор не забывает знакомство с одной вещью/изделием. Смотрит-смотрит и ни с чем не может соотнести. <...> Изумляется: мол, что это! Лишь позже узнал: оказывается, с помощью этой штуковины отделяется сметана, по-русски называют сепаратор»). Заметим: ситуацию первого впечатления от сепаратора вспоминает герой, уже знающий его название наверняка. Однако автор точен, воспроизводя сознание человека, для которого этот предмет странный. Так что Петр предстает и как осваивающий новый опыт, и – затем – как его ретранслятор.

Примечательно описание, в котором Петр впервые привозит в деревню борону: *«Гужем гыронзэ быдтыса, Петыр каре мынйз но коробаз олома вай-из»* («Закончив летнюю пахоту, Петр поехал в город и в коробе привез нечто/неизвестно что»). Здесь отражена точка зрения односельчан, наблюдающих за Петром со стороны, в некотором отдалении. Словесное номинирование предмета перемежается с описанием его внешнего вида: *«Олома»* («нечто»), *«жильтыр жильё»* («с лязгающей цепью»), *«нъиль сэрего»* («четырёхугольное»). Затем описание расширяется-уточняется: *«Сэргысь сэргы кечат-вамат жильы кошке, кык жильы пумиськемын, векчи гинэ, чиньы кадь мае, пинь понэмын»* («Из угла в угол перекрестно идут цепи, две цепи пересекаются, вставлен тонкий, как палец, зуб»). В итоге создается образ чего-то невиданного, нового, неизвестного.

В своих деяниях Петр не одинок. Жена Катя, его соратница и единомышленница, популяризирует его идеи среди соседей-односельчан, ее устами автор-повествователь передает опыт рационального хозяйствования. Характерная деталь: первоначальный капитал для покупки сепаратора появился вследствие продажи бус – свадебного подарка Катиного отца (Петр говорит жене, что знает, где взять деньги на «сепартур» – и она тотчас догадывается и радостно его поддерживает).

В повести есть след мотива неравного брака: *«Айиз гинэ урод муртлы уг сёт шуэ»* («Только [Катин. – С. А., А. А.] отец говорит, что не отдаст за плохого человека»). Как выясняется, «плохой, недостойный» в данном случае подразумевает «бедный»: *«Петыр ачиз умой но, коркаез куро липето, валзы урод, скалзы кулоно кадь»* («Сам Петр хороший, но дом его с соломенной крышей, лошадь худая, корова полудохлая»). Однако противопоставление бедности и богатства не становится стержнем повествования: здесь нет классового конфликта. Автор (как и его герой) полагает, что бедность – это стимул действовать, добиться для себя лучшей жизни. Обратим внимание на эпиграф, вынесенный на заглавную страницу: *«Тон аслыд ачид / Улондэ дурод»* («Ты сам себе будешь ковать жизнь»).

Иннакей Кельда не уточняет жанр своего произведения, называя его просто «книга». Сравним повесть Я. Ильина «Шудо вапум» («Счастливый век»), вышедшую в 1920 г. отдельным изданием, и повесть Кузеева Герда «Матрёнушка» (1920). Скорее всего, И. Кельда мало был озабочен определением жанра. Работу он замыслил, видимо, как некую целостность – книгу, призванную научить «удмуртского крестьянина» правильно организовать свой труд, что отражено в изначальном обращении автора к своему адресату: *«Тынэсьтыд урод улондэ адъыса, оло, кёня ке жутскыны юртто шуыса, мон та книгаез гожтй»* («Видя твою плохую жизнь, думая/полагая, что, может, немного помогу тебе подняться/



воспрянуть, написал эту книгу»). Название книги тоже говорит о ее практических целях: дать крестьянам образцы устройства жизни. Нам представляется, что «Кызы умой улон дунне вуоз» – это литературный опыт, пример синкретизма: повествование с элементами практического руководства по агротехнике вкупе с публицистическими выходами к читателю с целью просветительства. Ценно то, что И. Дмитриев-Кельда уже в 1920-е гг. предложил типаж, надолго, к сожалению, оставшийся одиноким в удмуртской литературе: это – человек, рационально выстраивающий жизнь и ощущающий себя хозяином своей судьбы.

Современников И. Дмитриева-Кельды наверняка отпугнула «мелкособственническая сущность» героя-труженика, успешного в своем единоличном хозяйстве, ставшем впоследствии примером для других. Петр руководствуется не политикой Советской власти или Коммунистической партии, а опытом буржуазного государства. Для героя нет понятия «общее дело», он не ставит задачу – сдвинуть деревню с места через обобщение собственности. Ему откровенно свойственно самостояние – стремление самому вывести свою семью к достатку. Остальные люди – наблюдатели, присматривающиеся к «чудаку». Но односельчанин так преуспевает в своем «чуждачестве», что это будоражит всю деревню.

Особого внимания заслуживает стилистика текста, во многом олицетворяющая реальность удмуртского художественного письма в нач. XX в. Очевидная ценность этого артефакта – в специфическом состоянии языка, близкого к живой народной речи, к удмуртским традиционным коммуникативным установкам, но при этом – языка, отшлифованного авторским замыслом, нарративной энергией творческого форматирования, предполагающего усложнение отдельных риторико-синтаксических фрагментов текстового целого. Писатель создает материю текста при помощи простых предложений, что априори соответствует внутренней генетике удмуртского языка. Преобладающая формальная простота высказывания, без искажающих масок и зеркал метафоризации, транслирует институциональную природу, феноменологическое назначение искусства слова в удмуртском постреволюционном мировоззрении и мировосприятии. Простые предложения – обычно лучший проводник эпохальных смыслов, «нуждающихся» в правильной восприимчивости реципиента. Вместе с тем язык, пребывая в режиме самоконструирования, глобального внутреннего самостроительства, нацелен на поиск референтных каналов, форм семиотической актуализации важных сюжетных интенций. Возникают «грамматикализированные» области текста – сложные предложения, нагруженные деепричастными и причастными оборотами. Регулярность *-са* деепричастий по сути – важнейший инструмент языковой реализации уточнения, перечисления – оказывается одним из сквозных компонентов конструирования коммуникативно-синтаксического стержня удмуртской прозы, часто стремящейся акцентировать вещный мир, деталь. Значительное место в языковой семиотике, синтактике повести занимают инфинитивы. «Лингвистическое бессознательное» И. Дмитриева-Кельды регулярно обращается к инфинитивным цепочкам, их конкретно-абстрактной функциональности: «*Вал басьтыны, скал воштыны, кышно вайыны, сюан карыны вырыса, Петыр улон-лэсь пумйылзэ ыштійз*» («Стремясь продать лошадь, поменять корову, привести жену, провести свадьбу, Петр потерял счет времени»). Инфинитив в истории



становления удмуртского литературного языка сыграл существенную роль [см.: 1]. В композиционно-семантической компании с предикатом он участвует в моделировании эстетико-художественного, риторического и грамматико-синтаксического уровней индивидуально-авторской модели мира.

Вчитываясь в текст «Кызы умый улон дунне вуоз», нельзя не заметить, как язык старается избежать союзов, чуждых агглютинативным проявлениям грамматики. Это еще та стадия жизни удмуртского языка, когда он остается собой, не теряет своего лингвокультурного естества. О языковой самобытности, «природности», этнической «неразмытости» говорят многочисленные звукоподражательные слова, акустические конструкции, ритмизирующие, поэтизирующие иногда довольно монотонную прозаическую речь: «*Бы... ы... а...а... ы... – Матрон бёрдэ...*» («*Бы... ы... а...а... ы... – Матрон плачет*»); «*Шултыр-шалтыр, зин-зан табань пыжиз но жёбк вылэ вуттйз...*» («*Шултыр-шалтыр, зин-зан испекла лепешки и принесла на стол*»); «*Соин вис сепаратор вазыны кутскиз: ч-ш-ш-ш-шшшш... карыса, пушказ маиз ке чашетэ*» («*Тем временем сепаратор зазвучал: внутри что-то зашумело ч-ш-ш-ш-шшшш...*»).

Повесть примечательна sub specie тональности, интонации. Ее интонационная клавиатура являет собой разнообразные примеры авторской активизации знаков препинания. Писателю мало традиционных точек, запятых, двоеточий, тире – текст живет насыщенной пунктуационной жизнью. В пространстве произведения читатель встречается с восклицательностью, вопросительностью, вопросительной восклицательностью (?!), многозначностью восклицательного многоточия. Богатство интонационных оттенков связано, по всей вероятности, не только с ситуациями диалогичности, реализованными в повести, но и с возможной авторской установкой на оживление повествования. В качестве механизма оживления можно рассматривать и инкрустированные в текстуальное пространство таблицы, задающие «рельефность» восприятия. К эксплицитным чертам поэтики повести мы отнесем озаглавленность ее частей (некоторые из них дополнительно «разбиваются» звездочками на полусамостоятельные фрагменты). Помимо семантически акцентирующих заглавий, структурно и содержательно значимыми оказываются эпиграфы, резюмирующие или предсказывающие развитие сюжета.

Таким образом, повесть «Кызы умый улон дунне вуоз», несмотря на ее полузабвение, являет собой яркий образец удмуртской прозы. Созданная в десятилетие относительной свободы творческих исканий, в пору первых серьезных художественных достижений удмуртской словесности, эта повесть многогранно включается в национальный научно-образовательный контекст.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Арзамазов А. Категория инфинитивного письма в удмуртском поэтическом языке 1910–1930-х гг. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2012. № 3. С. 15–19.

2. Дмитриев-Кельда И. Кызы умый улон дунне вуоз // «Кылёз лёгем но пытьмы...»: Удмурт литературауя хрестоматия-практикум (1918–1935-тй аръёс) / Люказы, радъязы но валэктонъёс сётйзы С. Т. Арекеева, Г. А. Глухова. Ижевск: Удмуртия, 2008. С. 32–56.



3. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. Т. 2. 719 с.

4. Удмурт кыл котырын ужась удмуртъёслэн кенешазы вераськемзы (Разговор удмуртов на совещании, посвященном проблемам удмуртского языка) // Гудыри. 1927. № 131 (20 ноября).

Поступила в редакцию 19.09.2013.

S. T. Arekeeva, A. A. Arzamazov

The Type of a Hero and Peculiarities of Poetics in I. Dmitriev-Keldy's Novel 'Kyzы Umoj Ulon Dunne Vuoz' ('How a Good Life Will Come')

The article examines the novel of I. Dmitriev-Keldy 'Kyzы umoj ulon dunne vuoz' ('How a good life will come') as one of the most significant works of the Udmurt prose of the 1920-s. In the highlight of the research – the main hero and his behavior, poetics of genre, stylistic features. It is considered that the reason of novel's 'estrangement' from readers and its violent withdrawal from postrevolutionary literary context is in discrepancy of this hero's type and critics' view on the hero of epoch.

Keywords: the Udmurt writer, genre, novel, the type of a hero, stylistic features, the cultural hero.

Арекеева Светлана Тимофеевна,

кандидат педагогических наук, доцент,

ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»

426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1

E-mail: sveta.arekeeva@gmail.com

Арзамазов Алексей Андреевич,

кандидат филологических наук, научный сотрудник,

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения РАН

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

E-mail: arzami@rambler.ru

Arekeeva Svetlana Timofeevna,

Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor,

Udmurt State University

426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya st., 1

E-mail: sveta.arekeeva@gmail.com

Arzamazov Alexey Andreevich,

Candidate of Philological Sciences, Research Associate,

Udmurt Institute of History, Language and Literature of the

Ural branch of the Russian Academy of Sciences

426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov st., 4

E-mail: arzami@rambler

УДК 82.09(=511.131)

Н. А. Атнабаева

ВЕНКИ СОНЕТОВ – ПОСВЯЩЕНИЯ В УДМУРТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ



В статье анализируется жанр венка сонетов как посвящения в удмуртской поэзии. Рассматриваются общие тенденции развития жанра. Организующие центры венков сонетов – судьбы известных удмуртских поэтов. Исследуются формальные компоненты произведений как посвящений.

Ключевые слова: венок сонетов, жанр посвящения, архитектоника, доминирующие образы, сонет-магистрал, композиция, сюжет.

В удмуртской литературе наряду с утверждением венка сонетов (далее – ВС) как жанра гражданской, медитативной, философской и любовной лирики, выделяется традиция венков-посвящений. Жанр посвящения идеально подходит форме ВС. Проступают общие тенденции развития данного жанра в русской и удмуртской литературах. Первый ВС в удмуртской поэзии появился в 1967 г. – «Шунды но жужа но...» («Солнце заходит – солнце встает») Гая Сабитова. Как и первый русский ВС, это – венок-посвящение.

Опыт написания ВС поэт приобрел, обратившись к русским переводам С. Маршака сонетов У. Шекспира. Вот, например, сонет № 77 великого английского драматурга в переводе С. Маршака и Г. Сабитова.

- | | |
|-------------------------------------------------|----------------------------------------|
| 5. The wrinkles which thy glass will truly show | По черточкам морщин в стекле правдивом |
| 6. Of mouthed graves will give thee memory; | Мы все ведем своим утратам счет. |
| 7. Thou by the dial's shady stealth mayst know | А в шорохе часов неторопливом |
| 8. Times thievish progress to elenity. | Украдкой время к вечности течет. |

[16. С. 122]

[9. С. 70]

Кисыръяськем бамысь гождьсьмая
Лыдъяськомы ваньзэ, мае ыштйм.
Дыртйсьтэм час лушкем шыпыртэмъя
Вакыт ортче, кошке берытсконтэм.

[12. С. 30]



Что же явилось побудительной причиной? Яркой кометой в удмуртской поэзии 50-х гг. промелькнул Михаил Покчи-Петров (1930–1959), предопределивший на будущее многие тенденции развития удмуртской поэзии. Жизнь его рано оборвалась. Талантливый поэт и драматург, он оставил заметный след в национальном искусстве. М. Покчи-Петров был хорошо знаком с мировой классикой, и в его творческие планы входила постановка пьесы Шекспира на сцене Удмуртского драмтеатра. Он был дружен с Гаем Сабитовым, и как-то посоветовал ему обратиться к сложному жанру сонета. Об этом расскажет Гай Сабитов в предисловии к сборнику «Радость: Венок сонетов, стихи и песни» (Ижевск, 1973) и включит в текст Венка:

Кошкон азяд малпаськытйсь ёкстон

Сётйд мыным одйг гужем жйтэ:

– Эх, сонетьёс кукке гождя вал тон!

Тырши быдэстыны со визьноддэ.

Я помню: уходя уже одетый,

Ты на прощанье подал мне совет.

– Попробуй-ка, мой друг, писать сонеты!

Я твой совет исполнил как завет.

[13. С. 31]

Перевод О. Поскребышева

Шекспировский образ времени неуловимо присутствует в «венке» удмуртского поэта. По Шекспиру, существуют две возможности победить Время: в потомстве и оставив свой след в искусстве. Г. Сабитов увековечил своего героя, воплотив в своем произведении обе эти возможности.

«Шунды но жужа но» («Солнце заходит – солнце встает») – это венок-посвящение другу, трагически погибшему в 29 лет. Нравственно-философскую проблему смысла человеческой жизни, сопряженную с личной утратой, Г. Сабитов воплощает новаторски для удмуртской поэзии, используя традиционную для мировой поэзии форму ВС: «Я стремлюсь в эту устаревшую форму вместить веления своего сердца» [13. С. 5].

Произведение Г. Сабитова носит лиро-эпический сюжет. В 1962 г. Илья Сельвинский характеризует ВС как форму лирическую, которой в наши дни придан и эпический характер. «Появился сюжет, характеры, лирические отступления, описания природы и так далее, а все это потребовало новаторства и в самой структуре сонета, <...> такой венки носят название короны сонетов и разрешает себе самые широкие вольности, не выходя, однако, за пределы архитектурного каркаса венка» [14. С. 132]. ВС, считает поэт, «по-своему содержанию совершенно не оправдывает тех усилий, которые затрачиваются на его конструкцию, тогда как для короны они вполне естественны» [14. С. 133]. Согласно исследованию И. Никитиной, «Венок сонетов, несомненно, варьирует одну тему, но это варьирование рождает множество новых сюжетов – алгоритмов решения диалектической задачи, заложенной в магистрале. Поэтому при кажущемся расширении поэтического пространства от 14 до 210 строк эпизации как таковой не происходит: “читатель имеет дело не с линейным (аналитическим) развитием, но с кристаллообразным (синтетическим) ростом мысли”» [10. С. 68].

ВС Гая Сабитова тяготеет в большей мере к лирическому сюжету и в меньшей – к фабульному. Эпическую канву создают этапы жизненного пути объектного героя (факты его биографии). Лирическую основу составляют переживания, философские размышления лирического героя ВС:



11. Тэрытыны аслам сютэмелэсь
12. Косэмьёссэ, чик ватыгэк, кабен.

[13. С. 18]

Веленья сердца, жар его и грусть
Хочу я втянуть в старую колодку.

Перевод О. Поскребышева

Поэт, с одной стороны, идет от личного, субъективного (память о друге), а с другой – следует традиции: в сонете-магистрале обнажается основная цель «венка»:

1. Сйез-данэз өвөл ни сонетлэн,
2. Тыныд гинэ мон бичасько букет:
3. Улон пöлаз вордйсь калыкмылэн
4. Сяська сямен мед жужалоз шудэд!

[13. С. 32]

Хоть нет сонету прежнего почета,
Я собираю для тебя букет:
В бессмертной жизни нашего народа,
Пусть жизнь твоя цветет как горицвет!

Перевод О. Поскребышева

Строгая форма сонета требует владения не только формальными признаками жанра, но и способностью сосредоточения поэтической мысли, ее философского обобщения.

В духовном облике героя воплотились чаяния удмуртской интеллигенции 50–60-х гг., тенденции эпохи перемен. Короткая жизнь героя была насыщена учебой, творчеством, дружбой, любовью. «Ты полон творческим огнем высоким», – говорит о нем поэт. «Не только боль утраты звучит в ВС, но и радость, что жил на земле человек и художник, жаждущий гармонии, – таким, по убеждению поэта, должен быть идеал героя в жизни и в искусстве, которому дано “вечность крылатую хранить”» [2. С. 5].

Пафос «венка» определяет состояние души лирического героя: «веления сердца, жар его и грусть». В эмоциональном строе ВС мы слышим то торжественно-возвышенную или разговорную интонацию, то элегическую раздумчивость. Переживания лирического героя и его философские отступления сопровождают динамику фабульного развития – показа фактов биографии героя-друга и изображения его внутреннего мира, хотя последнее представлено менее глубоко.

Архитектоника венка сонетов «Шунды но жу́жа но» соответствует классическому образцу: пятистопный ямб; как и в «шекспировском» сонете, 3 строфы катренов и один дистих. Рифмовка в катренах – перекрестная, в дистихе – парная.

Жестко заданная композиция требует от поэта следования определенным правилам, но в то же время позволяющим раскрыть новые грани развиваемой в этих границах темы, именно благодаря внутренним возможностям структуры. Сонеты демонстрируют развитие лиро-эпической темы по восходящей линии. Заключительное двустишие должно подводить итог.

Но этим требованиям поэт следует не во всех сонетах «венка». В сонетах III, X, XI идет скорее логическое развитие темы в дистихе, но не ее итог. С первого сонета возникает напряженность, которая достигнет эмоциональной кульминации в XIII сонете, далее движение идет к развязке, и заключительный XV сонет (магистрал) содержит логическое завершение «венка». Это традиционный драматический тип сюжетостроения: завязка – развитие – кульминация и развязка – заключение. В сжатой форме сонет-магистрал содержит афористический вывод из всего произведения. По своей структуре магистрал тоже соответствует традиции.

Заглавие ВС звучит философски как вечный закон жизни и смерти, как победа света над тьмой. Душевная травма, связанная с потерей друга, ассоциируется



с заходом солнца. Но вера в бессмертие дел погибшего друга, светлая память о нем, вера в добро помогают лирическому герою преодолеть боль утраты, победить грусть, воспрянуть духом, и солнечные лучи снова появляются на горизонте.

- | | |
|--------------------------------------------|---------------------------------------------|
| 1. Веса́к дырдэ́ басьтйз́ ке́ но́ кулон, | Хотя́ пересе́кла́ доро́гу́ сме́рть, |
| 2. Кы́сйз́ ке́ но́ ни́ тон́ понна́ инба́м, | Погасло́ небо́ за́ одно́ мгнове́нье – |
| 3. Ё́зеч у́жьёсы́д – калы́к сю́лмын пы́дло | Де́лам твои́м на́ свете́ сме́рти́ нет, |
| 4. У́з вормы́, озы́ен, то́нэ́ гы́бдан. | И, значи́т, са́м ты́ неподвла́стен тле́нию. |

- | | |
|-------------------------------------------|------------------------------------------|
| 13. Будоз са́дмы, кудзэ́ мерт́йм то́лон – | Са́д поса́дили мы́ – он́ бу́дет цве́сть. |
| 14. У́з лю́кы а́сьме́ды бугре́с уло́н! | На́с разлу́чить и́ сме́рти́ не́ суме́ть. |

[13. С. 30]

Перевод О. Поскребышева.

«Венок сонетов» Гая Сабитова представляет собой яркую страницу его творчества. Это – и одна из вершин сонетной формы в удмуртской поэзии, для которой «английский» тип сонета становится излюбленным.

В 1990-е гг. появились три ВС-посвящения одному адресату: первой удмуртской поэтессе Ашальчи Оки (Векшиной Лине Григорьевне). Их авторы – И. Бобров «Огпол гинэ адзем вал мон сое» («Один лишь раз я видел ее», 1993), А. Петров «Ашальчи» («Ашальчи», 1999) и А. Кузнецова «Чигвесь» («Монисто», 2000).

Ашальчи Оки как поэт заявила о себе в 20-е гг. XX в. Она автор стихов, очерков, рассказов для детей. Наибольшую популярность уже тогда принесли ей лирические стихи, полные глубоких чувств. Она воссоздает мир переживаний удмуртской женщины, стоящей в той давней эпохе на пороге духовного раскрепощения и обновления. Широко используя фольклорную традицию, Ашальчи Оки наследует и завоевания русской классической поэзии. После десятилетий умолчания о ней, с 60-х гг. ее стихи издаются и переводятся на многие языки мира. Влияние личности и поэзии Ашальчи Оки на творческую молодежь так велико, что в последние годы необычайно расцвела удмуртская «женская поэзия». Более ста лет прошло со дня рождения этой легендарной женщины, врача по профессии, поэтессы по призванию. Для наших современников она образец гражданского служения делу и поэтической музе.

Авторы трех ВС, посвященных Ашальчи Оки, ориентируют читателя на избранный ими жанр. Это своего рода сигнал читателю – воспринимать индивидуально-неповторимые авторские акценты на фоне именно венка сонетов.

В то же время носителями жанра становятся и формальные его компоненты (архитектоника сонета), и образ-характер, и событийно-смысловые элементы. Личность Ашальчи Оки воссоздается на основе биографии, описания внешности, психологического склада, творческого наследия, а также из постижения ее духа как в высшей степени национального.

ВС Иосифа Боброва вобрал в себя большинство поэтических образов, которые мы находим и в других его произведениях, как выражение своеобразия авторского почерка и стиля. В этом «венке» есть яркие, «катастрофические», строки. Дистихи сонетов содержат логические выводы всего произведения. Несмотря на некоторую «водянистость» синтаксиса, сонеты сливаются в полнокровный звучный магистрал, в котором сошлись главные идеи «венка».



ВС «Ашальчи» Анатолия Петрова – замечательное достижение не только самого автора, но и удмуртской поэзии в целом.

Оба ВС написаны «английским» стихотворным размером – пятистопным ямбом. Отклонения мы обнаруживаем лишь в характере рифмовки: наряду с канонической перекрестной, авторы используют смежную рифму. Композиция сонетов обоих «венков» демонстрирует развитие лирической темы по восходящей линии: от утверждения темы – к развитию и – в заключительном дистихе – к выводу, развязке. Строгая форма сонета не сковывает эмоционального звучания стиха.

В отличие от ВС А. Петрова и И. Боброва, посвященных Ашальчи Оки, имеющих между собой много общего (лиро-эпический сюжет, система основных образов, внутренняя структура сонетов, тип сонета), «венок»-посвящение А. Кузнецовой «Чигвесь» («Монисто») исключительно своеобразен. Прежде всего – венок акросонетов. И сюжет его – лирический. История, современная жизнь с ее противоречиями, любовь, поэзия Ашальчи Оки, повлиявшая на ее судьбу и творческий путь, – все это отражается через призму женского взгляда на мир. В этом «венке» нет биографической основы как важного элемента предыдущих ВС. Здесь – сконцентрированы черты женской лирики: обнаженность души, незащищенность, стремление к непосредственному излиянию чувств. Лирическая героиня сверхчувствительна, наделена обостренной восприимчивостью.

«Чигвесь» («Монисто») отличается структурно: этот «венок» состоит из акросонетов. По начальным буквам каждой строки сонета прочитывается, например: *Токма ёвёл улоно* 'Бесполезно не надо жить', *Оген шудтэм улон* 'Одинокому несчастно живется', *Нокин инмар уг лу* 'Никто богом не бывает', *Улосад медло сад* 'В том месте, где ты живешь, пусть будет сад'. Можно констатировать, что опыт создания акровенка в удмуртской поэзии удался. Фразы вливаются в общий смысл стихотворения, не противореча ему. Но есть и акrostихи, не имеющие логической связи с содержанием сонета. Также некоторые акросонеты «венка» неудачны в содержании.

Каждый акросонет в «венке» А. Кузнецовой предваряется эпиграфом – из стихотворений Ашальчи Оки, чем заостряется основная идея каждого текста: задается контекст, в котором разворачивается авторское высказывание, дополняет, а иногда расшифровывает стихотворение. Фразы из эпиграфа также вливаются в контекст стихотворения, иногда дублируются, а иногда выступают в немного измененном виде. Например, в четвертом акросонете эпиграфом служит фраза Ашальчи Оки: *Сюрес дурын баблес кызьпу* 'У дороги кудрявая береза'. В контексте стихотворения есть подобная фраза: *Сюрес дурын баблес кызьпу сылэ шып-шып* 'Тихо-тихо стоит у дороги кудрявая береза'. И таких примеров много, когда эпиграфы углубляют содержание акросонетов, в то же время усложняя и без того трудную задачу, поставленную автором перед собой.

По структуре акросонеты представляют собой, скорее всего, четырнадцатистрочники. Графически они не подразделены на катрены и терцеты. Внутренняя структура сюжетостроения не соблюдена: нет развития темы, нет катастрофических строк, заключений в конце текстов. Магистрал, составляя последовательность первой и всех строк сонетов, не становится логическим сюжетным



завершением «венка». Структурно более удачен последний дистих магистрала: он содержит мотив завершения самого процесса творчества:

13. Мон гажаса тонэ гожтй сонетьёсме, Я, уважая тебя, написала сонеты,
14. Ёштыр тусьем ке но, пунй тугокоме. Хотя и похоже на портянку,
заплела свои стихи.

[7. С. 58]

А первые буквы акросонета-магистрала образуют фразу: *Тон уд вуны, Окимы* 'Тебя не забудем, наша Оки', – как переключка двух поэтесс.

Пятистопный ямб «венка» соответствует литературной традиции. Это, скорее всего, «английский» тип: последние две строки рифмуются, образуя парность в дистихе. Катрены же вместо канонической перекрестной рифмы содержат в пределах одного стихотворения все три типа рифмовок. Так Алла Кузнецова ломает внутреннюю и внешнюю структуру сонета. Сложная форма акровенка сонетов в итоге сближает сонет с обычным четырнадцатистроичником. Эмоции лирической героини ВС ломают традицию. Но, несмотря на отступления от канона, опыт обращения поэтессы к жанру венка сонетов говорит о том, что удмуртской поэзии доступны самые сложные формы стихосложения.

В поэтической палитре А. Кузнецовой метафоризм стал жанрообразующим фактором, подтверждением чему и является «Чигвесь» («Монисто»). Высокую степень метафоризации поддерживают в нем отобранные автором лексические средства: *Туймы шорын луд жазеген уя толэзь* 'Посреди реки Туймы диким гусем плывет луна', *Кизилиос тулкым вылын – яркыт чигвесь* 'Звезды на волнах – светящееся нагрудное ожерелье', *Уйшор синкылиен лысвуаське* 'Полночь оросится слезами', *Лысву кынтйсь весен уй пеймытысь ваське* 'Роса замерзшими бусинками спускается из темноты'. Образ луны здесь нетрадиционен. Луну лирическая героиня сравнивает с диким гусем. В удмуртском же фольклоре с диким гусем удмурты сравнивали солнце [См. об этом: 4. С. 70].

Некоторые же метафоры и сравнения, на наш взгляд, не очень удачны: *Нюлэс вадьсын толэзь йаша аръян секта* 'Над лесом чашка месяца поит арьяном', *Шунам уйшор тылскем дурын чайме верья* 'Теплая полночь у костра пробует мой чай', *Эзель учкем солэн синмаз комак синмын* 'Судьба смотрела в ее глаза глазами крысы'.

Образ березы – один из доминирующих в «Чигвесь» («Монисто»). В удмуртской мифологии и в фольклоре существует культ березы, наряду с куклами сосны, черемухи, осины, ольхи, ели. Согласно мифологии береза – дерево божества Кылдысина. Удмурты сохранили почитание отдельно стоящих в поле берез (их запрещалось рубить, под ними устраивались моления). «Береза в финно-угорской традиции – дерево верхнего мира, ее крона устремлена вверх, к небесам, соединяет небо с землей, куда дерево уходит своими корнями, <...> олицетворяет нежность и светлую любовь» [5. С. 211]. Солярная природа березы задана образом богини-матери (жена и мать верховного небесного божества). Образы деревьев у А. Кузнецовой насквозь традиционны, то есть мифологичны, архетипичны. Особенно, если учесть, что по своему происхождению «каждая метафора, в сущности, является маленьким мифом» [8. С. 32]. Береза не только в русской, но и в удмуртской поэзии – символ женского начала в природно-



поэтическом мире. Этот образ метафорически раскрывает женскую красоту и женскую долю. Лирическая героиня ВС воспринимает Ашальчи Оки в облике березы: *Арысь аре кызыпу-нылмурт шудбур куре* 'Из года в год береза-девушка счастья просит', *Гажан эшез кызыпу-нылэн лек сйльтӧлэн быроз...* 'У березы-девушки из-за ураганов погибнет друг сердечный...', *Акишан дыре, нылмурт музэн, кызыпу кылбураське* 'В сумерках, как девушка, сочиняет береза стихи'. Сумерки в романтической традиции – важнейшее время суток: именно на переломе двух состояний душа обретает высшее знание, получив возможность соприкоснуться с иными, высшими мирами. Именно на переломе, смене двух состояний (дня и ночи) «Сочиняет девушка-береза стихи», обретая при этом какие-то, может быть, высшие творческие способности. Береза становится в ВС также деревом памяти, символом преемственности, идеи преодоления смерти и забвения: *Ашальчимы, солы луса меда, кызыпуоссэ мерттоз?* 'Ашальчи, может быть, посвящая ему, посадит березы?'

Лирическая героиня ассоциирует себя с березой: *Арысь аре кызыпу-нылмурт шудбур куре* 'Из года в год береза-девушка счастья просит', *Ваче кутто кизэс, мӧзмо кык кызыпуос* 'Берут друг друга за руки, скучают две березы'.

Судьба Ашальчи Оки, ее поэзия так близки лирической героине, что себя и героиню венка сонетов она ассоциирует с березами, взявшимися за руки. Этот образ символизирует духовную близость двух женщин-поэтов. Недаром Аллу Кузнецову считают последовательницей Ашальчи Оки. Профессор Сорбонского университета Жан-Люк Моро прислал А. Кузнецовой письмо на удмуртском языке, выразив восхищение ее стихами и называя ее последовательницей первой удмуртской поэтессы Ашальчи Оки. В 1995 г. А. Кузнецова стала лауреатом премии имени Ашальчи Оки [См.: 6. С. 245].

Осмысление образа березы как женщины, матери получило широкое развитие в удмуртской женской лирике. Так, в сонете Т. Черновой «Тӧдды кызыпуос» («Белые березы») представлена глубокая семантическая трактовка этого образа. В первой строфе он фольклорный (*векчи кус* 'ствол'):

- | | |
|----------------------------|-------------------------------------------|
| 1. Вореkjяло, чильпырало | Сверкают, просвечивают |
| 2. Ваче кутсо но бергало, | Берутся за руки с друг другом и кружатся, |
| 3. Ёыгыряло огзэс огзы, | Обнимают друг друга, |
| 4. Някыряське векчи куссы. | Наклоняются тонкие стволы. |

[15. С. 6]

Во второй – также доминирует традиционный взгляд в поисках сходства березы с одеждой девушек: ствол – «юг дэрем», сережки – «сьӧд чимыос», крона – «вож лента». В третьей строфе появляется часть лица – «бамъёс». Оригинально авторское осмысление слез девушки – с березовым соком. В заключительной строфе береза ассоциируется с невестой: белый ствол березы – подвенечное платье:

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| 13. Бызись нылъёс выллем соос | Подобны они девушкам-невестам |
| 14. Асьме палась тӧдды кызыпуос. | В наших краях белые березы. |

[15. С. 6]

Лирическая героиня «Чигвесь» («Монисто»), с одной стороны, словно приравнивает свое «я» легендарной поэтессе, с другой стороны, – возвеличивает Ашальчи Оки, обожествляя ее:



Инмар кадь вал Оки – чылкыт син
кузьманы!

Как Бог была Оки – дарила светлые глаза!
Мама держала ее образ на иконе.

Нэнэ туссэ-буйзэ солэсь возиз мудор вылаз.

[7. С. 57]

Возвышение Ашальчи Оки до уровня богини встречается и в других ВС, посвященных этой легендарной женщине. Авторское сознание ВС «Ашальчи» отождествляет героиню с Солнцем. Сравнение, на наш взгляд, наиболее удачное, отражающее душу героини, несущей свет и добро людям. Символическое сравнение – прием, органичный для сонета, для его «внутренней формы»:

2. Шунды пыртйсь вал тон котьку юртын. Ты, как солнце, на помощь приходила в дом.

[11. С. 5]

В данном случае А. Петров тоже опирается на мифологию и фольклор удмуртского народа. В статье «Элементы традиционного мировоззрения удмуртов» С. Н. Виноградов пишет: «К космическим телам, особенно к солнцу, удмурты относились с особым благоговением. Солнце в мировоззрении удмуртов занимает важнейшее место как один из могущественных покровителей и основных божеств. Очень многие обряды связаны с Солнцем. <...> Во всех моленных обрядах, в обрядах, связанных с живыми людьми и с белым светом» («люгыт дунне»), действия, повороты согласованы с движением солнца» [3. С. 39]. Примечательно, что удмурт клялся именами Солнца и Луны. Образ героини венка сонетов, отождествляемый с Солнцем, таким образом, возвышает до уровня божества. Автор создает систему символов, выстраивая символический ряд, элементы которого переходят из сонета в сонет («свет – свеча – искра – луч – солнце – огонь»).

Вечная борьба добра и зла образно воплощается в ВС И. Боброва и А. Петрова через дихотомию «света и тьмы». Душа героини стремится к обретению света. Лирическое «я» И. Боброва сравнивает ее с «Данко», «светящейся звездой», «золотым лучом».

5. Со Данко кадь кузьмаз калыкезлы
6. Ырдыт пиштйсь сюлэм пырыоссэ.

Она, как Данко, подарила народу своему
Пламенные светящиеся кусочки своего
сердца.

[1. С. 46]

13. Монэ кельтйз пушлань югдытыса.

Меня оставила, освещая изнутри.

[1. С. 47]

3. Мыным гинэ пиштйсь кизиlien

Только для меня светящейся звездой взошла,

4. Улон өрме югдытыса, пыриз.

Освещая жизненное русло.

[1. С. 40]

Образу героини, принадлежащей силам света, солнца и огня, в ВС И. Боброва противостоят негативные силы: «кружащий черный коршун», олицетворяющий страшную болезнь тех лет – трахому, и образ «тучи, покрывающей небо», символизирующий Великую Отечественную войну. Семантика обоих образов, как приближения смерти, опасности, черных полос в жизни героини, находит у А. Петрова воплощение в образе лешего. Он заимствован из удмуртского фольклора, как олицетворение злого начала (автор вводит диалектизм *палбам*



’леший’). Свет, добро, любовь сливаются в одну гармоничную стихию, в единую симфонию, уводя героиню от «безумия и хаоса».

Борьба противоборствующих сил создает подтекст, влияющий на эмоциональный фон ВС «Ашальчи»: тревожное, мрачное настроение перерастает в жизнеутверждение и мажор. Цветовая символика тоже участвует в противопоставлении двух миров. Белый и красный цвета противопоставлены друг другу. Заметим, что семантика белого и красного цветов, как правило, позитивна. В контексте ВС белый цвет символизирует счастливую жизнь как цвет добра, в отличие от которого образ красного цвета приобретает здесь нетрадиционный смысл. Вместо привычного выражения им жизни, силы, энергии, здесь он несет негативный оттенок – это символ зла: *Поромозы «тöды» но «горд» аръёс* ’Закружатся «белые» и «красные» годы’.

Таким образом, жанр посвящения органичен для формы ВС, как жанру лирико-психологической и философской поэзии, способной выразить внутренний мир человека, комплекс ощущений и характер мышления личности и традиция венков сонетов-посвящений утвердилась в удмуртской литературе. Как форма выражения гражданской направленности и лирики. Организующим центром произведений нескольких авторов явились образы ярких представителей национальной поэзии.

Рассмотрев формальные компоненты ВС-посвящений удмуртских поэтов, мы обнаруживаем в текстах много общего. Все они написаны «английским» типом сонета. Преобладающий стихотворный размер – классический пятистопный ямб. Внутренняя форма сонетов венков в основном «тема – развитие темы – итог». В магистрале содержится вывод всего произведения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бобров И. Їук төл. Ижевск: Удмуртия, 1993. 70 с.
2. Богомолова З. А. Счастье // Г. Сабитов. Счастье. Ижевск: Удмуртия, 1990. С. 3–6.
3. Виноградов С. Н. Элементы традиционного мировоззрения удмуртов // Вестник Удмуртского университета. 1992. № 6. С. 37–39.
4. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
5. Зуева А. С. Удмуртская литература в контексте языческих и христианских традиций. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1997. 372 с.
6. Ишматова М. Д. Край мой завьяловский: История и современность. Ижевск, 1997. С. 244–245.
7. Кузнецова А. Улонысь но... Уй вöтысь но...: Кылбуръёс. Ижевск: Удмуртия, 2000. 276 с.
8. Маковский М. М. Удивительный мир слов и значений: иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. М.: Высшая школа, 1989. 201 с.
9. Маршак С. Сонеты Шекспира. М., 1960. 206 с.
10. Никитина И. А. Русский венок сонетов конца XIX начала XX века. К истокам жанра: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2001. 195 с.
11. Петров А. Ашальчи: Сонет тугоко // Кенеш. 1999. № 2 С. 3–6.
12. Сабитов Г. Шекспирлэн сонетьёсыз пöлысь // Молот. 1969. № 8. С. 29–35.



13. *Сабитов Г.* Яратйсько. Ижевск: Удмуртия, 1975. С. 18–32.
14. *Сельвинский И.* Студия стиха. М.: Советский писатель, 1962. 343 с.
15. *Чернова Т.* Чагыр тылы: Сонет // Комсомолец Удмуртии. 1982. 10 апр. С. 6.
16. *Schakespeare W.* Sonnets. Moskow: Raduga publishers, 1984. 365 p.

Поступила в редакцию 15.05.2013

N. A. Atnabaeva

The Collections of Sonnets – Dedications in the Udmurt Literature

The article analyzes the genre of sonnet-dedication in the Udmurt poetry. General trends of the genre's development are examined. The sonnets are focused on the fates of the famous Udmurt poets. The formal components of the works are investigated as dedications.

Keywords: collections of sonnets, genre of dedication, architectonics, dominating images, sonnet-line, composition, plot.

Атнабаева Наталья Анатольевна,

кандидат филологических наук, доцент,

ФГБОУ ВПО «Ижевская государственная сельскохозяйственная академия»

426054, Россия, г. Ижевск, ул. Студенческая, 1

E-mail: atnabaeva.nataly@mail.ru

Atnabaeva Natalya Andreevna,

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,

Izhevsk State Agriculatural Academy

426054, Russia, Izhevsk, Studencheskaya st., 1

E-mail: atnabaeva.nataly@mail.ru

К. А. Руденко, Н. И. Шутова

**АРСКОЕ ГОРОДИЩЕ В ТАТАРСТАНЕ:
ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ НАХОДКИ
ИЗ РАСКОПОК 1983–1984 гг.***



Статья посвящена описанию и датировке предметов хозяйственного и бытового назначения, выявленных в ходе раскопок Арского городища в Татарстане в 1983–1984 гг.

Ключевые слова: Арское городище, раскопки, бытовые и хозяйственные предметы.

Арское городище известно еще с XV в., однако до 80-х гг. XX в. археологически оно почти не исследовалось. В кон. XIX – нач. XX в. памятник с сохранившейся деревянной крепостной башней привлекал внимание любителей старины. Однако силы краеведов из Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, которые с 1878 г. занимались сбором информации и изучением памятников старины в Казанской губ., были направлены на решение вопросов, связанных с сохранением деревянного архитектурного сооружения. К началу XX в. их старания увенчались успехом и были изысканы средства для реставрации крепостной башни и даже выдан Открытый лист на имя В. Л. Борисова для проведения археологических изысканий. Однако каких-либо значительных результатов, позволяющих раскрыть историю древнего городища, тогда получено не было. В 1945 г. оно было археологически обследовано экспедицией Казанского филиала АН СССР под руководством Н. Ф. Калинина. В результате этих работ были найдены фрагменты круговой керамики и несколько предметов из железа. По результатам исследований площадь городища оценивалась 24 000 кв. м [1. С. 60. № 207].

В 1983–1984 гг. один из отрядов Удмуртской археологической экспедиции проводил разведочные и рекогносцировочные раскопки Арского городища [8; 9].

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре». Проект № 12-П-6-1011 «Этнокультурное наследие Камско-Вятского региона: источники, материалы, исследования».



Памятник (рис. 1, 2) находится в центре пос. Арск (Арский р-он Республики Татарстан) на подтреугольном мысу правого коренного берега р. Казанки, высотой около 20 м. Площадь памятника приблизительно составляла уже 20 000 кв. м. С западной стороны городища в логу протекает ручей, впадающий в р. Казанку, у южной подошвы памятника вытекает родник.

Площадка поселения с юго-западной и юго-восточной сторон имеет крутые склоны, а с севера – оно защищено валом и рвом. Восточная часть укреплений была снесена, хотя у самого восточного края следы насыпи были еще видны. Сохранившаяся западная половина вала имела длину 50 м, ширину 16 м, высоту 4 м. Остатки заплывшего рва длиной 50 м и шириной 10 м имели глубину 2 м (рис. 3). В 1983–1984 гг. еще можно было проследить следы прежнего въезда на городище. Подъем начинался на южной оконечности площадки городища, огибал его вдоль юго-восточной и восточной части склона, далее дорога шла вдоль рва, по его внешнему краю в направлении восток–запад. У западного края сохранился въезд на площадку городища шириной около 3 м (рис. 4). Поверхность памятника была плотно застроена: в центральной его части располагались здание церкви и лесопилка, вдоль склонов городища также были строения хозяйственного назначения, вследствие чего культурный слой сильно разрушен при проведении земляных работ.

В 1996 г. осмотр городища показал, что вся его площадка активно используется для хозяйственных нужд, причем она была огорожена сплошным забором, что делало доступ на нее невозможным. Остатки вала в этот период прослеживались уже с большим трудом. В ходе обследования памятника в 2002 г. выявлено, что остатки оборонительных укреплений снесены полностью, а площадка памятника заасфальтирована. Сохранились лишь слабые очертания западной оконечности вала и рва.

В 1983–1984 гг. на поселении было заложено два раскопа общей площадью 124,3 кв. м: I – в северо-западном углу городища, у западного конца вала; II – тоже возле вала, но на расстоянии 24 м восточнее первого раскопа (рис. 1). Предварительная информация о памятнике опубликована в 2010 г. [11]. Настоящая статья посвящена характеристике и датировке выявленных на городище предметов бытового и хозяйственного назначения, а также строительных материалов.

Изделия из железа

Ножи (5 экз.) представлены целыми формами и фрагментами. Чаще всего лезвия ножей имели прямую спинку, иногда – несколько отклоненное вниз острие, размеры которого составляли 11,0 x 1,2 x 0,3 см (рис. 5-4, инв. № 119/3). Вероятно, это специализированный нож, но при отсутствии черешка трудно судить об этом точно. От обычного универсального ножа сохранился фрагмент середины лезвия размерами 7,5 x 1,1 x 0,3 см (рис. 6-25, подъемный материал 1983 г.). Аналогичный фрагмент ножа размерами 8,0 x 1,4 x 0,4 см (рис. 5-1, инв. № 151/135) происходит из раскопа. Универсальный нож имеет размеры 22,5 x 1,7 x 0,4 см, лезвие – длиной 15 см, прямую спинку – клиновидного сечения с верхним и нижним уступами при переходе к черешку (рис. 5-2, инв. № 151/203). Ножи варьируются по ширине (в пределах 1,0–1,7 см) и длине лезвия (предположительно в пределах 11–21 см).



Самый крупный нож с сохранившейся деревянной рукояткой (рис. 5-3, инв. № 151/354) имеет размеры 20,5 х 2,7 х 2,0 см, прямое лезвие клиновидного сечения – с чуть приподнятым острием (длина лезвия 12 см). Рукоять квадратного сечения с закругленным торцом, несколько сужена к лезвию. Между рукоятью и лезвием имеется медная обойма в виде колпачка шириной 1 см, она надета на окончание деревянной рукояти и предохраняет ее от раскалывания. У этого ножа есть многочисленные аналоги среди древностей XVII–XVIII вв. Наиболее близкие аналогии встречаются в инвентаре поздних удмуртских могильников, например, Можга II, датированного XVIII в. [10. Рис. 44-6].

Ножи с узким лезвием появляются с XII в., остальные описанные выше находки могут быть датированы XIV–XVII вв. [3. С. 85–87; 4. С. 22; 10. Рис. 51, 52; 7. Рис. 55-14].

Шило (1 экз.) размерами 7,7 х 0,4 х 0,3 см изготовлено из прямоугольного в сечении стержня с зауженным и заостренным концом (рис. 5-17, инв. № 151/548). У таких изделий широкая дата бытования – с XI до XX в.

Наконечники стрел (2 экз.) черешковые, плоские, однотипные по форме, немного различаются по размерам. Первый (рис. 5-7, инв. № 151/549) размерами 8,0 х 1,6 х 0,6 см сделан из дрота квадратного сечения. Плоское перо вытянутой листовидной формы имеет ромбическое сечение, пропорции пера достигают 1:3. Длина пера – 5,5, ширина – 1,6, толщина 0,4 см. Черешок длиной 1,5, шириной 0,6 см и граненой шейкой с упором – обломан.

Второй наконечник (рис. 5-8, инв. № 151/550) овального сечения, размерами 6,3 х 1,5 х 0,6 см тоже изготовлен из дровотой заготовки; перо почти треугольной формы длиной 4,8 см, шириной 1,5 см; шейка граненая с упором. Такие наконечники бытовали чаще всего в XIII–XVI вв. [6]. В могильниках XVII–XIX вв. железные наконечники стрел с выраженной длинной шейкой практически не встречаются [10. Рис. 55].

Удила (1 экз.) двусоставные, кольчатые (?), с широко раскованной петлей для кольца (рис. 5-12, инв. № 151/134). Фрагмент звена имеет размеры 8,0 х 2,5 х 1,0 см. Сечение стержня квадратное. Крючок для соединения звеньев обломан. Удила такого типа бытовали с XIV до XX в.

Пряжки подпружные рамчатые (2 экз.) представлены двумя типами (по форме рамки): трапециевидная (рис. 5-9, инв. № 151/417) и сегментовидная (рис. 5-10, инв. № 151/106). Трапециевидная пряжка размерами 5,0 х 4,0 х 0,5 см квадратного сечения имеет раскованную переднюю часть; язычок длиной 4,5 см сделан из стержня квадратного сечения, имеет небольшой прогиб посередине и приостренное окончание. Сегментовидная пряжка размерами 4,0 х 2,8 х 0,6 см и с прямоугольным сечением имеет пластинчатый язычок прямоугольного сечения. Обойма для крепления к рамке свернута из той же пластины. Хотя датируются такие изделия широко, чаще всего они встречаются с XI в. [5. Табл. II-4]. Следует заметить, что время их бытования не ограничивается узким периодом: аналогичные или близкие типы пряжек используются и позднее.

Пряжка от пояса (1 экз.) рамчатая, прямоугольной формы, размерами 4,0 х 2,9 х 0,4 см, изготовлена из круглого дрота (рис. 5-11, инв. № 119/166). У нее есть специальная обойма из жести для упора язычка. Язычок длиной 2,5 см



сделан из стержня квадратного сечения. Наличие обоймы позволяет отнести изделие к периоду XVIII–XX вв.

Звено очажной (?) цепи (1 экз.) представлено в виде фрагмента размерами 6,5 x 2,5 x 0,5 см из квадратного в сечении перевитого дрота (рис. 5-15, инв. № 119/173). Такие цепи бытовали в основном в XII–XIV вв. [2. Рис. 102-7].

Пробой дверной (2 экз.). Первый (рис. 5-14, инв. № 151/133) размерами 8,2 x 2 x 0,6 см сделан из квадратного в сечении стержня, согнутого пополам на правиле (круглой болванке); окончания стержня сведены вместе и скованы (окончание пробоя загнуто). Второй пробой (рис. 5-13, инв. № 119/167) размерами 6,6 x 3,0 x 1,0 см аналогичен предыдущему, только дрот его имеет прямоугольное сечение, а окончания разведены в стороны, загнуты и, вероятно, были забиты в доску (толщина дверной доски в этом случае могла достигать 4 см). Изделие относится к XII–XVI вв. Многочисленные аналогии ему имеются на археологических памятниках этого времени в Волго-Камье [2. Рис. 102-4; 7. Рис. 77-9–11].

Замок навесной от ларца (сундука) (1 экз.), одноцилиндровый с фиксированной на шарнире дужкой имеет размеры 4,1 x 7,0 x 2,0 см (рис. 5-6, инв. № 151/132). Запирающий механизм пружинный нажимного действия. Корпус призматический, усиленный боковыми пластинами шириной 1,0 см, длиной 4,0 см с прикрепленными к нему заклепками. Дужка П-образная, прямоугольного сечения. Такие замки использовались в XVII–XVIII вв.

Коромысло от безмена (2 экз.). Первое (рис. 5-16, инв. № 151/547) размерами 12,5 x 0,6 x 0,3 см изготовлено из плоской пластины прямоугольного сечения. С одной стороны изделия имеется небольшой крючок, с другой – уплощенная площадка в трех местах с боковой стороны – клепки с квадратными обоймами. Второй предмет (рис. 6-18, инв. № 151/546) в виде прямоугольного стержня размерами 14,0 x 0,9 x 0,3 см имеет отверстие с одной стороны. Коромысло украшено циркульным орнаментом и мерительными отметками. Эти предметы свидетельствуют о занятиях жителей Арска торговлей.

Изделия из цветных металлов

Пряжка (1 экз.) рамчатая литая, имеет размеры 3,6 x 3,0 x 0,6 см, подтрапециевидную форму с вогнутыми боковыми сторонами (рис. 6-19, инв. № 151/1). Язычок пластинчатый уплощенный. Скошенная передняя часть рамки украшена циркульным орнаментом.

Рукоять от ножа (?) (1 экз.) объемная, вытянутая, с треугольным окончанием, имеет размеры 10,0 x 2,0 x 1,4 см (рис. 5-5, инв. № 151/2). Сечение рукояти ромбическое. Имеется воротничковый упор для фиксации лезвия ножа.

Изделия из глины, камня и других материалов

Прясла (2 экз.) колесовидные, изготовлены из известняка с применением способов точения и сверления. Первое (рис. 6-20, инв. № 151/553) имеет диаметр 3,0 и высоту 1,2 см; второе (рис. 6-21, инв. № 151/555), соответственно, – диаметр 2,6 и высоту 0,7 см. Подобные изделия бытовали в XIV – пер. половине XX в.



Светильник (?) (1 экз.) жировой или масляный, глиняный, лепной (рис. 6-24, инв. № 151/517). Имеет чашевидную форму, размеры 7,0 x 3,6 x 2,0 см, небольшой носик для фитиля. Вероятная дата бытования – XVI–XVII вв.

Игрушка-свистулька (1 экз., рис. 6-22, инв. № 151/122) размерами 3,0 x 4,5 x 2,4 см, вылеплена из глины в виде фигурки птички (голова утрачена). Аналогичное изделие происходит из раскопок Казанского кремля [7. Рис.158-18].

Игрушка-лодочка (1 экз.) размерами 5,3 x 3,5 x 1,5 см, вырезана из сосновой коры (рис. 6-23). Имеет каплевидную форму с квадратной выемкой 2,0 x 2,2 см и глубиной 0,7 см, в центре сохранилось отверстие от мачты. Датируется XX в.

Коллекция предметов, происходящая из раскопок, позволяет представить материальную культуру населения древнего Арска на протяжении нескольких столетий его существования. Обнаруженный при раскопках разнообразный инвентарь свидетельствует о том, что Арское городище на значительном отрезке своей истории было не столько военной крепостью (если судить по находкам железных наконечников стрел), сколько укрепленным острогом небольшого города, жители которого занимались торговлей, ремеслами, охотой и т.п. Это можно предполагать на основе описанных в статье бытовых изделий, в числе которых – ножи, прясла, игрушки из глины, торговый инвентарь и т.п.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Археологическая карта Татарской АССР. Предкамье / Отв. ред. А. Х. Халиков. М.: Наука, 1981. 212 с.

2. *Нигамаев А. З.* Болгарские города Предкамья: Алабуга, Кирмень, Чаллы: Своеобразие материальной культуры населения. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2005. 228 с.

3. *Руденко К. А.* К вопросу о характеристике булгарского крестьянского хозяйства (железные ножи и гвозди) // Проблемы первобытной и средневековой археологии. Тезисы докладов первых Халиковских чтений 12–13 октября 1999 года. Казань, 1999. С. 85–87.

4. *Руденко К. А.* VI Алексеевское селище. Казань: Репер, 2000. 107 с.

5. *Руденко К. А.* Тюркский мир и Волго-Камье в XI–XIV вв. Изделия аскизского круга в Среднем Поволжье. Исследование и каталог. Казань: Заман, 2001. 256 с.

6. *Руденко К. А.* Средневековое оружие Волго-Камья: железные наконечники стрел VIII–XVII вв. н.э. (справочник-определитель археологического материала): руководство для практической работы. Уфа: ВЭГУ, 2010. 254 с.

7. *Ситдинов А. Г.* Казанский кремль: Историко-археологическое исследование. Казань, 2006. 288 с.

8. *Шутова Н. И.* Отчет об исследованиях четвертого отряда Удмуртской археологической экспедиции в 1983 г. // Архив ИА АН СССР. Р-1. № 10111. Л. 10–25.

9. *Шутова Н. И.* Отчет об исследованиях четвертого отряда Удмуртской археологической экспедиции в 1984 г. // Архив ИА АН СССР. Р-1. № 10491. Л. 2–7.

10. *Шутова Н. И.* Удмурты XVI – первой половины XIX в.: по данным могильников. Ижевск, 1992. 264 с.

11. *Шутова Н. И.* Краткие сведения о рекогносцировочных исследованиях Арского городища (1983–1984 гг.) // Арск и Арская земля: актуальные проблемы изучения историко-культурного наследия. Казань, 2010. С. 16–23.

Поступила в редакцию 23.10.2013

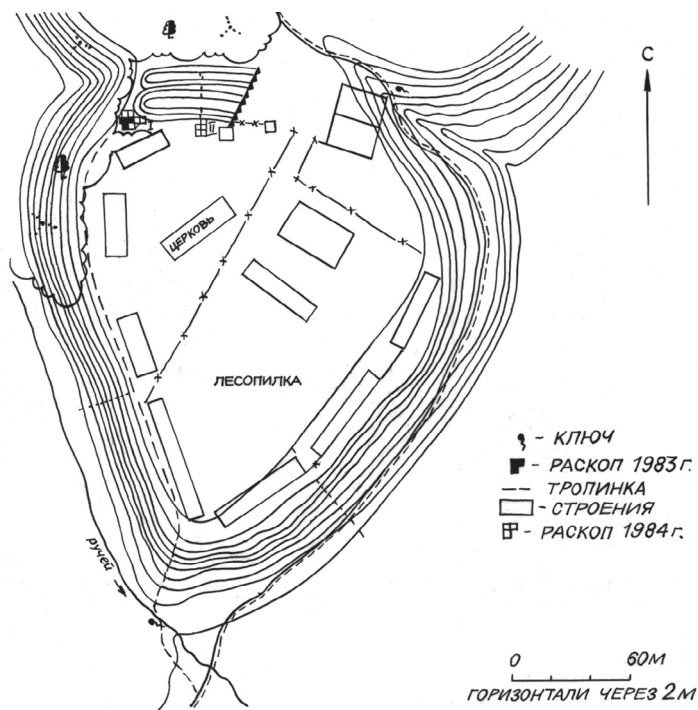


Рис. 1. Арское городище. Топографический план. Съёмка. 1983



Рис. 2. Вид на Арское городище с моста через р. Казанку. Н. И. ШUTOVA. 1983



*Рис. 3. Арское городище. Вид на ров и вал с севера, с напольной стороны городища.
Н. И. Шутова. 1983*



*Рис. 4. Арское городище. Въезд на площадку памятника. Вид с юга, с площадки
городища. Н. И. Шутова. 1983*

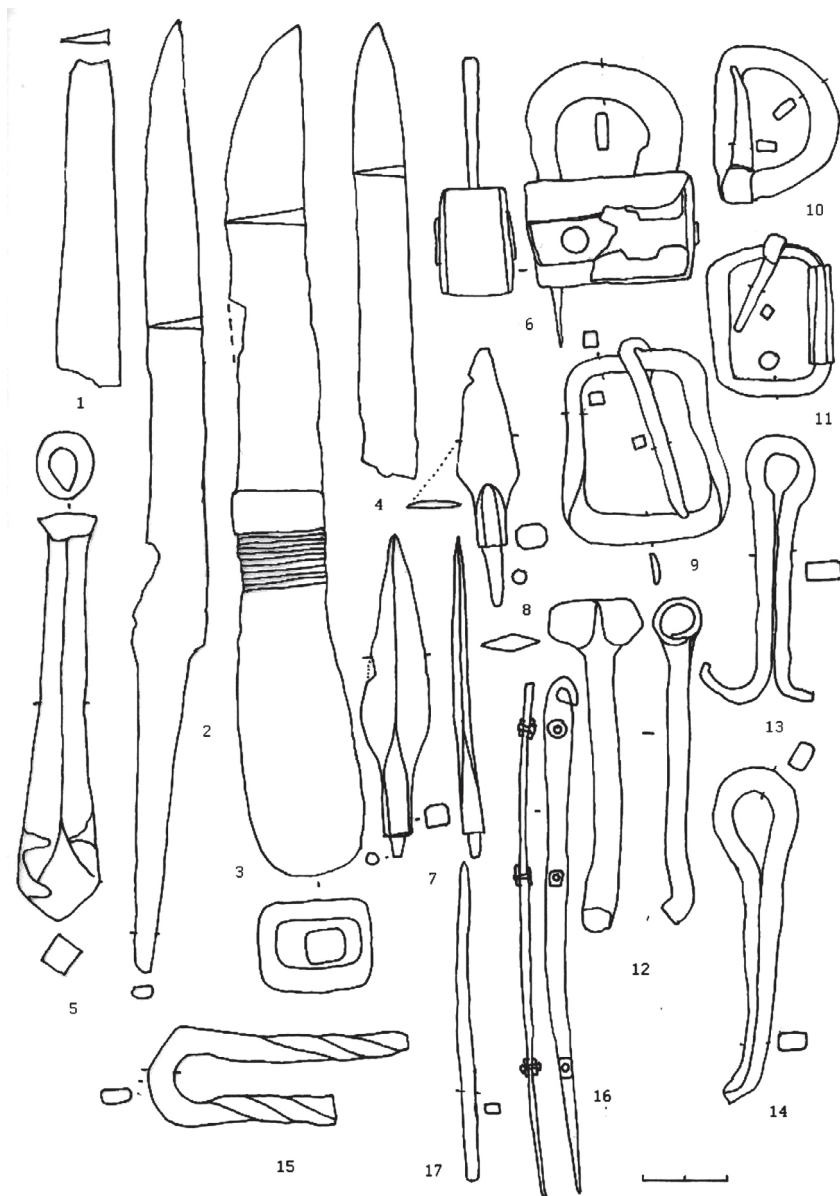


Рис. 5. Арское городище. Хозяйственные и бытовые предметы:

- 1 – нож, раскоп I, уч. Г/6, гл. 60–70 см; 2 – нож, раскоп II, уч. Д/15, гл. 60–80 см;
 3 – нож, раскоп II, уч. Д/15, гл. 80 см; 4 – нож, раскоп II, уч. Г/4, гл. 60–70 см;
 5 – рукоять ножа, раскоп I, уч. Г/7, гл. 30–40 см; 6 – замок навесной, раскоп I, уч. Г/6, гл. 60–70 см; 7 – наконечник стрелы, раскоп II, уч. Е/15, гл. 180 см; 8 – наконечник стрелы, раскоп I, бровка; 9 – пряжка подпружная, раскоп II, уч. Г/16, гл. 40–60 см;
 10 – пряжка подпружная, раскоп I, уч. Г/7 гл. 60–70 см; 11 – пряжка от пояса, раскоп I, уч. Г/5, гл. 25–40 см; 12 – удила, раскоп I, уч. Г/6, гл. 60–70 см; 13 – пробой дверной, раскоп I, уч. Г/5, гл. 25–40 см; 14 – пробой дверной, раскоп I, уч. Г/6, гл. 60–70 см;
 15 – звено очажной (?) цепи, раскоп I, уч. Г/5, гл. 25–40 см; 16 – коромысло от безмена, раскоп II, уч. Д/15, гл. 80–90 см; 17 – шило, раскоп II, уч. Д/15, гл. 100 см

Материал: железо – 1–4, 6–17; цветные металлы – 5

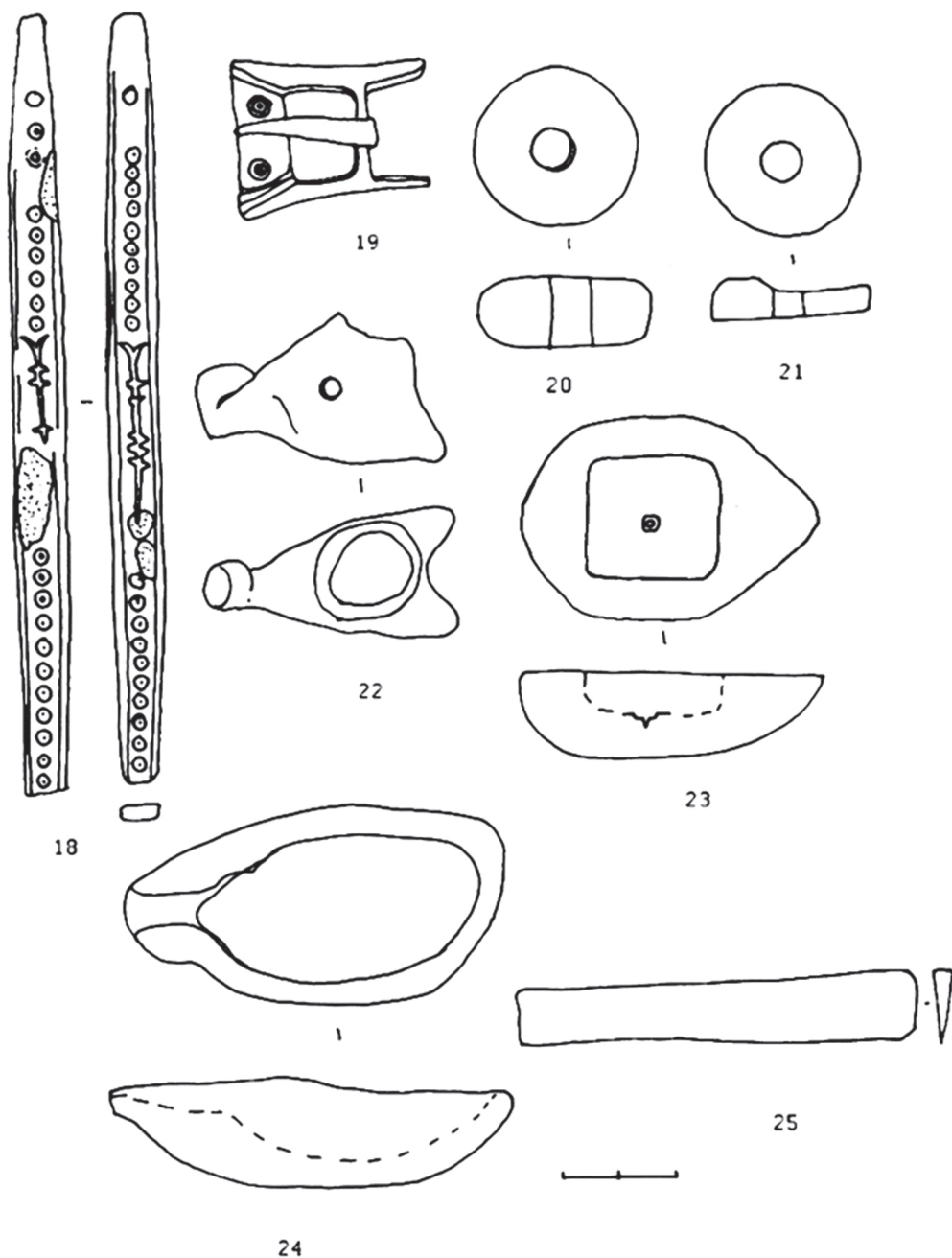


Рис. 6. Арское городище. Хозяйственные и бытовые предметы:

18 – коромысло от безмена, раскоп II, уч. Г/16, гл. 50–60 см; 19 – пряжка, раскоп I, уч. Г/7, гл. 35 см; 20 – прясло, раскоп II, уч. Д/15, гл. 180 см; 21 – прясло, раскоп I, уч. Г/6, гл. 70 см; 22 – игрушка-свистулька, раскоп II, бровка; 23 – игрушка-лодочка, подъемный материал 1984 г.; 24 – светильник (?), раскоп II, уч. Е/15, гл. 80–100 см; 25 – нож, подъемный материал 1983 г.

Материал: железо 18, 25; цветные металлы – 19; известняк – 20, 21; глина – 22, 24; сосновая кора – 23



K. A. Rudenko, N. I. Shutova

The Fortress of Arsk in Tatarstan: Individual Finds from Excavations in 1983–1984

The paper is devoted to the description and dating of economic and household artifacts found during excavations of the Ark fortress in Tatarstan in 1983–1984.

Keywords: the fortress of Arsk, excavations, household and economic artifacts.

Руденко Константин Александрович,

доктор исторических наук, профессор,

Казанский государственный университет культуры и искусств

420008, Россия, г. Казань, ул. Кремлевская, 18

E-mail: murziha@mail.ru

Шутова Надежда Ивановна,

доктор исторических наук, профессор,

ведущий научный сотрудник,

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения РАН

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

E-mail: shutova@udnii.ru, nad_shutova@mail.ru

Rudenko Konstantin Aleksandrovich,

Doctor of Historical Sciences, Professor,

Kazan State University of Culture and Arts

420008, Russia, Kazan, Kremlevskaya st., 18

E-mail: murziha@mail.ru

Shutova Nadezhda Ivanovna,

Doctor of Historical Sciences, Professor,

Leading Research Associate,

Udmurt Institute of History, Language and Literature of the

Ural branch of the Russian Academy of Sciences

426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov st., 4

E-mail: shutova@udnii.ru, nad_shutova@mail.ru

УДК 392.813(=511.1)

Е. В. Попова

СИМВОЛИКА И РИТУАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ ПИЩИ И ТРАПЕЗЫ В СВЯТОЧНЫХ ОБРЯДАХ БЕСЕРМЯН*



Статья посвящена символике и ритуальной функции пищи – хлеба, пресных лепешек, каши/супа в святочном цикле бесермян. Приготовление и угощение ритуальными блюдами – важная часть современного обряда. Сохраняются традиционные технологии и символика пищи в обряде.

Ключевые слова: святки, ритуальный хлеб, пища, народная кухня, обряды, мифологические представления, календарные обряды, бесермяне.

Ритуальные блюда святочного цикла у бесермян не только праздничная пища, но в большей степени – подношение святочным духам и предкам, от которых зависит благополучие в будущем году. Это отражается в приготовлении, перечне и назначении блюд, в угощении и взаимных пожеланиях, в структуре и этикете трапез.

Ритуальное назначение хлеба, выпечки, зерна, каши или кутьи отмечается в святочной традиции у многих народов. Выпечку в виде животных и птиц у русских готовили специально для колядующих, скармливали скоту [2. С. 140]. Изделия из теста в виде калачей, шанег, пряников и пирогов фигурной выпечки раздавались во время рождественских обходов [6. С. 126; 15]. Исследователи отмечают прямую зависимость между благополучием домашнего скота и щедрым одариванием ряженных ритуальным хлебом [16. С. 77]. Трапезу и приглашение мифологических персонажей устраивали на рождественский вечер [4]. Встречались деревенские, в том числе, девичьи трапезы на Святки с особым перечнем блюд и этикетом угощения [7].

Прежде чем мы будем рассматривать символику и ритуальные функции пищи в святочном цикле бесермян, охарактеризуем краткую структуру об-

* Работа выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (2012–2014 гг.). Проект № 12-П-6-1011 «Этнокультурное наследие Камско-Вятского региона: источники, материалы, исследования».



ряда, мифологические и пространственно-временные представления, на которых он базируется. Все это определяет перечень блюд, характер выпечки и назначение трапез для каждого дня святочного периода: Рождественского Сочельника, Рождества, кануна Старого Нового года, Старого Нового года, святочных обходов ряженных и посиделок с угощением, Крещенского Сочельника (18 января) и Крещения. Современный обряд и назначение ритуальной пищи, время и технологии приготовления сохраняют многие традиционные элементы.

Представления о святочных духах и структура обряда

Обряды и ритуальная пища святочного времени связаны с важными периодами года – летним и зимним солнцестоянием, когда, согласно народным представлениям, особые духи *вожо** «появляются среди людей». Летом они находятся в засеянных полях, «приходят по реке во время цветения ржи», затем вновь возвращаются зимой и уходят «вниз по реке». В народном календаре эти периоды служат временной границей и делят год на две половины: весенне-летнее и осенне-зимнее полугодия.

Зимний период совпадает со святочным циклом и называется *вожо*, *туалтэ вожо* ‘зимнее *вожо*’. Он продолжается с 6 по 18 января и в одних селениях (Юкаменский, Ярский р-ны, УР) – начинается накануне Рождества *Рожво* в Сочельник (6 января), который известен как *вожо* / *сочэн* ‘Сочельник’/сочэл’ник *нунал* ‘день Сочельника’ и продолжается до 18 и 19 января, завершаясь обрядом проводов святочных духов. В других селениях (Балезинский, Глазовский р-ны, УР) начинается в канун Старого Нового года (13 января) и продолжается до 18 января.

Святочный период включает в себя приготовление ритуальной пищи в определенные дни, ряжение и обходы деревни, прежде – посиделки молодежи, завершается семейными и деревенскими трапезами и обрядом «проводов *вожо*». В большинстве селений обряд проводов устраивают в канун Крещения, в небольшой части – вечером перед Старым Новым годом (д. Филимоново, Турчино, Тылыс).

С зимним святочным циклом связан летний период, который в народе называют *гужэм шор* (середина лета) или *гужэм вожо* (летнее *вожо*), *гэрбэр* (букв.: «время после плуга»). Он совпадает с летним солнцестоянием, но в народном календаре не имеет четких границ: начинается с середины июня и продолжается до Петрова дня (12 июля), в ряде деревень – до 14 августа – Медового Спаса, или с 7 июля до Петрова дня. В это время проводили деревенское моление о хорошей погоде, трапезу и моление в поле об урожае, ежегодное посещение женщинами семейно-родового святилища [11. С. 108–133]. Местом обитания святочных духов летом были засеянные поля и пространство, окружающее селение. С этим периодом и «временем *вожо*» связаны строгие пространственно-временные запреты (нельзя полоскать в открытых водоемах одежду, черпать воду). Нарушение правил, как считали, могло привести к неблагоприятным погодным условиям и повлиять на урожай.

* Здесь и далее термины даются в транскрипции.



Представления о «летних» и «зимних *вожо*» не утратили своей актуальности. Они определяют современные обряды и маркируют два периода года, свидетельствуют о представлениях, что от благосклонности святочных духов (в образе которых предки) зависит урожай зерновых – основа питания и хозяйственного благополучия в целом. Выпечка и блюда из зерновых культур широко представлены в ритуальной кухне.

В образе и представлениях о святочных духах *вожо* прослеживается взаимосвязь с потусторонним миром, с умершими предками. Эти представления находят аналогии в рождественских обрядах и других народов, в трактовке природы святочных духов и персонажей народной мифологии [2. С. 147; 3. С. 457; 9. С. 65; 14. С. 68–69]. Святочные духи *вожо* в народной трактовке предстают в антропоморфном облике, могут перевоплощаться, имеют этническую принадлежность. Материалы отражают представления об их взаимосвязи с потусторонним миром, умершими и предками, что проявляется порой в прямых аналогиях: *«Нельзя о вожо говорить плохо. Они выглядят, как люди. Среди них есть молодые и старые. Вожо – это умершие люди. Бесермяне – в бесермянской одежде, удмурты – в удмуртской. В сапогах и лаптях ходят. Им нужно всегда угождать. Они самые дорогие – золотые гости. Все слышат»**; *«Вожо похожи на людей. Их видели. Они появляются перед человеком только во время вожо* (здесь: календарный период)*»***. Ряженные в масках олицетворяют их, порой отождествляются с ними и обозначаются как *вожо*. От благосклонности святочных духов, их «приема» и «угощения» зависели урожай и хозяйственное благополучие.

Ряженные в разных видах масок для каждого дня обходят деревню от Соельника до кануна Крещения. Они олицетворяют «красивых» и «злых» *вожо*. В первый день – 6 января – в одних селениях (Юкаменский, Ярский р-ны) ряженные идут в масках «страшных/злых *вожо*», эти маски еще называют «медведем»: это – вывернутая мехом наружу шуба/тулуп, шапка, лицо прикрыто черной тканью с прорезями для глаз и рта. Тканевую маску заменяют приподнятым воротником и приспущенным головным убором, платком. Обязательные атрибуты – посох/палка и сумка/рюкзак/пакет для полученных угощений. Первый день считается очень важным – это время прихода святочных духов, поэтому и олицетворяющие их ряженные «требуют особого почтения». Во второй день идут в масках *чэбэр вожо* (букв.: «красивые *вожо*») – в традиционной бесермянской белой домотканой одежде из некрашенных холстов. В третий день (в канун Старого Нового года 13 января) – в одежде из пестряди красного цвета, изредка встречаются зооморфные маски: «гусь» и «лошадь».

Другая очередность масок – в селениях верховьев Чепцы (Балезинский р-н), где ряжение начинается в канун Старого Нового года (13 января). Там ряженные используют для масок любую соответствующую по цвету современную одежду (платья и пальто), укутываются в ткани, шали, платки, шторы и скатерти

* Полевые материалы автора (далее ПМА), 1995. Зап. от Сабрековой М. В., 1932 г. р., д. Шамардан Юкаменского р-на Удмуртской Республики (далее УР).

** ПМА, 1999. Зап. от Журавлевой А. П., 1918 г. р., род. в д. Быземшур, прож. в д. Гордино Балезинского р-на УР.



цвета, соответствующего дню обхода. В первый день идут в одежде и головных уборах (шапка/платок) белого цвета, делают из ткани светлые маски. На следующий день – в одежде красного цвета изображают «красивых *вожо*». В третий день (15 января) в масках «опасных/злых *вожо*», в вывернутых шубах и тулупах, в темных шапках.



Ряженные в масках «страшных/злых *вожо*» и с пакетами для сбора угощений.

д. Жувам, Юкаменский р-н УР. 2010.

Фото автора

Поведение ряженных отражает символику святочного времени, идею перевоплощения и отождествления масок с духами *вожо*. Этот мифологический контекст сохраняется в современном обряде. Мир ряженных – это мир молчащий, немногословный, безликий. Они не разговаривают, не открывают лица, стараются остаться неузнанными. Войдя в дом, молчат, стучат по полу палками, пытаются задеть хозяев, топают и пляшут (изображают подобие пляски), ходят друг за другом по кругу: «*Проходят в комнату, делают круг, танцуют и стучат палкой по полу. Хозяйка говорит: «Давайте, прекращайте, прекращайте! Чем сможем – угостим»*»^{*}.

^{*} ПМА, 1990. Зап. от Калининой Т. Е., 1911 г. р., с. Юнда Балезинского р-на УР.



Запрещается узнавать ряженных, пытаться снять маску или заглянуть под нее: «Переодетые пляшут. Лица закрыты. Ходят молча, песен не поют, а только стучат палками и топаят»^{*}; «Открывать и снимать маски ряженных нельзя. Это к плохому. Они, как умершие люди. Бабушка так говорила, и узнавать ряженных не разрешала»^{**}. Здесь ярко прослеживается взаимосвязь святочных масок и святочных духов, в образе которых – предки и умершие. Потому и поведение участников обхода не соответствует обыденному и принятому в сельском социуме. Оно вне правил этикета и понятия «нормы», бесчинства имеют ритуальный характер.

В каждом доме ряженных угощают выпечкой и напитками. Это было не просто угощение односельчан как участников обходов. Считалось, что блюда получают непосредственно святочные духи.

Пресные лепешки (сочни) и сдобная выпечка

Хлеб и выпечка являются у бесермян одним из основных блюд многих обрядов, выступая в качестве ритуальной пищи, подношения богам и предкам, духам окружающей природы как символ хозяйственного благополучия и залог будущих урожаев [13]. Символика хлеба и выпечки из муки ярко прослеживается в святочном цикле.



Святочная выпечка – сочни из пресного теста.

д. Жувам, Юкаменский р-н УР. 2010.

Фото автора

Пресные лепешки или сочни – *кварн'ан'/куарн'ан'* – пищевой символ Святка, они представляют собой архаичный вид хлеба. Название выпечки *кварн'ан'/куарн'ан'*, вероятно, происходит от *квар/куар* – лист, *н'ан'* – хлеб. В переводе – «хлеб в форме листа». Не исключена и другая этимология – «выпеченный на листе хлеб».

Сочни – тонкие лепешки круглой формы из пресного теста – пекут в Рождественский Сочельник 6 января, то есть, до завершения поста, по своему составу –

^{*} ПМА, 1991. Зап. от Зянкиной Е. И., д. Турчино Юкаменского р-на УР.

^{**} ПМА, 2010. д. Жувам Юкаменского р-на УР.



это постное блюдо. Тесто густо замешивали на воде с добавлением ржаной муки, позже – пшеничной (или только из пшеничной муки), клали соль. Традиционные сочни и в наши дни стараются готовить из ржаной муки. Тесто раскатывают в тонкие лепешки диаметром 10–20 см, быстро выпекают в печи на противне (прежде – на поду). В тесто добавляли зерна (обычно пшеницы), жареный горох, зерна технической конопли, черемуху. Поэтому встречались разные виды сочней: с горохом – *кэжиэн куарн'ан'*, с технической коноплей – *кэнэмэн куарн'ан'*, с сушеной (молотой) черемухой – *л'эмэн куарн'ан'*. Готовые лепешки в пост сбрызгивали водой, а с окончанием поста смазывали сливочным или растительным маслом, овечьим или гусиным салом. Пост соблюдался не всеми, поэтому масло и жир для приготовления блюд иногда использовали и в Рождественский Сочельник.

Приготовление сочней и угощение ими были структурообразующими элементами подготовки и проведения обряда: *«Шестое января – это день изготовления сочней (кварнянь пожон нунал) – день, когда пекли сочни. Пекли их с коноплей и горохом. Некоторые и картошку, и хлеб дадут. Уходя говорили: «Чтобы хлеб удался!». Если ничего не дадут, то говорят: «Чтобы хлеб не уродился!» <...> Сочни только в первый день давали, а в остальные так ходят. Сочни пекли еще 13 января»**; *«Вожо с 6 на 7 января проводят. Пекли сочни кварнянь с коноплей, с горохом, хлеб. <...> 6 января сочни кварнянь раздаем, 7 января – обычно шаньги. Хоть у себя в семье, но вожо проводят. Все равно и выпечку делают»***. Подобная традиция выпекать пресные лепешки в канун Рождества и Крещения встречалась у коми (зырян) [17. С. 89–90] и северных удмуртов.

Сочни готовят обычно во второй половине дня в Рождественский Сочельник. Встречалась также традиция гадания с первым сочнем. Например, девушки выходили с ним на улицу и по возрасту первого встречного определяли будущего жениха. Гадание с первым сочнем в Сочельник о замужестве встречалось у русских [14. С. 24] и у коми (зырян) [17. С. 90]. В Рождественский Сочельник из приготовленного пресного теста наряду с сочнями еще пекут постные пирожки с начинкой (обычно овощной).

Обход деревни, получение и раздача ритуальной выпечки регламентированы обрядовым этикетом, который, в свою очередь, определяется представлениями о святочных духах и народном календаре. Во время посещения дома ряженные постукивают палками, приплясывают и топают у порога или проходят в избу. Они не разговаривают, а получив ритуальные угощения, выходят из дома и произносят пожелания: *«Впускаешь [ряженных], пусть проходят. Это к хорошему, благополучию. Пусть хлеб удался! Уходя, они так говорят... Хлеба-напитков пусть будет полный стол, говорят и уходят. Они должны приходить. Их ждут специально. Сочни куарнянь им давали. Если сочни не печешь, то любую выпечку, и хлеб или сушки имеются, разное... хоть конфеты. – А если кто-то не угостит? –*

* ПМА, 2000. Зап. от Яшкиной (Балтачевой) М. С., 1937 г. р., род. в д. Малый Дасос, прож. в д. Тылыс Юкаменского р-на УР.

** ПМА, 1995. Зап. от Опалевой Е. О., 1920 г. р., род. в д. Моино, прож. в д. Зянкино Ярского р-на УР.



*Пусть хлеб не удастся. Так и говорят. Пусть хлеб не удастся. Они не тихо проходят, шумят, друг друга толкают, в снег опрокидывают, так друг друга... К избе тихо подходят и в доме начинают плясать»**.

Угощение – обязательный элемент святочных обходов и приема в доме ряженных: *«Угощают кто чем сможет. Конфеты, перепечи, сочни кварнянь. Обязательно сочни с коноплей, черемухой»***; *«Им [ряженным] сладости раньше не давали. Давали сочни. Пекли с коноплей. Если стряпали, то и шаньги давали»****. Войдя в дом, ряженные иносказательно просят именно сочни. Например, топают, стучат палками, произносят фразу *«тѣкъртон-бѣгъртон»*, где *«тѣкъртон»* – звукоподражание хрусту зерен конопли *«тѣкър-тѣкър»* в сочнях, *«бѣгъртон»* – раскатыванию сочней *«бѣгър-бѣгър»*****. Традиция давать изделия из муки, напитки из злаков (брага, пиво, самогон) и при этом пожелания имели глубоко символическое значение.

В современном обряде наряду с традиционной выпечкой раздают покупные сладости (конфеты, печенье), изредка – фрукты. Угощение сочнями и выпечкой с взаимными пожеланиями – залог благополучия и урожая: *«В этот день пекли сочни и раздавали их, некоторые давали конфеты, пряники, хлеб»******; *«Говорили: «Овес пусть удастся»; «Чтобы с хлебом жили»******. Часть собранных сочней и хлеба скармливали домашнему скоту: *«Ряжеными тоже надо ходить. Потом скот хорошо плодится. А выпечку и сочни, что получали во время ряжения и своему скоту давали, чтоб плодился»******. Дети обычно в складчину собирают угощения и затем делят между собой: после завершения обхода они собираются на чай в одном доме.

Сочни пекут в последний раз на Старый Новый год, кое-где еще на Крещение. В одной из локальных традиций в канун Крещения готовили тонкие блины, в которые клали кашу, затем, сворачивая, ели. Блины и такой способ употребления олицетворяли сани, на которых святочные духи покидали этот мир: *«Таким способом мы делаем сани и зажигаем веревку на оглобли, чтобы возжо смогли на них уехать»******.

Наряду с хлебом в обрядах использовали цельное зерно и немолотые снопы зерновых культур. Например, хозяева с пожеланиями обсыпали ряженных зерном (с. Ёжево). Со снопом или антропоморфной фигурой (куклой) из сно-

* ПМА, 2000. Зап. от Зямбахтиной Т. В., 1930 г. р., д. Шамардан Юкаменского р-на УР.

** ПМА, 2003. Зап. от Вершининой Л. А., 1932 г. р., д. Ворца, прож. в д. Жувам Юкаменского р-на УР.

*** ПМА, 1996. Зап. от Сабрековой А. Д., 1915 г. р., д. Шамардан, прож. в г. Глазов УР.

**** ПМА, 1993. Зап. от Касимова Н. А., 1965 г. р., д. Филимоново Юкаменского р-на УР.

***** ПМА, 1991. Зап. от Сабрекова В. М., 1932 г. р., д. Шамардан Юкаменского р-на УР.

***** ПМА, 1991. Зап. от Зямбахтиной М. П., 1911 г. р., д. Турчино Юкаменского р-на УР.

***** ПМА, 1995. Зап. от Опалевой Е. О., 1920 г. р., род. в д. Моино, прож. в д. Зянкино Ярского р-на УР.

***** ПМА, 2000. Зап. от Бияновой А. И., 1925 г. р., д. Гурзи Глазовского р-на УР.



па, обвязавшись снопами, обходили деревню (д. Филимоново)*. Зерно и снопы выступают в одном символическом ряду с хлебом и выпечкой.

В канун Рождества готовилась постная пища, а Рождество *Рожсво* знаменовалось окончанием поста, поэтому его ещё называли *ѣм ус'тон* (букв.: открывать рот, разговляться). В Рождество пекли уже сдобную выпечку: разные виды шанег, открытых и закрытых пирогов с начинкой. Эту особенность постной и сдобной кухни прежде строго соблюдали: *«Вожсо начиналось с шестого числа. Вначале – пекли сочни куарнянь. Этот день называли Сочельник. Вот шестого [января] выходили в первый раз ряженными. Седьмое – омусьтон* (букв.: разговляться, открывать рот) *называли. Тогда уже пекли шаньги, а в Сочельник – только сочни»***.

Сочни, лепешки и разнообразную праздничную выпечку, наряду с горячими блюдами, готовили на святочные посиделки с застольем и угощением (в отличие от посиделок с работой). Встречались повсеместно посиделки молодежи, устраиваемые в канун Старого Нового года. Девушки собирали в складчину продукты, готовили лепешки, сочни *кварн'ан'*, квас и нехмельные напитки. Приготовленную заранее выпечку и горячие блюда до вечера держали в печи и вынимали перед приходом парней и началом посиделок [1. Л. 96]. Такая трапеза была важной частью святочных обрядов и молодежного общения.

Специальная выпечка в виде пресных лепешек является не только подношением ряженым, но и символическим пищевым маркером этого периода аграрного календаря, что нашло отражение в названии обряда и его ключевых моментах.

Каша, бульон и суп

Каша наряду с хлебом – один из важных пищевых символов святочного периода. В Рождество и Крещение готовили ячневую кашу на мясном бульоне (желательно – гусятине) как главное блюдо семейных и общественных трапез, особенно во время обряда «проводов святочных духов», проходившего в канун Крещения. Наряду с кашей к обрядовым трапезам готовили бульон *лѣм* или суп *ишѣд*. Эти блюда, как и кашу, подают ко всем ритуальным застольям и обязательно – к поминальным трапезам и молениям, к важным семейным обрядам.

В основе каши и супа – мясной бульон, куда добавляют ячневую крупу, и в поздней традиции в суп – еще картофель. Можно предположить, что бульон и каша – наиболее традиционные блюда. Обряд еще называют «готовить суп/кашу для проводов *вожсо*». Специальную кашу (кое-где суп) на гусином бульоне или бульоне с бараньей головой готовят в Рождество и в канун Крещения. Если для приготовления блюда не использовали все мясо, то голову птицы или животного варили обязательно (дд. Филимоново, Турчино, Истошур, Юкаменский р-н). Прежде при выборе мяса предпочтение отдавали конине. Соблюдалось табу на использование свинины для ритуальных блюд. Мясо гуся при отсутствии конины оставалось предпочтительным.

* ПМА, 1991. Зап. от Зянкиной Е. Е., 1925, д. Филимоново Юкаменского р-на УР.

** ПМА, 2003. Зап. от Бибанаевой З. Л., 1932 г. р., род. в д. Гулекшур, прож. в с. Ежево Юкаменского р-на УР.



Технология приготовления каши следующая. Вначале варится бульон, с которого снимают пену. По мере готовности мяса, его вынимают из бульона и мясо подают отдельно в тарелке. Иногда небольшие кусочки могут добавляться в кашу (или их кладут сверху). Готовый бульон заправляют ячневой крупой. В прежней традиции ячневая крупа была домашнего помола, в наши дни покупная. В ритуальную кашу специи не добавляются.

Ритуальную кашу на мясном бульоне в первый раз готовили в Рождество после окончания поста. По некоторым воспоминаниям, для приготовления бульона было важно использовать голову животного или птицы: *«Вожо – это 7 января. В этот день заканчивается пост – ом усьтон (букв.: разговляться, открывать рот). Еду готовили. Голову какого-либо животного варили. А до этого держали пост. Варили голову барана или голову гуся, а на бульоне кашу. В этот день выходили ряженые»*^{*}.

Кашу и суп (бульон) готовили для последней завершающей трапезы святочного периода – обряда проводов святочных духов. Это блюдо – каша (суп, бульон) – определяет название обряда, который был известен как *вожо кэл'ан* 'провода вожо' и *вожо шьд* 'суп для вожо', *вожо кэл'ан шьд* 'суп по случаю проводов вожо', что свидетельствует о важности ритуальной трапезы и блюд.

Приготовление каши/супа и угощение святочных духов рассматривается как важная часть обряда и ритуальных трапез, залог их благосклонного отношения и будущего благополучия: *«Собравшись где-то, кашу жук варили. Чтобы вожо ушли благополучно, суп варишь, кашу так кашу. Чтобы не сердились, пусть уходят по хорошему и в этом году. В этом году, говорят, хорошо жили и в будущем пусть хорошо живем»*^{**}; *«Устраивали провода вожо. Вначале проводили верхние деревни Юкаменского района – Жувам, Тылыс. Они 18 января, а у нас здесь 19 января. Варили кашу с мясом. Усаживались провожать: «хорошие вожо, хорошо уходите!»». Взяв немного еды со стола, куда-то выносили. В тарелку клали мясо, кашу. Сейчас еще говорят «день проводов вожо» вожо келян нунал, но уже не провожают»*^{***}.

Трапез в день проводов *вожо* было несколько. Семейный ужин с ритуальной кашей и особой сервировкой стола проходил в доме, а деревенская трапеза – в избе, расположенной ближе к озимому полю, откуда и провожали святочных духов.

Во время домашней трапезы в углу стола ставят отдельную тарелку с кашей для *вожо*, кружку с квасом (могут быть другие напитки), кладут ложку: *«вожо пусть кушают»*, *«вожо в гостях»*, *«они с нами за столом»*. Иногда кладут только ложку. Отсутствие отдельной тарелки, вероятно, связано с особенностями традиционного застольного этикета, когда все обедали из общего блюда: *«Варят кашу жук. Потом, вожо (здесь: святочных духов) провожаем. На стол клали ложки и остальное. Это для вожо. Для вожо туда на конец стола кладут. Говорили: «Ну, вас вожо теперь уже провожаем. Уходите вожо к себе домой»* – По-

^{*} ПМА, 1991. Зап. от Зямбахтиной М. П., 1911 г. р., д. Турчино Юкаменского р-на УР.

^{**} ПМА, 2003. Зап. от Невоструевой Е. П., 1921 г. р., д. Жувам Юкаменского р-на УР.

^{***} ПМА, 2003. Зап. от Бекмементьева А. А., 1928 г. р., с. Ежево Юкаменского р-на УР.



том садитесь за стол или идете провожать? – *Есть садимся. Им ложки кладем: «Пойдемте [к столу]. Кушайте, потом уже уйдете. – Одну ложку или несколько? – Одну только. – А тарелку кладете? – Я не видела, чтобы ставили тарелку. Только те, из которых сами едим. Кашу жук варили»**.

Семья сидела за столом без веселья, тихо, без излишнего шума. Рассказчики отмечали, что «в тишине ели-пили, провожали из-за стола», «они, поев и попив, уже уходят». Старший или хозяин семьи прощается со святочными духами от имени всех, затем в сопровождении несколько человек (их должно быть нечетное количество) идет к реке с хлебом, кашей и квасом (или прежде – еще с пивом). В некоторых селениях часть блюд и напитков оставляют на снегу за пределами усадьбы или в конце улицы в направлении реки. Рядом в снег ставят три горящие лучины**. Продукты складывают рядом с горящей лучиной: *«Провожали вожо. Шаньги печешь, квас ставишь, провожаешь вожо с огнем. И сейчас так. С лучиной. С огнем. Три лучины берешь. Зажигаешь огонь. Немного вина (здесь: самогон или водка) выносишь, если имеется. Квас выносишь. Шаньги выносишь. Кладешь все. Пусть вожо уходит, поев и попив (букв.: угостившись)»****. Сохраняется традиция оставлять на берегу или в проруби ломоть хлеба, ложку каши и выливать напитки (с. Юнда).

Кладут пищу и выливают напитки слева от себя, как это принято в поминальных трапезах. Все, касающееся мифологических существ *вожо*, находится в ином мире и противопоставляется миру людей, что подчеркивает и такой способ угощения.

В последние годы обряд сохраняется преимущественно в виде семейной трапезы: *«провожают с угощением и столом, иначе будет плохой урожай»*. В канун Крещения трапезы имеют символическое значение: они предназначаются для «угощения» святочных духов и прощания.

К деревенской трапезе собирали в складчину все нужные для блюд и напитков продукты: крупу, мясо, муку. Готовили блюда (кашу, суп) в избе в конце селения, где проходил обряд проводов. К вечеру готовят выпечку, сочни, кашу, накрывают стол. До начала деревенской трапезы вначале сидели и провожали святочных духов в кругу семьи, затем навещали родственников, а с наступлением сумерек собирались на деревенскую. В описаниях очевидцев упоминается, что ритуальные блюда, в частности суп, должны попробовать все участники трапез и визитов к родственникам: *«В день проводов вожо каждый варит суп, на суп приглашают родственников. Так обходят три или четыре, а некоторые десять домов, пробуя друг у друга суп. Затем, собравшись в крайнем доме, идут прощаться с вожо. Взяв бурак пива, сноп, суп, выходят провожать их в поле. Собравшись пять-шесть человек, дойдут до поля и слушают звуки.*

* ПМА, 2003. Зап. от Бибанаевой З. Л., 1932 г. р., род. в д. Гулекшур, прож. в с. Ежево Юкаменского р-на УР.

** ПМА, 1994. д. Шамардан; ПМА, 2009. с. Ежево, д. Усть-Лем Юкаменского р-на, д. Ворца Ярского р-на УР.

*** ПМА, 2000. Зап. от Федотова (инициалы неизвестны), 1924 г. р., род. в д. Моино, прож. в д. Шамардан Юкаменского р-на УР.



По направлению услышанного шума, определяют будущее. Возвращаются с песней. Вернувшись, все по очереди пьют пиво, и рассказывают кто, что услышит» [1. Л. 98].

Приготовление блюд, трапеза, моление за столом и проводы святочных духов Д. К. Зеленин выделил как ключевые моменты деревенской трапезы, отмечая их особую торжественность: «Проводы *вожо* совершаются очень торжественно. В особой избе устраивается всеми жителями в складчину ужин: каждый несет на этот ужин крупы, яиц, мяса и прочих снедей. На дворе стоит уже темная ночь, когда все сборы к ужину кончены. Тогда в “избе *вожо*” (так называется изба, где происходит ужин) подают лошадь с колокольцами. Ямщик – очередной из тех, которые возят сельских властей и приезжающих чиновников. Трое или четверо почтенных бесермян берут с собой белую скатерть, солонку с солью, ложку и вилку (вилку деревянную, собственного изготовления, какими кушают все бесермяне), по чашке каждого из приготовленных к ужину кушаний, садятся в сани и едут куда-то в поле. <...> Через час времени они возвращаются в “избу *вожо*”, но уже без чашек, без скатерти и без всяких припасов. Тогда-то и начинается пир горой и веселье во всю до утра» [8. С. 117]. В деталях описания указаны продукты и блюда, утварь и приборы, этикет угощения и прощания.

Каша наряду с выпечкой и напитками – главное угощение святочных духов во время прощания у водоема, на краю селения и границе хозяйства. Святочных духов провожают у реки или у проруби, но в любом случае это должна быть проточная вода [12. С. 20]. Прежде на реках мельники открывали плотину, чтобы пропустить святочных духов, «уходящих вниз по течению». С блюдами выходят за пределы усадьбы и деревни, оставляют их там, где проходит ритуал прощания. Все это символизирует угощение и расставание с ними как с почетными гостями. Вся процедура прощания проходит как расставание с дальними гостями: «*Вожо провожают как гостей, с колокольчиками. Вечером их вывозят за деревню*»*. Как исключение еще сохраняется деревенский обряд и трапеза. Например, в д. Ворца (Ярский р-н) после семейных трапез и в наши дни проходит общая трапеза в клубе, затем с песнями и гармонью идут к реке «провожают» святочных духов. Есть воссозданный силами музея и клубных работников деревенский обряд проводов в с. Юнда (Балезинский р-н), который существует наряду с семейными традициями проводов. Он включает выезд на сани с гармонью от клуба до реки. На льду реки в прорубь кладут кашу, хлеб, выливают напитки и со словами и гармонью провожают *вожо*. Участники обряда пробуют блюда и, повернувшись к низовью реки, обращаются к святочным духам, просят дать благополучия, хлеба и скота, покинуть «этот мир» до будущего года**. У проруби жгут солому или обмолоченный сноп. Затем такая процессия в с. Юнда направляется в поле (нечетное количество людей) и обращается к Хозяину поля *Межакузё* с просьбой об урожае; оставляют кашу и выпечку, выливают напитки на снег. Затем проходит общая трапеза в клубе или музее.

* ПМА, 1990. Зап. от Невоструевой Н. К., 1919 г. р., д. Жувам Юкаменского р-на УР.

** ПМА, 2010. с. Юнда Балезинского р-на УР.



В святочном цикле прослеживается деление горячих блюд на постные и праздничные (с особым составом продуктов) и дней приготовления и подачи. Все указанные блюда – каша, супы и бульоны – входят у бесермян и в повседневную кухню, однако способ их приготовления, например, обязательное использование головы животного и птицы, табу на свинину, время и характер подачи, место, которое им отводится в трапезе, придают им ритуальный характер.

Напитки

Среди напитков святочного периода упоминаются пиво *сур*, квас *сюкас'*, легкая нехмельная брага, изредка речь идет о самогоне (*кумышка* домашнего изготовления). Нехмельное пиво и легкую брагу готовили для угощения ряженных, на святочные посиделки и обряд проводов. Квас и нехмельное пиво были в числе обязательных напитков для угощения ряженных и всех ключевых трапез. Они часто фигурируют и в других обрядах аграрного календаря.

Традиция приготовления домашнего пива в наши дни встречается очень редко. Обычно ставят квас из солода домашнего приготовления, в последние годы используют так называемый «сухой» квас промышленного изготовления. Некоторые специально ставят квас перед Крещением для проводов *вожо*.

Квас как обязательный напиток прежде подавался на многие трапезы для угощения гостей. В наши дни его чаще готовят как сезонный – летний напиток, но для ритуала проводов святочных духов ставят и в зимний период. Напитки, наряду с кашей, супом и выпечкой, обязательны в Святки. Наличие напитков отражает такое понятие, как еда и угощение – *с'ион-юон* (букв.: еда-напитки).

Пиво или квас подавали ряженным наряду с выпечкой: «*Варили деревенское пиво. Это пиво в кувшине вынесут и каждому участнику дают попробовать. Потом они, гармошки-то не было, видимо, поют по-своему песни*»*. «*Ну, сочни сегодня пекут. Сочни даем. Ну, шаньги пекут. Шаньги даем. Если ничего не испекли, то хлеб даем. Хоть что-то, но даем. Выпить немного предлагаем. Квас подаем. И самогон немного можно, если имеется*»**.

Нехмельное пиво или брагу без длительного процесса брожения специально готовили к трапезе на посиделки молодежи в канун Старого Нового года. В таких случаях напиток замешивали утром и уже вечером подавали к столу. Продукты для напитков, как и для блюд, молодежь собирала в складчину. В некоторых локальных традициях (Ярский р-н) эти посиделки были известны и как девичья брага *нъл брага* или *вожо брага* (букв.: брага на святки). Подобная традиция девичьих посиделок с приготовлением угощений и браги в качестве напитка, встречалась среди северных удмуртов и была известна как *вожо брага* [5. С. 188–189].

Отдельную кружку с квасом ставят для святочных духов (там, где сохраняется традиция в верховьях рек Лекмы и Лемы) на последний прощальный стол. С кружкой кваса выходят за пределы деревни: «*Вожо до 19 января, а 19 января устраивали вожо келян (проводы вожо). Выносят вечером шаньги и вино за во-*

* ПМА, 2003. Зап. от Антуганова Р. В., 1917 г. р., с. Ежево Юкаменского р-на УР.

** ПМА, 2000. Зап. от Сабрековой М. В., 1932 г. р., д. Шамардан Юкаменского р-на УР.



рота – возжо провожают. Прежде ходили к реке с хлебом и квасом. Провожая говорят: «Хорошо уйдите, Удачи дайте. Пусть вырастет хороший хлеб»^{*}; «Провожать выходили. <...> Мы так выходили. Берем с детьми квас. И сейчас так с квасом выходим, а если есть вино, тоже выносим немного»^{**}. Напиток выливают рядом с ритуальной выпечкой и кашей на снег, при проводах у водоема – в прорубь. Произносимая при этом фраза «пейте и ешьте» подчеркивает наличие не только каши и выпечки, но и напитков, как важных ритуальных подношений.

Квас, наряду с кашей и хлебом, является ритуальным напитком в обряде проводов возжо: «Девятнадцатого января устраивали проводы возжо. Выносят вечером шаньги и вино за ворота – возжо провожают. Прежде ходили к реке с хлебом и квасом. Провожая говорят «Уходят по-хорошему. Дайте удачи. Хороший хлеб дайте»^{***}. Угощение напитками уезжающих гостей, в данном случае – святочных духов, проходит так, как это принято в гостевом этикете. Квас не просто выливали за пределами усадьбы на снег рядом с кашей и хлебом, но его отпивали все участники этой церемонии: «Некоторые и сейчас устраивают. В проводы возжо кашу варили. Также в доме еду-питье готовили. Прежде купленной еды не было. Сами готовили. И мясо и все [остальное] готовили. Каша обязательно. Потом наша бабушка и мы дети табуном выйдем из дома. Вино вынесет, квас, если пиво, то пиво. Потом целую горсть лучины. Огонь там разожжет. Кто выходит провожать на улицу возжо, от своей одворицы подальше отходили. Вот моя одворица сейчас до этого места, а я, выйдя за ворот, а дальше ее конца выйди должен. От своей одворицы надо проводить туда дальше. Потом лучину разжигала, и мы все дети выходим, и четвером и пятером и шестером. Детей нас хватало там от трех женицин. Потом вокруг стола обводит. Квас давала нам. Давайте понемногу пробуйте. Потом с огнем уж выходили на улицу»^{****}. Все действия моделируются согласно гостевой традиции, с единственным важным исключением – еда и пища выливаются за пределами усадьбы, в направлении низовьев реки и в левую сторону от себя, как в обрядах поминовения.

Заключение

Ритуальная выпечка, каши и супы, напитки в святочных обрядах и трапезах как результат труда земледельца – это основа питания и поддержки целостности хозяйства. Они являются символом аграрного хозяйства, главным подношением и выступают залогом будущего благополучия. Использование блюд и напитков, которые встречаются и в повседневной кухне, здесь имеет глубоко символическое значение. Они предназначены, прежде всего, для святочных духов, а их назначение, способ приготовления и подачи придают им ритуальный характер.

^{*} ПМА, 1995. Зап. от Опалевой Е. О., 1920 г. р., род. в д. Моино, прож. в д. Зянкино Ярского р-на УР.

^{**} ПМА, 2000. Зап. от Караваевой Р. М., 1926 г. р., д. Шамардан Юкаменского р-на УР.

^{***} ПМА, 1995. Зап. от Опалевой Е. О., 1920 г. р., род. в д. Моино, прож. в д. Зянкино Ярского р-на УР.

^{****} ПМА, 2000. Зап. от Борисова В. Н., 1928 г. р., д. Шамардан Юкаменского р-на УР.



Кухня святочного периода связана с постом и его окончанием, что было очень важно для трапез и приготовленных блюд в традиционном обряде. В наши дни эта особенность соблюдается немногими.

Использование хлеба, каши, специальной выпечки как сочни, напитков из злаковых культур имеет продуцирующее значение. Блюда и характер трапез отличается сохранение архаичных элементов, несмотря на новации. Приготовление блюд и угощение ряженных остаются ключевыми моментами современного обряда.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Антуганов [Инициалы неизвестны]. Бесерманъёс [Бесермяне]. 1920-е годы // Научно отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН. Рукописный фонд. Оп. 2Н. Д. 391.
2. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
3. Виноградова Л. Н., Плотникова А. А. Рождество // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через реку) – С(Сито). М., 2009. С. 454–460.
4. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальное приглашение мифологических персонажей на рождественский вечер: формула и обряд // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 60–82.
5. Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск, 2011.
6. Воронина Т. А. Зерновые в повседневной, праздничной и обрядовой жизни русских // Хлеб в народной культуре: Этнографические очерки. М., 2004. С. 101–138.
7. Ефимова Н. А. Девичья обрядовая трапеза на святки в Шолоховском районе Ростовской области // Традиционное русское застолье: сборник статей. М., 2008. С. 54–68.
8. Зеленин Д. К. Где празднуют святки дважды в году? // Природа и люди. 1910. № 8. С. 117.
9. Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
10. Корепова К. Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.
11. Попова Е. В. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004.
12. Попова Е. В. Реки и родники в культовой практике и обрядах бесермян // Традиционная культура. 2012. № 4. С. 15–22.
13. Попова Е. В. Хлеб как ритуальное блюдо и пищевой символ в обрядах бесермян // Вестник Удмуртского университета. 2012. Сер. 5. Вып. 3. С. 132–138.
14. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 2. Зима. Пермь, 2007.
15. Черных А. В. Рождественские и новогодние обходы русских в традициях пермского Прикамья в конце XIX – первой половине XX века // Вестник Удмуртского университета. История и филология. 2008. Вып. 1. С. 89–108.
16. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XV–XIX веков (очерки по истории народных верований). М., 1957.
17. Чудова Т. И. Кухня коми (зырян): Этнографический словарь. Сыктывкар, 2008.



E. V. Popova

Symbolism and Ritual Functions of Food and Meals in the Christmastide Rites of the Besermyans

The article is devoted to the symbolism and ritual function of food - bread, unleavened (flat) bread and porridges/soups – in the Christmastide cycle of the Besermyans. The cooking and serving of ritual meals is an important part of today's ritual. Traditional technologies and the symbolism are preserved in the ceremony.

Keywords: Christmastide, ritual bread, food, traditional cuisine, rituals, mythological conceptions, calendar rites, Besermyans.

Попова Елена Васильевна,

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

Popova Elena Vasilyevna,

Candidate of Historical Sciences, Senior Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature of the
Ural branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov st., 4
E-mail: elvpopova@yandex.ru

УДК 37.09

Н. В. Васильева

**СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ СИСТЕМЫ ОБУЧЕНИЯ
КАРЕЛЬСКОМУ, ВЕПСССКОМУ И ФИНСКОМУ
ЯЗЫКАМ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ
РЕСПУБЛИКИ КАРЕЛИЯ**



В статье рассматриваются приоритеты образовательной политики, система стимулирования и совершенствования обучению родных языков в Республике Карелия.

Ключевые слова: приоритеты образовательной политики, призовые фонды, республиканские конкурсы, центр этнокультурного образования, сохранение и развитие родных языков.

Один из приоритетов образовательной политики в Республике Карелия (в дальнейшем – РК) – поддержка изучению родных языков. В учебном году 6536 обучающихся (в 2011/2012 уч. г. – 6062) в 9 муниципальных районах (Олонецком, Прионежском, Пряжинском, Суоярвском, Калевальском, Кондопожском, Лоухском, Медвежьегорском, Беломорском) и в двух городских округах (Петрозаводском и Костомукшском) изучают родные языки. Из них – карельский 2170 чел. (в 2011/2012 уч. г. – 1774), вепсский 196 чел. (в 2011/2012 уч. г. – 178), финский 4170 чел. (в 2011/2012 уч. г. – 4110).

В целом по республике родные языки изучаются в 41 общеобразовательном учреждении (в 2011/2012 уч. г. – в 39).

В 20 детских садах (в 2011/2012 уч. г. – в 19) родные языки изучают 1085 воспитанников (в 2011/2012 уч. г. в 19-ти – 1059).

С 1 сентября 2012 г. учителям и преподавателям учреждений дополнительного и среднего профессионального образования, а также воспитателям детских садов (на 1 апреля – 148 чел.), осуществляющим обучение на карельском, вепсском и финском языках, выдается ежемесячное денежное вознаграждение (1000 руб.) с применением районного коэффициента в районах Крайнего Севера и приравненных к ним местностях.

Такая поддержка стимулирует овладение национальными языками в республике и совершенствование системы обучения.

В республиканском бюджете 2012 г. на такую меру поддержки преподавателей было предусмотрено 1,26 млн. руб., в 2013-м – почти 4,0 млн. руб.



Впервые в 2012 г. в РК прошли конкурсы:

- на лучший кабинет родного языка общеобразовательных учреждений РК;
- на лучшие учебно-методические материалы по карельскому, вепсскому и финскому языкам;
- на лучшие практики по этнокультурному образованию в дошкольных образовательных учреждениях РК.

В оргкомитет было представлено 37 конкурсных материалов.

Призовой фонд (700 тыс. руб.) направлен на совершенствование материально-технической базы кабинетов родного языка школ и детских садов Коткозера, Эссойлы, Пряжи, Калевалы, Петрозаводска, Костомукши, а также – на поощрение педагогов и воспитателей.

С 2012 г. в рамках республиканского конкурса «Учитель года Карелии» проводится номинация «Учитель родного языка». В текущем году Ольга Ивановна Никитина, учитель карельского языка Коткозерской школы Олонецкого национального муниципального района, стала победителем в номинации «Лучший учитель родного языка» республиканского конкурса «Учитель года Карелии – 2013». Она будет удостоена Премии Главы РК.

За счет средств субсидии из бюджета РК на организацию отдыха детей в общеобразовательных учреждениях Шёлтозера, Рыбреки, Коткозера, Мегреги, Эссойлы, Спасской Губы, Кепской школы ежегодно организуются языковые и этнокультурные лагеря.

Для учебно-методического обеспечения общеобразовательных учреждений РК, изучающих карельский, вепсский и финский языки, в рамках реализации долгосрочной целевой программы «Развитие образования в РК в 2011–2015 годах», утвержденной Постановлением Правительства РКот 4 июля 2011 г. №155-П, в 2012 г. изданы 4 учебника по карельскому и финскому языкам в соответствии с федеральным государственным образовательным стандартом:

Учебники для 2, 3 и 4 классов «Финский язык» И. А. Сурьялайнен включены в федеральный перечень учебников и учебных изданий, рекомендованных к использованию в общеобразовательных учреждениях РФ, в соответствии с соглашением между Министерством образования РК и ООО Издат. центр «ВЕНТАНА–ГРАФ» о создании учебно-методических комплектов по финскому языку для обучающихся 2-11 классов.

В этом учебном году будут изданы 8 учебников и учебно-методических пособий. Они подготовлены на средства долгосрочной целевой программы «Развитие образования в РК в 2011–2015 годах». На эти цели в 2012 г. затрачено 700 тыс. руб., в 2013 г. запланировано 1600 тыс. руб.

В I квартале 2013 г. для учеников 2 и 3 классов закуплены учебники «Финский язык» и дидактическая игра «Веселый карельский».

Министерство образования РК совместно с республиканской молодежной общественной организацией «Молодая Карелия» (координатор Наталья Николаевна Антонова) направило заявку в Общество «Финляндия–Россия» на участие в проекте «Финно-угорские языки и культуры в дошкольном образовании». 6 дошкольных образовательных учреждений (где изучаются карельский, вепсский и финские языки) Прионежского, Олонецкого, Калевальского национальных



муниципальных районов и города Петрозаводска будут знакомиться с эффективными технологиями обучения дошкольников родному языку и с организацией двуязычного образования детей в детском саду и семье; с необходимым программно-методическим обеспечением для обучения национальному языку в помощь педагогам и родителям. Цель Проекта – также обмен опытом в области модернизации финно-угорских языков и культур.

Чтобы развить у детей и обучающихся интерес к родному языку, культуре и истории, Министерство образования РК ежегодно организует межрегиональную олимпиаду школьников по карельскому, вепсскому и финскому языкам; приезжают также учащиеся школ Ленинградской обл. и СПб. В этом году в межрегиональной олимпиаде участвовали 90 учеников.

29 ноября 2012 г. открылся республиканский ресурсный Центр этнокультурного образования на базе муниципального бюджетного общеобразовательного учреждения Петрозаводского городского округа «Средняя общеобразовательная финно-угорская школа имени Элиаса Лённрота».

Государственную поддержку в изучении карельского, вепсского и финского языков в образовательных учреждениях РК и взаимодействии с национальными общественными организациями в министерстве образования РК оказывает специально созданный Координационный совет. В его состав входят руководители национальных общественных организаций, органов местного самоуправления национальных муниципальных районов, а также педагоги школ и вузов республики.

Только совместными усилиями национальных общественных организаций, органов местного самоуправления, образовательных учреждений можно сохранить обучение родным языкам в детских садах и школах РК.

Поступила в редакцию 10.09.2013

N. V. Vasilyeva

Improving the System of Education of the Karelian, Veps and Finnish Languages in the Educational Institutions of the Republic of Karelia

The article examines the priorities of educational policy, the system of stimulations and improving the teaching of the native languages in the Republic of Karelia.

Keywords: priorities of educational policy, prize funds, Republican competitions, centre of ethno-cultural education, preservation and development of native languages.

Васильева Наталья Владимировна,

главный специалист,

Министерство образования РК

185000, Россия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, д. 24

E-mail: vasilieva@minedu.karelia.ru.

Vasilyeva Natalya Vladimirovna,

Chief Specialist,

Ministry of Education of the Republic of Karelia

185000, Russia, Petrozavodsk, Lenin Avenue, 24

E-mail: vasilieva@minedu.karelia.ru

А. Н. Голубкова

**АВТОРСКАЯ ПЕСЕННАЯ ПОЭЗИЯ
КАК ЯВЛЕНИЕ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ.
К ПРОБЛЕМЕ СТАНОВЛЕНИЯ ПЕСЕННОГО ЖАНРА**



В статье рассматриваются специфика песенного жанра, авторские позиции, авторские эрудиции поэтов, которые имели широкий подход к песенной поэзии и внесли много нового, духовного в удмуртскую музыкальную культуру XX века.

Ключевые слова: музыковедение, фольклористика, песенная поэзия, жанровая специфика, музыкально-поэтический синтез, ритмика, песенные мелодии.

В музыковедении, литературоведении, фольклористике сложилась тенденция автономного рассмотрения отдельных явлений творчества, даже отдельных сочинений. При этом происходит своеобразное моделирование материала и, как следствие, отход от социальных факторов или выход в сферу бессистемных, недостаточно изученных социальных явлений. Это порождает односторонний взгляд на развитие, как поступательный процесс. Но творчество не может быть единственной мерой уровня культуры, так как оно функционирует в обществе опосредованно, через исполнительство, а исполнительство выступает как пространство, пропагандист искусства вообще.

«Литература – неотрывная часть культуры, ее нельзя понять вне целостного контекста всей культуры данной эпохи» [1]. Помимо «целостного контекста», который помогает решить общие мировоззренческие вопросы, существует взаимопроникновение литературы и музыки в условиях жанра, например жанра массовой песни.

Песенная поэзия составляет особый раздел песенного творчества. У этого жанра своя специфика. Вероятно, стихи что-то теряют, когда образуется музыкально-поэтический синтез. Но довольно часто музыка преобразует стихи, иногда «договаривает» за поэта. В то же время стихотворение, положенное на музыку, начинает жить другой жизнью, и слушатель невольно приписывает поэту часть того, что делает композитор.

А главное, песенная поэзия переходит в другую сферу искусства. Теперь она зависит от исполнителей и от интересов слушателя, приобретая другую социальную направленность. Не случайно именно массовую песню называют



«барометром» эпохи, учитывая прежде всего ее мобильность, доступность и соответствие господствующим настроениям эпохи.

Особенности жанра позволяют с разных позиций рассмотреть песенные произведения, но в научной литературе преобладает традиционный метод, включающий композиторскую технику и приемы стихосложения. Это, к сожалению, не выявляет генетических связей творчества с народной культурой, с народной психологией.

В данной статье мы не рассматриваем лексические особенности удмуртской песенной поэзии. Нас интересует авторская позиция, авторская эрудиция тех выдающихся поэтов, которые имели широкий подход к песенной поэзии и внесли много нового, духовного, что сделало удмуртскую массовую песню 1920–1990 гг. ведущим жанром. Поэты К. Герд, М. Петров, С. Широбоков и другие «смотрели в будущее». Исходя из мифологических представлений, они шли к обобщенным описательным структурам и к инновациям.

Формирование песенного жанра началось в 1920-е гг. Длительный период он развивался как полуфольклорный и опирался на традиционный песенный материал; внутри жанра происходили сложные процессы интонационного отбора, обновления ритма; песенные мелодии появлялись в новых хоровых аранжировках с новым сопровождением.

Авторами песенных текстов в 1920-е гг. становятся удмуртские поэты Д. Майоров, И. Векшин, К. Герд, Ашальчи Оки. Песенная эстетика начала формироваться в поэзии К. Герда [2]. Он стремился к разнообразию ритмики песенного стиха, видя в ритмоинтонации большие возможности для раскрытия современных образов. Его стихи (даже не обязательно песенные!) – «звучат», благодаря подбору определенных слов и звуко сочетаний. Герд стремился также к обновлению характера художественного образа. Эту мысль он высказал в статье «Поэзия Вотляндии», анализируя творчество Ашальчи Оки [3].

В 1918 г. в первом номере газеты «Гудыри» («Гром») К. Герд опубликовал стихотворение «Зарни шунды жужалоз» («Золотое солнце взойдет»), за которым последовали и другие его стихотворения: «Удмуртъёслы ужасьёсыз» («Работающие среди удмуртов»), «Горд оже» («На красный бой»). Стихотворение «Зарни шунды жужалоз», написанное в духе народных песен, вскоре и стало песней, очень быстро распространившись среди молодежи. Записана она была педагогом Ижевского педтехникума Е. Молотковой и вошла в репертуар руководимого ею студенческого хора. Интересно, что среди участников этого хора были впоследствии известные писатель А. Клабуков, актер К. Ложкин и певец Г. Титов. Сохранились их удивительно теплые воспоминания. Так, Г. И. Титов рассказывал, что репертуар студенческого хора включал удмуртские и русские народные песни, произведения Глинки и Чайковского.

В тот же период публикуются стихотворения Д. Майорова «Тулыс васьки Кам дуре» («Весной пришел я к Каме») и И. Векшина «Анае гурзэ эстэм, дыр но» («Мать затопила печку, наверное»), по своему образному строю и синтаксису близкое народным песенным текстам «малпаськон»; оно стало одной из наиболее популярных песен в репертуаре К. Ложкина и в течение многих лет исполнялось в концертах.

В 1920-е гг. самой яркой поэтической звездой был Кузубай Герд – разносторонний ученый, поэт, организатор музыкальной жизни. Концертная жизнь была



ключом, но репертуар был пестрым: в любительских спектаклях и концертах исполнялись и традиционные народные песни (сиротские, батрацкие, лирические), обогащенные новыми социальными мотивами, и русские демократические песни, например «Слезам залит мир безбрежный»; возникали отдельные песни с образами бойца-красноармейца, боевых машин и др.

«В те годы спрос на удмуртские тексты был настолько велик, – пишет К. Герд в предисловии к сборнику “Удмурт кырӟанъёс”, – что подобные издания буквально расхватывались, а мелодии заучивались с голоса во время концертов, спектаклей и удмуртских съездов, а потом разносились молодежью и культурными работниками по всем уголкам удмуртского края. Вполне вероятно, что мелодии часто искажались и в силу этого получали самые разнородные вариации. Изменялись и тексты. Из печатных текстов порою складывались новые песни и распевались по деревням» [4].

Вопросы песенной эстетики мы встречаем в высказываниях М. Петрова, очень четко сформулировавшего мысли о приятии народных поэтических особенностей, о новом характере воплощения традиционных образов. Петров дает интересную оценку народной лирике, говорит о гражданской теме. Сущность его взгляда на характер песенной поэзии, пожалуй, в том, как слить традиционное с новым. Думается, что воззрения Герда и М. Петрова заложили фундамент песенной эстетики и сыграли основополагающую роль в начальном периоде песенного развития в Удмуртии.

Несколько профессиональных удмуртских песен создано в 1930-е гг. на стихи М. Коновалова. Одна из них – «Марш»:

Ужасьёс, султэ
Андан радъёсы,
Будйсь выль кунмес юнматом.

Асьме кужиммес
Уз пазыгы тушмон,
Дано эрикмес ум сётэ.

Рабочие, вставайте
В стальные ряды,
Растущее (наше молодое) государство укрепим.

Нашу силу
Не разобьет враг,
Славную нашу свободу не отдадим.

А вот еще одна песня на стихи М. Коновалова – «Станок»:

Маша аслыз выль эш шедьтйз,
Завод станэз яратйз.
Кык ар ортчиз, ужлы дышиз
Комсомолка.

Маша себе нового друга нашла,
Заводской станок ей понравился.
Два года прошло, к работе (на нем) привыкла
Комсомолка.



Обратим внимание на характер художественных образов в песенных стихах М. Коновалова, на их ритмические особенности и стремление к лаконизму. Поэзию М. Коновалова, Г. Медведева и М. Петрова Петер Домокош называет «политической». Думаю, что это слишком категорично. Если рассматривать песенную поэзию в контексте истории, то предпочтительнее говорить о полифонии художественного процесса 30-х гг., о большом разнообразии в выражении современной темы.

В 1930-е гг., с введением автономии, создаются Хор радио, Удмуртский драматический театр, Государственный ансамбль песни и пляски, стихийно возникают вокальные студии, кружки, студенческие хоровые коллективы. Песня востребована. Появляются композиторы Д. С. Васильев-Буглай, Н. Греховодов, М. Коробов, Н. Голубев, которые работают в этом жанре, пишут песенные номера к театральным спектаклям, делают обработки для струнных оркестров и др.

Песня как самостоятельный жанр, предназначенный для массового исполнения, появляется в творчестве работавшего в Удмуртии в 1933–1936 гг. московского композитора Васильева-Буглая, чьи песни («Проводы» и другие сочинения) были самыми популярными в России. В Удмуртии энергичный Д. С. Васильев-Буглай пишет песни на основе фольклорного песенного материала, собранного во время экспедиций, привлекая творчество поэтов М. Коновалова, Кедре Митрея. Выше мы привели поэтические тексты М. Коновалова к песням Васильева-Буглая. Думается, что музыкальный язык этих песен еще несовершенен, в них не прочувствован фонетический строй удмуртской поэзии, ее строфика. Более удачные песни Васильева-Буглая написаны на тексты Кедре Митрея. Это «Дурисъёс» («Кузнецы»), «Ой, Машина!». В исполнении хора Удмуртского радио они звучали у нас в республике. По Всесоюзному вещанию неоднократно звучала песня «Дурисъёс». Новый текст ее начинается с призывных слов:

Берите, берите, вздымайте!
Вздымайте молот, друзья!
Мы будем ковать горячо!

В конце 1930-х гг. были популярны песни баяниста М. Коробова на песенные тексты М. Петрова, А. Волкова, И. Гаврилова «Пуксы, туганэ» («Сядь рядом, милый»), «Учы меда» («Не соловей ли»), «Марым, лэся», («Вроде бы»), «Гожтэт» («Письмо»). Мелодии этих песен напеты актерами Удмуртского драматического театра В. Виноградовой и К. Гавриловой. Их прекрасный дуэт известен благодаря многочисленным грампластинкам и выступлениям по Удмуртскому радио. В 1939 г. артистки участвовали во Всероссийском конкурсе мастеров эстрады, проходившем в Москве, где и исполнили эти сочинения.

«30-е годы в удмуртской поэзии, – пишет Л. Айтуганова, – ознаменованы дальнейшими поисками новых возможностей удмуртского стиха в области строфической организации... В то же время на их творчество большое влияние оказала поэзия В. Маяковского. Его лестничный стих, понятый поверхностно, неглубоко, стал активно внедряться в удмуртскую поэзию того периода». В то же время, появилось стремление работать над организацией стихов в строфы и предпочтение отдавалось “симметричному” построению строк в строфах по длине и по последовательности чередования ударных и неударных слогов» [5].



Удмуртская песенная поэзия 1940–1950-х гг. – иная по содержанию и художественному выражению. Это период бурного роста песенной поэзии, рождения полноценной, художественно совершенной массовой песни – песни как жанра. Мне думается, что все это связано, во-первых, с пережитой суровой войной, которая оставила на старшем поколении писателей и композиторов глубокий след; способствовала развитию гражданской и патриотической лирики, вниманию к внутреннему миру человека в его многообразных связях с обществом и с чувством ответственности за судьбу дальнейшей мирной жизни. Во-вторых, эти годы были началом творческой деятельности композитора Германа Афанасьевича Корепанова – одаренной личности. Негласно, как мне думается, он возглавил и поэтов-песенников, и молодых композиторов, и музыкантов-хоровиков, работающих в жанре массовой песни.

О новых гранях стилистики удмуртской поэзии в эти годы пишет поэтесса и языковед Л. Айтуганова: «В военные и послевоенные годы в композиционном строении стихов выявляются тенденции к гармонии, к внешней красоте стихотворения, на первое место выдвигается звуковая и ритмическая организация, направленная на музыкальное оформление стиха. Строфы принимают чаще четкий симметричный вид. Поиски ведутся в основном на уровне группировки стихов... Постепенно развитие формы удмуртского стиха стало принимать однобокий характер. Увлечение внешней стороной стихотворения приводило к монотонности, к упрощению образно-языкового выражения» [5].

Наиболее популярные поэты-песенники в этот период – Г. Сабитов, С. Шиरोбоков, М. Петров, М. Покчи-Петров, Н. Байтеряков, А. Лужанин, А. Вотяков. Их творчество отвечало запросам того времени в области песенной стилистики, сюжетики и продолжения национальных традиций. Но каждый поэт эти задачи решал по-своему. Поэзия была востребована. Поэты читали свои стихи по Удмуртскому радио, тексты и ноты регулярно печатались в газетах, издавались песенные листовки, песенные сборники.

Гай Сабитович Сабитов вспоминает: «На удмуртском радио наряду с основной своей работой диктора исполнял обязанности редактора разных разделов. Писал корреспонденции, ходил на заводы. Меня часто критиковали за повторение по радио одних и тех же песен. А что поделаешь? Поэтов-песенников и композиторов не было. Давал в эфир только народные песни. Как редактор литературно-музыкального вещания, я знакомил слушателей с новыми произведениями, в том числе произведениями писателей – участников Великой Отечественной войны: М. Петрова, И. Гаврилова, М. Лямина, Т. Шмакова, С. Шиरोбокова; популярными в те годы были произведения Т. Архипова, В. Садовникова, А. Лужанина, П. Чайникова и др. Сам я был в те годы начинающим поэтом.

В 1947 году я познакомился с Г. Корепановым. Он пришел в хор Удмуртского радио в качестве солиста партии басов. Он обратился ко мне с вопросом: “Ты ведь пишешь стихи? Давай будем писать песни. Новые музыкальные произведения сейчас очень нужны”. Первой совместной работой была “Застольная песня” (“Жӧксӧр кырӑн”). В 1949 году Г. Корепанов уехал в консерваторию. Через некоторое время он прислал ноты – нужен был текст. Я в это время работал над песней об Октябрьской революции. Но тогда особым спросом пользовались



песни о мире, о жизни без войны. Так родилась песня “Тупаса улон понна” (“За мирную жизнь”), первый куплет которой так и остался – об Октябре».

Гай Сабитов был постоянным соавтором Германа Корепанова в песнях гражданской тематики, которую поэт раскрывал как фотограф: панорамно, широко, вольно, но не всегда достаточно индивидуально. Вероятно, Гай Сабитов пошел по пути русской песенной поэзии 50-х гг., в частности – поэзии Лебедева-Кумача. В то же время его размышления на эту тему, изложенные в предисловии к сборнику «Край любимый» удивляют своей глубиной и продуманностью. «Сколько чувств носит в своей душе человек! Иные из них изменчивы, они приходят и уходят, возникают и стираются; другие даются раз и навсегда. И таким чувством, роднящим самых разных людей, живущим в сердце человека с рождения до его последнего шага и особенно жарко вспыхивающим в трудное время, является любовь к Родине. Это общее чувство, народное чувство», – писал Гай Сабитов.

Как редактор Удмуртского радио он готовил к эфиру программы поэтического творчества в Удмуртии. Он глубоко чувствовал в поэзии национальный колорит и говорил: «О чем бы большим или малом ни писали в стихах, все это свое, кровное – не оторвать, за всем стоит живая душа народа. Удмуртской национальный характер от стихотворения к стихотворению, от песни к песне, по штриху – все определеннее лепится он, с его неброскостью и трудолюбием, с его душевностью и силой».

Около 80 стихотворений Гая Сабитова стали текстами песен Г. Корепанова, Г. Корепанова-Камского, Н. Шкляева. Кроме песен гражданской тематики, популярны также лирические и шуточные песни на тексты Г. Сабитова, такие как «Шулдыр жыт» («Веселый вечер»), «Паймод, эке» («Удивишься, брат»), «Вераны мон ой ву» («Не успел я сказать»).

В годы войны раскрылось художественное дарование поэта-песенника С. Широбокова. Его стихи имели отклик, он получал письма, публиковал во фронтовых газетах свои произведения. «В произведениях военных лет ярко проявилось то главное, – пишет О. Поскребышев, – что отличает поэзию Широбокова – оптимистичность и взволнованное лирическое восприятие мира» [6].

Об эстетической стороне поэтического творчества С. Широбокова говорит З. Богомолова: «Читая книги поэта, осознаешь, что гражданскую и художественную эстафету в стихах о Родине, о России, о природе, о человеке он принял от Некрасова. Не только содержание, но и тональность, и образный строй лирики Широбокова говорят об этой почетной преемственности, в которой вместе с тем нет ни подражательности, ни литературного эпигонства» [7].

Близкие мысли о Степане Широбокове высказывает Г. Сабитов: «Сила и притягательность его поэзии в органическом сочетании гражданственности с проникновенным лиризмом. Средства художественной выразительности в его стихах просты и вместе с тем убедительны. Он избегает надуманных метафор, особых приемов затруднительного синтаксиса и вообще внешнего словесного украшения» [8].

Свое направление имеет песенная поэзия Н. Байтерякова. Здесь глубокое проникновение в художественный образ, близкий эпической финно-угорской народной традиции.



При работе над песенным текстом каждый композитор обращает внимание на три главных элемента стиха: сюжетно-тематический, структурно-ритмический и интонационный. Мы думаем, что для песенного творчества Г. Корепанова сюжетно-тематический элемент имел значение песенного вида и определял общий характер звучания песни. Формообразующее значение имел и интонационный элемент. Его влияние заметно тогда, когда композитор выделял в песне особенно яркие речевые интонации: восклицания, вопросы – либо он обращался к разным типам речи: повествовательной, диалогической, ораторской, монологической.

Иное мы наблюдаем в песенном творчестве Г. Корепанова-Камского. Его интересуют ритмические структуры, связанные с народным говором (например, песня «Гырыны потон») или гармошечные переборы, ставшие песенной мелодией («кина, гири, гири, кина гири, гири»), а также диалекты и слуховые особенности народной речи далеких по историческому времени удмуртских обрядов.

Песни Н. Шкляева интонационно ближе русской песенной лирике. Он широко пользуется трехдольным метром вальса («Нош вуиз тулыс»), до него не характерным для жанра удмуртской песни, включает более мягкие, несколько сентиментальные интонационные обороты.

Удмуртская песенная поэзия 1970–1990-х гг. – до некоторой степени продолжает традиции, заложенные в 1940–1960-е гг., но в целом это новая, очень интересная (!) и творчески богатая эпоха песенной культуры Удмуртии.

В начале 1980-х гг. стали популярными интересные песни Г. Корепанова-Камского «Гырыны потон» («Праздник первой борозды») на слова Г. Сабитова, «Паськыт Кам» («Широкая Кама») на собственные слова, а также песни Г. Корепанова «Свет Россия – это мы» на слова О. Поскребышева, песня Ю. Толкача «Цветок золотой Италмас» на слова О. Поскребышева, «Вордйськем пальтёс» Г. Прокопенко на слова М. Камитова, песня Н. Новожилова на слова И. Токарева «Край родниковый», песня Е. Копысовой на слова Ф. Васильева «Удмуртии моей». Массовые песни обогатились произведениями, воспевающими города республики. В их числе – песни Г. Корепанова-Камского «Ижевский вальс» на слова С. Перевощикова и «Песня об Ижевске» на слова И. Токарева; песни Г. Корепанова «Родной городмы» («Родной город») на слова С. Широбокова и «Ижевске берытскыса» («Возвратился в Ижевск») на слова Г. Сабитова. Массовая песня как жанр, быстро откликающийся на все новое, несколько изменила свой характер. Внимание к человеку, к его духовному миру и личностным чертам, тяга к заостренности нравственной проблематики характеризуют основные направления тематики массовой песни. Монументально-обобщенный стиль 1950-х гг. сменяют камерность и эмоционально-смысловая детализация образов.

Большую роль в развитии массовой песни в 1970–90-е гг. сыграла организация Союза композиторов и новых исполнительских профессиональных и любительских хоровых коллективов. Усилился союз поэтов и композиторов в области крупных хоровых сочинений. Вошли в исполнительскую практику великолепные сочинения Ю. Толкача, Е. Копысовой, А. Корепанова, С. Черезова, Н. Шабалина на слова Ф. Васильева, А. Кузнецовой, О. Поскребышева, Г. Ходырева, В. Романова, В. Владыкина.



Наметилась тенденция к выходу за рамки республики, к расширению круга тем и авторов песенных текстов. Отчасти этому способствовало удмуртское хоровое исполнительское искусство тех лет, усложнившее свою образную сферу. Наряду с текстами удмуртских поэтов, композиторы стали обращаться к поэзии А. Вознесенского, П. Тычины, А. Блока, Б. Пастернака, С. Никитина, Н. Некрасова, М. Лермонтова, А. Пушкина.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бахтин М. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 502.
2. Подробно о поэзии К. Герда см.: Чуракова Р. А. Песня в творчестве К. П. Герда // Истоки искусства Удмуртии. Ижевск, 1989.
3. Поэзия Вотляндии // Ижевская правда. 1926. 24 октября.
4. Герд К. Удмурт кырзанъёс (Удмуртские песни). Кн. 1. Ижевск: Удкнига, 1927.
5. Айтуганова Л. Удмуртское стихосложение. Ижевск, 1992. С. 117.
6. Поскребышев О. Певец родного края // Удмуртская правда. 1958. 25 октября.
7. Богомолова З. Песня над Чепцой и Камой. М., 1981. С. 229.
8. Сабитов Г. Народный поэт // Удмуртская правда. 1982. 18 декабря.

Поступила в редакцию 29.08.2013

A. N. Golubkova

Art Song Poetry as a Phenomenon of Musical Culture. The problem of the Development of the Art Song Genre

This article discusses the specifics of the song genre, author's position, author's erudition outstanding poets, who had a broad approach to singing poetry and made many new, spiritual in this musical culture of the XX century.

Keywords: music, folklore, singing poetry, genre specifics, musical and poetic synthesis, rhythms, songs.

Голубкова Ариадна Николаевна,

Кандидат искусствоведения, музыковед,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: axi237@mail.ru

Golubkova Ariadne Nikolaevna,

Candidate of Arts, musicologist,
Udmurt Institute of History, Language and Literature of the
Ural branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov st., 4
E-mail: axi237@mail.ru

Ю Б И Л Е И

УДК 929

А. Н. Голубкова

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ



Я родилась и выросла в Ижевске в семье оружейников. Мое детство прошло в доме моего деда Афанасия Никифоровича Трухина по улице В. Сивкова № 198. Он служил старшим мастером ствольно-коробочной мастерской, был награжден серебряной медалью «За усердие» для ношения на груди на Станиславской ленте, принимал участие в подготовке экспонатов для Всемирной выставки в Париже в 1900 г., на которой заводчане удостоились высшей награды – Гран-при. В 1904 г. А. Н. Трухин был удостоен личного Почетного Гражданства. Дом моего дедушки, как и все дома в Нагорной части Ижевска, был пятистенным, двухэтажным; в доме были комод, шкаф, кресла, диван, напольные часы с маятником, стол. Все это производили местные мастера.

Усадьба состояла из разных по назначению построек: большого двухэтажного сарая, где держали лошадь, корову, гусей, уток и куриц, а также погреба, бани и большого жилого флигеля. За каждым хозяином был закреплен на речке Позимь участок для покоса травы для корма домашнего скота.

Моя бабушка Александра Николаевна Трухина имела швейную мастерскую, где шились знаменитые кафтаны для отличившихся оружейников. Мама – Людмила Александровна Копылова тоже выросла в Ижевске, с отличием окончила



Ижевскую гимназию, врачебное отделение Пермского университета и вернулась в Ижевск. Работала ведущим терапевтом Второй Городской больницы. Отец – Николай Афанасьевич Трухин – был инженером-конструктором, работал над созданием первых мотоциклов модели ИЖ-1, изготовленных по чертежам инженера П. В. Можарова, большого друга семьи. В 1929 г. участвовал в знаменитом мотопробеге, о чем оставил свои воспоминания.

Какие яркие события остались в моей памяти из детства?

Прежде всего, наверное, встреча с Верой Васильевной Толстой. Когда мне исполнилось шесть лет, моя тетя-учительница летом привезла меня в свой город Можгу.

Днем мы гуляли по берегу реки Валы. Помню, что шли по доскам, которые были проложены вдоль берега. Мы поднялись на высокий берег. Тетя Поля говорит: «Посмотри вниз на противоположный берег. Видишь справа – цыганский табор, а левее – дети и их педагог Михаил Курочкин. Дети рисуют».

На другой день мы пошли по улице Сюгинской. Там был домик с мезонином, в котором жила Вера Васильевна со своей экономкой, или подругой. Помню, что одеты они были по старинке: в чепчиках, длинных темных юбках и свободных кофтах. Мы пили чай из большого самовара с баранками.

Вера Васильевна уже была на пенсии и работала в библиотеке педтехникума. Разговор был о талантливом педагоге этого учебного заведения Михаиле Курочкине, который преподавал рисование, пение, был талантливым художником и переписывался с Ильей Репиным. Моя тетя была коллегой В. В. Толстой. Она выучила удмуртский язык и преподавала, по-моему, в Малых Сибях или где-то рядом.

Еще несколько эпизодов из детства. Когда мне было 4 года, бабушка повела меня в Михайловский собор. Всю дорогу говорила: «Запомни, его видно за сорок верст. Там ты увидишь маятник Фуко и золотые картинки, это иконы». Впечатление было незабываемым! Особенно от маятника Фуко, от высоты здания и иконостаса.

Помню, в 1933 г. в Ижевске открыли первый детский садик. Желающих идти было, видимо, немного. И меня, как представителя «семьи прогрессивных взглядов», отдали. Помню, что с руководительницей А. В. Волменской мы ходили на демонстрации, участвовали в уличных шествиях, «сборных» концертах, для которых родители шили костюмы. А позже (еще одна новость!) на Советской был открыт «Общепит», и я с судком ходила за обедами на Фабрику-кухню.

В 1936 г. наша семья переехала в дом № 192 по ул. Пушкинской (рядом с домом, где живет М. Калашников), построенный для медицинских работников в связи с открытием в 1933 г. Государственного Медицинского института и приездом профессуры из Москвы, Киева, Львова. Начался новый период в развитии города. В 1927 г. в Ижевске было 13 врачей. А. И. Перевозчикова и моя мама Л. А. Копылова работали в единственной заречной больнице. В 30-е гг. быстро пополнялся штат врачей, проходили конференции, развивалась медицинская наука.

Для меня вторая половина 30-х гг. была временем учебы в школе № 30 и в Музыкальной школе № 1. Мне кажется значимым, что сформировавшаяся в XIX в. в Ижевске система образования (женская и мужская гимназии, постановка спектаклей по пьесам Островского, концерты) не была разрушена в пред-



военные годы. В школе были интересные педагоги по математике, литературе, химии. А в музыкальной школе первым педагогом по фортепиано была Анна Ивановна Шелепова, представительница царской семьи, сосланная в Ижевск вместе с мужем (В. И. Шелепов по приезду преподавал в Индустриальном техникуме). Она была удивительно оптимистичным, светлым человеком. Закончила Смольный. Была отличной пианисткой. Знала французский и немецкий языки. Я занималась с А. И. Шелеповой у нее дома и узнала историю ее семьи. Ее родители – генерал и фрейлина Государыни. Анна Ивановна была правнучкой декабриста Оболенского. Она показывала мне его портрет и часть кандалов, к которым Оболенский был прикован, продвигаясь к месту ссылки, в том числе и по Сибирскому тракту Удмуртии.

Другим педагогом по фортепиано была Е. М. Гольдина. Она дала мне знания фортепианного репертуара, приучила к сценическим выступлениям и работе с музыкальным текстом. Причем, в репертуар была включена в основном музыка Бетховена и Грига. Я играла «Лирические пьесы», части из сюиты «Пер Гюнт», «Свадебный день в Трольдхаугене», сонату и закончила первой частью фортепианного концерта. Музыкальную школу я окончила на отлично. Меня даже без экзаменов перевели в Ижевское музыкальное училище.

Очень тяжелым испытанием была война. В 1942 г. я с похвальной грамотой закончила семь классов школы № 30 и начала работать на военном заводе, эвакуированном из Раменска. Работала я в сборочном цехе. Мы собирали лагометры для самолетов. Работали по шесть дней в неделю, а в воскресенье приходили в госпиталь (здание школы № 27), помогали делать перевязки, стирали бинты, убирали посуду и т.д.

Учились мы вечером. Еще я несколько лет была в Тимуровской команде. Мы помогали семьям фронтовиков. На соседней (Революционной) улице кололи дрова, пололи грядки. «Каждая эпоха дышит по-своему», – заметил С. С. Аверинцев.

Что помогло нам выжить?

Мне кажется, положительные эмоции исходили в те годы от концертных программ Удмуртского радио и театра оперетты, где работали милые актеры Мосин и Данилов. Вспоминаю, как светло, медленно и задумчиво пел Кузьма Ложкин песни «Порьялоз, порьялоз» и «Анае гурзэ эстэм дыр но», наполняя мыслью каждое слово, как будто это не песня, а важный театральный монолог. А в конце войны Степан Широбоков читал свою фронтовую лирику. Я тогда еще не занималась переводами. Да это было и не нужно. Поэт в своем рассказе шел не от образа к образу, а, как в музыке, от одного состояния к другому. Читал ровно, мягко, но такая спокойная уверенность исходила из его рассказа, что мы понимали: все делаем правильно. Ведь С. Широбоков прошел две войны!

В 1946 г. я стала студенткой Московского Городского музыкального училища (можно сказать, что оно было экспериментальным учебным заведением Академии педагогических наук). Здесь была своя специфика: педагоги работали над разными аспектами темы «Преподавание музыки в общеобразовательной школе». Изучали вопросы слушания музыки, работы с хором. Эти новые предметы включались в учебный процесс. Было сильным фортепианное отделение. Я занималась у М. Я. Сивер – ученицы К. Н. Игумного.



В училище мне запомнились интересные встречи с певцом И. Козловским, пианистами Я. Флиером, Неменов-Лунц, поэтом-фронтовиком К. Ваншенкиным, композитором и общественным деятелем Д. Б. Кабалевским. Училище находилось на Якиманке, недалеко от Болотной площади и привлекало видами Кремля и другими достопримечательностями центра Москвы. На соседней Пятницкой улице жил И. Козловский. Его внучка пела в детском хоре училища, он приходил слушать этот хор и иногда рассказывал нам о своих выступлениях.

И еще о Москве. Послевоенная Москва была деловой, привлекала своей могучей энергией: восстанавливались разрушенные здания, возвращались домой фронтовики. Интересным и ярким было выступление в зале Училища поэта Константина Ваншенкина. Он только что приехал из воинской части, был полон энтузиазма и энергии!

Большое впечатление произвели на меня встречи с Д. Б. Кабалевским – педагогом консерватории, автором многочисленных сочинений, секретарем Союза композиторов, главным редактором журнала «Музыка в школе», председателем Научного совета по эстетическому воспитанию при Президиуме Академии Педагогических наук. Он не преподавал в училище, но в одной из московских школ на улице Горького проводил встречи со старшеклассниками, на которых мы должны были присутствовать. Как доверительно он говорил, как просто и доступно! Год за годом он вел передачи по телевидению, публиковал статьи в журнале «Советская музыка» и многое в школьном преподавании музыки сумел воплотить в жизнь, даже за рубежом.

В 1961 г. в «Советской музыке» Кабалевский пишет: «Не удивительно, что в Англии и Китае, Чехословакии и Франции, Болгарии и США, Польше и Бельгии и других странах произведения советских композиторов для детей пользуются широкой популярностью и входят в обязательный репертуар школьных программ».

Училище я окончила с отличием и подала документы в Московскую консерваторию (на теоретико-композиторское отделение) и в Гнесинский институт на хоровое отделение. Думаю, благодаря большой подготовке по фортепиано и абсолютному слуху я была принята в оба учебных заведения. Выбрала теоретико-композиторское отделение Московской Государственной консерватории.

Годы учебы на теоретико-композиторском факультете Московской консерватории запомнились блестящими лекциями педагогов В. Беляева, В. Васиной-Гроссман, Р. Грубера, Ю. Келдыша, О. Е. Левашевой, А. Кандинского, В. Цуккермана и творческими встречами с А. Хачатуряном, Ю. Шапориным, А. Гольденвейзером. Моим первым педагогом был Р. И. Грубер. Он читал историю музыки, начиная с древних времен, знал несколько языков, занимался переводами. Роман Ильич всегда был увлечен материалом, нас не замечал и однажды, приводя цитату немецкого автора, разумеется, по-немецки, так увлекся, что стал излагать остальной материал на языке оригинала. У Р. И. Грубера я написала свою первую курсовую работу. Я всегда чувствовала себя музыкантом-исполнителем, было трудно переключиться на осмысление исторического материала, работа получилась плохая. На первом курсе были по некоторым дисциплинам индивидуальные занятия. Я любила занятия с С. С. Скребковым по полифонии, он вел их очень спокойно, деликатно. Помню, приближался Новый год, шел



пушистый снежок. Сергей Сергеевич сказал: «Ада, дайте, пожалуйста, я посмотрю Ваше домашнее задание, а Вы скажите, какая сейчас погода». Я, с какой-то легкостью, что мне не свойственно, заметила: «Сергей Сергеевич, скоро Новый год. “В лесу родилась елочка”».

Сергей Сергеевич ответил: «А Вы знаете, что эту новогоднюю песню написала известная пианистка Бекман-Щербина, мама моей жены. Если Вы хотите, я расскажу Вам подробнее». И полился прекрасный рассказ.

Студентов на факультете было мало, и мы с интересом общались, ожидая индивидуальных занятий в многочисленных рекреациях. Среди композиторов класса Шебалина были Губайдуллина, Э. Денисов, А. Пахмутова, В. Тормис, а среди класса Шапорина – Г. Жубанова, Е. Светланов, А. Флярковский, Р. Щедрин, М. Марутаев, Сидельников, А. Волконский. Среди теоретиков в нашей группе – Н. Жоховская, Д. Грачева, И. Шур и др. Однажды произошел комический случай. Я занималась в читальном зале (музыкальном). Там стоял огромный ломберный стол и все работали над партитурами, клавирами. Рядом сосредоточенно изучал старинное издание Е. Светланов. Вдруг слышим приятный голос библиотекаря: «Товарищ Гендель, подойдите за партитурой». Все переглянулись. Просьба повторилась. И снова приятный голос: «Ох, что я говорю. Товарищ Светланов, подойдите за партитурой Генделя». Все улыбались.

Меня удивило в первые дни знакомства с консерваторией – отношение к своей истории. Входишь в Малый Зал – твой взор упирается в мраморные доски с высеченными именами Рахманинова, Глиэра, Хренникова. Входишь в аудиторию – замечательные памятные портреты. А в кабинете А. Б. Гольденвейзера – больше двадцати портретов с дарственными надписями Л. Толстого, С. Рахманинова.

Не менее яркое впечатление – старенькая женщина в чепчике, длинной юбке и кофте, сидевшая в одной из рекреаций за письменным столом. С ней здоровались все педагоги. Оказывается, она знала П. Чайковского. Когда ей было тринадцать лет, она работала курьером и выполняла поручения известного композитора. Как не вспомнить слова А. Дюма: «В этом благодарении к прошлому – большое будущее»!

Интересным было творческое общение со студентами. Помню увлекательный рассказ Андрея Волконского (приехавшего из Франции для учебы в Московской консерватории), о новом течении в Париже – дадаизме. Рассказ слушала вся наша группа. Особенно меня интересовали студенты-исполнители. Можно было присутствовать на репетициях в Малом Зале студентов класса Я. Флиера, Г. Нейгауза, Я. Зака, С. Фейнберга. Через профессорский буфет мы входили в Большой Зал и слушали оркестровую музыку. Да и приглашительные билеты всегда были в профкоме. Были они очень дешевые, стоили копейки.

В консерватории был кабинет звукозаписи, но в те годы современные сочинения (Шенберга, А. Берга и др.) – не изучались и не записывались. Некоторые сочинения были в кабинете. Однажды Э. Денисов дал мне наушники – и я слушала «Рапсодию в блюзовых тонах» Гершвина. На занятиях наша теоретическая группа слушала «живую музыку». Все сочинения нам проигрывал на рояле Фабий Евгеньевич Гнесин. Мы всей группой приходили на квартиру к Гнесиным (через



дорогу от консерватории) и слушали. Для меня (с моим абсолютным слухом) это был подарок. (К звучанию симфонического оркестра долго не могла привыкнуть: казалось, что гобои понижают звук, а валторны повышают).

В консерватории мы не только познакомились с педагогической, научной деятельностью наших педагогов, но и слушали их сочинения. В 1952 г. А. Хачатурян закончил балет «Гаяне» (2 вариант) и балет «Спартак». Оба сочинения были исполнены в 23-й аудитории на двух роялях. Мы, как и преподаватели, приглашались на обсуждение и высказывали свое мнение. Интересный разговор был с Ю. А. Шапориным.

Юрий Александрович спросил меня: «Ада, Вы приехали из Вятской области. Что Вы знаете о декабристах?». Не успела я сказать об А. И. Шелеповой, как Шапорин стал рассказывать, что в 1925 г. он работал над оперой «Полина Гебль и декабрист Анненков».

Заметил, что встреча героев оперы произошла в цветочном магазине на Кузнецком мосту, где парижанка Полина Гебль продавала цветы. Рассказ был таким глубоким, что я побывала в этом здании и по-своему пережила эти события.

Слушать высказывания великих музыкантов всегда интересно. Вспоминаю 42-й класс – учебный класс А. Б. Гольденвейзера и его ассистента Т. Л. Логовинского (у которого я занималась по фортепиано). У А. Б. Гольденвейзера была отдельно кафедра и в 42-й класс он приходил редко, но когда заходил, я просто вскакивала, А. Б. Гольденвейзер говорил: «Играйте, играйте – я ненадолго». Однажды на собрании факультета А. Б. Гольденвейзер в своем выступлении рассуждал о пользе самостоятельных занятий, то есть фортепианной практики. «Когда я был маленьким, у меня был гувернер. Мы собирались к морю. Гувернер долго раскрывал мне теоретические основы плавания. Я все теоретически знал, но когда вошел в море – стал тонуть. Это говорит о том, что не было практики по плаванию».

Несколько слов о встречах с Д. Д. Шостаковичем. В 1954 г. педагог по советской музыке Л. В. Данилевич предложил мне в качестве темы курсовой работы сочинение Д. Д. Шостаковича «Десять поэм» для хора на стихи поэтов начала XX в., созданное в 1951 г. Дал домашний телефон Д. Д. Шостаковича. Я позвонила. Дмитрий Дмитриевич очень вежливо отказался, сославшись на свое плохое самочувствие. В этом же году по распоряжению деканата нашей группы было предложено посещать все заседания Союза Композиторов, где я тоже видела Дмитрия Дмитриевича. На одном из заседаний довольно резко обсуждалось его творчество. Его музыку Кремлев сравнивал с солеными огурцами. Дмитрий Дмитриевич все время глотал таблетки. Руки его дрожали...

В 1955 г. я работала над дипломом. Моим руководителем была доктор наук В. А. Васина-Гроссман, а консультантом – доктор наук, профессор В. М. Беляев. Тема дипломной работы была такова: «Сюиты Ипполитова-Иванова на темы народов Кавказа». Рассматривалось несколько сочинений: «Кавказские эскизы», «Иверия», «Тюркские фрагменты». Для начала я просмотрела все работы В. М. Беляева и пришла к мысли методически им следовать работам. Творчество Ипполитова-Иванова, как и творчество В. М. Беляева, имеет широкий спектр. Ипполитов-Иванов – ученик Римского-Корсакова, долго жил в Тбилиси, с 1905



по 1922 г. был ректором Московской консерватории, в 20-е гг. – ректором Грузинской консерватории. Ипполитов-Иванов изучал и делал обработки русских песен, испанских, карело-финских, армянских, грузинских, азербайджанских, узбекских, ирландских, мавританских и др.

В своих «Воспоминаниях» он сам определил творческие приоритеты: мелодическая распевность, жанровое многообразие, эмоциональная уравновешенность. Он считал, что лучше всего это раскрыто в его оркестровых миниатюрах программного характера. Композитор считал, что при обработке народных тем не следует забывать современное состояние музыкальной техники. Именно это приведет к развитию народной музыки, поднимет ее уровень и в то же время сохранит национальную специфику.

На последних страницах его «Воспоминаний» для меня были неясными моменты о «сильном влиянии облика Чайковского», о подражании оперы «Ася» творчеству «великого мэтра». Долгие годы музыка Чайковского критиковалась, его считали «западником». Что произошло? Разобраться в этом помогла мне встреча с композитором С. Н. Василенко.

Он жил рядом с консерваторией. Встретил меня приветливо. В свои 83 года многое помнил. «Разве Вы не слыхали, что в конце XIX в. произошла переоценка творчества Чайковского? Чайковский открыл окно в северные государства. Наши композиторы Глазунов, Лядов и др. ездили в прибалтийско-финские государства. Ну а “Волшебное озеро” Лядова – это *слепок* “Калевалы”».

Последняя моя встреча с педагогами консерватории произошла в июне 1955 г. в кабинете ректора консерватории Свешникова. Там был Д. Б. Кабалевский, Ю. А. Шапорин, С. С. Скребков и преподаватели общественных дисциплин. Свешников поблагодарил всю группу за успешную учебу и сказал, что по распоряжению Министерства музыкальной культуры всю группу оставляют в Москве для работы на Московском радио, чтобы создавать передачи для молодых социалистических государств Польши, Болгарии. Я сказала, что должна уехать в Ижевск, чем удивила комиссию. Ю. А. Шапорин мне ответил: «Ада, там нет дорог, медведи бродят. Вы знаете, когда М. Волконская ехала к месту ссылки декабристов, ее лошади, где был упакован белый рояль, застряли в грязи около Вятки. Их еле-еле вытащили». А я рада, что вернулась в свой город! В 1950-е гг. в Удмуртии интенсивно развивалась музыкальная исполнительская культура, «бурлила» живая художественная жизнь, работали хоровые коллективы, театры, работали сельские клубы.

В 50-е гг. я была педагогом Ижевского музыкального училища, о чем с радостью вспоминаю. Среди моих учеников – Ю. Толкач, А. Корепанов, Н. Копысов, А. Щербаков, Н. Пузанова, В. Митрофанов, А. Седельникова, Ю. Маликов и др. Я была первым педагогом по музыкальной литературе. Учебников по этому предмету еще не было, портативных магнитофонов с музыкальными записями тоже. Приходилось диктовать биографии композиторов, делать обзор сочинений, а музыкальные примеры играть на фортепиано. Я пыталась создать свою методику преподавания: требовала четких определений, системы в ответах учеников. Вспоминаю, как серьезно они занимались! Оставались вечером в Училище, слушали музыку. Видимо, многое осталось в памяти. На мое 70-летие моя



ученица Л. Смирнова написала мне прекрасные стихи с прекрасным эпиграфом: «Ученик не сосуд, который нужно наполнить, а факел, который нужно зажечь». Вот некоторые строки из ее произведения:

Казалось, что недавно так бывало,
Та древнегреческая мудрость,
К Вам на урок спешили мы.
Которая к тому ж у Вас в крови
Там музыка пред нами оживала,
Вам помогли зажечь огонь.
Там оживал духовный мир родной страны.
Неугасающей любви к искусству муз.

В сердцах студентов Ваших,
Портрет Шопена (или может Мендельсона)
Мы зажглись и дальше понесли
На нас глядел там со стены;
Тот свет, которым Вы всегда озарены.
Условный композитор из учебника,
Условный представитель стиля и страны.

В эти годы я стала семейным человеком. Мой муж – Н. С. Голубков был педагогом, затем профессором ИМИ (ИжГТУ), заведующим кафедрой «Деталей машин». Он закончил с красным дипломом МАМИ, часто вспоминал детство, близких его семье московских литераторов, поездки в Перedelкино для встречи с двоюродным братом А. Н. Афиногеновым. У нас двое детей. Ольга Николаевна Голубкова работает в УдГУ, Евгения Николаевна заведует отделом на заводе.

В 1963 г. меня пригласили на работу в УдНИИ в сектор литературы и фольклора. Там я работала в общей сложности более 30 лет. Тема моих научных исследований – комплексное рассмотрение истории музыкальной культуры удмуртского региона с древних времен до настоящего времени. В послевоенные 50-е гг., когда после окончания теоретико-композиторского факультета Московской Государственной консерватории я вернулась в свой родной Ижевск, эта тема была новой для России и, естественно, для Удмуртии: региональная культура не изучалась в консерваториях, не имела теоретических и методических обоснований. Исследовалась история музыкальной культуры Москвы, Ленинграда, некоторых Союзных республик. Следует предположить, что еще не было опыта комплексного профессионального подхода к рассмотрению истории музыкальной культуры небольших регионов, городов, заводских поселков. В прессе преобладал фактический материал, фактические сообщения. Широкого обоснования истории музыкальной культуры как части всеобщей культуры, имеющей свою теорию, свою «предметную основу» в каждом городе, рабочем поселке, вероятно, не существовало.

В то же время музыкальная культура каждого городка, поселка имела много особенного: создавались новые театральные спектакли с музыкальными номерами, новые песни. Интерес к музыкальным сочинениям был большой: уже в 50-е гг. появилась серия моих газетных статей, телевизионных и радиопередач,



посвященных исполнительским особенностям музыкальных «новинок». На радио хранятся очерки прозвучавших радиопередач: «Листая страницы времени», «Новые песни», «Театральные премьеры», «Творческий портрет Г. И. Титова».

Работу в УдНИИ, в секторе литературы и фольклора, я начала с изучения архивов института: рассматривала отчеты фольклорных экспедиций, работы этнографов, фольклористов. Особое впечатление оставили исследования лингвистов И. В. Тараканова (историческое описание словесного материала Волжской Булгарии), В. Кельмакова (диалектологические особенности), Р. Насибуллина (географические параметры рассмотрения удмуртских слов), В. Вахрушева (осмысление удмуртских и русских слов при составлении словарей).

В 1960-е гг. региональная музыкальная культура (прежде всего творчество, исполнительство, педагогический процесс и связи с другими регионами) заинтересовала Московский Всесоюзный научно-исследовательский институт искусствознания и вошла в число изучаемых областей, и он готовил к изданию «Историю музыки народов СССР» и «Советскую энциклопедию». Наши материалы вошли в эти издания. Кроме того, музыковеды-историки приглашались на конференции, собеседования, где Н. Шахназарова, Е. Орлова, В. Беляев, В. Васина-Гроссман делились своим научным опытом. В частности, мне было рекомендовано изучать, прежде всего, современные творческие процессы и проблемы состояния национального стиля. И моя тема в УдНИИ «Современные процессы в сфере музыкальной культуры в Удмуртском регионе» была связана с изучением новых сочинений удмуртских композиторов в области песни, оперы, балета и театральной музыки. Уже в 1962 г. в издательстве «Удмуртия» вышла небольшая книжка «Советская массовая песня» с разделом о песенном творчестве Г. Корепанова. В 1963 г. в журнале «Молот» была опубликована статья «Герман Корепанов», в 1965-м – в сборнике «Слово о земляках» – статья о премьере оперы «Наталь». В 1969 г. институт опубликовал составленный мною сборник статей «Путь к удмуртской опере», где раскрыты некоторые аспекты развития музыкальной культуры Удмуртии. В обзорных очерках исторически последовательно освещены наиболее яркие события музыкальной жизни республики. В монографических очерках даны творческие портреты композиторов, исполнителей, руководителей художественных коллективов.

Книга содержит библиографию песенно-поэтических и музыкальных публикаций, а также библиографию статей и исследований.

В 70-е гг. подготовлены статьи, опубликованные в московских изданиях, в сборниках Казани и Саранска. В те же годы началась переписка с внучатой племянницей П. И. Чайковского К. Ю. Давыдовой. Материалы о ежегодных фестивалях, посвященных П. И. Чайковскому, я высылала в Клин, где жила и работала К. Ю. Давыдова. Ее книга с дарственной надписью есть в моей библиотеке.

В 1970-е гг. сотрудникам УдНИИ предоставлялась большая возможность работать в архивах страны. Архивы Кирова, Казани, Глазова, Воткинска, Ижевска, Ленинграда, Москвы убедили меня в том, что музыкальную культуру нашего края нельзя рассматривать как область музыкального краеведения или придаток чисто исторического осмысления. Музыкальная культура развивается по своим



законам, и ее история «оживает» только тогда, когда мы находим близкие явления в других культурах. Это помогает нам не просто излагать факты, но объяснять процессы развития.

В 1977 г. в Москве, во Всесоюзном НИИ искусствознания, я защитила кандидатскую диссертацию на тему «Формирование удмуртской советской музыкальной культуры» (научный руководитель доктор искусствоведения А. В. Васина-Гроссман). В 1980 г. решением ВАК при СМ СССР мне присвоено ученое звание старшего научного сотрудника по специальности «музыкальное искусство».

Научным итогом 1970-х стала монография «Музыкальная культура Советской Удмуртии», где рассмотрены вопросы формирования и становления музыкальной культуры Удмуртии в 1917–1967 гг. В работе рассмотрено становление исполнительского искусства, музыкального творчества, освещены события музыкальной жизни республики. Работа получила добрую оценку в прессе. Хороший отзыв о книге дал московский композитор В. Блок.

По плану работы сектора, я участвовала в фольклорных экспедициях 60–80-х гг. Они, думаю, оказали воздействие на осмысление материала темы. Руководили экспедициями фольклористы П. Поздеев или Л. Долганова. С нами ездили 5 студенток университета, которые работали над текстами песен, записывали фольклорный материал.

Меня, как историка, интересовало то, что наиболее активно исполнялось: песня? танец? эпическое сказание? или игра на древних музыкальных инструментах? Преобладало исполнение удмуртских народных песен (хоровое, ансамблевое, сольное) с включением в репертуар песен других народов России.

Так, в 1960-е гг. в Можгинском районе (д. Пазял) записаны интересные народные песни. (Их расшифровкой занимался А. В. Мамонтов и многое включил в свой репертуар). Среди сиротских песен мы записали «Шур дурын» на мотив популярной песни Агренево-Славянской «Хаз булат», среди песен-размышлений – «Питыр, Питыр гурезь» – на мелодию «По Муромской дороге».

В поселке знали, что мы приехали записывать песни. Когда мы встречались вечером с молодежью у Дома культуры, то слышали многочисленные песни советских композиторов, песни Г. Корепанова, «Сулико», «Распрягайте, хлопцы, коней» и др.

То же повторилось во время экспедиции в поселке Яр. Там мы разделились на две группы. Я пришла к исполнителю-солистке и, думаю, неправильно сформулировала цель своего визита: «Сосредоточьтесь, пожалуйста, на исполнении старинных песен (вашкала кырзан)». В ответ услышала: «Я современный советский человек, солистка, люблю песни советских композиторов и ценю возможность выступать с исполнением этих сочинений в клубах (которые построило для нас государство!) и участвовать в конкурсах. Сначала вас познакомлю с этой частью своего репертуара, а потом спою старинные удмуртские песни, которые знаю с самого раннего детства и всегда исполняю. Но не нужно из нас делать только музейных экспонатов. Это неправильно».

Я не фольклорист и не этнограф. Было бы самонадеянно (и неверно!) с моей стороны рассматривать аналитические вопросы фольклора. Меня интересовала



общая картина развития музыкальной культуры. Но некоторые явления я так и не смогла объяснить.

Это связано со свадебной темой в фольклоре. В Пазяле свадебную песню «Ал вылад вордэм нуныед» («На коленях вырастила свое дите»), исполняемую в момент прощания невесты с домом, пели как-то сосредоточенно, даже сурово. Вдруг Анна-апай громко несколько раз сказала: «Тулкымяськем, тулкымяськем» с такой внутренней силой, что даже жутко стало. Этого слова в песне нет. Что она хотела выразить? Затем запись песни продолжилась.

«Свадебная тема» встретила нас и в Шабердино. Мы беседовали с сельчанами. Петра Кирилловича спросили, какие песни нас интересуют. Он назвал разные, в том числе и свадебные. Старший собеседник даже испугался: «Да вы что? Свадебные петь не будем. Не дай Бог ударит гром, выпадет град, все посева разрушит. Приезжайте осенью, когда будем играть свадьбы. Даже не думайте!».

«Свадебная тема» ждала нас в Селтинском районе в 70-е гг., в д. Кыргурт. Был летний солнечный день. Кругом зеленые лужайки. Хоровой ансамбль собрался в доме руководителя – городского вида учительницы. У нее была помощница Галя, которая очень хорошо пела. Она рассказала нам о графике работы и концертах. Ансамбль спел хороводные, лирические, рекрутские, авторские песни. Я попросила спеть свадебные. Тогда учительница сказала: «Галя, ты иди. Встретимся в конце недели». Я спросила: «Почему Вы ее попросили уйти?» – «Так Галя не из нашей деревни».

По прошествии многих лет, в 1987 г., мы с П. К. Поздеевым обобщили наш фольклорный материал, собранный в экспедициях и подготовили научно-популярную книгу «Сокровище народное». Наша задача была – рассказать о тематическом богатстве удмуртских песни, о ее своеобразии и связях с этнической историей края, показать ее исторический путь и ее художественные особенности.

В программу работы института были включены лекции для населения. Все мы входили в общество «Знание», которым руководил светлый человек К. И. Шибанов. Мы ездили по районам, выступали в городах Удмуртии. Было интересно. В Ижевске я некоторое время возглавляла два народных университета во Дворце культуры «Октябрь» и во Дворце машиностроителей. Во время выездных лекций были забавные эпизоды.

Помню, приехали в Сюмсинский р-н. Едем на «Газике» по живописной дороге: с одной стороны – река Кильмезь, с другой, на несколько километров, – малинник. Вдруг шофер остановился. Оказывается, в нескольких метрах от нас в малинник идет медведь!

Приехали в школу пос. Кейлуд. Директор школы собирает народ на лекцию. Входит старый, старый дед с длинной бородой, с палочкой и говорит мне: «Ты будешь нас учить, как жить? Молода ты еще беседы-то проводить. Ох!». Я даже ответить ничего не смогла. Начала рассказ. Смотрю, слушает внимательно, даже слезинка пробежала. Я закончила, села за учительский стол. Он подошел и искренне сказал: «Спасибо тебе большое». Вообще сельские жители очень искренние, с ними легко разговаривать.



Приехали в Дебесы. Надо было прочитать лекции в Дебесском педучилище и школе. Пришла к школьникам. Сразу задала вопросы: по какой дороге проезжали декабристы? сохранилось ли здание, где с них снимали кандалы? На этом моя лекция и закончилась...

Старшеклассники взяли инициативу в свои руки и сами довольно эмоционально повели рассказ: показали руины больницы, где останавливались декабристы, сообщили, что многие жители выходили с хлебом-солью, когда шли они под конвоем, что в жизни края большую роль играл ямщицкий промысел. Кто-то сказал: «Давайте позовем нашу старую учительницу Марию Петровну, она создала в школе небольшую музейную комнату, там есть фотографии». Рассказ старой учительницы был интересным, к тому же ее предки были ямщиками и в семье сохранилось воспоминание о далеком прошлом, слова, сказанные пра, пра, пра, прадедом: «Сегодня я вез Черныша!».

Отдельную страницу лекционной деятельности составляет сотрудничество со школьными учителями республики. Начиная с 1955 г. и до 90-х я ежегодно проводила занятия в Институте усовершенствования учителей с педагогами разного профиля. Методически разработала темы: музыкальное исполнительство, региональная музыкальная культура на уроках истории, географии и словесности, проведение общешкольных мероприятий. Мои выступления поддерживал заведующий отделом ИУУ В. Долгов. Мы вместе разработали систему классных часов и написали несколько методических работ.

Последние годы ИУУ работал в новом здании. Мне было очень приятно, когда директор ИУУ Р. Ф. Березин встречал меня в вестибюле и затем представлял аудитории как старейшего работника музыкального образования, находя при этом очень теплые, душевные слова.

В 1980-е гг. я работала в УдГУ на кафедре удмуртского языка и литературы, которой руководил кандидат филологических наук, доцент Д. А. Яшин, интересный удмуртский поэт, фольклорист и педагог. Задачи, которые передо мной поставил Даниил Александрович, были направлены на создание спецкурса по музыкальной культуре нашего региона для филологических факультетов университета: «Студентки группы, в которой Вы будете работать, в основном из сельской местности. Они собираются по окончании вуза вернуться в сельские школы. Кто-то будет директором школы, кто-то воспитателем по внеклассной работе. Все мероприятия, связанные с музыкальной культурой, они будут проводить в школе. Это юбилеи поэтов, композиторов, праздники нашей Родины, дни сказок для младших школьников. Первое, что нужно сделать, – организовать кружки для музыкальных занятий. Если в поселке есть клуб, то этим будут заниматься творческие работники этого клуба. Ну, а если нет клуба – попросим родителей тех детей, которые учатся. В семьях всегда кто-то поет, играет на инструментах, знает народные танцы. Ада Николаевна! Подумайте, пожалуйста, как должен проводить эту работу воспитатель по внеклассной работе. Очевидно, нужно иметь план проводимых мероприятий. И еще. Сформулируйте выступление директора школы, оно должно быть солидным, современным. О содержании курса мы уже говорили. Включите в курс музыкальной культуры региона тему о Чайковском и его музыку. Из того, что Вы



мне сыграли, я бы попросил оставить “Вальс цветов”». Вот по такой программе мы занимались несколько лет. Самая большая ее ценность – в педагогической направленности, о которой мы, увы, проводя занятия со студентами, часто забываем.

Научные интересы 80-х гг. сосредоточены на вопросах исполнительской культуры Удмуртии. Можно назвать серию работ об ансамбле «Италмас». Постепенно, шаг за шагом, я собирала историю этого коллектива. «Историю надо уметь пережить. Ее надо прочувствовать сердцем», – заметил Н. Карамзин. Мои встречи с Государственным ансамблем песни и пляски начались еще в 30-е гг. Я тогда училась в музыкальной школе. Наш хор всегда участвовал в так называемых «смешанных концертах», где выступали театральные актеры, хоровые коллективы клубов, баянисты, замечательный дуэт В. Виноградовой и К. Гавриловой. Тогда коллективом руководил А. Каторгин. Он много работал над словом, преподавал сольфеджио, сценическое мастерство. Но уже тогда я заметила, что ансамбль, как и наш хор, пел статично. Вскоре (после войны) его руководителем стала Р. А. Анкудинова, затем – М. Ложкин, А. Бабанкин. Каждый дирижер привносил свои детали. Балетмейстер А. Бондарев поставил знаменитый «Танец с колокольчиками». Помню, в 1980 г. я пригласила к себе домой А. Широкову, А. Рыбакову и еще человек десять старейших *патриотов* этого коллектива, которые работали в 30-е, 40-е, 50-е гг. Решили пообедать: сварили кашу, сделали бутерброды, нарезали помидоры, огурцы и стали вспоминать прежние времена, даже попели песни. Это вечер я не забуду никогда!

С приходом в 1962 г. А. Мамонтова открылась новая исполнительская история ансамбля «Италмас». Новое время приготовило новые песни. В 1981 г. ансамбль вернулся из поездки в Японию. Некоторые солисты и руководитель были приглашены в УдНИИ для участия в небольшой конференции, которую проводил наш отдел. А. В. Мамонтов рассказал об исполнении юмористической песни Г. Корепанова на слова Г. Сабитова «Паймод, эке» («Удивисься, брат»). Это песня-сценка о том, как рыбак вместо улова вытащил корягу. В исполнении талантливого певца Г. Кузнецова и хорового коллектива эта песня звучала во многих странах мира. В Японии она покорила зрителей; разговорные реплики песни звучали на японском языке; последняя сцена была сыграна очень тонко, без нажима – и это вызвало нескончаемые аплодисменты.

В 1985 г. книга «Италмас» вышла из печати в издательстве «Удмуртия».

Продуктивными для издания моих работ стали 90-е гг. Можно назвать работу в коллективной монографии «Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье» (изд. в Чебоксарах), главы в коллективной монографии «Удмурты» (изд. в Ижевске).

Среди крупных работ, подготовленных в те годы, – монография в соавторстве с А. Корепановым «Творческий путь удмуртского композитора Г. Корепанова в контексте региональной культуры Удмуртии XXI века», изданная Камским институтом гуманитарных и инженерных технологий и Союзом композиторов УР (2008); «Музыкальная культура Удмуртии» (в соавторстве с Р. А. Чураковой), подготовлена к выпуску Институтом человека при УдГУ, под редакцией А. А. Разина Издательским домом «Удмуртский университет»; «Великий Чайковский»



(соавторы Ю. Толкач, В. Митрофанов, О. Борисова), издана в 2005 г. (Ижевск, издательство «Регион-Пресс»).

В 2010 г. в издательстве ИжГТУ вышла книга «Путь длиною в целую жизнь» – о педагогической и научной работе Н. С. Голубкова. В Приволжском межрегиональном конкурсе «Университетская книга – 2010» книга награждается в номинации «Лучшее издание по истории и культуре региона». Всего мною создано десять монографий и более ста тридцати статей.

В настоящее время составлен сборник из 48 работ – «Избранные статьи по истории музыкальной культуры Удмуртского региона». Многие из них написаны заново, некоторые – опубликованы в разных изданиях Удмуртии и других городов России. Книга предназначена для музыковедов, этномыковедов, музыкантов-исполнителей, педагогов, студентов высших и средних учебных заведений.

Сейчас сотрудничаю с Союзом Композиторов и педагогами республики, с Глазовским пединститутом, с Воткинским и Ижевским музыкальными колледжами. Некоторые работы думаю подготовить к юбилею П. И. Чайковского.

Поступила в редакцию 9.08.2013

Голубкова Ариадна Николаевна,
кандидат искусствоведения, музыковед,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: axi237@mail.ru

Golubkova Ariadne Nikolaevna,
Candidate of Arts, musicologist,
Udmurt Institute of History, Language and Literature of the
Ural branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov st., 4
E-mail: axi237@mail.ru

УДК 78(092)

Ю. Л. Толкач

МНОГОГРАННОСТЬ

**(К ЮБИЛЕЮ ЗАСЛУЖЕННОГО ДЕЯТЕЛЯ НАУКИ
УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ,
МУЗЫКОВЕДА А. Н. ГОЛУБКОВОЙ)**



Мне посчастливилось постигать азы своей профессии в незабываемые 1960-е гг., когда повсеместно ощущалась тяга людей к большому искусству, а престиж специальностей, связанных с художественным творчеством, был очень высоким. Нашему поколению студентов Ижевского музыкального училища довелось заниматься у замечательных педагогов, талантливых и увлеченных, многие из которых получили образование в столичных консерваториях и учились у корифеев отечественного искусства. Их педагогические принципы основывались на фундаменте великих традиций русской музыки. Они прививали высокий профессионализм, воспитывали ощущение связи времен, уважение к шедеврам классики, жемчужинам народного творчества и музыке Удмуртии. В ряду этих замечательных личностей – музыковед, заслуженный деятель науки Удмуртской Республики Ариадна Николаевна Голубкова.

Ее уроки – незабываемы! С удивительной непринужденностью сочетались в них глубина и емкость с кажущейся импровизационностью изложения, теоретическая основательность с точно отобранными живыми деталями и любопытными фактами, научная объективность с неповторимостью индивидуального, личностного ощущения того или иного музыкального шедевра. Творчество великих композиторов на уроках Ариадны Николаевны мы всегда воспринимали и в определенном историческом аспекте, и как вечно живое и современное. Всеми этому способствовали и яркая эмоциональность, буквально пронизывающая ее лекции, и блестящее владение фортепиано.

Иногда в изложение той или иной темы очень естественно вкрапливались интереснейшие воспоминания Ариадны Николаевны о годах учебы в Московской консерватории, а она училась там, когда преподавали А. Гольденвейзер, Г. Нейгауз, Ю. Шапорин. Ее непосредственными педагогами были такие светила отечественного музыковедения, как И. Способин, В. Цуккерман, Р. Грубер, В. Васина-Гроссман, а соучениками – знаменитые в будущем композиторы Р. Щедрин, А. Волконский, В. Тормис, Ю. Саульский...



Мы, студенты, воспринимали Ариадну Николаевну прежде всего как замечательного педагога и далеко не все знали, что ее работа в музыкальном училище сочетается с целенаправленной научной деятельностью, связанной с изучением удмуртской музыкальной культуры, с детства знакомой ей, родившейся в Ижевске.

Постоянно занимаясь педагогической и лекционно-просветительской деятельностью, Ариадна Николаевна Голубкова почти четверть века отдала работе в Удмуртском институте истории, языка и литературы. В кандидатской диссертации она исследовала становление профессиональной музыкальной культуры Удмуртии. Впоследствии материалы диссертации были положены в основу ее монографии «Музыкальная культура Советской Удмуртии» – первого исследования такого рода в нашем искусствоведении. Всего же Ариадне Николаевне принадлежит свыше семидесяти научных трудов.

Ее интересы многогранны и охватывают самые разнообразные аспекты национальной культуры. Это – собирание и изучение удмуртского фольклора в тесном взаимодействии с археологическими, этнографическими и социологическими моментами, интересные исследования истории и особенностей музыкального быта городов Удмуртии, обстоятельный анализ становления и развития удмуртской массовой песни, творчества ведущих композиторов республики; это и вопросы исполнительского искусства, в том числе – книга об ансамбле «Италмас». Ряд статей А. Н. Голубковой посвящен воткинскому периоду жизни нашего великого земляка П. И. Чайковского, истории семьи Чайковских. Она – один из авторов прекрасно изданного подарочного альбома «Великий Чайковский». Ариадна Николаевна написала многочисленные статьи в справочных изданиях, в том числе для энциклопедии «Удмуртская Республика».

Совместно с фольклористом и поэтом П. К. Поздеевым она создала научно-популярную книгу об удмуртской песне «Сокровище народное». Большим событием в культурной жизни Удмуртии стал выход в 2004 г. фундаментального учебного пособия «Музыкальная культура Удмуртии», созданного А. Н. Голубковой и музыковедом-фольклористом Р. А. Чураковой. Эта книга стала основой для изучения истории музыки Удмуртии в средних и высших учебных заведениях. Одной из последних работ А. Н. Голубковой стала книга о классике удмуртской музыки Г. А. Корепанове (написана совместно с сыном композитора – А. Корепановым).

Особое место в ее деятельности занимает методическая работа. Давнее творческое сотрудничество связывает Ариадну Николаевну с Институтом усовершенствования учителей УР, Глазовским пединститутом и Воткинским педколледжем. Постоянной заботой о приобщении подрастающего поколения к музыкальной культуре нашего края вызвано создание ряда пособий для общеобразовательных школ.

Благодаря научной деятельности замечательного музыковеда не только ликвидированы многие «белые пятна» в изучении музыкальной культуры Удмуртии, но и заложен фундамент для дальнейшего развития науки о музыке родины П. И. Чайковского.

Ариадна Николаевна Голубкова встречает свой юбилей во всеоружии опыта и мастерства в отличной творческой форме. Ею опубликованы статьи о выда-



ющихся мастерах музыкального искусства нашего края, готовится ряд очерков о творчестве композиторов Удмуртии; она активно участвует в подготовке к изданию первой в республике научно-популярной книги для юношества, посвященной удмуртской музыке.

Ариадна Николаевна в курсе всего, что происходит в современном искусстве, много времени она уделяет консультациям молодых музыковедов, рецензированию научных работ, оказанию методической помощи учителям музыки.

...Проходит время и мы, бывшие ученики, становимся коллегами уважаемых педагогов. На протяжении ряда лет нас с Ариадной Николаевной связывает работа в Союзе композиторов УР. Все мои коллеги по творческому союзу безгранично уважают нашего ведущего музыковеда, ценят ее интересные и конкретные предложения, прислушиваются к взвешенным и выверенным суждениям о музыке, восхищаются глубокой интеллигентностью, доброжелательностью и щедростью души. Ариадна Николаевна олицетворяет собой связь с лучшими традициями русской интеллигенции, радует неизменной молодостью духа.

Ученые, композиторы, многочисленные ученики и меломаны желают А. Н. Голубковой крепкого здоровья и осуществления новых творческих замыслов.

Вся ее многолетняя и многогранная деятельность служит подтверждением известного афоризма Роберта Шумана: «Законы нравственности те же, что и законы искусства».

Поступила в редакцию 23.08.2013

Толкач Юрий Львович,

композитор, музыковед,

Союз композиторов УР

426004, Россия, г. Ижевск, ул. Удмуртская, 199

E-mail: forte@udm.net

Tolkach Yuri Lvovich,

Composer, musicologist

Union of Composers of the Republic of Udmurtia

426004, Russia, Izhevsk, Udmurtskaya st., 199

E-mail: forte@udm.net

УДК 811.511.131(049.32)

И. М. Нуриева

ЗВУКИ МУЗЫКИ И ДУШИ

(К ЮБИЛЕЮ А. Н. ГОЛУБКОВОЙ)



Статья посвящена юбилею видного ученого-музыковеда, Заслуженного деятеля искусств А. Н. Голубковой. Рассматривается ее научная и творческая деятельность, анализируется вклад в изучение истории удмуртской музыки.

Ключевые слова: музыковедение, юбилей, А. Н. Голубкова, история науки.

16 сентября отмечался юбилей видного ученого, Заслуженного деятеля науки УАССР (1981) Ады Николаевны Голубковой. Ее имя известно не только у нас в республике и стране, но и далеко за рубежом. Первый в республике кандидат искусствоведения по специальности «музыкальное искусство», Ада Николаевна стала первым по-настоящему профессиональным исследователем музыкального искусства в Удмуртии. Огромная творческая энергия, высокий профессионализм позволили ей работать в нескольких направлениях одновременно: исследования по традиционной музыке и профессиональному творчеству, методические разработки преподавания удмуртской музыки в школе, пропаганда творчества удмуртских композиторов и фольклорных коллективов и т. д.

Будучи музыковедом-историком по специальности и по призванию, А. Н. Голубкова внесла неоценимый вклад в изучение истории удмуртской музыки. За период работы в УдНИИ и Институте человека при УдГУ ею опубликовано несколько монографий и множество статей, посвященных традиционной и профессиональной удмуртской музыке. Как признавалась сама Ада Николаевна, при написании статей огромную роль сыграла ее работа в архиве. Кропотливый, в прямом смысле «пыльный» труд, поиски документов по теме, радость открытий – кому из историков не знакомы эти этапы работы! Ада Николаевна выезжала и в поле, в фольклорные экспедиции, впечатления от которых она сохранила до сих пор. Так, она часто вспоминает пение народных исполнительниц, их необычный тембр, не сравнимый с академическим пением.

Рассматривая народно-песенное искусство удмуртов в историческом контексте, А. Н. Голубкова определила его место в системе этнической культуры.



Она работала в тесном содружестве с П. К. Поздеевым, которого считает своим учителем. Союз музыковеда и фольклориста-филолога оказался очень плодотворным: результатом совместных фольклорных экспедиций становится сборник удмуртских народных песен [1]. В 1987 г. выходит в свет очерк об удмуртской народной песне «Сокровище народное», в котором авторы рассматривают все песенные жанры, бытующие в Удмуртии. Тематическая классификация в книге дополняется хронологической: обрядовые, будничные песни, песни о социальной борьбе, песни послереволюционного периода [4]. Тот же принцип историзма положен в основу отдельной монографии А. Н. Голубковой «Музыкальная культура Советской Удмуртии» (Ижевск, 1978). Основной принцип исследования истории национальных музыкальных культур, по мнению ученого, связан с выявлением «как ранних этапов ее становления, ее генезиса, так и процессов более позднего формирования в период сложения феодальных и капиталистических отношений в условиях многообразных межнациональных контактов» [2]. В орбиту исследования было вовлечено огромное количество материала: народное пение, традиционный музыкальный инструментарий, самодеятельное исполнительское искусство, охарактеризованы различные этапы становления профессионального композиторского творчества. По охвату материала и хронологическим рамкам исследования эта книга – пока единственная в республике.

Единственной остается и ее работа о государственном ансамбле «Италмас», выпущенная к его юбилею в виде подарочного издания. В ней прослеживается история коллектива, раскрываются творческие портреты отдельных исполнителей, их исполнительское искусство, описан песенный и танцевальный репертуар. Эта книга стала своеобразной эмблемой творческого коллектива [3].

Работая в секторе литературы и фольклора, А. Н. Голубкова продолжила исследование творчества композитора Г. А. Корепанова. В книге, которую она опубликовала несколько позже, раскрыта самобытность композиторского стиля, индивидуальная творческая манера письма и, конечно же, истоки вдохновения – интонационное богатство удмуртской песни. Анализируя массовую песню удмуртских композиторов, автор вникает в сущность поэтической интонации и слова как главной ячейки песенной мелодии.

Ада Николаевна – обаятельная, предельно деликатная женщина. Меня всегда удивляла, как она справлялась с должностью заведующего сектором, где работали разные по творческой направленности и характеру исследователи, каждый из которых – самобытная личность, широко известная в республике: Е. Ф. Шумилов, В. В. Ложкин, Л. И. Савельева, К. М. Климов, С. Н. Виноградов. Исследование традиционной культуры удмуртского народа всегда было из приоритетов в научной деятельности сектора. Созданный по инициативе директора института В. Г. Гусева в 1973 г., сектор искусствоведения основное внимание уделял изучению традиционного и профессионального искусства. Главные задачи, которые были поставлены перед сотрудниками, заключались в овладении современной методикой искусствоведческого анализа, в изучении народного и профессионального искусства с искусствоведческих позиций. Несмотря на сравнительно недолгий срок функционирования сектора как самостоятельной структурной единицы (до его слияния с сектором литературы и фольклора в 1983 г.), многочисленные публикации, глубоко-



кая заинтересованность авторов в подаче материала, регулярные лекции сотрудников сектора – остались как яркое свидетельство его востребованности в культурной и общественной жизни города и республики. Исследовательский спектр сектора, бессменным руководителем которого была А. Н. Голубкова, самый разнообразный: театр и театральная жизнь города и республики (В. В. Ложкин), градостроительство и архитектура городов Удмуртии (Е. Ф. Шумилов), удмуртская народная музыка и профессиональное композиторское творчество (А. Н. Голубкова), декоративно-прикладное искусство (Л. И. Савельева, К. М. Климов, С. Н. Виноградов). За 10 лет работы сектора было опубликовано несколько сборников научных трудов и монографий. Каждая работа его сотрудников – плод кропотливого труда в полевых условиях, результат долгих изысканий в архивах. В целом во всех изданиях тех лет отчетливо прослеживаются два основополагающих принципа: исторический подход в исследовании той или иной искусствоведческой проблемы и опора на основу основ любого из искусств – народное творчество.

Ада Николаевна обладает абсолютным музыкальным слухом. Что это значит для музыканта? Конечно, во время учебы такой слух в отличие от обычного развитого музыкального слуха составляет огромное преимущество для студента: «зараз» пишутся музыкальные диктанты, тут же улавливаются все модуляции в гармонической последовательности. Но абсолютный слух оборачивается и большими проблемами: его обладателю сложно слушать музыку в оркестре, при котором какие-нибудь инструменты могут не строить, – или хоровые произведения, в исполнении которых возможно так называемое «съезжание» вниз, и т. д. и т. п. У Ады Николаевны слух предельно обострен. Она по слуху может точно определить звуки не только музыки, но и льющей воды, проезжающего автомобиля, шелеста деревьев. Такая чуткость, разумеется, осложняет ее жизнь как тонкого музыканта, но, согласитесь, насколько она, должно быть, интересна!

Много лет общаясь с этим удивительным человеком, я для себя сделала множество открытий. В первую очередь, у нее не только абсолютный слух. Ада Николаевна обладает такой же абсолютно чистой душой, которой тоже очень сложно жить в нашем непростом современном мире. Ни одного раза я не услышала от нее осуждающего слова, упреков в адрес кого-нибудь, намеков на обиду или сетований на жизнь. В этом отношении Ада Николаевна «несовременный» человек. Все наши разговоры с ней – «возвышены», абстрагированы от быта и касаются только искусства, музыки, перспектив развития музыкального образования и искусства.

Ада Николаевна «влюблена» в край, в котором она родилась. Именно про нее можно сказать «истинный патриот», хотя сейчас это опять-таки не модно. Сколько замечательных идей она высказывает о нашем земляке П. И. Чайковском, как искренне переживает она, что в Удмуртии «идея Чайковского» не реализована до конца. Ее воспоминания о деревянных тротуарах Ижевска, о гимназиях, первых библиотеках и музыкальной школе живо рисуют картины предвоенного города.

Ада Николаевна – счастливая женщина. Она выросла в интеллигентной семье, и такую семью создала сама. Дух семьи, который ощущается сразу при входе в дом, – это любовь, предельное уважение друг к другу, непозволительность даже намека на резкое слово. Прожив долгую счастливую жизнь в супружестве,



она посчитала своим долгом написать книгу памяти своего мужа Н. Голубкова (известного в республике преподавателя ИжГТУ), показав всю семью, окружение, культуру взаимоотношений друг с другом. В свои 85 лет Ада Николаевна великолепно выглядит, такая же энергичная, активная, готовая обсуждать любые научные или творческие проблемы.

Ада Николаевна полна творческих сил и научных идей, свидетельством чего является только что подготовленная ею рукопись новой монументальной монографии. Что будет в этой книге, какие новые идеи предложит автор, – пока секрет. Но мы с нетерпением ждем ее публикации.

Дорогая Ада Николаевна! Поздравляем Вас с юбилеем, желаем творческой энергии, счастья Вам и Вашей семье! Пусть огонек любви и тепла никогда не угасает в Вашем сердце!

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Голубкова А. Н., Поздеев П. К. Удмуртские народные песни. Ижевск, 1976.
2. Голубкова А. Н. Музыкальная культура Советской Удмуртии (1917–1967). Ижевск, 1978.
3. Голубкова А. Н. «Италмас»: Государственный ансамбль песни и танца Удмуртской АССР. Устинов, 1985.
4. Голубкова А. Н., Поздеев П. К. Сокровище народное. Очерк об удмуртской народной песне. Ижевск, 1987.

Поступила в редакцию 8.10.2013

I. M. Nurieva

The Sound of Music and Soul (to the Jubilee of A. N. Golubkova)

The article is devoted to the anniversary of the outstanding scientist and musicologist, Honored Artist A. N. Golubkova. Her scientific and creative activity is examined, the contribution to the study of the Udmurt music history is analyzed.

Keywords: musicology, anniversary, A. N. Golubkova, the history of science.

Нуриева Ирина Муртазовна,

кандидат искусствоведения, доцент, старший научный сотрудник,
Удмуртский институт истории, языка и литературы
Уральского отделения РАН
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4
E-mail: nurieva@udnii.ru

Nurieva Irina Murtazovna,

Candidate of Arts, Associate Professor, Senior Research Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature of the
Ural branch of the Russian Academy of Sciences
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov st., 4
E-mail: nurieva@udnii.ru

ДИСКУССИИ

УДК 911.3(470)(07)

А. Ф. Кудрявцев

ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ФИННО-УГОРСКИЙ МИР»



В статье дана географическая трактовка понятий «мир», «культурный(-е) мир(-ы)», в том числе «финно-угорский культурный мир». Определяется соответствие понятия «мир» основным географическим таксонам «ареал», «зона» и «район». Приводятся различные по содержанию характеристики финно-угорского мира.

Ключевые слова: культурный мир; формальный, реальный и топонимический финно-угорский культурный мир; региональная идентичность, финно-угорские культурные ландшафты.

Памятуя о том, что слово «мир» в русском языке имеет несколько значений (омонимических и синонимических), необходима определенная конкретизация понятия. Считаем, сделать это необходимо, так как одно из фундаментальных общенаучных и философских понятий подвергается смысловой эрозии. С чьей-то легкой руки уже существуют «миры» сумок и обоев, тканей и дверей и т.д., сильно девальвируют термин, размывая его, выводя за пределы научного поля.

В конце XX столетия, на рубеже веков и тысячелетий, в мире (на земном шаре) активно идут процессы усиления самосознания народов, интеграции родственных этносов, их объединение в так называемые *культурные миры* (впрочем, не менее активен процесс дезинтеграции государств и формирование новых политических территориальных образований). Очевидно, появление культурных миров – реакция на быструю унификацию мира под эгидой ценностей англосаксонского культурного мира (по меткому высказыванию С. Хантингтона, «цивилизация Макдональдс» – 2003), пытающегося охватить земной шар. Тем не менее отметим, что культурные миры следует отличать от *цивилизаций*.

Культурные миры суть славянский, арабский, тюркский, китайский, японский, кельтский и др. Культурным является и финно-угорский мир.

В данной статье попытаемся осознать этот последний, с точки зрения географической науки, ответив на ряд вопросов.



Что есть этот мир с точки зрения географии, ее подходов и, прежде всего, районирования? Что такое культурный мир с точки зрения географии? Каковы критерии, претензии территории на статус культурного мира? Или термин используется «ради красного словца»? Существует ли финно-угорский мир географически, или это ментальный конструкт гуманитарных наук? Мир единственный или существует много миров? Если это один из географических миров, то в каких территориальных формах он существует? Эти и другие вопросы ждут ответов.

Первоначально понятие «мир» было освоено естествоиспытателями, точнее, натурфилософами античной древности, когда под миром понималось все сущее, живая и неживая природа, вся Вселенная, хаос и космос, *мироздание* в целом. И зародившаяся в Александрии наука начала изучать именно этот мир – мир-Вселенную. Древним грекам принадлежит глубокое по смыслу понятие «*ойкумена*», означающее освоенную часть известной им тогда суши-мира. Впрочем, и другие цивилизации прошлого не оставили попыток – небезуспешных – дать свою интерпретацию мира.

В русском языке под *миром*, по С. И. Ожегову [4], понимается и «совокупность всех форм материи в земном и космическом пространстве, вселенная», и «отдельная часть вселенной, планета», и более конкретные «Земля, земной шар, а также люди, население земного шара». Кроме того, «мир» означает отсутствие вражды, ссоры, войны между людьми [3]. Таким образом, слово «мир» в русском языке омонимично, в то время как некоторые европейские языки различают тот и другой «мир» (ср. англ. *world* и *peace*; нем. *die Welt* и *der Frieden*; итал. *il mondo* и *la pace* и др.). Не остались в стороне финно-угорские языки, в частности в удмуртском языке «мир» в первом значении – *дунне*, во втором – *тупан*.

В гуманитарных научных исследованиях (обществоведческих, культурологических, этнографических, исторических, филологических) принято понятие «мир» для обозначения больших групп людей, объединенных по какому-либо признаку (признакам) и имеющих конкретное географическое местоположение. Речь идет о *культурных мирах*. Традиция представлять так большую общность людей в пространстве ведет свое начало, очевидно, от известного в истории «*Pax romana*» («римский мир»). В республиканскую эпоху истории Рима «*Pax romana*» – это прежде всего Средиземноморье, то есть пространство, объединяющими признаками которого были латинский язык, римское право, общий пантеон и ценности *res publica*. Форум и амфитеатр как типично римские сооружения были в каждом относительно крупном городе «римского мира». Понятие это – предтеча понятия «цивилизация», появившегося в трудах французских энциклопедистов XVIII в. «Римский мир» отделял себя от мира варваров. *Limes* (граница) была прежде всего культурной границей.

К III в. н.э. *pax romana* – это уже огромная территория в трех частях света, раскинувшаяся от Шотландии до верховьев Нила и от Мавритании – до Армении. «Римский мир» стал Римской империей. Вместе с тем постепенно стали размываться признаки «римскости»: вульгаризировалась латынь, заметно трансформировалось римское право, включив в себя элементы местных норм, римский пантеон стал эклектичным сонмом огромного количества богов покоренных



народов, власть порою переходила к императорам сомнительного происхождения, а римское гражданство стали получать (и даже покупать!) варвары.

Функции культурной границы выполняла и Великая китайская стена, разделявшая цивилизованных китайцев и варваров, живших к северу от стены. (Любопытно, что китайцы различали варваров *вареных*, которых уже коснулись свет и тепло цивилизации, и варваров *сырых*, еще пребывающих во тьме и холоде невежества.) Монголы, позднее поглотившие Китай, создадут величайшую континентальную империю, которой было суждено рухнуть, в том числе по причине огромной внутренней культурной дифференциации. Империя Чингисхана не стала (и не могла стать) культурным миром.

Старинной реальностью был существовавший в России почти 700 лет своеобразный «*мир*» – совокупность жителей сельского поселения. Другими словами – крестьянская община. Этот *мир* (миряне) понимался как нечто отличное от *клира*, то есть духовенства. Вся совокупность таких «миров» составляла огромный *русский мир*. Образно выражаясь, мир – это одновременно и «атом», и «вселенная» российской действительности прошедших веков: миром была и деревенская община в пять десятков жителей где-нибудь в Ярославской или Вологодской губернии, и десятки миллионов людей на пространстве от Пскова до Владивостока. К русскому миру духовно, ментально принадлежали также многочисленные диаспоры русских по всему земному шару.

Очевидно, что главными признаками русского мира были русский язык и православная вера. С 1832 по 1917 г. русский мир воспринимался как пространство, где действовала идеологическая триада: «православие, самодержавие, народность». К 1980-м гг. русский мир превратился в классическую континентальную империю, где «православие, самодержавие и народность» проявлялись не повсеместно, а как бы чересполосно, на окраинах же империи – даже фрагментарно (там русский язык – первый признак русского мира – насаждался, то есть не был естественным). В финляндских, эстляндских, привислинских, закавказских губерниях и в *русском* Туркестане мало что напоминало Рязанскую, Курскую или Вятскую губернии во всех отношениях, начиная с природных условий и ландшафтов и до элементов народной духовной культуры. Русский мир и Российская империя – феномены существенно различающиеся, нетождественные. В границах империи, помимо русского мира, латентно существовали *иные* культурные миры (польский, финский, закавказский, в частности на иранской основе, среднеазиатский и др.) или готовы были возникнуть новые; в их числе – и восточно-финский, шире финно-угорский мир.

В ходе индустриализации (еще в XIX в.) и модернизации русского мира, развития общественного и географического разделения труда, формирования всероссийского рынка, стратификации общества (наиболее яркий пример – социальное размывание сельского мира-общины), появления национальной буржуазии, начинает расти самосознание «иностранцев», в том числе региональное, и создаются предпосылки для формирования представлений о собственных мирах. После октября 1917 г. это отчасти было закреплено институционально – провозглашением территориальных автономий (автономных областей и республик). Свои национально-культурные автономии получили и некоторые



финно-угорские народы России, а точнее – восточно-финские народы (удмурты, марийцы, мордва, коми).

Из рассмотрения аналогичных примеров проясняется понятие «культурный мир» в его соотношении с «империей» и «цивилизацией». Тем не менее четкой методологии в их различении пока нет, скорее существует конвенционализм (договоренность между исследователями в данном вопросе). Слово «мир» удобное, но не точное, как и любое слово со слишком широким значением (подобно использованию не географами терминов «район» и «ландшафт»).

Итак, существует *Мир* и существуют *миры*. Априорно осознается, что речь идет о больших группах людей и больших по площади территориях. Пространственность, территориальность, географичность кажутся имманентными свойствами мира (миров), и они уже актуализируют изучение *мира* географической наукой.

Наиболее адекватно понятию *мир* в науке – понятие «географическая оболочка» как предельный объект ее изучения. «Географическая оболочка – это целостная и непрерывная оболочка Земли, *среда деятельности человека*; охватывающая нижние слои атмосферы, верхние толщи литосферы [земная твердь. – А. К.], почти всю гидросферу и всю биосферу. *Эти составные части географической оболочки проникают друг в друга и находятся в тесном взаимодействии* [курсив мой. – А. К.], между ними происходит непрерывный обмен веществом и энергией, они несут в себе информацию, используемую человечеством. Суммарная толщина – несколько десятков километров» [2]. Пространная цитата понадобилась нам для того, чтобы заострить внимание на феномене *взаимодействия и взаимовлияния разнородных компонентов* географической оболочки, что в географии принципиально важно.

Таким образом, географическая оболочка – и есть Мир в понимании географа. Этот земной мир (а существуют также *внеземные миры*) чрезвычайно богат и разнообразен. Более продуктивным является подход, выделяющий так называемую *географическую среду*, то есть часть географической оболочки, земное окружение человека, в той или иной мере освоенное и вовлеченное в общественное производство. Адекватным синонимом термина «географическая среда» служит термин *ойкумена*. В некоторых (только в некоторых!) контекстах *мир* и *ойкумена* тождественны.

Ойкумена (освоенное, окультуренное земное пространство) – дом человека (человечества). С точки зрения географии (гуманитарной) человечество – не только совокупность особей вида *homo sapiens*, а и совокупность территориальных общностей людей, объединенных по *культурным* признакам, в первую очередь – общностью языка(-ов).

Любая территория оценивается географом по содержанию и концентрации насыщающих ее элементов. В этом смысле рассматриваются три класса территорий: *ареал*, *зона*, *район*. «Ареал – это специфическая территория, характеризующаяся *наличием* явления. Зона – это специфическая территория, характеризующаяся *наличием и интенсивностью* явления. Район – это специфическая территория, характеризующаяся *наличием* явления (явлений), его *интенсивностью и целостностью*» [1]. Целостность определяется устойчивостью связей между



элементами района, который выступает как система (геосистема). Связи в системе (районе) взаимно обусловлены, оттого система и обладает прочной структурой.

Что есть финно-угорский мир с точки зрения методологии географической систематики (районирования)? Это – ареал, зона, или он имеет признаки системы (геосистемы), то есть района?

Для начала отметим, что существует «*статистический*», *официальный* и даже, отчасти, *формальный* финно-угорский мир. Считается, что этот мир – совокупность регионов России и зарубежных стран, в названии которых присутствует финно-угорский этноним. А площадь территории мира предстает как сумма площадей территорий этих регионов и стран. Получается обширная территория в восточной и северной Европе, а также в западной Сибири (сотни тысяч километров), и по этой причине она действительно воспринимается как целый мир. Мысленно мы можем уверенно разместить этот мир на уровне глобальных масштабов. Объединяющий – и единственный – признак этой территории – *общность происхождения родственных языков*, на которых общаются титульные (коренные) этносы финно-угорских регионов РФ и стран зарубежья. Единого языка (а это был бы сильный аргумент в пользу общности территории) не существует. Более того, доля носителей финно-угорских языков в российских регионах не достигает и половины. То есть мы наблюдаем лишь факт наличия одного признака (родство группы языков), отличающегося от другого на смежной территории. При этом не требуем жесткого критерия – «наличия признака более 50 %» (хотя критерий в 75 % был бы предпочтительнее).

Итак, с точки зрения районирования финно-угорский мир можно классифицировать как культурно-географический *ареал*, вне зависимости от площади занимаемой территории. Претендовать на статус культурно-географического *района* с высокими требованиями к целостности территории, увы, он не может: отсутствуют *тесные взаимосвязи* и *органическая общность* между такими явлениями, как язык, религия, идеология, экономические связи, этнография, образ жизни, антропологические черты, природные условия жизни и ландшафты, самосознание, историческая судьба [3].

Эти высокие требования – фактически признаки суверенного государства (территориальной социально-экономической, политической и культурной системы). Культурный же мир, как правило, проще по своей структуре: он охватывает реальность вширь, «работает» в поверхностном слое, не пытаясь углубиться. Кроме того, культурные миры – это миры, скорее духовной, нежели материальной культуры.

Проанализировав ситуацию, мы вынуждены признать, что финно-угорский мир не столь связан и целостен, как кажется на первый взгляд. Это – следствие его огромной территории; своего рода плата за пространство, за площадь территории. Очевидно, что многие, если не все, культурные миры представляют собой только ареалы. Такие – глобального масштаба – миры не в состоянии быть внутренне цепко связанными, и границы между этими мирами, как правило, размытые. Более того, эти миры как бы проникают друг в друга, формируя в зонах соприкосновения *новые* культурные реальности.

Если же говорить о культурных мирах как районах [географических], то они могут формироваться на небольших территориях, например, в тех же



финно-угорских республиках России как частях финно-угорского мира. Например, удмуртский мир, мордовский мир и др. Но даже на этом территориальном уровне существуют трудности с идентификацией целостности и единства. И вопросы типа: «Насколько такой признак как “удмуртлык” (своего рода, “удмуртскость”) достаточен, чтобы четко идентифицировать *удмурт дунне* (удмуртский мир)?» – более чем актуальны. В культурной и в политической географии понятию «удмуртлык» соответствует понятие «*региональная идентичность*» как, на наш взгляд, один из важнейших районообразующих признаков. Люди должны чувствовать единение, общность, свою региональную идентичность на более высоком уровне, чем только языковое родство.

До сих пор мы рассматривали ситуацию «финно-угорский мир как совокупность официальных финно-угорских республик России, а также зарубежных стран». Но возникает вопрос: «А как быть с представителями финно-угорских народов, проживающих за пределами “своих” регионов, а значит за границей финно-угорского мира?». Получается, что, например, удмурты Татарстана и Башкортостана не жители Финно-Угрии? Так что и этот признак (титульная «вывеска» регионов) не всегда убедителен. Кстати, не все венгры, финны и эстонцы живут в своих странах.

Справедливости ради, надо отметить, что эта проблема сегодня существует и у других культурных миров. К примеру – *славянский мир*. Что общего у братьев-славян, чтобы выделить их географически, оконтурив границей культурного мира? Каковы признаки «славянства», единые хотя бы на $\frac{3}{4}$, для русских, украинцев, белорусов, поляков, чехов, словаков, сербов, черногорцев, македонцев, боснийцев, хорватов, болгар и др.? На сегодняшний день это определить очень трудно. Общность, хотя и с трудом (для обывателя), ощущается на уровне генетической памяти, исторической памяти об общем генезисе, праязыке и культивируется историками, филологами, этнографами и др. Общие корни славян – языковые, но уже письменность их представлена и кириллицей, и латиницей. Так что в целом единый славянский мир существует как ареал на географической карте «Языки народов мира».

Кроме единства, целостности, связности и высокой степени корреляции, важным признаком в идентификации культурного мира является его *территориальная общность, компактность, цельность*. При взгляде на карту размещения финно-угорских административно-территориальных образований России и зарубежных стран создается впечатление, что финно-угорский мир – своего рода *архипелаг*, острова которого – ареалы (а возможно, уже и районы) компактного проживания финно-угорских этносов. Другими словами, его можно квалифицировать также как неравномерный географический ареал. Кстати, «остров Венгрия» в этом архипелаге наиболее удален (но он и наиболее населен).

Если рассмотреть *реальное*, а не в административных границах расселение финно-угров, то площадь «островов» российской части «архипелага» заметно увеличивается, а «проливы» между ними сужаются. То есть при идентификации границ финно-угорского мира необходимо учитывать реальное расселения людей, говорящих на финно-угорских языках, а не формально рассматривать регионы с вывесками, имеющими названия титульных этносов. В таком аспекте финно-



угорский мир предстает как надгосударственное территориально-культурное образование, перешагивающее административные и политические границы. Он имеет свои культурные границы.

Наконец, если мы учтем не только людей, говорящих на финно-угорских языках (а таковых около 25 млн. человек), но и «говорящий» *ландшафт* (топонимику) северной, восточной Европы и западной Сибири, то на географической карте явно проступит, проявится еще один (!) финно-угорский мир – *топонимический*. Это мир не только людей, но и мир природы. *Ландшафтный* подход к изучению финно-угорского мира позволяет глубже познать этот культурный феномен. Исследовать надо не только духовную и материальную культуру этносов, но и «вмещающие и кормящие» их ландшафты, а также географические названия как «тексты» ландшафтов. Именно, ландшафты, а точнее *культурные* ландшафты являются, на наш взгляд, точками сборки, интеграторами всего знания о Финно-Угрии. Учет ландшафтных признаков районирования сообщает финно-угорскому миру компактность, территориальную целостность, а значит – обоснованность с географической точки зрения. (Хотя Венгрия все равно остается географически изолированным таксоном.)

Разумеется, общего, *единого* финно-угорского ландшафта не существует! Финно-угорские народы живут в различных географических (ландшафтных) зонах: от западно-сибирской тундры и лесотундры до среднечулымской степи. Финно-угорский мир, с точки зрения географии, – это мозаика ландшафтов, плавно (особенно на территории России) перетекающих друг в друга. Эта плавность, этот постепенный характер перехода – следствия равнинной территории, на которой проживают финно-угорские народы.

Ландшафтная тема особенно актуальна на уровне территорий проживания отдельных этносов (регионов), в том числе удмуртского. Образы ландшафтов (*образы-пейзажи родных мест*) – неперемный элемент упомянутого выше регионального самосознания, идентифицирующего территориальную общность людей. Британский географ С. Дэниэлс назвал картину Джона Кёнстебла «Телега для сена» как страну [Англию. – А. К.] в миниатюре. «Это то, что должно защищать и ради чего сто́ит умереть», – заключил он. Примерно такого уровня должно быть региональное самосознание. Есть ли оно у жителей Удмуртии? Есть ли у *удмурт дунне* своя «Телега для сена»?

Не менее актуальна – проблема сохранения естественно сформировавшихся и культурных ландшафтов. Парадокс в том, что защита, охрана ландшафтов финно-угорских регионов, в том числе Удмуртии, в настоящее время не актуальна. Не сформировались окончательно предпосылки для инициирования охраны и защиты культурных ландшафтов. Известно, что заповедники не создают в глухих, безлюдных, девственных лесах. Их организуют в случае угрозы исчезновения тех же лесов. Чтобы оберегать родные ландшафты, люди должны осознать, что других ландшафтов у них нет! Вот это поле, этот лес, река и луга и есть единственный участок во вселенной, который можно назвать родным и единственным. Такой ландшафт есть и родина, отечество. В таком случае человек будет оберегать ландшафт, биться за него. Но когда есть огромные просторы, есть куда уйти, не будет укоренения, не будет человек держаться за этот участок земли. Так имеют ли удмурты, карелы, марийцы, коми и другие финно-угорские народы



региональное самосознание, чувство *места*? Или до сих пор в их сознании сидит комплекс переселенца, «лесного номада», который при первом соприкосновении с иной культурой готов уйти, оставив освоенный ландшафт, как это делали их далекие предки? Сомнительно, чтобы у человека, «сидящего на чемоданах», было сформировано региональное самосознание... Первейший вопрос региональной политики в финно-угорском мире, в его регионах, – сделать ландшафты, условия жизни, уровень и ее качество достойными людей.

Тем самым обретается смысл существования отдельных финно-угорских этносов в ойкумене. Через понимание общего происхождения четче осознается собственное. В то же время финно-угорский мир может быть устойчивой культурной реальностью, если составляющие этот мир части будут внутренне, в том числе территориально, консолидированы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Алаев Э. Б. Социально-экономическая география: понятийно-терминологический словарь. М.: Мысль, 1983. 350 с.
2. Географический энциклопедический словарь. Понятия и термины / Гл. ред. А. Ф. Трёшников; Ред. кол.: Э. Б. Алаев, П. М. Алампиев, А. Г. Воронов и др. М.: Сов. энциклопедия, 1988. 432 с. Илл.
3. Гумилев Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. М.: Экспрос, 1993. 544 с.
4. Ожегов С. И. Словарь русского языка: Ок. 57 000 слов / Под ред. чл.-корр. АН СССР Н. Ю. Шведовой. М.: Рус. яз., 1987. 750 с.

Поступила в редакцию 19.09.2013

A. F. Kudrjartsev

Geographical Understanding of Concept «Finno-Ugric World»

The article gives a geographical interpretation of the notions «world», «cultural world(s)», including the notion «the Finno-Ugric cultural world». The compliance of concept «world» with the main geographic taxa «areal», «area» and «district» is determined. Different characteristics of the Finno-Ugric world are analyzed.

Keywords: cultural world; formal, real and toponymic Finno-Ugric cultural world; regional identity, the Finno-Ugric cultural landscapes.

Кудрявцев Андрей Федорович,

кандидат географических наук, доцент,
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1
E-mail: kudr2005@mail.ru

Kudrjartsev Andrey Fyodorovich,

Candidate of Geographical Sciences, Associate Professor,
Udmurt State University
426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya st., 1
E-mail: kudr2005@mail.ru

О Т З Ы В Ы

УДК 811.511.131`28.(084.4)

Д. В. Цыганкин

О ВТОРОМ ВЫПУСКЕ «ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКОГО АТЛАСА УДМУРТСКОГО ЯЗЫКА»...



И вот передо мной второй выпуск «Диалектологического атласа удмуртского языка». Замечательное издание! Предисловие к этому выпуску (как и к первому) написано руководителем атласной работы д.ф.н. Р. Ш. Насибулиным. Подробно изложены методические принципы, охват лексического материала и основные сведения, касающиеся уровня разработки лексики, что может быть полезно при выяснении общих принципов составления подобных атласов по другим финно-угорским языкам.

Позитивное новшество данного выпуска видится нам в том, что лингвистические карты расположены перед разделом с комментариями (в предыдущем томе некоторая отделенность их от комментариев усложняла их чтение и восприятие).

Другое, не менее важное новшество состоит в том, что в начале каждого комментария получили место референц-формы, в которых представлена подробная картина нюансов диалектных лексических разновидностей. Расположение референц-форм обосновывается тем, что языковой материал в лексических картах дается в общих формах.

Наконец, третий положительный момент – это информация о расположении опорных пунктов по всей территории проживания удмуртов.

Важно, что предварительная оценка лексем с целью отбора их картографирования основана не на отвлеченных представлениях об их важности или второстепенности, а на наблюдении над их варьированием в разных районах расселения удмуртского этноса или – над их различиями в сопоставляемых этнических средах. Именно фиксация нескольких параллельных вариантов, территориальных синонимов, образующих отдельные ареалы в пределах данного региона, особенно важна при количественной оценке изучаемых лексических явлений.

Как и в первом выпуске, комментарии к картам представляют собой отдельные исследования. Их авторы используют знания из различных областей науки (истории удмуртского народа и его языковые контакты, истории лексикологии,



этнологии, этнографии, истории культурологии, географии, ботаники и зоологии). На наш взгляд, такая работа достойна всяческой похвалы.

Досадное упущение видится нам в отсутствие группировки слов по семантическим сферам, что нарушает логику картографирования диалектной лексики. К сожалению, в предисловии не сказано, по какому принципу отбирались лексемы для словесных карт. Как и в первом выпуске, так и во втором, в словесных картах нашли отражение лексемы из разных семантических групп. Возможно, в третьем выпуске найдет отражение семантическая сфера, и составление карт распределится по разделам: тело человека, семья, дом, двор, земледелие, садоводство, лес, природа, ремесла и др.

Закключение. Рецензируемый выпуск, как и первый, издан отлично. Особо отметим кропотливый труд картографа и, конечно, – всего авторского коллектива во главе с руководителем Р. Ш. Насибулиным. Оба выпуска представляют особую ценность для исследования других финно-угорских языков, так как представляют анализ приемов картографирования, методику обработки лексического материала и нюансы привлечения этнографического аспекта при раскрытии определенных названий (терминов).

Поступила в редакцию 23.04.2013

Цыганкин Дмитрий Васильевич,

доктор филологических наук, профессор,

Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева

430005, Россия, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68

E-mail: cygankin@yandex.ru

Tsygankin Dmitry Vasilyevich,

Doctor of Philological Sciences, Professor,

Mordovian State University

430005, Russia, Saransk, Bolshevik st., 68

E-mail: cygankin@yandex.ru

В. Л. Шибанов

О КНИГЕ Р. В. КИРИЛЛОВОЙ

«МИФОПОЭТИКА В ПОЭЗИИ МИХАИЛА ПЕТРОВА»



Творчество Михаила Петрова (1905–1955), автора замечательной поэмы «Италмас» и широко известного романа «Старый Мултан», до 1990-х гг. рассматривалось преимущественно с идеологических и культурно-социологических позиций, что было требованием своей исторической эпохи. В коллективной монографии «Река судьбы. Жизнь и творчество Михаила Петрова» (Ижевск, 2001) З. А. Богомолова попыталась отразить творческое наследие М. Петрова с самых разных сторон – биографической, контекстуальной, сравнительно-исторической, мифопоэтической, лингвистической и др.

И вот вышла в свет монография Р. В. Кирилловой «Мифопоэтика в поэзии Михаила Петрова» (Ижевск, 2013. 195 с.), неоспоримо значимая не только для удмуртского, но и в целом для финно-угорского литературоведения России. Поэзия удмуртского классика впервые исследуется в аспекте мифопоэтики с привлечением современных методов фольклористики, культурологии, этнопсихологии, философии. Мифологическая картина мира рассматривается как единый, непрерывный процесс, в результате чего выявляются новые качественные грани авторской индивидуальности, особенности новаторских подходов и осмысления традиций. Р. В. Кириллова согласна с мнением, что идея строительства и обновления мира занимает значительное место в поэзии М. Петрова, но в то же время «...для его поэтической речи характерны анималистические и антропоморфные образы-метафоры, сравнения, олицетворения, эпитеты, восходящие к устно-поэтическим формулам. Они позволяют выявить и древнейшие корни удмуртской культуры, понять духовный мир, мироощущение народа, помогают восстановить подчас “потерянные” элементы знания истории народа» (стр. 13). В монографии актуализируются, прежде всего, образы растительного мира, зооморфные символы и цветопись, причем все эти аспекты включены в многоуровневый анализ поэтических текстов (см., например, анализ стихотворения «Горд часовой» на стр. 47–49).

Автор обнаруживает основательное знакомство с работами известных удмуртских исследователей (Ф. К. Ермакова, З. А. Богомоловой, А. А. Ермолаева,



В. М. Ванюшева, А. Г. Шкляева, А. С. Измайловой-Зуевой и др.). Исходя из мифопоэтической позиции, Р. В. Кириллова тщательно выявляет в статьях удмуртских литературоведов те фрагменты, в которых только намечаются непосредственные выходы на уровень мифопоэтики, и развивает эти идеи в собственном анализе текстов.

В первой главе «Становление поэтической индивидуальности М. Петрова» сосредоточено внимание на биографических данных поэта, которые проецируются на специфику его мировосприятия. Подчеркивается, что детский интерес М. Петрова к соседям – марийцам, русским, татарам, а затем к мировой культуре – составил фундамент многогранного творчества будущего классика удмуртской литературы. Представлено также историографическое и литературоведческое освещение проблем поэтики М. Петрова.

В следующей главе Р. В. Кириллова убедительно показывает, что именно в символах и архетипах наиболее ярко отражается национально-стилевая специфика лирической системы М. Петрова. В традиционных растительных символах неожиданно особое место занимает *ива*; в зооморфных – образы *птиц*; в цветовой символике интересны наблюдения над *желтым* и *золотым* цветами, наполненными индивидуально-авторским содержанием. Так выявляется ментальный уровень творчества. Автору удалось конкретно и убедительно выстроить систему ценностей поэта, раскрыть его нравственно-философский взгляд на жизнь через изменение семантики поэтических образов на основе традиционной периодизации творчества М. Петрова (1928–1940, 1941–1945 и 1946–1955). Детальный анализ символов и архетипов показывает, что социалистические по содержанию стихи М. Петрова намного богаче, сложнее и многограннее по своей структуре, чем диктуемая той эпохой эстетика.

Анализу поэм М. Петрова (третья глава) тоже свойственны новизна подхода и оригинальность суждений. Так, поэма «Наташа» впервые сопоставляется с известной чувашской поэмой К. Иванова «Нарспи», в результате чего оба произведения раскрываются своими новыми гранями. Предложена своя интерпретация поэмы «Италмас», особенно ее трагического финала. Автор данных строк ранее ставил вопрос, случайна или не случайна смерть главного героя Лади, и в своем анализе на уровне хронотопа и сквозных образов пришел к выводу, что гибель героя закономерна. Р. В. Кириллова конкретизирует и уточняет наши наблюдения на уровне мифопоэтики, справедливо обращая основное внимание на вещие сновидения, символика которых настраивает на трагический исход событий.

Проведенное Р. В. Кирилловой исследование поэм М. Петрова позволяет заключить следующее: фольклорный и индивидуальный символ, функционирующий в большом полотне лиро-эпического жанра, сюжетно обогащается новыми значениями и нюансами, вступает в различные отношения с другими слоями структуры. Мифологическая и индивидуально-авторская символика порождает в поэмах как бы второй сюжет, второй пласт, вступающий в ряд оппозиций с теми социальными конфликтами, которые обозначены на идейно-содержательном уровне лирических сюжетов и лиро-эпических повествований.

Монография Р. В. Кирилловой «Мифопоэтика в поэзии Михаила Петрова» представляет собой оригинальное, концептуальное исследование, характеризу-



ющееся продуманной структурой, обоснованным выбором методологии, последовательной и выверенной стратегией решения научной проблемы, нацеленной на углубленный анализ поэтического мира М. Петрова. Не случайно в 2013 году на Всероссийском книжном конкурсе в г. Сочи она была отмечена дипломом как лучшая научная книга.

Поступила в редакцию 04.12.2013

Шибанов Виктор Леонидович,
кандидат филологических наук, доцент,
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1
E-mail: shibvik@rambler.ru

Shibanov Viktor Leonidovich,
Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Udmurt State University
426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya st., 1
E-mail: shibvik@rambler.ru

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас к сотрудничеству в издании «Ежегодника финно-угорских исследований»

В «Ежегодник» принимаются статьи по следующим направлениям:

I. Процессы социальных изменений – технологии развития финно-угорских этносов

- Роль и место финно-угорских языков в учебных планах высших учебных заведений финно-угорских регионов РФ
- Изучение финно-угорских языков и литератур в ближнем и дальнем зарубежье
- Зарождение и формирование финно-угорской интеллигенции
- Особенности менталитета финно-угорских народов

II. Проблемы развития финно-угорских этносов

- История и перспективы развития финно-угорских языков
- Тенденции развития финно-угорских литератур
- Историко-культурное наследие финно-угорских народов
- Изучение финно-угорских языков и литератур в общеобразовательной школе

III. Инновации в системе социальных изменений

- Роль окружающей среды в формировании социально активной личности
- Основные социальные изменения в финно-угорских республиках под влиянием глобализации и ее последствий
- Финно-угорские образовательные учреждения в современных условиях
- Реагирование финно-угорских образовательных и культурных учреждений на современные вызовы общества

Требования к оформлению статьи

Статья должна быть представлена в электронном виде (на дискете или по электронной почте) и обязательно в виде распечатанной на принтере копии формата А4 (14 шрифтом). Электронная версия записывается в формате Microsoft Word (версии 6.0, 7.0, 97) или RTF. Размер поля снизу, слева, справа – 2 см, сверху – 2,5 см. Страницы должны иметь сквозную нумерацию. Шрифт Times New Roman, размер шрифта 11 пт. Межстрочный интервал – одинарный. Красная строка 0,75 см. Переносы в словах не допускаются.

Рукописи должны быть тщательно выверены и отредактированы авторами.

Статья должна быть подписана автором или соавторами. К статье необходимо приложить рецензию за подписью профессора или руководителя Вашей кафедры.

Объем рукописи статьи (включая таблицы, список литературы, подписи к рисункам и рисунки) не должен превышать по техническим и естественным наукам более 0,5 уч.-изд. л. (12 стр. 11 шрифтом); по гуманитарным не более 1 уч.-изд. л. (24 стр. 11 шрифтом); для информационных публикаций и рецензий – 1–5 стр.; для рекламы – 0,5–1 стр. Объем рисунков не должен превышать 1/4 объема статьи. Ссылки на источники в тексте даются в квадратных скобках, например: [1], [1. С. 5].

Порядок расположения частей статьи:

классификационные индексы Универсальной десятичной классификации (УДК) (11 шрифт, прямой светлый);

инициалы и фамилия автора (11 шрифт, жирный строчной);

название статьи (11 шрифт, жирный строчной);

аннотация статьи (3–5 предложений – 10 шрифт, прямой светлый);

ключевые слова (10 шрифт, светлый курсив, сами слова (5–7 слов) – прямым светлым);

текст статьи (11 шрифт. Заголовки набрать в левый край, 11 шрифт, жирный строчной. Подзаголовки, если таковые есть, набираются в тексте – 11 шрифт, жирный курсив);

примечания (10 шрифт);

поступила в редакцию (дата ставится отв. редактором выпуска, 10 шрифт);

инициалы и фамилия автора на английском языке (10 шрифт, курсив жирный строчной);

название статьи на английском языке (10 шрифт, жирный строчной);

аннотация на английском языке (10 шрифт, прямой светлый);

ключевые слова на английском языке (10 шрифт, светлый курсив, сами слова – прямым светлым);

сведения об авторе (фамилия, имя, отчество – 10 шрифт, жирный строчной. Ученая степень, должность, место работы. Страна. Город. E-mail – 10 шрифт, прямой светлый).

Таблицы и рисунки нумеруются в порядке упоминания их в тексте, каждая таблица и рисунок должны иметь свой заголовок (жирным строчным) (текст таблицы набирается 10 шрифтом). В рукописи карандашом указываются места расположения таблиц и рисунков.

Сокращения. Разрешаются лишь общепринятые сокращения: названия мер, физических, химических и математических величин и терминов и т.п. Все сокращения должны быть расшифрованы, за исключением небольшого числа общеизвестных. Названия учреждений при первом упоминании в тексте даются полностью, и рядом в скобках приводится их общепринятое сокращение; при повторных упоминаниях дается сокращенное название. *Пример:* Удмуртский государственный университет (УдГУ), повторно – УдГУ, в Гербарии УдГУ и т.д.

Благодарности. В этой рубрике выражается признательность частным лицам, сотрудникам учреждений и фондам, оказавшим содействие в проведении исследований и подготовке статьи, а также указываются источники финансирования статьи.

Литература оформляется в соответствии с ГОСТ 7.0.5-2008.

За правильность и полноту представления библиографических данных ответственность несет автор.

Дополнительная информация:

426034 Ижевск, ул. Университетская 1, УдГУ, корп. 2 (ФУНОЦГТ)

тел./факс: 8 (3412) 916-276

e-mail: rvkir@mail.ru

Анатолий Васильевич Ишмуратов (зам. гл. редактора)

Роза Владимировна Кириллова (отв. секретарь)

Научное издание

Ежегодник финно-угорских исследований

«Yearbook of Finno-Ugric Studies»

Выпуск 3

Составители – *А. Е. Загребин, А. В. Ишмуратов, Р. В. Кириллова*

Дизайн обложки – *Л. Н. Загуменова*

Оригинал-макет – *И. В. Широбокова, Н. Ю. Юрпалова*
(Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН)

Сдано в производство 5.11.2013. Печать офсетная.
Формат 70х108/16. Усл. печ. л. 12,25. Уч.-изд. л. 10,15.
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

Типография ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет».
426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 2.
Тел. 68-57-18.