Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum
Piliscsaba, 9–14. VIII. 2010

# Pars VII

# Dissertationes sectionum et symposiorum ad ethnologiam, folkloristicam et mythologiam

Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum
Piliscsaba, 9–14. VIII. 2010

# Pars VII

# Dissertationes sectionum et symposiorum ad ethnologiam, folkloristicam et mythologiam

Piliscsaba, 2011

Redegunt

Sándor Csúcs
Nóra Falk
Viktória Tóth
Gábor Zaicz

Borító: Kemény Márton
Fotók: www.btk.ppke.hu

ISBN 978-963-88954-0-0 Ö
ISBN

© Reguly Társaság, 2011

# INDEX

Ethnology and Folklore
Этнология и фольклор

**Абрамов, Владимир – Абрамова, Ольга:** Отношение мордвинов к родному языку по данным опросов 2005–2007 годов ..... 9
**Беляева, Надежда:** Концепт дома в культуре мордвы ..... 16
**Corradi Musi, Carla:** The Survival of Finnish and Karelian Tradition Today ..... 20
**Червонная, Светлана:** Мифы в искусстве финно-угорских народов России и мифологизация творческого мышления художников в парадигме этнофутуризма ..... 30
**Герасимова, Дина:** История изучения мансийского (вогульского) фольклора и его современное состояние ..... 39
**Ямурзина, Людмила:** Традиционная родильная обрядность мари ..... 48
**Юрченкова, Нина:** Особенности женского архетипа в мордовской мифологии ..... 55
**Карс, Улрике – Шётшель, Моника – Зайзон, Река:** Изменения этнического самосознания в ходе истории: рпедставления о себе и о других уральских народах ..... 61
**Kalmre, Eda:** Girls' Collections and Self-Presentation Onlineon the Example of Love Stories in *rate.ee* ..... 66
**Korb, Anu:** The Role of Multicultural Environment in Developing a Community's Song Repertoire ..... 72
**Корнишина, Галина:** Современные хлыстовские общины мордвы: конфессиональная и этническая идентификация ..... 78
**Kõiva, Mare:** Multilinguality and Code Change in Incantations ..... 84
**Kõiva, Mare:** The Doctor Sent Me To A Folk Healer ..... 91
**Мальцева, Надежда:** О коми-пермяцких волшебных сказках ..... 97
**Мишанин, Юрий:** Этнокультурный портрет мордвы в контексте русской журналистики конца XIX – начала XX века ..... 104
**Мокшин, Николай:** Этноструктура финно-угорских народов поволжья и приуралья на современном этапе ..... 110
**Молотова, Тамара:** Современные тенденции аккультурации восточных марийцев ..... 116
**Nikitina, Galina:** Udmurt Ethnos in Russian Social Transformations Between XX–XXI Centuries: Problems and Experience of Adaptation ..... 125
**Никонова, Людмила:** Этнокультурная география мордвы России**:** изучение и проблемы ..... 131
**Нуриева, Ирина:** Импровизации-причитания в песенной культуре пермских народов ..... 146

**Пчеловодова, Ирина:** Удмуртские традиционные музыкальные инструменты в межнациональном контексте ..... 151
**Pekina, Anna:** Folk Culture of the National Minorities in the Republic of Karelia . 156
**Pekina, Anna:** Culture of Everyday Life of the Saams Inhabiting the Kola Peninsula at the End of the XX – Beginning of the XXI Century ..... 161
**Решетникова, Раиса:** Семантика украшений традиционной детской одежды ханты ..... 167
**Rousselot, Jean-Loup:** The Munich Saami Collection ..... 173
**Шабдарова, Людмила:** Символика образов растительного мира в марийской народной поэзии ..... 175
**Sushkova, Yulia:** Mordvinian Ethnic Traditions of Justice in the Modern Times .... 186
**Владыкина, Татьяна – Глухова, Галина:** «Подательница влаги» Инву-мумы, или обряды вызывания дождя в календарном цикле удмуртов ..... 191
**Волдина, Татьяна:** Представления о реинкарнации в традиционной культуре обских угров ..... 199
**Voolaid, Piret:** Recent Developments in Pupils' Riddle Usage in Estonia ..... 207

Symposia on Ethnology and Folklore
Симпозии по этнографии и фольклористике

**Symp. 15. Traditional music and dance as cultural heritage / Традиционная музыка и танец как часть культурного наследия**

**Добжанская, Оксана:** Шаманская музыка уральских народов Сибири: черты типологии ..... 215
**Lázár, Katalin:** Komi Folk Songs in the Second Half of the 20th Century ..... 223
**Niemi, Jarkko:** Melodic Styles of Selkup Songs as Reflections of Ethnic and Cultural Processes in Southwestern Siberia ..... 232
**Sipos, János:** Finno-Ugrian and Turkic Layers in the Hungarian Folk Music ..... 239

**Symp. 16. Uralic Mythologies / Мифологии уральских народов**

**Девяткина, Татьяна:** Образы птиц в мифологии мордвы ..... 250
**Мокшина, Елена:** Религиозные аспекты национального движения мордвы на современном этапе ..... 258
**Shutova, Nadezhda:** Sacral Landscape of the Kama-Viatka Region (In the 19th and Early 20th Century) ..... 264
**Wis, Cristina:** The Wonder Mill *Sampo* in the Finnish National Epic *Kalevala*, its Origin and Diffusion into Medieval European Literature, with Particular Reference to Dante's *Divina Commedia* ..... 271

**Symp. 17. Semiotics in Finno-Ugric Studies / Проблемы семиотики в финноугристике**

**Dyekiss, Virág**: *Sihirtes, sigies, olasnes* – mythical creatures of North-Samoyed peoples....280

**Symp. 23. Everyday Life and Identity / Повседневная жизнь и идентитет**

**Федорова, Елена:** Становление музейного дела на обском севере (вторая половина 1970-х – начало 2000-х годов) ....286
**Кережи, Агнеш:** Изменения в интерпретации этнографических собраний музеев ....291
**Лехтинен, Илдико:** Чистота как социальная норма. Практика в марийской деревне....298
**Мартынова, Елена:** Обские угры и ненцы в начале XXI в.: Этнографический образ и реалии....302
**Пивнева, Елена:** Этническая идентичность обско-угорской студенческой молодежи как феномен повседневной оммуникативной практики....307

**Symp. 26. A shaman's world from top to bottom: a holistic approach to shamanic repertoire**

**Главацкая, Елена:** «Красный шаман» Иван Степанович Сопочин: к реконструкции религиозного ландшафта сургутских хантов в XX в....312
**Кережи, Агнеш:** Изменения в духовной культуре восточных хантов в конце XX – в начале XXI вв. ....323
**Pentikäinen, Juha:** Khanty Shamanism....329
**Tolley, Clive:** The Dedushka Project: a Shaman's World from Top to Bottom, and its Relevance to Comparative Religious Research ....335

**Владимир Абрамов – Олъга Абрамова**
**Саранск**

## ОТНОШЕНИЕ МОРДВИНОВ К РОДНОМУ ЯЗЫКУ ПО ДАННЫМ ОПРОСОВ 2005–2007 ГОДОВ

Обращение к этническому менталитету мордовского этноса позволяет глубже осознать сущность и своеобразие мордовской культуры, среди специфических составляющих которой одна из главных ролей принадлежит языку. Являясь средством человеческой коммуникации и потому национальным по своей природе, язык не может не нести на себе отпечатки особенностей мировоззрения, культурных ценностей, а также норм поведения, характерных для данного языкового сообщества. Особенности менталитета любого этноса, отличающие его от всех других во многом проявляются в языке, на котором говорят его представители. С родным языком связаны права человека, как на личном, так и на государственном уровне: использование языка в разных сферах жизни, его сохранение, развитие и возможность изучения, качественное образование на родном языке.

Поэтому вопрос о родном языке не мог быть не включен в опрос населения Республики Мордовия, проведенный в рамках Российско-Финляндского проекта 2005–2008гг., основной целью которого было выявление социально-экономического и этнодемографического положения мордовского населения. В опросе 2005 г. очень интересным, по нашему мнению, был вопрос «Что Вас больше всего роднит со своим народом?». Тогда

53,5% мордовских респондентов поставили язык как этнодифференцирущий признак только на второе место. Что указывает на наличие проблем в области сохранения родного языка, который постепенно вытесняется из общественной сферы в бытовую. Такая ситуация, в конечном счете, может привести к полной утрате мордовским этносом своего языка. На первом месте оказалась родная земля и ее природа (62%). На третье место респонденты поставили – чувство общности происхождения (40,5%), и на четвертое – обычаи и традиции своего народа (39%).

Здесь также следует сказать о разночтениях в наименовании родного языка (мордовский, эрзя-мордовский, эрзя и т.д.), которые вытекают, из неразберихи в общественно-политической терминологии, связанной с определением понятия «национальность» и т.п. Существенная часть респондентов мордовской национальности (13–14%) назвали в качестве родного русский язык, что при экстраполяции на все мордовское население, представляется заниженной величиной, по крайне мере в 2–3 раза, т.к. многие мордвины из данных выборок, являлись работниками национальных газет, журналов и т.п., а почти половина студентов – филологами, т.е. людьми, связанными с мордовскими языками профессионально. Соответственным образом это обстоятельство повышает долю всех мордвинов пишущих на родном языке до 67%, а читающих даже до 77%.

Обращают на себя внимание ответы русских студентов на вопрос об уровне владения родным языком, в сравнении с ответами на вопрос об общении в семье.

До 10% из них написали, что «говорят и понимают о чем говорят», а до 7% общаются в семье на родном и другом языках. Это свидетельствует о том, что часть студентов (можно предположить, что до 10%), записавшихся русскими, происходит из мордовских семей.

Именно в семьях, прежде всего, осваивали родной язык 91% «взрослых» мордвинов, 88% мордовских и 86% русских студентов. А вот продолжить его изучение в детском саду или школе смогли соответственно лишь 44%, 49% и 78% респондентов указанных категорий. Отсюда становится ясно: почему до трети мордовских студентов 2005 г. не умели читать и никогда не читали газеты и журналы на родном языке (7%), якобы не имеют такой возможности, но последнее замечание скорее также относится к «неумению читать», т.к. мордовские газеты и журналы при желании можно получить в библиотеке). Никогда не смотрели и не слушали теле- и радиопередач на родном языке лишь 13% мордовских и 3% русских студентов. Это меньше чем доля мордовских студентов, не знающих языка и явление можно объяснить, зрелищностью телевидения – основного фактора, за счет которого, прежде всего, и формируется данный показатель. Ответы по языковому блоку (см. в табл. 1).

Таблица 1

**Общественная роль мордовского (мокша, эрзя) языка***

| Вопросы анкеты | Мордвины | | | Русские |
|---|---|---|---|---|
| | Все | «Зрелые» | Студенты | Студенты |
| Какой язык Вы считаете родным? | | | | |
| а) мордовский, в т.ч. эрзя-мордовский и мокша-мордовский | 40 | 37 | 43 | – |
| б) мокша | 17 | 26 | 8 | – |
| в) эрзя | 29,5 | 32 | 27 | – |
| г) русский | 13,5 | 5 | 22 | 100 |
| Как Вы владеете родным языком? | | | | |
| а) говорю, читаю и пишу | 67 | 72 | 62 | 85 |
| б) говорю и читаю | 10 | 14 | 6 | 1 |
| в) говорю | 7 | 7 | 9 | 1 |
| г) понимаю о чем говорят | 14,5 | 7 | 22 | 9 |
| Где Вы осваивали родной язык? | | | | |
| а) в семье | 91 | 94 | 88 | 86 |
| б) в детском саду, школе | 46,5 | 44 | 49 | 78 |
| в) среди друзей и сверстников | 31 | 23 | 39 | 41 |
| На каком языке Вы общаетесь в семье? | | | | |
| а) на родном | 48,5 | 42 | 55 | 93 |
| б) на родном и другом одинаково | 27 | 27 | 27 | 5 |
| в) больше на другом, чем на родном | 24 | 31 | 17 | 2 |
| Читаете ли Вы газеты и журналы на родном языке? | | | | |
| а) читаю регулярно | 40,5 | 62 | 19 | 59 |
| б) читаю иногда | 37,5 | 26 | 49 | 36 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| в) не читаю | 20 | 7 | 23 | 4 |
| г) нет такой возможности | 5 | 3 | 7 | 0 |
| Смотрите и слушаете ли Вы теле- и радио передачи на родном языке? | | | | |
| а) смотрю и слушаю регулярно | 39 | 56 | 22 | 84 |
| б) смотрю и слушаю иногда | 50,5 | 37 | 64 | 13 |
| в) не смотрю и не слушаю | 7,5 | 2 | 13 | 3 |
| г) нет такой возможности | 3 | 5 | 1 | 0 |
| Последние годы стали говорить на мордовских языках? | | | | |
| а) безусловно и скорее больше | 44 | 64 | 24 | 33 |
| б) положение не изменилось | 15,5 | 15 | 16 | 42 |
| в) безусловно и скорее меньше | 40 | 20 | 60 | 21 |
| Как бы Вы оценили общественную значимость Вашего родного языка в Мордовии? | | | | |
| а) высокая и достаточно высокая | 36,5 | 38 | 35 | 78 |
| б) не достаточно высокая | 36,5 | 36 | 37 | 11 |
| в) низкая | 16,5 | 22 | 11 | 3 |
| г) затруднились ответить | 10,5 | 4 | 17 | 8 |
| Возможности современной школы в сохранении и развитии национальных языков? | | | | |
| а) безусловно и скорее увеличились | 58 | 75 | 41 | 51 |
| б) не изменились | 19,5 | 14 | 25 | 28 |
| в) безусловно и скорее уменьшились | 17 | 9 | 25 | 15 |
| Государство сейчас принимает достаточные меры для развития национальной школы? | | | | |
| а) достаточные | 21 | 19 | 23 | 33 |
| б) ничего не изменилось | 11 | 8 | 14 | 7 |
| в) недостаточные | 62,5 | 69 | 56 | 50 |

*В табл.1 включены только основные ответы, поэтому сумма % может не доходить до 100.

Интересны ответы на вопрос: стали ли за последние 1–2 года люди больше разговаривать на родных языках в общественных местах? Мнения зрелых и молодых мордвинов диаметрально противоположны: 64% первых и лишь 24% вторых считают, что больше и, соответственно, 20% и 60% – меньше. Думается, что здесь каждая категория опрошенных отметила ситуацию в своей среде. Первые помнят подъем национального движения в 1990-е гг., проявившийся в т.ч. и в расширении сферы обращения мордовских языков, вторые отмечают сегодняшнее положение, когда вслед за подъемом ситуация вернулась к своему обычному тренду – постепенному наступлению русского языка на сферы обращения мордовского. Тем не менее, некоторое улучшение в данной области есть и, думается, что ответы русских студентов его отметили.

Ответы мордвинов об общественной значимости их родного языка, на наш взгляд, следует считать слишком оптимистичными. Думается, здесь проявилось обычное человеческое стремление принимать желаемое за действительное. Русские студенты более объективно оценили значение русского языка. Ответы на вопрос о достаточности мер, принимаемых государством для развития национальной школы, однозначно показали, что эти меры, по мнению двух третей мордвинов и половины русских недостаточны. Здесь, разумеется, необходимо учитывать то, что респонденты оценивали конечные результаты, которые при самых благих намерениях федеральных и республиканских государственных органов могут не давать положительного эффекта из-за некомпетентности, а иногда и латентного саботажа исполнительных лиц на местах.

Исследование 2007 г. в котором было опрошено 1123 человека, с учетом национальных, гендерных, возрастных, образовательных и др. соотношений, в том числе 362 мордвина, 710 русских, 33 татар и др., (т.е. по репрезентативной выборке) показало, что в Мордовии проживают, примерно в равном соотношении носители мокша-мордовского и эрзя-мордовского языков. Хотя вообще среди мордвинов эрзян примерно в два раза больше чем мокшан. Среди мордовских респондентов 68,9% назвали родным языком мордовский (в т.ч. 5,1% эрзянский, 1,4% мокшанский), 30,9% русский и 0,3% татарский. При этом 17,1% мордвинов заявили, что совершенно не знают никакого финно-угорского языка. В качестве второго родного языка 6,1% указали на мордовский, 13,5% на русский. У представителей других национальностей первым родным языком назвали русский 93,4%, что, в общем, соответствует доле русских в выборке и 2,8% мордовский. Вторым родным языком мордовский назвали 2,7% респондентов из данной группы.

Говорить, читать и писать на родном языке умеют 75,1% мордвинов и 95,7% представителей других национальностей; говорить и читать, соответственно 7,2% и 0,4%. Только говорить, на родном языке умеют 9,7% мордвинов и 1,2% остальных; 7,7% мордвинов и 2,4% остальных понимают, о чем говорят на их родном языке. Соответственно 0,3% и 0,4% затруднились ответить на этот вопрос. Следует подчеркнуть, что на втором родном языке, как правило, русском, говорить, читать и писать умеют 14,4% мордвинов, что соответствует доле мордвинов, назвавших вторым родным именно русский язык. Таким образом, на родном мордовском языке говорить, читать и писать умеет лишь о к о л о  п о л о в и н ы взрослого мордовского населения. Это печальное наследие вытеснения родного языка из мордовских школ, осуществленное в 1960-х гг. Ведь именно в школах, прежде всего, вырабатывается навык чтения и особенно письма. С этими навыками связаны и другие последствия. Так, только 5,8% мордвинов регулярно читают газеты и журналы на родных мордовских языках; 17,4% делают это иногда, а 58,3% никогда. Показали, что нет такой возможности 5,5% мордвинов, но это, неправда, т.к. в Мордовии, при желании их можно найти (здесь приведены ответы только тех, кто знает о принадлежности мордовских языков к финно-угорской группе). Тоже самое касается теле- и радио передач. Только 14,4% мордовских респондентов смотрят и слушают такие передачи регулярно; 39,0% иногда, а 31,5% вообще не смотрят.

Оценка значимости и возможных перспектив мордовского языка в Мордовии отражена в табл. 2. Значительная часть и мордовских (41,4%) и других респондентов (34,3%) определила общественную значимость мордовского языка, как недостаточно высокую, что вполне соответствует реальному положению дел.

Около трети мордвинов и прочих не заметили, какого либо увеличения разговоров на мордовском языке за последние годы; около 40% тех и других считают, что возможности современной школы в развитии мордовских языков увеличились, что так же, несомненно, соответствует практике. В тоже время 31,4% и 23,8% респондентов (в среднем 26,2%) отметили недостаточность государственных мер по развитию мордовского языка.

Только 10,5% мордовских и неожиданно много (28,9%) прочих респондентов сказали, что нет необходимости в развитии мордовского языка, а по 2,8% затруднились при ответе на данный вопрос, в то время как соответственно 73,7% и 47.4% заявили о необходимости его изучения.

Таблица 2

**Оценка респондентами значимости и перспектив развития мордовского языка в Мордовии,%***

| Вопрос/ответ | Мрд | Др. | Вопрос | Мрд | Др. |
|---|---|---|---|---|---|
| Как бы Вы оценили общественную значимость мордовского языка в республике? | | | Государство принимает достаточные меры для развития мордовского языка? | | |
| 1.Высокая | 11,6 | 13,3 | 1.Безусловно достаточные | 11,9 | 12,7 |
| 2.Достаточно высокая | 24,6 | 22,1 | 2.Скорее достаточные | 34,3 | 28,9 |
| 3.Не достаточно высокая | 31,2 | 23,1 | 3.Ничего не изменилось | 12,4 | 8,4 |
| 4.Низкая | 10,2 | 11,2 | 4.Недостаточные | 19,0 | 15,4 |
| 5. Затр. ответить | 9,4 | 11,3 | 5.Затр. ответить | 9,1 | 13,7 |
| За последние год-два люди стали больше или меньше говорить по мордовски? | | | Желательно чтобы мордовский язык знали Ваши дети и внуки? | | |
| 1.Больше | 23,7 | 23,6 | 1.Да, говорить и писать | 31,5 | 12,2 |
| 2.Положение не изм. | 9,8 | 32,1 | 2.Да, говорить и понимать | 29,8 | 16,3 |
| 3.Скорее меньше | 20,7 | 14,1 | 3.Да, понимать устную речь | 12,4 | 18,9 |
| 4.Безусловно меньше | 7,7 | 4,7 | 4.Нет необходимости | 10,5 | 28,9 |
| 5.Затр. ответить | 5,0 | 4,6 | 5.Затр. ответить | 2,8 | 2,8 |
| Возможности современной школы в развитии ф-у языков увеличились или нет? | | | Каковы перспективы мордовского языка? Он будет: | | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. Увеличились | 41,4 | 37,6 | 1.Равноправным с русским | 10,2 | 12,5 |
| 2. Не изменились | 24,6 | 20,6 | 2.На прежнем уровне | 58,8 | 53,1 |
| 3. Уменьшились | 9,6 | 5,5 | 3.Постепенно исчезнет | 12,7 | 10,2 |
| 4. Затр. ответить | 12,4 | 15,4 | 4.Затр. ответить | 5,2 | 3,7 |

*На указанные вопросы ответили только 87 % мордовских респондентов и 79,1% русских. Из-за округления процентов их сумма может не равняться указанным величинам.

Следует отметить, что в Самарской (2,5%) и Ульяновской (0,0%) областях, доля немордовских (в основном русских) респондентов, категорично заявивших о ненужности мордовского языка была намного меньше, чем в Мордовии. Создается впечатление, что здесь сказали свое слово обрусевшие мордвины, т.к. подобная категоричность характерна именно для ренегатов. В тоже время 12,7% мордвы считает, что их язык будет постепенно исчезать. Интересно, что среди представителей других национальностей таких пессимистов в отношении мордовского языка меньше.

Мнения респондентов об общественной значимости мордовского языка подтверждается его реальным функционированием (см. табл. 3).

Таблица 3

**Реальное использование мордовского языка мордовским населением,%***

| Вопрос/ответ | % | Вопрос/ответ | % | Вопрос/ответ | % |
|---|---|---|---|---|---|
| На каком языке Вы обычно общаетесь на работе? | | На каком языке Вы обычно общаетесь с друзьями? | | На каком языке Вы обычно общаетесь дома, в семье | |
| 1.На русском | 65,7 | 1.На русском | 50,0 | 1.На русском | 52,8 |
| 2.Больше на русском | 13,0 | 2.Больше на русском чем мордовском | 5,2 | 2.Больше на русском | 8,8 |
| 3. На том и другом в равной степени | 13,3 | 3. На том и другом в равной степени | 0,2 | 3. На том и другом в равной степени | 12,7 |
| 4.Больше на мордовском | 2,5 | 4.Больше на мордовском, чем русском | 6,9 | 4.Больше на мордовском | 9,1 |
| 5.На мордовском | 3,3 | 5.На мордовском | 6,9 | 5.На мордовском | 15,2 |
| 6.На другом | 0,6 | 6.На другом | 0,0 | 6.На другом | 0,8 |
| 7.Затр. ответить | 1,7 | 7.Затр. ответить | 0,8 | 7.Затр. ответить | 0,6 |

*Из-за округления процентов до сотых дробей их сумма может не равняться 100.

Среди 362 опрошенных мордвинов 203 человека или 56% были жителями деревень и поселков, т.е. практически селянами. Тем не менее, большинство мордовских респондентов 78,7% на работе и 65,2% с друзьями вне её, общаются на русском языке. Даже в семьях на русском или преимущественно русском общается более половины (61,6%) мордвы. Это говорит о том, что в Мордовии

процесс ассимиляции мордовского языка идет довольно быстрыми темпами. Это вполне отражают и темпы общей ассимиляции здесь мордвы. Если в 1989 г. в республике проживала 313 тыс. мордвинов или 32,5% всего населения, то по переписи 2002 г. лишь 283 тыс. или 31,9%.

Тем не менее, темпы ассимиляции мордвы в Мордовии намного ниже аналогичного процесса в Башкортостане, Ульяновской и, особенно, Самарской областях, и это говорит о том, что современная Республика Мордовия, в отличие от Мордовской АССР 1930-х гг. все же создает определенные условия для сохранения и развития мордовского национального типа.

В целом можно сделать вывод, что, не смотря на усилия современных общественных организаций и, в известной мере, государственных органов, ситуация с изучением мордовских языков в школах, детских садах и др., и их общественная значимость за последние десятилетия улучшилась незначительно.

**Надежда Беляева**
**Саранск**

## КОНЦЕПТ ДОМА В КУЛЬТУРЕ МОРДВЫ

В традиционной культуре мордвы дом является одним из важнейших космических символов. Он уподобляется уменьшенной модели вселенной, мыслится как центр мира. Весьма четко прослеживается связь с человеческим телом, о чем свидетельствуют названия его основных частей: куд пря – голова (крыша) дома, чердак; куд потма – обстановка (дословно) нутро дома; куд юр – основа, фундамент. В обыденной практике дом идентифицируется с семьей, дом и семья являются синонимами: «Каков хозяин, таков и дом (семья).», «С хорошими детьми семья (дом) – счастливая семья (дом).».[1]

В народной традиции дом выступает символом рода, воспринимается как сообщество, объединяющее людей по родственному признаку. На связь дома и рода указывают бытующие и сегодня выражения: куд юрхта (родовой дом), куд юрхтонь лем (родовое имя, прозвище предка, родовая фамилия). В представлениях мордвы дом символизирует освоенное пространство, где человек чувствует себя в безопасности, даже враги не в силах переступить его порог. Эта идея проявляется в детских играх: за чертой, что символизировала дом, игрок находился в безопасности, его нельзя было поймать, осалить.

Дом служил важным маркером социального статуса мордвина, репутация которого ставилась в зависимость от наличия добротного дома с хозяйственными постройками В. Майнов писал: «Пока у хозяина нет дома, до тех пор нет у него настоящего престижа и власти. И только имея свой собственный дом, он делается равноправным с другими хозяевами, имеет право участвовать в решении мирских дел».[2]

Традиционная жилая среда обладала целым комплексом различных религиозно-мифологических качеств и смыслов. В системе этносоциальной регламентации большое место занимали поверья, связанные с выбором места для поселения. Важнейшим принципом организации традиционной жилой среды являлось обязательное наличие вблизи него леса. Лес во многом определял хозяйственно-культурную специфику, сформировал многие черты характера. Весьма ярко значимость леса в жизнеобеспечении мордвы озвучено В. Майновым: «Если времени свободного найдется мокшанин тот час же утилизирует близость леса и займется щепенным делом: то ободья гнет и везет их в Нижний, и в Пензу, и в Симбирск, и в Саратов, а то и на луговую сторону проберется – благо там на этот товар всегда охотников за безлесьем много. Сидит мокшанин: деготь, гонит смолу и со всего-то барышуется. А то наставит по пролескам бортей и заставит пчелу на себя работать, а уж по бортному делу нет лучше знатока, как мордва, так что борть, пчела

[1]Устно-поэтическое творчество мордовского народа. – Т.4. – Кн.1. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1967. – С. 74, 75, 76.
[2]Майнов, В. Н. Очерки юридического быта мордвы / В. Н. Майнов. – СПб., 1885. – С. 258–259.

и бортное дело даже и в религии его занимают чуть ли не первое место».[3] Лес являлся своеобразным концептом «натурфилософии» многих финно-угорских народов, определивший основные культурные характеристики этнического ландшафта и нормы поведения в нем. Наряду с его утилитарной значимостью в жизнедеятельности мордвы, лес наделялся и различными сакральными функциями. Устойчиво бытовали представления о магической способности леса влиять на благосостояние, жизнь и здоровье людей. В традиционном мировоззрении широкое распространение имеет культ деревьев. В мифологии и устно-поэтическом творчестве зафиксирован образ мирового дерева являющий собой центр мировоздания с его трехчастным устройством по вертикали. В религиозной практике дерево выступает как канал связи земного и небесного, мира мертвых и живых. Весьма устойчиво бытует представление о деревьях, как вместилище богов. Они являлись культовыми центрами многих молений, объектами благоговейного уважения и почитания. Эту особенность подмечали исследователи. Так, И. Лепехин писал: «Мордва почитают деревья как нечто священное, под ними устраивают керемети».[4] На такие деревья накладывалось строжайшее табу: запрещалось не только их рубить, но и ломать ветки. Мордва убеждена, что неминуемая смерть грозит всякому, кто отважился бы ударить дерево топором.[5] Большим почтением пользовались береза, дуб, сосна, яблоня, рябина.

В традиционном мировоззрении мордвы нашли отражение представления о деревьях-тотемах, деревьях-предках. Подтверждением этому могут служить данные языка. Так, о многодетной семье говорят: у этого рода крепкий корень. Отождествление человека и дерева прослеживается в устно-поэтическом творчестве. В эпических и лирических песнях герои часто превращаются в дерево, чтобы затем возродиться в новом качестве с новыми возможностями. Бытует предание о деревьях, выросших на могиле рано умерших молодых людей: их прерванная жизнь как бы стремится к продолжению в иных формах. В фольклорных произведениях сохранились сведения о строительных жертвоприношениях. Этот обычай связывают с боязнью срубленных деревьев-тотемах. Важную роль культ деревьев играл в календарных обычаях и обрядах, строительной обрядности.

Лес, деревья, вода и водные источники наделялись положительным значением и сакральными свойствами, их наличие считалось необходимым при выборе поселения. В символической классификации жилого пространства выделяются топографические объекты, которые считались непригодными для основания поселений. Особенно негативной семантикой наделялись болота. В народе они считались нечистым местом, в котором обитали злые духи, души умерших неестественной смертью. Распространенность подобных взглядов являлось причиной, по которой мордва остерегалась основывать поселения около болот и топей. Нечистым пространством считались места, связанные с различными

---

[3]Майнов, В. Один день среди мокши (отрывок из записной книжки) / В. Майнов / Древняя и новая Россия. – Т. 3. – № 10. – С. 117–134.

[4]Лепехин, И. И. Дневные записки путешествия доктора Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. – СПб., 1711. – С. 162.

[5]Смирнов, И. Н. Мордва: ист.-этнограф. очерки. – Саранск: Тип. «Крас. Окт.», 2002. – С. 204.

негативными событиями. В устно-поэтическом творчестве зафиксированы предания и легенды о проклятых местах, где произошли сражения, убийства, грабежи. Несмотря на то, что эти объекты были весьма живописны и удобны для ведения хозяйства, мордва игнорировала такие пространства.

Таким образом, символика элементов окружающего пространства играла важную роль в регламентировании организации жилой среды.

Важнейшие принципы организации жилой среды переносились и на дом. Так запрещалось строить его на дороге, тропе. По воззрениям, по ним ходят души предков, перевозят покойников на кладбище. Считалось, что дом, построенный на таком месте, подвержен действиям нечистой силы, которая может стать причиной невзгод, болезней, преждевременной смерти. Негативной семантикой наделялись перекрестки дорог, места вблизи мельницы. Религиозно-мифологические представления оказали большое влияние на выбор строительных материалов, времени для начала строительства. По обычаю непригодными признавались одинокорастущие деревья, упавшие от молнии, в народе они назывались буйными. Лучшим временем для возведения жилья являлся период роста луны. Считалось, что возрождающаяся луна будет способствовать благосостоянию, здоровью и долгой жизни его обитателей. Важной обрядовой функцией была строительная жертва. Как своеобразный залог будущего богатства, благополучия домочадцев по углам фундамента клали деньги, просо, хмель, кусок шерсти. С целью предохранения дома от пожара, углы под первыми венцами окропляли кровью петуха. Особыми обрядами сопровождалась укладка матицы, как центра избы и возможном месте пребывания домашнего божества. По окончанию строительства устраивалось специальное моление, призванное обеспечить благополучие, достаток, прочность семейного очага. Разнообразные обычаи и обряды сопровождали освоение нового дома.

Конец XX века ознаменовался возобновлением церковной жизни на селе, что не могло ни сказаться на усиление сакральных объектов дома. Современный облик мордовской культуры во многом определяется взаимодействием народной и церковной традиции, что отразилось и в жилище. Расширилась значимость красного угла, увеличилось количество икон. В каждом доме наряду с традиционно почитаемыми иконами с изображением Божьей Матери, Николая Угодника, Георгия Победоносца и Иисуса Христа появляются иконы с изображением святых, чьи имена носят домочадцы. Значительно расширилась и церковная утварь, религиозная литература. В глазах семьи вся церковная литература, утварь оказываются приобщенными к сфере сакрального. В традиционным миропонимании сохраняется значимость ряда домашних объектов, которым придается магическая значимость.

В традиционном миропонимании сохраняется значимость ряда домашних объектов, которым придается магическая значимость. Это относится к столу, красному углу, порогу. До настоящего времени сохраняются приметы, связанные со столом: нельзя садиться на стол, бить по нему кулаком, оставлять на нем грязную посуду. По народным представлениям стол – это протянутая ладонь Богородицы. По поверью Богородица покровительствует только тем хозяевам, которые придерживаются данных поверий. Сохраняется вера в покровительство домового, который любит, чтобы в частоте и порядке содержали не только дом, но и двор. Считалось, что домовой мог наказать нерадивую хозяйку тем, что выбрасывает грязную посуду из дома или в помойную лохань. Много суеверий связано с

порогом. В мировоззрении мордвы он наделялся мистической силой. Вокруг порога бытует много суеверий, некоторые из которых функционируют и в наши дни: нельзя здороваться и прощаться на пороге, наступать на него и сидеть на нем, во избежание ссоры – нельзя ничего передавать и принимать через порог. Сохраняется традиция, по которой жених должен перенести невесту через порог на руках. По поверью под порогом обитают души умерших людей. У мордвы-мокши бытовал обычай закапывать послед мертворожденного ребенка под порогом. В прошлом голову мелкой птицы отрубали на пороге, что рассматривалось как приношение жертвы обитателю дома с целью его умилостивления.

Таким образом, концепт дома характеризуется не только утилитарным, но и религиозно-мифологическим смыслом. Обычаи и обряды, связанные с домом, служат важным маркером этничности.

**Carla Corradi Musi**
**Bologna**

## THE SURVIVAL OF FINNISH AND KARELIAN TRADITION TODAY

Ancient tradition in Finland and Karelia survives in many forms, and is also arousing interest abroad. In particular, the Permanent Laboratory of Shamanic Studies of the University of Bologna, which I coordinate, is dedicating a branch of research into the methods of conservation of ancestral beliefs in these countries, with special reference to the transmission of popular literature and to the success of the *Kalevala* and of ancient mythology in today's culture, not only in the literary-artistic, but also social spheres.

A motive for interest for the Laboratory is the persistence in Karelia of story-tellers and singers who pass down ancient fables and popular poetry, often transcribed and put on in the theatre in Finland. I must mention, for example, the transcription by the Finnish writer Markku Nieminen of fables, which he heard in Karelia of Viena, the cradle of the *Kalevala*, recited by elderly female story-tellers and singers, including Santra Remsujeva of Vuokkiniemi (1914–2010). The stories are published in the volume *Vienan satuja* "Stories from Viena", written by Nieminen himself and illustrated by Edwina Goldstone (2004). Giorgia Ferrari, who works in the above-mentioned Laboratory, has analysed and translated into Italian from Karelian certain stories in this volume, among which are *Valkoinen koira* "The White Dog" and *Musta sorsa* "The Black Duck" (Ferrari 2006–2007; 2009). The latter has been performed by the Finnish actress Outi Vuoriranta and the musician Liisa Huttu-Hiltunen and has obtained great success among the public, particularly with young people. The story develops with a background characterised by initiatory motifs and references to totemic animals (the bear, hare, dog, frog, snake, lizard, falcon and duck) specifically with a "black" (i.e. dead) duck as protagonist, able to migrate to the hereafter, a true and real "prototype of a female shaman" in continuous metamorphic *renovatio* (Ferrari, 2006–2007, 83).

The Laboratory develops another part of its research on the presence of Kalevalian motifs in Finnish literature from the post-war years to contemporary production. In particular, it has concentrated on the analyses of the links with the tradition of the poetry of Eeva-Liisa Manner and Marja-Liisa Vartio and the prose of Arto Paasilinna, who is enjoying great popularity thanks to the publication of many of his works in Italian.

The continuous comparison with the shamanic view of the world is an integral part of the poetic ego of Eeva-Liisa Manner (1921–1995), a central figure in Finnish modernism. Accompanied by solitude, at times mitigated by her attachment to nature, she reflects on the sense of existence perceived as a state of death.[6] The poetess considers life as a long difficult initiatory journey, which is a slow predestined dying. Her circular conception of time, derived from shamanism, is emptied of every positive connotation: the passing of the days for her is alienating and oppressive. In her opinion,

[6]For a comprehensive view of her poetry see Manner, 2008.

destiny is not the work of man, but a "movement" which pushes and forces him on a wandering journey without any hope, to progress through a series of circles which close each time, forged in advance with precision by a cold blacksmith.[7] This blacksmith is not the "Divine Craftsman" of tradition, but an insensitive divinity, who does not allow alternatives to his plans. On the other hand, it is the practice of the poetess to approach myth in an oxymoronic style, reliving it from an "overturning" point of view.

Her concept of metamorphosis is twofold and can take place by means of the assumption of new appearances or, on the contrary, through the dissolution of the customary forms. On the one hand, for example, she herself imagines her own body, detached from the spirit, with her head in the specular world of the Charioteer and her feet in unfamiliar gardens, transformed into a kind of "cosmic tree";[8] on the other hand, she feels like the elk which, on seeing its reflection in the water, believes it has drowned, and she is transformed in a kind of trance, without wearing new clothing, but simply undressed, in order to swim towards the hereafter without ever turning back.[9] The latter initiatory scenography recalls the "journey" to the world beyond of the worker of magic, with an "overturned" negative outcome.

The "solemn melancholy" *(juhlallinen alakuloinen*)[10] of Manner also seems contradictory, in so far as, although sharp and cutting, it is a fertile companion in life which leads to self consciousness, to the knowledge of existing so as to die, and to the perception of the void as a lack-loss-absence of the full.

In the production of the poetess, contrasting images do not indicate a dichotomy, but a complementary ambivalence: the undefined outlines of their environment allude to the so called "fourth dimension" of the imaginary world, to an "other" space, which is full, like Finland, of animals, woods and lakes, inhabited by supernatural beings and animated by an ever-present music. The discovery of a new space is also found in the same period in Italian painting, in the pictures of Lucio Fontana (1899–1968) who knew how to go beyond the canvas, breaking it with holes and cuts.

In the "reality" of the dream, Manner finds a refuge, which saves her from suffering, connected with the unhappy family life of her infancy and adolescence and the atrocities of war. Of significance, in this regard, is the "doubling" of the poetess, who, after seeing a big "empty" *(tyhjä*) tree in which a bird sings out of tune, goes away, but continues to walk in her dream in this tree; and the snow does not stop falling nor the bird singing.[11] Since even nature is indifferent, only in the "fourth dimension" can Manner find a let-up for her pain.

---

[7]See the poem *Lapsuuden hämärästä* "From the Obscurity of Infancy" from the collection *Tämä matka* "This Journey" dating back to 1956–1963 (Manner, 2001, 86).

[8]See the poem *Alfa* from the collection *Orfiset laulut 1960–1966* "Orphic Songs 1960–1966" (Manner, 2001, 114–115).

[9]See the poem *Metsän hiljaisuuteen* "In the Silence of the Wood" from the above-mentioned collection *Tämä matka* (Manner, 2001, 130–131). The *alter ego* of the poetess, the elk, a totemic animal of which there is an abundance in the woods of Finland, confers an immediate Nordic ambience on the poem.

[10]See the poem *Kävely* "The Walk" of the collection *Kirjoitettu kivi* "The Engraved Stone" of 1966 (Manner, 2001, 126–127).

[11]See *ibid.*

By means of her lyrics interwoven with elements of fable[12] lived from the point of view of a shamanic matrix, the poetess is able to connect tradition and modernity, and past and future generations.

The archetypes of popular traditions are a cultural network which is constantly present also in the poetry of Marja-Liisa Vartio (1924–1966).[13] The poetess uses many times magic and mythical elements typical of the shamanic system of beliefs, including celestial dwellings, totemic animals, magic flight and the entrance gate to the "other" world.

Rich in shamanic symbolism is her description of the dream of the child who, while he is asleep, "sees" *(näkee*) reality, which is invisible for ordinary human eyes. The child feels the blowing of the wind which rises behind the lake, an image indicating the "passage" towards the "other" world. Then, he realises that the tree in the courtyard, i.e. the "tree of the world", so high that it touches the vault of the sky, has woken up.[14] He notes that on the top of the tree there is a celestial village (a church, a house, totemic animals and cockerels which sing) and on one branch is the cobbler who the day before made his skills available and made shoes for him. In his house he hears neither the song of his mother nor the church organ. Everything around him seems to collapse inexorably; but he "knows" *(tietää*) that the tree in the courtyard with its strong branches supports the roof of the world: this is the only certainty that reassures him in such great anxiety.[15]

The protagonist presents the characteristics of a candidate for the profession of *tietäjä* "wise magician", "soothsayer", "prophet" with shamanic capacities (Siikala, 2007, 99–152) and his dream is a sign of predestined initiation. A striking understanding emerges from the lines of Vartio: by now there is no longer hope within the walls of the home nor in religion; the only comfort comes from traditional knowledge and the child *tietäjä* clings to the myths of his own "roots" in order to overcome his fears and face the journey of existence.

In this poem is clearly visible the tendency of the poetess to "lower", vertically, in the physical sense, mythical images and, at the same time, to take them out of the daily dimension and insert them in the sphere of dreams.

Vartio has a specifically shamanic conception of suffering, considered indispensable in every creative act and an integral part of every initiatory procedure. She herself recalls with epic and quasi-theatrical tones that the birth of her own son was enacted through the necessary pain of childbirth, when the imp Maahinen was able to drink her blood.[16] After comparing herself with Mother Earth, who possesses the miraculous power of generating life, the poetess states that she gave birth to an

[12]Among them, the departure from home, the prohibition, the breaking of the taboo, the damage, the reaction, the struggle and so on (cf. Propp, 1966).

[13]The poetry of his collection *Seppele* "The Wreath" is translated into Italian by Sonia Sandroni (2008–2009).

[14]This gigantic tree recalls the "tree without limit" or the "tree which arrives at heaven" in Magyar fables, on which the shaman-hero must climb (Berze Nagy, 1984; Jankovics, 1998). The dome of the sky refers to the cosmological concept of shamanic matrix.

[15]See the poem *Lapsen uni* "The Child's Dream" in the collection *Seppele* (Vartio, 1953, 7–8).

[16]In popular tradition the Maahiset are imps which live underground, are ambivalent and, sometimes, spiteful. They are also quoted by Arto Paasilinna as great workers, but a little simple-minded (Paasilinna, 1998, 218–221).

extraordinary being; her son had supernatural powers: in his hand he held a sword of fire and sparks of the sun, and could ride, in order to accomplish the magic flight (just like the shaman who rides his drum). The child reached the earth with a wreath for her, interwoven around the edges of the clouds, a symbol of elevation above earthly things, after having passed through three doors, a sign of the three spheres of the cosmos (the hereafter, the sky and the earth).[17]

The traditional worker of magic is a figure of reference for the poetess: he is represented, moreover, in the clothes of a gypsy who prophesies the future in the light of a fire.[18]

There are recurrent references by Vartio to the typical elements in traditional ballads, such as the themes of nature, love, lamentation and song, in compositions characterised by interrogations, repetitions and by a compulsive musical rhythm.

Of significance, with regard to this, is her representation of the young girl abandoned by her fiancé, who sings about her past joy and subsequent melancholy, with symbolic references to natural elements.[19] At the beginning of the love story, the girl appears in the eyes of her lover as white as the trunk of a birch and as red as the berries of the rowan. At the moment when autumn arrives, the birch loses its leaves and the young girl becomes for him black like the earth; when winter comes, she even freezes. The protagonist, in her disappointment, lets herself be carried by the current of the river in the hope that her lover can one day hear the sad melody and have a moment of mourning. In the poem the centrality of the role of song accompanying existence and the ties between woman and the tree, especially the birch,[20] are evident: these are characteristic motifs in popular Finno-Ugric literature in general and in Finnish literature in particular.

As far as the method of approaching myths is concerned, Eeva-Liisa Manner and Marja-Liisa Vartio start from a point of view which is rather different: the former tends to turn them upside down in order to arrive at the "void" (understood as the essence of existence), the latter, to highlight their saving function.

Even if its forms are diverse and not always explicit, the ancient mythical and magic scenario comes to the surface continually in the Finnish poetry and prose of our time. On the question of the consciousness or less of the authors in wanting to keep this link with the past alive, Pertti Lepistö has revealed: "[…] one could in a provocative manner state that the Finns are born with [Kalevalian] epic poetry already in their genes." (Lepistö, 2007, 52).

One writer who expressly declares that he got his constant inspiration from tradition is Arto Paasilinna (1942–), whose works have been adapted in Finland for films, television series, radio drama and cartoons, even if his popularity is greater abroad.

[17]See in *Seppele* the poem *Balladi* "Ballads" (Vartio, 1953, 23–24).
[18]See *ibid*. the poem *Arvoitus* "Enigma" (Vartio, 1953, 31–40).
[19]See *ibid*. the poem *Hyljätty* "Abandoned" (Vartio, 1953, 11–12).
[20]With reference to the close relationship between woman and the birch, I recall that among the Mordvinians, in the ceremonies in honour of the Mother Goddess Ańġe-pat'aj there were always leafy branches of birch, a tree symbolically connected with life (Corradi Musi, 1981, 77–80).

In an interview made in Rome on 13th February 2004, on occasion of the event "Zero Degrees",[21] the Lappish-Finnish writer asserted that he had always been very attracted and interested in shamanism and the *tietäjät*, underlining that the Finns have a very ancient mythological tradition and that shamanism is doubtless a very important part of this tradition. In particular, after having defended the relevant value of the *Kalevala* for the vicissitudes related in his books, he stressed how his link with the national epic is "a family tradition", given that his great-grandfather (or great-great-grandfather) narrated the eighth canto of the poem to Lönnrot. Furthermore, he made the point that his books are a kind of continuation of the *Kalevala*. With regard to the persistence of animistic beliefs, Paasilinna has observed that in Lapland devotion to nature and its objects is still very common: it is sufficient to think of the fact that a soul is attributed to fishing rowing-boats or to the fact that before throwing nets into the water it is necessary to turn to the gods of fishing (Tognacci, 2003–2004, 94, 96–97).

In the tragicomic stories or better the "novellas"[22] of Paasilinna the shamanic vision of the world (filtered by a bitter-sweet, burlesque humour), the epic and mythological past meet modern Finnish society. In his works, daily life is interwoven with a magic ambience (rich in ancient myths, cults and divinities, journeys beyond the world and initiatory rites marked by suffering) which persuades various personalities to avoid the destructive aspects of melancholy through the search for lost values, and to fight for an internal transformation, in harmony with the energies of nature.

In the "novellas" of Paasilinna human existence appears like an obstacle race, similar to a river in full spate, which it is necessary to overcome with the right means indicated by tradition. A propos of this, emblematic is the decision of Huttunen, the protagonist of *Ulvova Mylläri* "The Howling Miller", to build a bridge over the stream near his mill, an instrument of "passage" towards salvation, which will permit him to break away from captivity to freedom (Paasilinna, 1981, 40).

The characters of Paasilinna overcome their daily refusal of life by escaping into wild, uncontaminated and "animated" nature, where they carry out their often exhilarating adventures, under the open sky, which "sees everything, but says nothing" *(näkee kaiken, mutta se ei kantele*) (Paasilinna 1983, 186), identified in the "God of the Sky" (Corradi Musi, 1983, 46).

Paasilinna also is in agreement with the shamanic concept of suffering as a necessary means for reaching *renovatio*. In *Ukkosenjumalan Poika* "The Son of the Thunder God" we read that even Rutja, sent to the earth by his father, the Thunder God, to bring back to Finland faith in the ancestral divinities, suffers pain when he exchanges his body with that of the antiquary Sampsa through an initiatory ritual in which the two men devour each other in turn. In the end, Sampsa looks in shock at his own body which has taken on the aspect of that of Rutja and feels a strange tiredness, but is not afraid (Paasilinna, 1984, 56).

In the above work Paasilinna gives us a severe portrait of contemporary Finnish citizens who have lost the faith of their fathers, but with irony he gives space to the hope for a rediscovery of the values of long ago.

[21]The purpose of the event was to make Nordic culture more well-known in the South of Europe.

[22]This is the definition preferred by the writer.

A recovery of this kind is possible: among others, Kaartinen in *Jäniksen Vuosi* "The Year of the Hare" teaches this when he states that he leads a very balanced life thanks to his faith in the ancient gods. He speaks with passion to Vatanen about the supernatural spirits of nature, the God of Thunder, sacred stones, the shamans and their spells and sacrifices (Paasilinna, 1975, 112–113).

On the other hand, the Finns have never lost their close ties with nature and with its traditional regenerating power.

Among other contemporary authors who are attracting the Laboratory is also Leena Lander (1955–): her novels, which are much appreciated by her people, are arousing increasing interest in the cinema and the theatre. Leena Lander is the Finnish writer who is obtaining greater success abroad, including Italy (some of her works have been published in Italian). Her novels, albeit implicitly, revolve around the Kalevalian motifs of solitude, struggle and the destiny of the North. Furthermore, the oneiric-mythological dimension of works like *Iloisen kotiinpaluun asuinsijat* "The House of the Happy Return Home" of 1997 or the denunciation of ecological and environmental damage in her novels, particularly evident in *Tummien perhosten koti* "The House of the Black Butterflies" of 1991, are unmistakable proof of the Finnish origins of the author.

A source of interest for the Laboratory is also the continuity of the influence of the *Kalevala* in art and especially in painting. It is well documented, for example, in the depicting of episodes and personalities in the poem of Tamara Grigor'evna Jufa (1937–), who lives at Petrozavodsk in the Republic of Karelia.

The natural environment, being full of that mysterious force which characterizes the *Kalevala*, is given particular emphasis in the painting of 1962 of Väinämöinen, Ilmarinen and Lemminkäinen[23] who sail towards the remote North to bring back the Sampo (Lönnrot, 1991, II, 251–254: XL, 13–94). In the work is also to be found the Kalevalian motif of the importance of origins: the "list" of little trees painted in sequence, on the one hand, indicates mythical generation[24] and, on the other hand, takes up the repetitiveness of the word which gives the start to the poetic tradition.[25]

The forces of nature become even more dominant in the watercolour and tempera of 1963 representing the grief of the mother of Aino, in a scene which is the telling of a terrible dream: the waves seem to mix with the body of the drowned Aino, pulling him down in a spiral, exactly in front of the mother of the girl, destroyed by the news of her daughter's death (Lönnrot, 1991, I, 78–79: IV, 435–472).[26] In an iconography of 1970, instead, the mother of Lemminkäinen in desperation near her son, now a corpse, asks for help from the ambivalent energies of nature: the woman opens wide her arms

[23]In the picture the number of the three participants in the journey is increased by one unit, which probably symbolizes the community in its complex.

[24]The echo of the biblical tradition is also felt; it is sufficient to think of *Liber generationis Jesu Christi*: cf. *The Gospel according to Matthew* (I, 1–17).

[25]I can not forget, in this regard, the so-called *Catalogue of the Ships* (i.e. the list of 29 Achaean contingents which arrived at Troy) which takes up the whole of Book II of the *Iliad* and seems to form the most ancient part of the poem.

[26]According to the Kalevalian narration, the mother of Aino heard the news at home.

upwards in order to attract the forces of the cosmos and make them take part in her grief.[27]

Tamara Grigor'evna Jufa is inspired also by Kalevalian totemism in her works of an oneiric nature. For example, in her watercolour and tempera of 1969 Väinämöinen is depicted in the role of a hunter while he shows the bear he has killed (Lönnrot, 1991, II, 345–350: XLVI, 145–298): together with the hero, the men, women and children of the village, like ghosts, stand around the body of the bear, a totemic ancestor to be respected and feared and, for this reason, painted with realism.[28]

In the context of the Laboratory particular attention is paid to theatrical performances and musical compositions, including rock and folk groups, which are connected with the *Kalevala*.

From 2007, for example, the theatrical representation *Kalevala dell'arte*,[29] curated by the group Teatteri Metamorfoosi of Helsinki, founded and coordinated by Davide Giovanzana and Soile Mäkelä, is having success in Finland. The show consists in a revisited version in a modern key of the poem, which is concise and immediately understandable, characterized by simple language, gestures, rhythms and mimes of the *Commedia dell'Arte*. The humorous tone makes the characters more real; for example, Louhi, the Lady of Pohjola, is presented as a hysterical, bossy woman of our times.

The Laboratory also examines the texts of the songs of Finnish musical groups who are inspired by the *Kalevala* and the *Kanteletar*[30] and are famous among young people at an international level, such as: Angelin Tytöt, Värttinä, HIM, Amorphis, Nightwish. Love for uncontaminated nature, which finds its apotheosis in the *Kalevala*, is one of the most cherished themes for these groups. There are even people who state that Finnish rock music originated in this national poem; in particular, its sound is full of that Kalevalian melancholy which is the expression of the Finnish soul. On the other hand, to quote an expression of Ville Valo of the HIM group, the Finnish rhythm comes from the falling of tears into a glass of beer (Lepistö, 2007, 53).

Among the initiatives of artists who contribute to the maintenance of the vitality of the ancient pantheon, the work of Lea Turto has aroused special interest at our Laboratory for its originality coupled with the symbolism of the tradition. In 2005 she covered with a red woollen fabric (a symbol of rebirth) the stumps of eleven tree trunks in the Central Park of Helsinki (Helsingin Keskuspuisto) in honour of Hiisi, the traditional spirit of the woods (later demonized following the arrival of Christianity).

The Laboratory, finally, takes into consideration the link with the past which is still alive in the daily social life of the Finns, as is witnessed in the names of streets, place-names and surnames (Paikkala, 2004), which relate to their mythology as an expression of cultural identity.

In many Finnish towns and villages there is the street name *Sammonkatu* "Sampo Way".[31] The name of a street in Helsinki is *Kalevankatu* "Kaleva Way". Also

[27]Her gesture recalls that of Magdalene near the body of the dead Christ.
[28]See the reproduction of the paintings on the website: www.bifrost.it
[29]The title is in Italian, the texts partly in Finnish, partly in English.
[30]The *Kanteletar* is the collection of popular Finnish poetry made by Elias Lönnrot.
[31]The Sampo is the magic object around which revolve the vicissitudes of the national epic.

noteworthy are the place-names, such as *Ilmarinen* or *Sonnimäki*[32] "Bull Hill" (a place where probably sacrifices were made to this sacred animal) (Di Luzio, 2007–2008, 11 n. 24, 41 n. 155). There are still Finnish surnames connected with the cult of water and its relative spirits, such as *Virtanen* (< *virta* + *-nen*) "Little Stream", *Järvi* "Lake", *Järvinen* (< *järvi* + *-nen*) "Little Lake", *Koskinen* (< *koski* + *-nen*) "Little Falls", or with sacred flora and fauna, like *Tammi* "Oak", *Hirvi* "Elk", *Joutsen* "Swan", *Susi* "Wolf", or with mythological figures, like *Seppä* "Blacksmith" (the mythical "Celestial Craftsman" with shamanic powers), *Seppäla* ("The Place where the Blacksmith lives" or, sometimes, "Descendant of the Blacksmith"). There are surnames connected with shamanism, such as *Tietäväinen* (< *tietävä* "Who has knowledge, Who knows" + *-nen*) "Little Wise Person", which re-echoes the traditional *tietäjä*. Furthermore, there are in use Kalevalian surnames, which appeared after the publication of the second version of the epic (1849): among them, *Kaleva* (from whom descend the Kalevalian heroes), *Ainonen* (< *Aino* + *-nen*) "Little Aino", *Pohjola* (the Nordic hereafter), *Louhimies* "The Husband of Louhi", the Lady of Pohjola (Di Luzio, 2007–2008, 5–7, 17–19, 21–29, 41–45, 48–49).

A certain Toivo T. Pohjola appears also in *Suloinen myrkynkeittäjä* "The Sweet Cook of Poisons" of Paasilinna, in the role of the signatory of a free ticket sent to Linnea for a journey to Stockholm (Paasilinna, 1988, 134). As the writer himself explained, he wanted in this way to give Linnea the possibility of understanding that the trip was not a prize, but a journey towards death (Tognacci, 2003–2004, 96).[33]

Everywhere in Finland today references can be found to the *Kalevala*. I think, for example, of the names of buildings, public institutions, means of transport, companies, public offices and product names, such as: *Samposali* "Sampo Hall" or *Ainosali* "Aino Hall" in the University of Savonlinna; the *Sampo* Bank or the *Pohjola* Insurance Company; the ships *Sampo* and *Ahti;*[34] the construction company *Lemminkäinen*; the Café *Kaleva* (in Helsinki) or *Seppäla*, the chain of clothes and gift shops; *Karhu* "Bear" beer[35] or the *Karjala* "Karelia" beer glasses or also the famous *Karhu* sports shoes.

Finally, given the explicit reference to shamanism, I really have to mention the make of liqueurs "Shaman Spirits", which also produces *Šamaani vodka* "Shaman vodka".

This clear survival of popular tradition in many spheres, which for the most part is unknown to the Finns themselves, is motivated by its extraordinary actual aspects: the mythical and magic characters of the past continue to be key factors, and traditional consciousness hands down models of ethical behaviour which they can relate to in order to overcome moments of difficulty.

[32]The place-name is quoted by Aleksis Kivi in the novel *Seitsemän veljestä* "The Seven Brothers" of 1870 (Kivi, 1985, 328–329).

[33]Linnea, however, did not understand the risk.

[34]Ahti is both God of the Sea and the Waves in popular stories and a nickname of Lemminkäinen in the *Kalevala.*

[35]The bear is the totem par excellence.

**References**


Berze Nagy János, 1984, *Égigérő fa* [The Tree which arrives at Heaven], Pécs, A Baranya Megyei Tanács V. B. Művelődési Osztálya.

Corradi Musi Carla, 1981, *I Finni del Volga* [The Finns of the Volga], Parma, Studium Parmense.

Corradi Musi Carla, 1983, *I Finni* [The Finns], Parma, Palatina Editrice.

Di Luzio Flavia, 2007–2008, *Mitologia e sciamanesimo nei cognomi finlandesi* [Mythology and Shamanism in Finnish Surnames], Bologna, Alma Mater Studiorum – University of Bologna, Faculty of Foreign Languages and Literature, degree thesis in Finno-Ugric Philology (published on website: www.bifrost.it).

Ferrari Giorgia, 2006–2007, *La fiaba Musta sorsa. Le sue origini sciamaniche* [The Story *Musta Sorsa*. Its Shamanic Origins], Bologna, Alma Mater Studiorum - University of Bologna, Faculty of Foreign Languages and Literature, degree thesis in Finno-Ugric Philology.

Ferrari Giorgia, 2009, "Valkoinen Koira. La fiaba finnico-careliana" [Valkoinen Koira. The Finnish-Karelian Fable], in LettereArtiScienze, S. II, n. 9, 35–42 (for the illustrations see the accompanying CD-R).

Jankovics Marcell, 1998, *A fa mitológiája* [The Mythology of the Tree], Debrecen, Csokonai Kiadó.

Kivi Aleksis, 1985, *Seitsemän Veljestä* [The Seven Brothers], Jyväskylä, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (SKS).

Lander Leena, 1991, *Tummien perhosten koti* [The House of the Black Butterflies], Helsinki, Werner Söderström Osakeyhtiö (WSOY).

Lander Leena, 1997, *Iloisen kotiinpaluun asuinsijat* [The House of the Happy Return Home], Helsinki, WSOY.

Lepistö Pertti, 2007, "Appunti sui motivi kalevaliani nella musica e nella letteratura finlandesi di oggi" [Notes on Kalevalian Motifs in the Music and Literature of Finland Today], in Carla Corradi Musi (ed.), *Simboli e miti della tradizione sciamanica* [Symbols and Myths in Shamanic Tradition], Bologna, Carattere, 52–57.

Lönnrot Elias, 1991, *Le Kalevala. Épopée des Finnois* [The Kalevala. The Epic of the Finns], Paris,

Gallimard, prés., trad. et annot. par Gabriel Rebourcet, I–II (or. ed.: 1849, *Kalevala*, Helsinki, SKS; ed. of the so-called "New Kalevala" [*Uusi Kalevala*]).

Manner Eeva-Liisa, 2001, *Sulla punta delle dita…Poesie 1956–1977* [On Tipto… Poems 1956–1977], Napoli, FILEMA, 2001, edited by Maria Antonietta Iannella-Helenius.

Manner Eeva-Liisa, 2008, *Kirkas, hämärä, kirkas. Kootut runot* [Clear, Dark, Clear. Collected Poems], Helsinki, Tammi.

Nieminen Markku – Goldstone Edwina, 2004, *Vienan satuja* [Viena Stories], Helsinki, SKS.

Paikkala Sirkka, 2004, *Se tavallinen Virtanen. Suomalaisen sukunimikäytännön modernisoituminen 1850-luvulta vuoteen 1921* [That so Common Virtanen. The Modernization on the Use of the Finnish Surname from 1850 to 1921], Helsinki, SKS.

Paasilinna Arto, 1975, *Jäniksen Vuosi* [The Year of the Hare], Helsinki, Weilin & Göös.
Paasilinna Arto, 1981, *Ulvova Mylläri* [The Bowling Miller], Porvoo – Helsinki – Juva, WSOY.
Paasilinna Arto, 1983, *Hirtettyjen kettujen metsä* [The Forest of the Hanged Foxes], Helsinki, WSOY.
Paasilinna Arto, 1984, *Ukkosenjumalan Poika* [The Son of the Thunder God], Helsinki, WSOY.
Paasilinna Arto, 1988, *Suloinen myrkynkeittäjä* [The Sweet Cook of Poisons], Helsinki, WSOY.
Propp Vladimir Ja., 1966, *Morfologia della fiaba* [The Morphology of the Fable], Torino, Einaudi, edited by Gian Luigi Bravo (or. ed.: 1928, *Morfologija skazki*, Leningrad, Academia).
Sandroni Sonia, 2008–2009, *"La ghirlanda" di Marja-Liisa Vartio. Traduzione e commento* ["The Wreath" of Marja-Liisa Vartio. Tradition and Commentary], Bologna, Alma Mater Studiorum – University of Bologna, Faculty of Foreign Languages and Literature, degree thesis in Finnish Literature.
Tognacci Giorgio, 2003–2004, *Tra finzione e realtà: lo sciamano Arto Paasilinna* [Between Fiction and Reality. The Shaman Arto Paasilinna], Bologna, Alma Mater Studiorum – University of Bologna, Faculty of Foreign Languages and Literature, degree thesis in Finno-Ugric Philology.
Siikala Anna-Leena, 2007, "I tietäjä finnici e lo sciamanesimo" [Finnish tietäjä and Shamanism], in Juha Pentikäinen – Anna-Leena Siikala, *Sulle tracce della renna del cielo* [On the Tracks of the Reindeer from the Sky], Roma, Bulzoni, edited by Vesa Matteo Piludu, 99–152.
Vartio Marja-Liisa, 1953, *Seppele* [The Wreath], Helsinki, Otava.

**Светлана Червонная**
**Торунь-Москва**

# МИФЫ В ИСКУССТВЕ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ РОССИИ И МИФОЛОГИЗАЦИЯ ТВОРЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ ХУДОЖНИКОВ В ПАРАДИГМЕ ЭТНОФУТУРИЗМА

Богатая мифология финно-угорских народов,[36] определяющая *картину мира*,[37] сложившуюся в языческом религиозном мировоззрении, в иерархии духов и божеств, регулирующих соотношение добра и зла, благоприятных и враждебных стихий в природе и в человеческой жизни, с самого начала становления профессионального изобразительного искусства народов угро-финского мира России была одним из основных факторов формирования его тематического тезауруса и важнейшим источником вдохновения художников, обращавшихся к легендам, сохранившимся в совокупной исторической памяти финно-угров и имевших особую индивидуальную окраску в каждой отдельной этнической культуре.[38] На рунах *Калевалы* и *Калевипоэга* поднималось и обретало свое национальное своеобразие в XIX–XX веках финское, карельское, эстонское изобразительное искусство; сказки и легенды коми, эрзя, мокша, удмуртского, марийского и других финно-угорских народов европейского Севера, Поволжья, Урала и Зауралья питали фантазию живописцев, графиков, скульпторов, которые были выходцами из этих народов или связали свое творчество с их судьбой. Высокими достижениями в решении той творческой задачи, которая определялась просветительскими целями, стремлением раскрыть в изобразительной форме литературные сокровища фольклора, продемонстрировать его богатство прежде всего в циклах иллюстраций, можно считать уже вошедшие в классику финно-угорских культур иллюстрации к легендам и сказкам удмуртского народа Менсадыка Гарипова, живописные полотна и рисунки Зосима Лаврентьева, произведения по мотивам эпоса *Калевала* Мюда Мечева, Тамары Юфа. Такими достижениями к концу советского периода могла гордиться уже каждая национальная школа российского искусства и всего Советского Союза, при этом то, что происходило в творчестве художников угро-финского мира во многом было аналогично

[36]Энциклопедическое исследование одного только мордовского пласта этой мифологии, предпринятое Татьяной Девяткиной, раскрывает ее структурную сложность и поэтику (См.: Devjatkina Tatjana. Mordva miitoloogia. Tartu, 2008).

[37]Понятие мифологической *картины мира* ввел в современную культурологию В.Е. Влпадыкин. Его монография, посвященная удмуртской религиозной мифологии, является примером глубокого исследования всех взаимосвязанных частей этой «картины мира», их происхождения, семантики, многогранной интерпретации (См.: Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994).

[38]Комплексное исследование этого процесса содержится в докторской диссертации и изданной на ее основе книге марийского искусствоведа Владимира Кудрявцева (См.: Кудрявцев В.Г. Фольклор финно-угорских народов Поволжья и Приуралья в графике XX века. Йошкар-Ола, 2010).

процессам в других регионах и республиках и имело прямые аналогии в иллюстрациях к калмыцкому эпосу *Джангар*, к бурятскому эпосу *Гэсэр*, к якутским мифам Севера, к татарским сказкам о лесных духах (*Шурале*), водяных волшебницах (*Су-анасы*), лунных девушках и красавицах, подобных цветку (*Гюльчечек*). Все эти источники, чаще всего еще до обращения к ним художников, были переложены на язык высокой поэзии или драматургии, так что задача заключалась в оформлении спектаклей, в иллюстрировании произведений литературной классики.

На рубеже XX–XXI веков в культуре финно-угорских народов формируется, однако, совершенно новое явление, получившие условное, широко популярное, но еще не имеющее четкой дефиниции название „этнофутуризм" – можно сказать, искусство будущего, искусство, развивающееся в духовной и стилистической парадигме постмодернизма и опирающееся при этом на этнические традиции, на устный и изобразительный фольклор (народный примитив), на мифологический арсенал финно-угорских культур.

Для выяснения сущности этнофутуризма мне представляется важным обратить внимание на следующие стороны этого явления и связанные с ними прблемы.

Первая составляющая понятия „этнофутуризм" – „этно" – предполагает интерес к этнической культуре определенного (своего или другого) народа, выявление его национального своеобразия. Этническая проблематика может включать творческую интерпретацию художником фольклорного, этнографического, археологического материала, истории данного народа и его предков, то есть широко понимаемой старины / древности, деревенского быта, языка – знаков письменности, традиционной символики, орнаментальных кодов и многих других пластов народной культуры. Вне этнической проблематики не может быть этнофутуризма. Искусство, осмысливающее глобальные проблемы человечества, не сконцентрированное на характере определенного этноса / народа, не имеет отношения к этнофутуризму. Заметим при этом, что такое, равнодушное к этнической специфике искусство существовало во все эпохи и продолжает развиваться сегодня в парадигме разных методов, направлений и стилей. Оно не хуже и не лучше этнофутуризма, оно не уступает ему и не имеет над ним преимуществ, оно просто лежит за границами этнофутуризма.

Вторая составляющая этнофутуризма – „футуризм". Частично этот компонент является парафразой к футуризму начала XX века, напоминанием о том времени, когда художники-бунтари, ниспровергая классическую систему ценностей и представлений о необходимости отражать действительность в правдоподобных формах, провозглашали абсолютную свободу творчества, дерзко заявляли о себе как о предвестниках и представителях „искусства будущего"; когда кипел революционный дух молодого художественного авангарда. Воспоминания о том времени, ссылка на ту эпоху в самом понятии „этнофутуризм" нацелены на возрождение футуризма в новых условиях постсоветской действительности, при этом программа такого возрождения рассчитана на то, что он охватит регионы, в которых ему не удалось состояться в начале XX века. Частично понятие „футуризм" как составная часть этнофутуризма имеет иное значение, связанное с представлением о будущем (*futurum*) народов России в широком контексте их

этнокультурного и политического ренессанса, в соответствии с целями (и фантомами) наиболее радикальных национальных движений.

Как и классический футуризм начала прошлого века, современный этнофутуризм не сводится к какому-либо одному течению (стилю, формальной концепции); здесь возможны разные направления (абстракционизм, экспрессионизм, примитивизм, концептуализм и так далее), но он всегда оппозиционирует себя по отношению к традиционному реалистическому искусству, к тому, что дает художнику академическая школа, к установке на „воспроизведение жизни в формах самой жизни". Поэтому ни этнически окрашенный бидермейер, ни передвижническое искусство, порою весьма активное в разработке этнической проблематики (вспомним, для примера, работы таких казанских художников позднепередвижнического круга, как Г. Медведев или П. Радимов, которые с увлечением писали „марийские дворики", деревенские пейзажи и создавали жанровые композиции из жизни горных и луговых марийцев), ни советский кондовый *социалистический реализм* (как и *критический реализм* с его деревенскими драмами, как и *социалистический идеализм* с его сентиментальными идиллиями в духе северных пасторалей В. Игошева на темы из жизни народов ханты и манси и с его героическими кантатами в духе картин о мужественных „хозяевах тундры" К. Свешникова или о суровых строителях Севера А. Яковлева) к этнофутуризму отношения не имеют. Этнофутуризм – это искусство новаторских экспериментов, смелой пробы, парящей фантазии, игры (в частности, игры с различными материалами), решительной деформации видимой реальности, искусство маскарада, перформаций, инсталляций – в любом случае нетрадиционное (по отношению к реалистической традиции и академической школе) искусство.

Поэтому этнофутуризм не столько продолжает уже сложившуюся в национальной классике традицию (продолжением можно считать только не исчерпанный, даже возрастающий интерес к мифологии), сколько существенно трансформирует ее, предлагая, вместо иллюстративной, модель субъективной философско-поэтической интерпретации мифа. Сюжетная канва фольклорного источника (сказки, легенды, эпического сказания, исторического предания) не только теряет для художника свое определяющее значение, но подвергается сознательной ломке, разрывам во времени и пространстве; различные (в том числе различные по времени своего происхождения, по своим корням, уходящим в глубину разных этнических культур, религий и мировых цивилизаций) мифы смешиваются в этнокультурном калейдоскопе. Мифологизации подвергается сама среда обитания человека, само творческое мышление художника, ощущающего себя не столько иллюстратором или комментатором старых, сколько творцом новых мифов, которые его свободная, раскованная фантазия может тем или иным способом связать с национальной романтикой, с преданиями глубокой старины или противопоставить видимой реальности, реальному или придуманному прошлому как мифический фантом, одновременно проникнутый национальной ностальгией (тоской о чуде, веру в которое люди потеряли; призрачным ореолом «золотого века» прошлого величия и единства) и имеющий футурологическую перспективу духовных инкарнаций, метаморфоз, прорывов в неведомые и непостижимые, божественные сферы. Внутренняя ритмика этого искусства, еще во многом согласованная с песенным, руническим,

гармоническим строем фольклорного мышления и сказания, уже подвержена перегрузкам, потрясениям и диссонансам постмодернистского эсхатологического мироощущения. Иллюзия жизненного правдоподобия в представлении сказочного сюжета решительно вытесняется той визуальной системой, стержнем которой является знак, наделенный множеством символических значений и магических функций, восходящий к архаике первобытных культур. Фольклорные представления о начале мира переплетаются здесь с предчувствиями его конца и гибели, а миф о мирозданье продолжается, развивается в эвристических открытиях самого художника, в его фантастических галлюцинациях и жреческих священнодействиях, воплощенных в визуальной системе и ритуальной обрядности постмодернистских инсталляций и перформанса.

Вместе с тем границы между этнофутуризмом и искусством, в котором или первая составляющая (этнос), или вторая (футуризм, готовность к новациям) выражены неотчетливо, не могут быть жесткими. Следует иметь в виду богатство переходных форм, подготовительные этапы, ранние стадии формирования этнофутуризма. Поэтому трудно „отлучить" от этнофутуризма некоторых художников, работавших в советское время, когда об этнофутуризме никто не слышал и не думал. Думаю, что такие полотна Галины Стэпан, как *Родник* (1975), *Мокшанские луга* (1976), *Над просторами* (1981), в которых жизнь мордовской деревни, как бы остановленная в своем течении, оторванная от убогой колхозной действительности, приподнятая в фантастическом парении над зеленой землей, подвергнутая утонченной стилизации, превращающей лица юных крестьянок в светящиеся лики мадонн, была уже совершенно нереальна, хотя разрыв с реалистической традицией еще никак не был манифестирован, – определяли шаг к этнофутуризму, не всеми осознанный, но не напрасно встревоживший общественность республики, привыкшую к совершенно иным способам идеализации румяных и нарядных мордовских крестьянок в традициях, заложенных Федотом Сычковым. Картины Ивана Ямбердова начала 1990-х годов *Овда сола* (*Белая лошадь*), *Пасека*, *Радужный табун*, еще не отличающиеся внешне от работ, предназначенных для советских тематических выставок и постсоветских художественных салонов, означали принципиальный поворот в сторону того символизма, той условности, той языческой религиозной романтики, какие составляли духовную базу этнофутуризма, хотя Ямбердов так и не стал последовательным представителем этого направления.

Картина Юрия Таныгина *Колыбельная* (1991), еще не разрушая предметной реальности традиционного бытового жанра, уже вводила в него такие элементы и блоки (мотивы миниатюрных «идольчиков» из ананьинских погребений; мотивы лубочного примитива, придающие ироническое очарование златорогому оленю на коврике; знаки солярной и астральной символики), которые уводили марийскую живопись в сторону этнофутуризма.

Запечатленные с ювелирным изяществом в каждой детали, погруженные в золотистую осенню цветовую гамму, пронизанную глухими черными пятнами сказочной бездны, рогатые, косматые, лукавые, опасные и сами несчастные в своем одиночестве лесные исчадия-оборотни в исполненных в смешанной

технике иллюстрациях Зосима Лаврентьева к книге *Марийские народные сказки*[39] – это первый шаг художника-реалиста, художника-идеалиста, влюбленного в свой народ, и художника, обладающего тонким юмором, даром включения в изобразительную формулу веселой шутки, в то темное царство духов и дьявольской нечисти, которым уже нельзя управлять (смешить, учить добру, любоваться), которое неподвластно разуму, которое затягивет в пропасть непознанных и непознаваемых проявлений зла.

Блистательная серия графических композиций по мотивам удмуртского фольклора Менсадыка Гарипова, значительная часть которых вошла в книгу, изданную в 1986 году,[40] свидетельствует о сплетении разных методов и принципов в творчестве художника, бывшего предтечей этнофутуризма. Его искусство, еще укладывающееся в русло просветительской системы, проникнуто поэтикой языческих мифов и соответсвует пантеистическому мировоззрению. Полем встречи, взаимопроникновения и соединения разных систем творческого мышления и воспроизведения окружающего мира, над стихией которого художник уже не властен – она ведет его за собой в болотные бездны, – становится пространство, заселенное малыми шайтанами, лешими, домовыми, духами бани, духами воды, духами пасеки и прочим „странным народцем", сопровождающим человека днем и ночью, во снах и наяву, подвергающим добрую волю человека испытаниям и искушениям, умеющим строить на его жизненном пути разнообразные ловушки. По верованиям удмуртов,[41] все доброе на земле, как и саму землю, и героев-великанов, сотворил „хозяин неба" Инмар, в то время как его младший брат, ленивый, глупый и завистливый, „хозяин воды" Вукузё, чтобы насолить Инмару и испортить сотворенный им прекрасный мир, занимался творением разного рода рогатых, волосатых, хвостатых, бородатых и иных мелких уродцев, поросших мхом. Одним из его гнусных творений были представленные в графике Гарипова *вумурты* – люди воды, которым предназначено было жить в омутах, стращая людей земли и сея между ними раздор да озлобление. И не только *водяные* – *вумурты* – представляют опасность для человека. В лесах, согласно удмуртской мифологии, живут полулюди – *палэсмурты*, рослые, сутулые, с огромными ручищами, у каждого из них только один глаз и одно ухо, а также еще более опасные *нюлэсмурты*, способные принимать любое обличье как зверя, так и человека. Их дома навещают медведи и прочие дикие звери, спрашивая совета *нюлэсмуртов*. Кроме леших, существуют еще *гидмурты*, существа, покрытые мохнатой жесткой шерстью, которые по ночам уводят с конюшни лошадей, и совсем маленький опасный народец *вожо*. Живут *вожо* в заброшенных избах и банях, где хозяйничают по ночам, устраивая пирушки под полом и на крыше.

В рисунках-фантазиях Менсадыка Гарипова, который все это изображает, всегда немного страшно, ибо мир лесной и домовой нечисти воспринимается

[39]Марийские народные сказки. Составитель В.А. Акцорин. Йошкар-Ола, 1984.

[40]Мифы, легенды и сказки удмуртского народа. Литературная обработка Н. Кралиной. Устинов, 1986.

[41]Всесторонний анализ этих верований в широком этнокультурном контексте содержит подготовленный Удмуртским институтом истории, языка и литературы под редакцией В.Е. Владыкина научный сборник: Удмуртская мифология. Ижевск, 2004.

художником без снисходительной усмешки, всерьез, и в то же время светло и легко, ибо человек, оставаясь главным персонажем волшебных сказок, всегда мудрее, добрее, сильнее этой многоликой нечисти, и великодушный бог неба Имран, и старшие братья человека – богатыри, и верные домашние животные и лесные звери понимают и защищают его. Такая позиция еще удерживает художника на той грани, за которой наступает крушение всех просветительских идеалов и нравственных императивов здравого смысла, за которой – в царстве чистого этнофутуризма – торжествуют алогичность, непознаваемость мифологических фантомов, не подвластных человеческому разуму.

С другой стороны, казалось бы, вполне логично и разумно построенные иллюстрации Аркадия Мошева к *Всеобщей декларации прав человека*, изданной на коми языке,[42] по своей художественной стилистике ни с каким футуризмом не ассоциирующиеся (в такой манере исполненные каррикатуры мог бы опубликовать даже советский журнал *Крокодил*, если бы они соответствовали его духу), именно по своему духу, этническому пафосу, страстному протесту, ощущению невозможности существования малых угро-финских народов в мире чудовищного насилия, вырываются за границы традиционного, в частности традиционного сатирического искусства и приближаются к этнофутуризму своим восприятием той „зоны безумия", зоны аномалии, которая становится пространством развития этнофутуризма.

Любые попытки очертить жесткие границы этой зоны, включить в нее одних художников, выстроив в рамках этнофутуристического направления определенную иерархию их имен, и отказать другим в причастности к этому направлению, без учета переходных стадий, пограничных, меняющихся ситуаций и динамики художественного процесса, обречены на неудачу.

Вместе с тем мы уже хорошо знаем, что такое чистый этнофутуризм, заявивший о себе на программных выставках и в спектаклях, зрелищах, инсталляциях. В одной только Удмуртии на переломе XX–XXI веков были осуществлены такие эффектные и масштабные этнофутуристические проекты (организованные неформальной творческой группой *Одомаа / Родная земля*, созданной и возглавленной в 1998 году художником Кучыран Юри Юрием Лобановым), как *Егит Гондфр Веме / Дом молодого медведя*, *Эрумаа / Земля любви*, *Калмез / Человек-рыба*, *Мушому / Земля пчел*, *Тангыра* (по названию старинного удмуртского музыкального инструмента, обретающего свой голос в инструментальном сопровождении и в визуально-пластических формах.[43] Значительный пласт российского финно-угорского этнофутуризма был представлен на выставке *Угрокультура / Ugriculture*, показанной в Финляндии в 2001 году.[44] Видное место в концепции Международной художественной

[42]Опубликованы в книге: Правозащитник (Инӧдъяс дорйысь). Специальный выпуск для Коми Республики. Москва, Издательство прав человека, 2000.

[43]Творчеству художников-этнофутуристов Удмуртской республики посвящена кандидатская диссертация, защищенная в Российской Академии художеств в 2005 году: Семенов Д.Ю. Этнофутуризм как направление в современном искусстве Удмуртии.

[44]Выставку сопровождал богато иллюстрированный каталог, изданный на английском и финском языках: Ugriculture. Contemporary Art of the Fenno-Ugrian Peoples. Espoo, The Gallen-Kallela Museum, 2000.

выставки *Кочующие свитки Хабар*, демонстрировавшейся в 2007 году в Казани и Москве, заняли работы этнофутуристов из финно-угорских республик Российской Федерации, например, исполненная акрилом на ткани композиция художников из Коми Республики и Удмуртии – Зои Лебедевой, Алексея Чернышева, Сергея Орлова, Павла Микушева, Юрия Лиссовского – *Белый насест для души*. Программа этой выставки была сформулирована авторами этого проекта как соединение универсального (весь мир) и этнического (мой народ) начала: „Небо, свернутое в свиток. Выплаканные звезды. Солнце-Мать. Стон пульсирующий Космического пространства… Рождение Этноса".[45]

Фантастическая жтвопись художника из народа ханты Геннадия Райшева (серия полотен *Изначальное*, 1989; *Женщина с зеленого болота*, *Хозяйка Югана*, *Ритмы охоты* и другие работы, созданные на протяжении последних двух десятилетий) возрождает древнюю знаковую систему охотничьей магии, языческой символики, петроглифики Северного Урала, соединяя ритмику абстрактных геометрических узоров и простейших изобразительных алгоритмов с темпераментной красочной стихией, подобной фосфорическим всполохам пульсирующего северного сияния.

Целый ряд композиций, созданных марийским живописцем Измаилом Ефимовым в 1990-е годы, свидетельствует об открытии им совершенно новой изобразительной системы, сущность которой заключается в возрождении пантеистического восприятия мира. Сказочные персонажи, смутно различимые в его фантастических визуальных построениях, несомненно принадлежат миру угро-финского фольклора, навеяны еще не разрушенной природой, уникальной флорой и фауной марийских лесов, согласованы с традиционной стилистикой народного искусства. Но все это предстает уже не на поверхности художественной стилизации, а в философско-религиозном переосмыслении. От реконструкции археологических ценностей художник переходит к свободному, независимому мифотворчеству, вызывая к жизни и заклиная новых духов и богов, чьи контуры соответствуют основным узорам древней языческой мифологии, но чье поле действия, поле влияния на зрителя – не музейное пространство, а сама жизнь с ее бурями и страстями, с ее социальными потрясениями и нравственными поисками духовной опоры. Колоссальная внутренняя энергия, скрытая в ритмике геометризованных построений, в цветовой динамике густых багровых, синих, таинственно-лучезарных зеленоватых тонов, придает этой живописи гипнотизирующую, завораживающую силу. Живописно-графические композиции Измаила Ефимова вмещают в себя фантастические миражи обожествленной природы, и творческий акт создания картины сам становится частью шаманского действия – заклинания таинственной силы.

Сергей Орлов, который собственное творческое кредо, выражающее современное мироощущение удмуртского художника в огромном неуютном пространстве российской постсоветской цивилизации, сформулировал в насмешливой фразе: „У нас общие тротуары и троллейбусы, но совсем разные галактики… Почему бы не покинуть эту планету, отправившись навстречу звенящей первобытности и вселенским законам, простым, понятным, не

[45]Кочующие свитки. Kazan Habar. Казань, 2007. С. 2.

требующим логической аргументации?", ищет свет далеих галактик в знаках-иероглифах сложной конфигурации, очерченных светящимся силуэтом, заключающих в себе сказочное богатство орнаментальных, зооморфных и антропоморфных мотивов.[46] Его *Король*, *Королева*, *Охотник*, *Волк*, *Большая медведица*и другие композиции 2000–2001 годов, исполненные на холсте или бумаге акрилом и цветными глинами, созданы воображением художника, которое опирается на удмуртскую мифологию, на национальный фольклор и одновременно отрывается от этой фольклорной основы, свободно устремляясь в иные фантастические миры.

Алексей Чернышев свою звездную романтику находит в композициях и *ассамбляжах*, позволяющих ему с исключительной виртуозностью играть разными материалами, выявлять их фактуру, их блеск и матовую мягкость, ломкость и прочность, легкое изящество и грубую, суровую тяжесть, цветовые контрасты и цветовую гармонию в неожиданных сочетаниях железа, камня, деревы, кожи, тканей. В абстрактные конструкции вторгаются изобразительные мотивы и знаки, почерпнутые из археологического арсенала древних культур, и сами абстракции переживают волшебные метаморфозы, превращаясь в портреты, „письмена", „символы веры", в изображения ритуалов, праздников, времен года (*Весна на севере*, 2003).

Этнофутуризм, возникший сначала как литературное направление среди эстонской творческой молодежи, получил особенно благоприятную почву для развития в изобразительном искусстве финно-угорских народов России. При этом особой проблемой остается вопрос, можно ли считать этнофутуризм всеобщим, распространенным во всем мире (или во всем постсоветском пространстве) явлением или это специфическое достояние определенного круга народов и культур, в первую очередь угро-финского ареала России, то есть возможен ли, к примеру, русский (французский, английский, немецкий, польский и так далее) этнофутуризм или этнофутуризм существует только в Удмуртии, Марий Эл, Коми, Мордве, Карелии и других регионах российского Севера, Поволжья, Урала. Вернее – последнее, ибо *этническое* мышление, характерное для коренных народов России, давно утративших свою независимость или никогда не имевших собственной государственности, не совпадает с категориями *национального* мышления крупных народов-наций, имеющих свои независимые государства или стремящихся к их созданию. Как справедливо отмечают в своем кратком очерке истории этнофутуризма Владимр Владыкин и Наталья Розенберг, "этнофутуризмом 'заразилась' и 'заболела' творческая молодежь во многих финно-угорских регионах, особенно в России. Что касается собственно в Эстонии [где был обнародован еще на закате существования Эстонской ССР первый Манифест *Этнофутуризм: образ мышления и альтернативы на будущее*], а тем более Финляндии и особенно Венгрии, – здесь этнофутуризм не получил масштабного развития. Очевидно, потому, что перед этими странами в мировом цивилизационном процессе стоят уже несколько иные задачи...".[47] Мне

[46]Этнос и Танатос. (Место и время издания альбома, осуществленного при поддержке региональной кщмпании Удмукртрегионгаз, не указаны).

[47]Владыкин В.Е., Розенберг Н.А. Этнофутуризм: воспоминание о будущем? // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004. С. 147.

хотелось бы закончить свой доклад выражением надежды на то, что финно-угорские народы России, пройдя в своем культурном развитии этап этнофутуризма, также выйдут на те рубежи, за которыми возможно окажется решение более сложных и более высоких задач в мировом цивилизационном процессе нациостроительства (*Nation Building*).

**Дина Герасимова**
**Ханты-Мансийск**

## ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ МАНСИЙСКОГО (ВОГУЛЬСКОГО) ФОЛЬКЛОРА И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Изучением фольклора манси (вогулов) учёные занимаются уже не одно столетие. В своих работах исследователи обычно начинали с А. Регули (середина XIX века). Об этом можно прочитать у В.Н. Чернецова (Чернецов, 1935), у И.И. Авдеева (Авдеев, 1936), у А.Н. Баландина (Баландин, 1939), у Е.И. Ромбандеевой (Ромбандеева, 2005) и др.

Действительно, А Регули был перым собирателем и исследователем вогульского фольклора.

Фольклор как наука первоначально относился к области этнографии (В. Лесевич). В последующие годы появляются термины «флиологическая фольклористика», «народная словесность», «народная поэзия» (Ю.М. Соколов, Г.С. Виноградов). С 20-х годов XX века в изучении фольклора наметился комлексный подход, то есть, он стал исследоваться этнографами, фольклористами, филологами, музыковедами, искусствоведами. При таком подходе можно полнее понять и описать миировозрение, культуру, традиции, язык этноса.

Но мало кто из исследователей обращался к материалу этнографов, которые внесли и вносят и сейчас неоценимый вклад в изучение традиционной культуры обских угров, в том числе и фольклора.

Первые сведения о народе манси (вогулах) находятся в работах Н. Спафарий, который в 1675 г. был в краю Оби и Иртыша, ему удалось побывать на медвежьем празднике. В работах И. Избранта (1692 г.) имеются сведения о почитании небесного божества, о погребальном обряде, о вере в мифическое существо – мамонта. Путешествуя вместе с Брандтом по реке Чусовой, они стали свидетелями похорон собаки. Собаке отдали те же почести, что и человеку, соорудив над ней сруб.

Из XVIII и XIX веков неоценимый вклад в изучение этнографии обских угров внёс Гр. Новицкий. Его работа «Краткое описание о народе остяцком», написанная в 1715 г. (опубликована в 1884 г.) цитировалась многими исследователями, н-р. Г.Ф. Мюллером. Из учёных XVIII века хотелось бы ещё упомянуть Й. Гмелина (1752), И.И. Лепехина (1768), П.С. Палласа (1771–1776 гг.) и Й.Г. Георги (1775 г.), которые наряду с этнографическим материалом приводят примеры обрядового фольклора..

XIX век можно назвать веком этнографии. Поток учёных-этнографов, желающих ознакомиться с уникальной культурой обских угров, увеличивается. Это: В.Н. Шавров (1832), Ф. Белявский (1832), А. Регули (1844–1845 гг.), А. Алквист (1855), Н. Сорокин (1873), И.С. Поляков (1877), О. Финш (1879). В материалах Н.Г. Григоровского (1884 г.) Н.Л. Гондатти (1888), Б. Мункачи (1888–1889 гг.), К. Папаи (1891), И.П. Росляков (1895), Янош Янко (1897–1898 гг.), В.В. Бартенёв. В текстах, записанных С. Патькановым, упоминается об олене,

имеющем сорок ответвлений рогов. В его записях имеется история погони за оленем, аналогичная вогульской охоте на лося. Только история несколько иная: олень устаёт при беге, падает на колени, и тогда одна ветвь рога сломалась. Охотник уносит её домой, тем самым приносит счастье в дом. По информации П.П. Инфантьева к лосю было особое отношение как к священному животному, но губы, язык, глаза лося нельзя было палить.

В это время в изучениии фольклора наблюдается комплексной подход: идёт описание религиозных воззрений остяков и вогулов, описываются их обряды (особенно медвежьий праздник, похоронный, свадебной). В трудах многих учёных кроме этнографического материала появляются и записи фольклора. У Гр. Новицкого записаны молитвы, с которыми обращаются к боженствам во время проведения ритуалов жертвоприношения. Здесь же мы находим описание медвежьего праздника, который сопрвождался играми, танцами и песнями. И.Г. Георги обращает внимание на героической эпос, медвежьи песни. Он пишет: «...свободно импровизируя, поют и рассказывают герические и любовные истории...» В.Н. Шавров и Ф. Белявский записывают медвежьи песни. Они писали о клятве на волчьей шкуре. Кроме этого, они видели изображения (фитиши) этих животных из свинца и меди и фигурку всадника на лошади. В фольклоре это Мир суснэ хум. В 1858, 1877 и 1880 гг. некоторые группы манси посетил финнский учёный А. Алквист. Тексты, собранные им, были опубликованы лишь после его смерти. Целью его поездки был не сбор фольклорного материала, но ему удалось записать фольклор вогулов. Приятное впечатление на Алквиста произвела вогульская драматургия. Он стал свидетелем медвежьих игрищ, которые кратко описаны в его заметках: «Что я тогда увидел и услышал – это было совершенно неподражаемой областью народной поэзии, которая едва ли встречается у народов современности и которую вряд ли следовало ожидать в одиночных восточных юртах ... Но зафиксированные по изображениям лучших актёров, эти вогульские драмы – продукты фантазии народа, который не имеет представления о театре и драматургии в обычном значении, – могли бы внести редкостный вклад в знание народной поэзии и, вероятно, пролили бы свет на происхождение драматического искусства вообще.» (Алквист, 1999, 120. с.). Кроме этого им был собран материал по одному из жанров фольклора – загадкам. «Загадывание и разгадывание загадок является для финнских народов любимым времяпрепровождением. Такие и угры имеют загадки, многие из которых достаточно остроумны.» (Алквист, 1999 67. с.).

Открытием для учёного мира были первые записи образцов устного народного творчества вогулов, сделанные венгерскими учёными А. Регули и Б. Мункачи. На сегодняшний день это наиболее полное собрание вогульского фольклора. Материал ценен тем, что записи эти были произведены на всех диалектах вогульского языка. Были зафиксированы все жанры, начиная с мифологии, героического эпоса, «медвежьих песен», исполнителями которых были, в основном, шаманы или «посвещённые» лица». А. Регули сделал записи фольклора на верхнелозьвинском, среднелозьвинском, кондинском и северных диалектах. Однако при жизни учёного они не были не только опубликованы, но и расшифрованы. Венгерский учёный П. Хунфалви в 1864 году опубликовал работу «Vogul föld és nép» («Вогульская земля и народ»). Так финно-угорский

мир узнал о фольклоре вогулов. В 2008 году в г. Зирце (Венгрия) прошла юбилейная конференция, посвящённая 150-летию со дня смерти А. Регули. В 1888–1889 годах Б. Мункачи (1860–1937) продолжил дело А. Регули. Он поехал к манси для расшифровки его текстов. Его информантами были Родион Семенович Ромбандеев – шаман из Ляпина, Василий Кирилович Номин – шаман с Верхней Сосьвы, Татьяна Алексеевна Сотинова со Средней Лозьвы. Собранный материал лёг в основу шеститомного издания «Vogul népköltési gyűjtemény» («Собрание вогульской народной поэзии»). Оно вышло в Венгрии на мансийском и венгерском языках. Существуют также комментарии к данному материалу, сделанные к двум первым томам самим Б. Мункачи, а к третьему и четвёртому – венгерским учёным Б. Кальманом. Перевод и изучение этих текстов имеет большое значение для сохранения и обогащения не только культуры манси, но и их языка, так как в текстах содержится немало слов, сакрального характера. Ведь большинство матрериалов – это информация, полученная от шаманов, в которой были допускаемы лишь избранные. Сложность также составляет и то, что часть тесктов записана на кондинском диалекте, который так мало изучен, а его носители практически исчезли. Вклад А. Регули и Б. Мункачи поистине неоценим, ведь он явился основой для изучения мансийского языка и культуры. Обработка словарного материала, составление картотеки была проведена Б. Кальманом, М. Силашем, З. Трочани, Л. Балогом, Л. Керестеш, А. Киш, Е. Шмидт, Ф. Молнаром и многими другими. Что касается фольклорных записей, то первый том посвящён мифологии (11 текстов) – это мифы о сотворении Земли, об опускании Земли с неба, о сотворении человека, о сотворении животных, о появлении городов и деревень. Второй том посвящён героическому эпосу: Нуми-Торум предназначил своих братьев и детей в ту или иную местность, где ыивут манси. Ас Ойка (Бог Оби), Тагт Котиль Ойка (Бог Средней Сосьвы), Полум Ойка (Бог Пелыма), Хонтын Ойка (Бог Конды) и т. д. Их предназначение – охранять людей, быть их помощниками. Их почитают и приносят им жертвы. Третий том посвящён первочеловеку, спущенному Нуми-Торумом с неб в образе медведя. Это цикл медвежьих песен (уй эрыг). В этом томе опубликованы песни, записанные Мункачи. Всего их 41, 14 из них прежде были записаны Регули. Медвежьи песни состоят из девяти разделов. В четвёртом томе опубликованы «женские» и «мужские» песни (или как их называл Мункачи, »песни судьбы»), «лосинные песни», сказки, загадки (сказочные загадки).

В 1901–1906 гг. у манси (вогулов) также был собран уникальный материал финским исследователем А. Каннисто. Он составил словарь мансийского языка, записал около 200 фонограмм народных мелодий, сделал свыше 300 снимков. Каннисто написал диссертацию по вогульской фонологии. Уникальность материалов, собранных Каннисто, состоит в том, что они были собраны в тех районах, где коренное население давно ассимилировалось. Поэтому подобных работ больше нет. Но закончить работу ему не удалось. М. Лиимола обработал и опубликовал материалы, собранные Каннисто, в шести томах (перевод был сделан на немецкий язык). В первом томе записаны тексты мифологического содержания, во втором – военные и героические сказания, третий том содержит сказки, четвёртый – медвежьи песни, пятый – призывные песни, шестой – песни судьбы, загадки. В издание седьмого тома (словаря) внёс большой вклад В. Эйрас. Вся серия издана в 1951–1982 гг.

Таким образом, XIX век играет особую роль в истории изучения мансийского фольклора. В этот период заложена основа для дальнейшего изучения устного творчества манси. Труды венгерских и финских учёных по сей день остаются уникальными, как и многие собранные ими материалы, ушедшие в прошлое вместе с носителями этого бесценного материала.

Работа, начатая этнографами и фольклористами в XIX веке, продолжилась в XX веке. Среди них можно назвать: работы У.Г. Сирелиуса (1902–1903 гг.), К.Д. Носилова, И.Г. Остроумова, А.А. Дунина-Горкавича (1904–1911 гг.). Й. Папаи (1905 г.) отмечал, что божествам жертву приносят оленя, и что это животное имеет такую волшебную силу, что куда он ступает, «лёд толщиной железного топора замерзает». А. Каннисто обратил внимание на драматическое искусство вогулов (1907). П.Н. Инфантьев, описывая верования и обряды жителей Конды, включает в свой труд записи вогульских сказок и легенд. А.А. Дунин-Горкавич собрал и систематизировал материал по географии, истории, этнографии, экономике, духовной культуре жителей Обского Севера. Наряду с этим он приводит интересную легенду о сотворениии мира и человека. Сюжет этой легенды (мифа) отличается от предыдущих, особенно концовка, в которой говорится, что от Эквы-пыгрися пошёл род человеческий, но им стало вместе тесно жить, и часть людей ушла заниматься другим хозяйством, от них и потом пошли все народы. А те люди, которые остались, являются предками манси.

В 30-х годах XX века у манси появилась писменность. В это время сбором, обработкой и анализом мансийского фольклора занимаются В.Н. Чернецов, И.И. Авдеев, М.П. Плотников и А.Н. Баландин. В.Н. Чернецов был этнографом, лингвистом, фольклористом. Часть собранного им фольклорного материала была опубликована в Ленинграде в 1935 г. Это сборник «Вогульские сказки». Сюда вошло 30 текстов различных жанров: мифы, сказки про Эква-пыгрися, героические сказки о Полум-Торуме, о Женщине-богатыре, о богатыре кедровое ядрышко и др. К сожалению тексты в сборнике опубликованы только на русском языке. Есть один сборник и на мансийском языке «Mansi mojt» (Чернецов, 1935). Большой этнографический и лингвистический материал находится сейчас в Архиве Томского государственного университета, куда его передала жена В.Н. Чернецова. Так к 90-летнему юбилею учёного Томский университет под руководством Н.В. Лукиной опубликовал (на русском языке) сборник «Земляной братец» (1997 г.). В 1933–1934 гг. сбором и исследованием песенного фольклора сосьвинских и сыгвинских манси занимался И.И. Авдеев. В 1936 году он опубликовал книгу «Песни народа манси» (на русском языке). В неё вошло 19 текстов, из которых 8 – «медвежьи песни», 6 – театрализованные сценки, 4 – «звериные песни», они то же исполнялись на медвежьих праздниках. В эти же годы вышла поэма М.П. Плотникова «Янгал-Маа» (1933 г.). Сбору и обработке поэмы Плотников посвятил 12 лет. В основе произведения лежит героический эпос вогулов, легенды о Мадур Вазе. М. Плотников один из первых по достоинству оценил мансийский эпос. Впервые собранный фольклорный материал подвергся литературной обработке. Одним из выдающихся лингвистов и фольклористов был А.Н. Баландин, который записал и опубликовал сказки, как на мансийском, так и на русском языке (Баландин, 1935). А.Н. Баландин первым провёл лингвистический анализ мансийского фольклора. Он защитил кандидатскую диссертацию и опубликовал её «Язык мансийской сказки»

(Баландин, 1939). Из этнографических работ этого времени можно назвать работы К.Ф. Карьялайнена «Религия югорских народов» (Карьялайнен, 1917) и С.В. Бахрушина «Остяцкие княжества в XVI–XVII вв.» (Бахрушин, 1935), В.Н. Чернецова.

Новый этап в изучении традиционной культуры манси (в т.ч. фольклора) начался с 50–60-х годов XX века, работе приступили носители этой культуры. Среди них: Е.И. Ромбандеева, которая является знатоком языка и культуры сыгвинских манси. От родителей, родственников многие учёные записали фольклор. Значительной работой Евдокии Ивановны является «Мифы, сказки, предания манси (вогулов)» (составитель Ромбандеева, 2005). Сборник вошёл в серию: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, т. 26. К изданию имеется компакт-диск, иллюстрирующий разные жанры мансийского фольклора. Приложение подготовила музыковед Г.Е. Солдатова.

В том вошло 62 произведения, 43 из них публикуются впервые. Евдокия Ивановна представила и выделила «женские сказки» (Эква мойтыт). Она пишет: «Женские сказки, на наш взгляд, относятся к наиболее древнему пласту устного творчества манси, они архаичны по сюжету, упоминаемым в них предметам материальной культуры, описаниую женского труда, употребляемой лексике» (Ромбандеева, 2005. С. 24). Ромбандеева Е.И. является автором и составителем многих сборников, в том числе, по детскому фольклору. В настоящее время ею подготовлен том по героическому эпосу манси (вогулов). Большую помощь в подготовке и обработке фольклорных материалов Евдокие Ивановне оказывает Т.Д. Слинкина, которая является составителем сборника «Загадки мансийские (вогульские)» (Слинника, 2002). Языком и фольклором манси (в том числе кондинских) занималась Е.А. Кузакова. В 1994 году вышел составленный ею сборник «Фольлор манси» (Кузакова, 1994), а в 1999 году «Евра – мансийский край». В ней представлен историко-этнографический материал об уже исчезнувшей деревне Евра. Кроме рассказов в сборник вошла легенда кондинских манси о болотном духе Комполэн. Е.А. Кузакова сотрудничала с Е.И. Ромбандеевой и Евой Шмидт, которые оказали ей помощь в работе. Имя мансийской сказительницы из Евры – А.М. Коньковой известно в округе и за его пределами. Она в художественной форме знакомит читателей с историческим прошлым кондинских манси, их сказками, легендами. Например, её произведение «Вожак Ивыр» посвящено героическому эпосу кондинских манси (Конькова, 1991). Многим этнографам, лингвистам, путешественникам был знаком мансийский самородок П.Е. Шешкин, из деревни Ломбовож. Это был замечательный резчик по дереву, художник, собиратель и исполнитель мансийского фольклора. Его материалы хранятся в Берёзовском архиве. Исследователем мансийского (вогульского) фольклора является Д.В. Герасимова. Ею опубликовано около 40 научных статей, посвещённых классификации фольклора, в том числе классификации детского фольклора, мифологии, героическому эпосу, песням народа манси, сказкам, загадкам и т. д.

Совместно с Корманёш Андрашем ею осуществлены переводы всех 4-х томов фольклорных материалов А. Регули и Б. Мункачи. (Материал хранится в рукописи. В настоящее время готовится к изданию перевод I тома). Одним из основателей фольклорного архива манси в Берёзово была С.А. Попова. (Всего в округе 4 фольклорных архива.) Кандидатскую диссертацию она защитила по

этнографии. По этой теме вышла её работа «Обряды перехода и инициации в традиционной культуре манси» (Попова, 2001).

По материалам, собранным работниками Берёзовского архива, вышел сборник «Салы урнэ ойка мойтыт» (Сказки оленевода), составителем этого сборника является С.А. Попова (Попова, 2001). В 2008 году вышло её новое этнографическое исследование «Мансийские календарные праздники», в котором рассматривается календарная обрядность манси (Попова, 2008). Почти все произведения мансийского поэта Ю.Н. Шесталова имеют фольклорные истоки, особенно его «Языческая поэма». В настоящее время он работает над переводами фольклорных записей Б. Мункачи. В течение нескольких лет сбором фольклора манси занималась А.М. Хромова. Результатом её работы является изданная в 2004 году книга «Фольклор манси Северной Сосвы», в которую вошли сказки, пословицы, поговорки, колыбельные и лирические песни. (Хромова, 2004). Двуязычным сборником мансийского фольклора является книга «Тагт махум мойтыт – потрыт» (Сказания – рассказы людей Сосьвы). Запись текстов, их перевод, составление был сделан В.С. Ивановой (Иванова, 2004). Аспирантка Югорского государственного университета М.В. Кумаева (руководитель к ф. н.), в настоящее время занимается изучением детского фольклора манси. У неё уже есть публикации по теме, н-р. «Сянсикве-Каткасы» (Птичка – синиичка) (Кумаева, 2008). Материалы по детскому фольклору включают авторы учебников по мансийской литературе: К.В. Афанасьева, Д.В. Герасимова, Н.В. Сайнахова (учебники имеются с 1 по 9 класс). Сохранению языка и фольклора народа манси способствуют публикации в газете «Луима сэрипос». Авторами этих публикаций являются: Г. Дышлевая, К.В. Афанасьева, В.С. Иванова и др. Мансийский фольклор преподаётся в Югорском государственном университете (преподаватель профессор Герасимова Д.В.). Студенты ежегодно защищают дипломные работы по языку и фольклору манси. А студенты 1-х курсов ежегодно проходят практику по фольклору, для этого они выезжают в места проживания манси.

Если говорить о состоянии фольклора на сегодняшний день, то можно констатировать, что как и язык, так и фольклор находится под угрозой исчезнования. Уже не найдёшь знатоков, исполняющих мифы, героические сказания и даже «медвежьи песни» (хотя это наиболее устойчивый обряд), т.к. носителями этих знаний были шаманы, но их сейчас нет. Сохранились сказки, песни, загадки, пословицы и поговорки. Очень мало становится носителей (исполнителей) устного народного творчества.

В Ханты-Мансийском автономном округе ежегодно проходят научные конференции, материалы которых затем публикуются. Н-р.: Межрегиональная научно-практическая конференция «Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное», которая проходила с 26 февраля по 2 марта 2006 г. По результатам конференции опубликован сборник (2008 г.). Научно-практическая конференция в г. Белоярском «Детский фольклор обскиих угров» состоялась с 19 по 22 марта 2007 г. Материалы опубликованы в 2008 г. С 19 по 22 сентября 2003 г. в п. Берёзово состоялась научная конференция «Фольклор в истории народа и его место в современной культуре». Материалы опубликованы в 2005 г. С 1998 года в г. Ханты-Мансийске проходят «Югорские чтения», посвящённые разным вопросам традиционной культуры обских угров: героическому эпосу, песенному

творчеству, медвежьим праздникам. В 2008 году Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок выпустил компакт-диск «Носители обско-угорского фольклора». На диске представлены В.К Аксёнов (манси) – исполнитель игры на санквылтапе, М.С. Мерова (Хатанеева) (манси) – исполняет песни и обрядовый фольклор, Т.Р. Садомина (манси) – исполнительница песен. Хантыйский фольклор представляют: А.М. Молданов и П.И. Сенгепов.

В изучении фольклора обских угров принимали и принимают участие этнографы и фольклористы: Лукина Н.В. Её сборник «Мифы, предания, сказки хантов и манси» представляет богатейший материал по разным жанрам обско-угорского фольклора (Лукина, 1990). Учёные из Новосибирска, А.В. Бауло, И.Н. Гемуев и др. издали энциклопедию по мифологии манси. (Мифология манси, т. 2, 2001). Этнической истории, культуре, мировозрению обских угров посвящены работы известных этнографов З.П. Соколовой, А.П. Зенько, И.М. Гемуева, А.М. Сагалаева, Е.Г. Фёдоровой, А.В. Бауло и многих других. Хотелось бы выразить особую признательность Е.А. Шмидт, которая была истинным учёным-этнографом. Она первой создала научный архив в г. Белоярском, научила своих сотрудников записывать и обрабатывать материал. Такого количества материала по фольклору и традиционной культуре обских угров не удавалось записать никому (200 часов видео- и 300 часов аудио-материалов). (!) Она явилась продолжательницей тех традиций, которые начали её соотечественники в XIX веке.

**Литература**


Авдеев И.И. Песни народа манси / под общей ред. И.Н. Попова. – Омск, 1936, Омгиз. – 128 с.

Баландин А.Н. Язык мансийской сказки. Л.,1939, Издво Главсевморпути. – 80 с.

Герасимова Д.В. О песенном фольклоре манси (вогулов). In: Культурное наследие Сибири и Севера. Материалы 4-х сибирских чтений. МАЭ РАО. СПб., 2000. С. 261–270.

Герасимова Д.В. Мансийская (вогульская) загадка. In: Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1996. Вып. 10. С. 115–121.

Герасимова Д.В. Проблемы классификации мансийского (вогульского) фольклора. In: Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное. Ханты-Мансийск, 2008. С.15–23.

Загадки мансийские (вогульские). Сост., перев., коммен. Т.Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск, 2002, Полиграфист. 178 с.

Земляной братец: мансийские сказки, предания, песни, загадки. Записи, перевод Чернецовой, сост. Лукина Н.В. Томск, 1997, Изд-во Томского унив-та. 136 с.

Иванова В.С. Тагт махум мойтыт-потрат. In: Сказания-рассказы людей Сосвы. Томск, 2004, Изд-во Томского унив-та. 125 с.

Конькова А.М. Сказки бабушки Анмэ. Легенды. Свердловск, 1985, Средне-уральск. кн. изд-во. 56 с.

Конькова А.М. Ивыр. Мансийское сказание. In: Сибирские сказания. Москва, 1991, Современник. С. 125–183.

Конькова А.М. Элт минын. Ивыр. = Во Ивыр: Легенды кондинских манси. Свердловск, 1991, Средне-уральск. кн. изд-во. 109 с.
Кузакова Е.А. Фольклор манси. Москва, 1994. 207 с.
Кузакова Е.А. Евра-мансийский край. Москва, 1999, Старый сад. 257 с.
Мифология манси. Новосибирск, 2001, Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН.
Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского языков. Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной, под общей редакцией Е.С. Новик. Москва, 1990, Наука. Главная редакция восточной литературы. 568 с.
Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Сост. Е.И. Ромбандеева. Новосибирск, 2005, Наука. 475 с. (Памятникии фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 26.)
Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Материалы научно-практическиой конференции, посвященной юбилею Маины Афанасьевны Лапиной (Ханты-Мансийск, 19 мая 2001 г.). Под ред. Н.В. Лукиной. Томск, 2001, Изд-во Томского ун-та.
Регули: Антал Регули: Календариум. Дневник венгерского путешественника-исследователя с 29 сентября 1843 г. по 5 марта 1846 г. Путешествие по России Петербург – Урал–Петербург. Перевод с венгерского на русский Н.С. Болотова. Указатели: Энико Сий. Budapest, 2008, Tinta. (Bibliotheca Regulyana 5.)
Ромбандеева Е.И. Душа и звезды. Предания, сказания и обряды народа манси. Ленинград – Ханты-Мансийск, 1991. 112 с.
Ромбандеева Е.И. Эволюция становления семьи манси (вогулов). (По данным фольклора несвященных сказок.) Ханты-Мансийск, 2007, Полиграфист. 216 с.
Сайнахова Н.В. Мансийские загадки. СПб., 2002, филиал изд-ва «Просвещение». 95 с.
Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Материалы научной конференции, посвящённой 10-летию научного фольклорного архива народа манси (р.п. Берёзово, 19–20 сентября 2003 г.). Томск, 2005, Изд-во Том. ун-та. 166 с.
Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное. Материалы межрегиональной научно-технической конференции. Ханты-Мансийск, 2008, Полиграфист. 214 с.
Фольклор манси. Собиратель и составитель: Е.А. Кузакова. Москва, 1994, Российская Академия Наук. Институт Этнологии и Антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая.
Фольклор манси Северной Сосьвы. Сост. А.М. Хромова. Томск, 2004, Изд-во Том. Ун-та. 76 с.
Чернецов В.Н. Вогульские сказки. Сборник фольклора народа манси (вогулов). Под ред. и с предислов. В.Г. Богораза-Тана. Ленинград, 1935, Гос. Изд-во «Художественная литература». 141 с.
Языки и культура народов ханты и манси. Материалы международной конференции, посвящённой 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч. 2.: Филология. Томск, 2004, Изд-во Том. ун-та. 210 с.

Ahlqvist, C.A.: Unter Wogulen und Ostjaken. Helsingfors, 1883.

Munkácsi Bernát, Vogul népköltési gyűjtemény. I–IV. kötet. Saját gyűjtése s Reguly Antal hagyatéka alapján közzéteszi Munkácsi Bernát. Budapest, 1892–1921, Magyar Tudományos Akadémia.
Wogulische Volksdichtung. I–VI. Gesammelt und übersetzt von Artturi Kannisto, bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, Bd. 101, 109, 111, 114, 116, 134. Helsinki, 1951–1963.
Medveének. A keleti finnugor népek irodalmának kistükre. Szerk.: Domokos Péter. Budapest, 1975, Európa.
Wogulische Texte mit einem Glossar. Gesammelt, bearb. v.Béla Kálmán. Budapest, 1976, Akadémiai.
Bakró-Nagy Marianne, Sz.: Die Sprache des Bärenkultes im Ob-ugrischen. Budapest, 1979, Akadémiai K. (Bibliotheca Uralica 4.)

**Людмила Ямурзина**
**Тарту**

## ТРАДИЦИОННАЯ РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ МАРИ

Традиционная обрядность мари, связанная с рождением детей, представляла собой полифункциональный комплекс. Его главными структурными элементами были, обеспечение охраны матери и ребенка. Согласно обычному праву, только рождение ребенка означало создание настоящей семьи, поэтому материнство как цель широко озвучивалась еще в свадебной обрядности. Смена головного убора на свадьбе, смена имени являются одними из последних обрядов перехода – обряда включения в новую социальную, родовую группу. В частности, у восточных марийцев, смена головного убора происходила не на самой свадьбе, а намного позже, иногда даже, после рождения 3–4 детей (Ерусланов 1896: 325), таким образом, женщина окончательно включалась в родовую группу своего мужа, то есть фактически брак признавался законным, только после рождения детей. Рождение ребенка повышало роль женщины в традиционном обществе и улучшало ее моральное состояние. В этом мы видим объяснение, почему современные женщины не стремятся рожать детей сразу после замужества: сегодня, рождение ребенка не играет значимой роли в изменение статуса.В силу лиминальности матери и ребенка ритуальный комплекс наполнялся магическими действиями, профилактического и протрептического характера, созданных на основе многолетнего опыта и знаний народа.

В традиционном родильном комплексе мари отразились воззрения о появления новой жизни, религиозные и магические представления, а также рациональный опыт ухода и воспитания за детьми. По целям обрядовой деятельности мы выделяем следующие группы обрядов:

- дородовые обряды
- обряды во время родов
- обряды, задающие физические и нравственные основы будущему ребенка

К дородовым обрядам относится комплекс обрядов из санитарно-лечебных и религиозно-магических обычаев, направленных на успешное зачатие, нормальное протекание беременности, удачным родам, здоровью и благополучию новорожденного. Исполнение дородовых обрядов начиналось еще в свадебный период, но задолго до этого, мать заботилась о здоровье дочери и ее приучала к этому. Соблюдение гигиены, как и недопущение добрачных половых отношений также относятся к дородовым обрядам. От свадебной обрядности родильный комплекс отличался интимностью, где многие действия выполнялись втайне от окружающих. Мы уже отмечали, что на протяжении всей свадебной обрядности многое в действиях невесты и ее окружения было направлено на будущее благоприятное материнство, а также на защиту от тех сил, которые могли помешать этому. В течение всей свадьбы, самыми важными пожеланиями были пожелания многодетности (9 сыновей и 7 дочерей). Поход за водой на второй день после свадьбы имел не только практическую цель: познакомить будущую хозяйку с источником воды, женщина, во время приношения жертвы

Матери-Воде (*Вӱд Ава*) в виде бисера, монет или хлеб, просила о том, чтобы она помогла родить ей здоровых детей. Издревле и у многих народов вода есть символ Жизни, «обильная семенем, она плодотворит Землю, животных, женщину» (Элиаде 1999: 184). С этой же целью женщины обращались к богине деторождения -*Кугу Шочын Ава* (Великая Рождающая мать). Если забеременеть не удавалось долгое время, то совершали жертвоприношения, для этого, будущие родители шли к *мужедше* (предсказатель), который определял форму жертвы.

О своей беременности женщина узнавала случайно, а узнав о ней, старалась скрывать свою беременность, стремилась одевать что-то широкое, высоко подпоясывать передник. Скрывали с целью избежать порчи или сглаза, который любой мог нанести, поэтому же скрывали и время родов. Беременная женщина не окружалась никаким излишним вниманием со стороны, она так же исполняла всю работу, как и ранее, забота об успешных родах возлагались на саму беременную. Беременность, в первую очередь зависела от поведения женщины, она должна быть доброй, исполнительной. Ей запрещается наносить вред или калечить кого-либо, она должна нежно относиться к домашним животным (нельзя пинать собаку и свинью). Беременной также нельзя принимать участие в похоронах, нельзя смотреть на покойника, считалось, что ребенок будет синюшным (см. Молотова 2005: 174). По такому же принципу подобия или симпатической связи, беременной нужно смотреть на красивых, здоровых, добрых людей, ко всему относиться с радостью и доброжелательно, чтобы в будущем ребенке проявились эти физические и душевные свойства. Думается, такую же связь имеет и то, что марийка старалась во время беременности всем помогать посильно, так как считалось, что потом, во время родов они помогут. Чтобы у ребенка не было никаких кожных высыпаний, пигментных пятен, бородавок, беременной запрещалось хранить что либо за пазухой. По аналогии пуповина-веревка,который довольно распространен у многих других народов, существует запрет на шитье и вязание,на скручивание нитей после прядения, перешагивание через веревку и коромысло, иначе пуповина обернется вокруг шеи ребенка. Для облегчения будущих родов, беременной нужно открывать все двери ногой, здесь, нам думается, прослеживается мысль избегания наступания на порог, как хранителя родовых духов. Беременная же, являясь нечистой (находящаяся в переходном положении), не должна прикасаться к святому – предкам, родовым духам данного рода.Чтобы избежать выкидыша беременная должна была носить на поясе желтую ленту, и даже в бане ее не снимать. Если существует угроза выкидыша, то некоторые прибегают к более радикальным мерам: обращаются к духам с посулом (Васильев 1927: 44–48), в частности обращаются к Матери Земле – *Мланде Ава*.

Таким образом, многообразие запретов и предписаний, на данном этапе, носило характер профилактической магии с принципом действия симпатической и гомеопатической связи. Также, многие действия сводилось к соблюдениям пространственных и временных ограничений, к сокращению контактов с определенными предметами.С помощью этих запретов беременная отделяется от своего и приближается к чужому (см. Байбурин 1993: 90), она уже не может делать, говорить, есть то же что и обычные члены семьи.

Обряды во время родов. Обычно роды происходили в бане, реже в избе. Во время родов помогали повитухи (*кылымдекува*), либо же матери, но случалось, что и самостоятельно. Непосредственно перед родами некоторые женщины ополаскивали яйцо и эту воду выпивали, чтобы ребенок как яйцо легко родился. Помимо яйца, с такой же целью в пищу перед родами использовали масло, мыльный раствор. Также существует, как и у многих народов, ассоциация закрытого замка, завязанного узла и трудных родов. Во время трудных родов повитуха приказывала развязать все узлы в доме, на беременной распускали волосы, раскрывали все двери. Такие аналогии объясняются принципами гомеопатичекой (подражательной) магии: завязанный узел, закрытый замок, заплетенные волосы, скрещенные руки и ноги – все это препятствует свободному протеканию энергии (Фрезер 2001: 322–324).

После рождения новорожденному отмеряли пуповину (*кылымде*) до лба и отрезали - это важно, так как считали, если коротко отрежешь, то часто будет мочиться, если же длинно, то будет долго терпеть. О вере марийцев в то, что через пуповину в ребенке можно развить те или иные качества заметил еще К. Герд: если родится мальчик, то пуповину разрубают на полене, приговаривая: «Будь трудолюбив», а если девочка, то пупок отрезают на прялке, приговаривая «Будь прилежна к пряже» (Герд 1993: 50). Такая дифференциация становится понятной, если считать этот момент актом окончательного фиксирования пола ребенка. Отрезание пуповины, имея рациональное значение, включает в себя также и ритуальное, так задаются установки по отношению к этому ребенку, а также проговаривают биологические и социальные качества будущему ребенка.Исходя из теории обрядов перехода, склонны видеть в послеродовом отсечении пуповины элемент обряда отделения. Отделения ребенка от той среды, в которой он был (Геннеп 1999: 51–53), а рассматривая шире и от всего не человеческого, природного.

После родов, ребенка заворачивали в отцовскую рубаху, что бы ребенок был любимцем отца, таким образом, его включали в семью. В частности, этот пример симпатической магии (Фрезер 2001: 20–22), направлен на возбуждение родственных чувств отца к ребенку.Помимо включения в семью, этот акт можно рассматривать как приобщение в культуру, так как ребенок впервые соприкасается с вещью – он одет, что есть признак включения в общество, культурное пространство.Отчасти на возбуждение родственной связи между ребенком и семьей направлены обряды с последом и пуповиной ребенка. По теории внешней души (Геннеп 1999: 52), с целью защиты ребенка, их не выкидывали: послед зарывали на территории усадьбы, а пуповину клали на чердак или в сундук, но так, чтобы никто чужой не мог бы их увидеть, и тем более, забрать.Плацента, выходившая после ребенка,осмысливаясь как вторые роды, соответственно, была предназначена иному миру – ее хоронили. Поэтому «захоронение необходимо для того, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, нелюдьми и людьми, жизнью и смертью» (Байбурин 1993: 42).

Таким образом, обряды второй группы содержат элементы имитативной магии по отношению к матери, в большей мере и контагиозной по отношению к ребенку и тем его частям тела, которые со временем отделяются. Также имеют

место профилактические обряды, такие как постоянное нахождение кого-либо с роженицей и новорожденным.

К обрядам третей группы относятся обряды омовения ребенка в бане, имянаречения, состригание первых ногтей и волос, оберегание ребенка и матери в первые 40 дней и сохранения здоровья в последующем. Первые 40 дней после родов считались наиболее опасными как для ребенка, так и для матери. Организм матери восстанавливался, ей давали отвары трав и ржаной хлеб с солью (см. Молотова 2005: 177). В послеродовой период, в течение 40 дней, она очищалась мытьем в бане, половая жизнь в этот период была запрещена, а в некоторых местностях очищались и огнем, «чрез который три раза перескочат» (Иванов и др. 1994: 91). Над ребенком же производили действа, обеспечивающие ему благополучие и здоровье. Поэтому в это время они избегали широких контактов, общение было только с близкими членами семьи.

Баня играла огромную роль, как в родовом этапе, так и в послеродовом обмывании младенца, которое сопровождалось обрядовыми действиями с использованием словесных и предметных оберегов, целью которых была нейтрализация негативных действий духов. В бане малыша купали на следующий же день и 3 дня подряд, мыли шерстью ягненка или смесью материнского молока и меда, этим терли спину до выхода щетинки,это гарантировало, что ребенок не будет злым. Если у ребенка были какие-нибудь боли, то повивальная бабка, прочитав заговор, готовила специальную воду для обмывания ребенка: в воду клали горячий пепел, серебряные монеты, зерна, гвозди. Этой водой обмывали три раза (см.Тойдыбекова 2007: 165). В первый год, купая новорожденного в бане нельзя было называть его по имени, иначе в него может вселиться злой дух. Таким образом, купание малыша в бане имело не только гигиеническое значение, это есть обряд очищения, относящийся к группе обрядов отделения от матери (Геннеп 1999: 53). С этим вполне можно согласится, ведь ребенок теперь уже не тот, который был в матери: теперь он очищен водой, укреплен заговорами и может вполне, некоторое время, обходится без матери. Вместе с тем обмывание - один из первых шагов в серии операций, направленных на создание человека, его приобщение к сфере культуры. Ребенка распаривали, его «мягкость» доводилась до предела, с тем, чтобы затем «лепить» из него человека. Обмывание должно было сообщить ребенку отсутствующие качества. На новорожденного смотрели скорее как на материал, из которого в ходе ритуала можно получить «настоящего» человека (Байбурин 1993: 43). Стремление придать нужную форму отчетливо проявляется в действиях повитухи. Повитуха поправляла голову младенца, промывала ушные раковины, кости, ножки, ручки, массировала, придавала телу ребенка гибкость - все это сопровождалась заговорами

Все наши информанты отмечают скорый и положительный эффект от ритуальных действий и заговоров в бане: «когда впервые ребенка моешь в бане, то все что пожелаешь ему, то все сбудется». Так, среди марийцев распространено произношение пожеланий благополучия во время парки веником. Так если у ребенка болит живот, то его нужно держа на руках опускать, касаясь животом, всех полок бани. Помыв ребенка в бане, немного подкидывали его вверх три раза со словами: *Аза кӱшкӧ, вӱдӱлкӧ* – ребенок вверх, вода вниз. Практическое значение этого подкидывания видится в избегании допущения опрелостей, с

помощью вербального заговора, усиливалось акциальное действие. В бане ребенка нельзя было оставлять одного и даже выпускать из рук, так как считали, то его может подменить злой дух *шӱкшондал* (букв.- старые лапти), поэтому же не называли в бане имя ребенка.

Первые ногти, и волосы ребенка клали в определенные места, впрочем, как послед и пуповину. Очень важными считались первые волосы и ногти новорожденного. Рост волос и ногтей свидетельство жизни, роста, развития тела. Видимо поэтому их так же наделяют магическими свойствами: «будучи физически отделены от человека, пребывают с ним в симпатической связи» (Фрезер 2001: 57). То есть, срезая их необходимо соединить с тем, что в дальнейшем может дать положительный результат: положить в книги - будет умным, к деньгам – будет богатым, зарыть в хлеву – будет хозяйственным, положить под порог дома – будет беречь дом, хранить в сундуке – будет рукодельницей и т.д. Похожие обряды связаны с зубами ребенка, выпавшие молочные зубы прятали в хлебный мякиш и кидали собаке, с пожеланием, чтобы были такие же крепкие как у собаки. Ребенка кормили грудью так долго, как это возможно, в среднем до полутора лет, если же не последующая беременность или постоянная занятость, то кормили и до 2–3 лет. Если же мать надолго отлучалась, и не могла взять с собой ребенка, то его домашние прикармливали размягченным хлебом, жидкой кашей или супами. По марийским поверьям, ребенка до 41-го дня одного оставлять нельзя, так как в него может вселиться злой дух, поэтому к ребенку в люльку подкладывали обереги: ножницы, нож, шлак из кузницы, горбушку черного хлеба. Еще более действенной защитой считалось сооружение невидимого забора: обрисовывали круги ножом вокруг кроватки со словами заговора.

Наиболее распространенной причиной заболеваний считался сглаз. Ему могли подвергаться в основном младенцы при излишней любви и внимания к ним. Поэтому старались, чтобы в одежде было, что – то яркое: на одежде ребенка пришивали яркие ленточки, бусинки, ракушки. Если же ребенок болеет и уже долго, а причину не могут найти, то устраивали обряд продажи ребенка, в результате которого ребенок получал новое имя и новых родителей, то есть появлялся новый человек. Есть еще вариант смены имени ребенка, если на теле есть большая родинка, бородавка или какие-то кожные высыпания, и чтобы оно дальше не разрасталось, ребенкудавали новое имя, в котором есть слово *мең* – родинка, например женское имя *Меңай*, мужское *Менелбай*. Смена имени рассматривался как один из способов лечения детей, ведь «через имя магическое воздействие на человека оказать столь же легко, как через волосы, ногти или другую часть его тела» (Фрезер 2001: 329). Вообще у детей могло быть 2 или даже 3 имени, первое давала бабка повитуха, второе родители, и третье, если ребенок болел, как указано выше.

Когда ребенок начинает делать первые шаги, то имитируют разрубание веревочки - *кепшылымруалме*, которая якобы связывала доселе ноги, если же этого не сделали и ребенок часто падает, то делают это и позже. Такой обряд гомеопатической магии известен у многих народов (Геннеп 1999: 57). По такому же принципу разрезают ножом хлеб над головой ребенка, если он долгое время не может говорить. При этом приговаривают: *йылмепочылтшо* – пусть язык развяжется (откроется). В данных обрядах магические действия выступают

вместе с заговорной формулой, которая поясняет, тем самым усиливая, действие.Эти обряды, направленные на облегчение первых попыток ребенка произвести действие тем или иным органом, мы назвали – «раскрытием» органов, взяв на вооружение термин, применяемый А.К. Байбуриным, «открытие» органов (Байбурин 1993: 54). Мы сознательно сменили приставку нарас –, так как считаем, что органы именно раскрываются, об их существовании уже известно, только до этого момента, они находились в завязанном, скованном состоянии.

Таким образом, обрядность, связанная с рождением детей, представляла собой полифункциональный комплекс. Его главными структурными элементами были, обеспечение охраны матери и ребенка. По религиозным воззрениям марийцев, за душой ребенка охотятся злые силы, которые могут его подменить, наслать болезнь или даже увести с собою. Чтобы противостоять им широко применяли приемы предохранительной магии: обереги, заговоры, смена имени. Помимо предохранительных обрядов, широко применялись обряды имитативной и парциальной магии. С ростом и развитием ребенка, количество этих обрядов уменьшается, но родители прививают ему заботиться о себе самому, ежедневным произношением «*бесмелля*» – перед приемом пищи, дальней дорогой, сном и важным делом.

В марийских родильных обрядах огромную роль играет женское божественное начало в виде богинь *КугоШочын Ава*, *Мланде Ава*, *Вӱд Ава*, а также баня и ее хозяева. Почитание земли, наделение ее религиозным смыслом присуще многим народам (Элиаде 1999: 23), марийцы при угрозе выкидыша, при заболеваниях, совершают обряд *мландышпыштыме* (букв.положение на землю), что есть посул матери-земле. Помимо простых функций воды омовения и очищения, существует еще употребление воды с распущенным в нем мылом или омытым яйцом, ведь «в воде всякая форма разрушается» (Элиаде1999: 188), бесплодные женщины обращались к матери-воде. Баня есть сакрально-ритуальное место, где совершается таинство перехода ко всем важнейшим этапам жизни. Здесь принимали роды, омывали покойника, лечили, и просто мылись, здесь же живут духи, которые могут навредить здоровью и даже поменять ребенка, поэтому особые формы поведения в бане важны.

В родильной обрядности широко представлен текст новорожденного. С момента появления ребенка его стараются отделить от «природных» качеств, при этом наделяя его культурными признаками. Другими словами, для того чтобы новорожденный превратился в человека, необходимо его создать, «сделать», посредством заговоров и действий повитухи, наречением имени *картом* или родителями, «раскрытием» органов, излечением от болезней, и в конце концов, включением в культурное сообщество. «По сути дела, в ритуале и происходит «истинное» рождение ребенка» (Байбурин 1993: 58).

Текст роженицы представлен несколько уже, но именно в нем ярко представлена идея возрождающей смерти, так она умирает в одном статусе и появляется в новом статусе, при этом даря жизнь еще одному будущему члену коллектива. Во время беременности, ее лиминальное положение опасно, отчасти от того, что она необычна в своем положении, она имеет две души, поэтому она должна ограничить контакты и действия для пользы себя, ребенка и окружающих. Постепенно система ограничений доходит до того, что на время

родов она уходит в пограничное строение – баню, где раскрываясь, дают жизнь второй душе. На промежуточном этапе (40 дней) она постепенно включается обратно в сообщество, предварительно очистившись от своего нечистого положения. После родов она меняет свой статус, она становиться матерью, и ее моральное положение в обществе также меняется.

Выделенные в теории обрядов перехода три этапа: обрядов отделения, промежуточные обряды и обряды включения выражены в родильной обрядности следующими актами. После родов, с ребенком производят обряды отделения от той среду, в которой он находился: перерезание пупка, трех дневное обмывание в бане. Промежуточный период растянут на 40 дней, после которых, ребенок и мать становится полноценным членом общины. В течение этого периода, происходят некоторые элементы обряда включения: имянаречение, празднование с родственниками рождение ребенка – *аза мушмо* (обмывание новорожденного). Ребенок окончательно становится членом человеческого коллектива только после года жизни. Примечательно, что нет четких границ между обрядами перехода, так еще при выполнении обрядов отделения или промежуточных, могут происходить обряды включения.

**Литература**


Байбурин А.К. 1993 Ритуал в традиционной культуре. – Санкт-Петербург.

Васильев В.М. 1927 Материалы для изучения верований восточных мари. – Краснококшайск.

Герд К. 1993 Человек и его рождение у восточных финнов. – Хельсинки.

Геннеп А. Ван 1999 Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – Москва

Ерусланов П. 1896 Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. *Этнографическое обозрение*.кн. XXIX–XXX, № 2–3. С. 324–329.

Иванов А.Г.,Сепеев Г.А. 1994 Материалы анкеты В.Н. Татищева о марийцах Приуралья 30-х годов XVIII века. *Марийский археографический вестник.* № 4. С. 83–105.

Молотова Т.Л. 2005 Родильные обряды. *Марийцы*.- Йошкар-Ола. С.173–179

Тойдыбекова Л. 1997 Марийская языческая вера и этническое самосознание. – Йоенсуу

Фрезер Дж. 2001 Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Т.1.-Москва.

Элиаде М. 1999 Очерки сравнительного религиоведения. – Москва.

**Нина Юрченкова**
**Саранск**

## ОСОБЕННОСТИ ЖЕНСКОГО АРХЕТИПА В МОРДОВСКОЙ МИФОЛОГИИ[48]

Самый распространенный в мировых мифологиях женский образ – образ Богини – образ Матери Земли, плодородной, рождающей и поглощающей.

Мордва почитала Землю как божество, олицетворяло ее и приписывало человеческие черты и свойства. В отличие от восточнославянского образа Матери Земли, воплощающего в себе основной комплекс функций, связанных с женским производящим началом и плодородием, у мордвы и других финно-угров Мать Земля в себе эти функции не исчерпывает. Архетип материнства у финно-угорских народов также обнаруживается в образах божеств-покровителей, имеющих тесную связь со стихией Земли.

Исследователи предполагают, что Мать Земли, как божество имеющее культ, не является у финно-угорских народов наследием древности, он имеет более позднее происхождение, чем у других земледельческих народов, например, славян. У одних финно-угорских народов (например, мордвы) культ этого божества, вероятно, достиг сравнительно высокого положения после того как ведущим хозяйством у них стало земледелие. У других (например, хантов и манси) – в силу природных условий, присутствующий в культе Земли мотив плодородия, влияющего на рост, который обычно вызывает поклонение Земле и частично вытекает из самой ее природы, а также вытекающее отсюда значение земли как подательницы жизни, целиком и полностью заимствован у других народов. Причина тому – земля не дает там жизненно важных и необходимых плодов (Карьялайнен 1995: 236–237).

В культуре восточных славян образ Матери Земли как Вселенской Матери, богини плодородия и божества подземного мира зародился в архаическое время, сопровождался различными ритуалами, обрядовыми действиями и был тесно связан с аграрной деятельностью. Постепенно функции Матери Земли стали переходить к другим женским божествам. Амбивалентность, двойственность, неоднозначность восприятия самого образа Матери Земли были перенесены и на связанные с ним женские образы.

Мордва почитала Землю как божество, олицетворяло ее и приписывало человеческие черты и свойства. В песнях и заговорах дается антропоморфный образ Хозяйки Земли – Мастор авы, где подчеркивается, что «…Мастор-ава некрасива, у нее черное лицо, у нее длинный нос, у нее толстые губы…» (Harva 1952: 189). Зафиксированы указания на существование у нее дома, хозяйства и детей. Наряду с Матушкой Землей Мастор авой упоминается в мифологии мордвы Мастор атя (Земля-Батюшка), кроме того, предметом особого почитания отмечен Мастор паз (бог земли). При наличии нескольких этнонимов,

[48]Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Мордовская мифология: генезис и трансформации» № 09-01-23106 а/В.

обозначающих обожествление Земли, исследователи предполагают, что исторически базовым является Мастор ава, а два других употребляются как синонимы, однако в устно-поэтическом творчестве они представляются различными существами (там же, 188). Под влиянием русских Матушку Землю мордва иногда называет именами Мария и Ева.

В мордовской мифологии нет прямых доказательств наличия представлений о Земле как о супруге Неба. Однако существовали представления, что плодородие зависит как от «Земли-Матушки», так и от Верховного бога Вере паза, олицетворяющего небо. Мордва говорила: «Вере паз – наш отец, Мастор ава – наша матушка». Родиться или не родиться хлебу зависело от воли двух богов – Верховного и Земли. Подтверждением этому являются молитвы о хорошем урожае, в которых одновременно обращаются к обоим богам. В устно-поэтическом творчестве мордвы закрепилось выражение «Мать сырая земля, матушка», видимо подразумевающее землю увлажненную, оплодотворенную дождем и потому способную стать матерью.

Подобные воззрения существовали и у финно-угров. В частности, марийцы считали, что Мланде ава (Богиня Мать Земли), как женщина, беременеет. В такие дни запрещалось копать землю, стучать, шуметь, кричать. В ее честь устраивался специальный праздник «Мланде шочын», отличительным признаком которого были запреты на все работы, способные потревожить Землю. В этот день не следовало топить печь, варить только вечером, а хлеб напечь заблаговременно; босыми ногами на землю не ступать; земляных работ никаких не производить – не пахать не рыть, не вбивать колья. Нарушение запрета наказывалось достаточно сурово: или хлеб на полях побьет градом, или кого-либо настигнет молния (Тойдыбекова 2007: 162).

По представлениям удмуртов Музъем-мумы (Богиня Земли) гневается, если землю обрабатывают не вовремя, когда она еще спит. Ей также не нравится, когда копают ямы. Этой богине приносят в жертву быков и овец темной масти – цвета земли: их кости, кровь и потроха зарывают в землю, мясо съедают на пиршестве.

По народным верованиям эстонцев супруга небесного бога Маа-Эма **(**Мать-Земля**)** зачинала урожай во время сева и грозового дождя.

Представления мордвы о Земле как женском начале Вселенной и божестве плодородия наиболее ярко проявилось в семейной и календарной обрядности. Перед началом сева, связывая идею плодородия с яйцом, около межи зарывали несколько яиц, чтобы зерна будущего урожая были такой же величины. В молитвах, обращенных божеству земли, мордва заклинала: «Посмотри, на тебя бросили семена, пусть распустят они сильные корни, пусть будет прочным стебель, длинным волос и налитым зерно!» (Harva 1952: 187).

По народному убеждению Мастор ава могла вылечить человека от всех болезней и ушибов, причиненных во время падения человека на землю. В этом случае посредником между божеством Земли и больным становился знахарь. Вместе с больным они становились посреди ворот. Знахарь, скобля по медной монете, произносил заклинание, а больной повторял вслед за ним: «Мастор ава, если ты спишь, то просыпайся, если ты бодрствуешь, то слушай! Устя пришла к тебе из-за своей болезни, просить у тебя прощения, она принесла тебе пуд серебра, пуд золота, несметные богатства, принесла из-за болезни, ниспосланной

на нее Землей-Матушкой. Может быть она упала куда, Мастор ава, Мария, ищите это место, начинайте с середины ворот, сжальтесь над ней» (Paasonen 1977: 132).

В сознании народа Земля являлась главным местопребыванием умерших, связующей стихией между миром мертвых и миром живых.

В отличие от восточнославянского образа Матери Земли, воплощающего в себе основной комплекс функций, связанных с женским производящим началом и плодородием, у финно-угров Мать Земля в себе эти функции не исчерпывает. Например, у мордвы недостающие функции Мастор авы, как Матери Земли, восполняются хранительницей поля Пакся авой, имеющей непосредственное отношение к хлебу, и богиней урожая Норов авой, которые означали не только божества, но и собственно поле и урожай.

У финно-угорских народов с менее развитым земледелием Богиня Земли иногда наделяется космогоническими функциями. У манси Богиня Земли Калтащ-эква (Калтась-эква, Ма-анква, Йоли-Торум-сянь) участвовала в сотворении мира и человека: это Калтащ-эква надоумила Нуми-Торума укрепить землю, плавающую на поверхности океана, горным поясом; она вдохнула жизнь в тела первых людей.

Сброшенная с неба Калтащ-эква стала Богиней Земли; ее эпитеты в фольклоре – «кожистая земля», «волосатая земля». Она почиталась как защитница от болезней и подательница детей. Сама Калтащ-эква считалась прародительницей людей мось – родового объединения обских угров. Ее представляли в облике зайчихи или гуся – животного первопредка (тотема) или бабочки – «зверя счастья». Будучи прародительницей людей, Калтащ-эква не только считалась помощницей при родах, но и предопределяла людские судьбы: она отмечала на специальных бирках весь жизненный путь людей. От нее зависела и посмертная судьба – богиня определяла, в ком из потомков должен возродиться умерший (Мифы 1990: 15).

В мифологии скандинавских саамов Богиня Земли Маддер-акка**,** супруга небесного бога Мадер-атче, также участвует в сотворении человека. Она наделяет сотворенную душу человека телом; если рождается мальчик, он препоручается дочери Маддер-акки Укс-акке, если девочка – другой дочери, Сар-акке. Сар-акка покровительствует плодородию и родам у людей и животных, росту растений. Юкс-акка (третья дочь) оберегает детей и жилища людей.

Три дочери Матери-Земли напоминают о тех же трех мойрах и трех норнах, предопределяющих судьбы людей, которые известны и в прибалтийско-финском фольклоре.

Архетип материнства у финно-угорских народов также обнаруживается в образах божеств-покровителей, имеющих тесную связь со стихией Земли. Наиболее ярко это прослеживается в мордовской мифологии. Прежде всего Великая Богиня ведает разными стихиями и, соответственно, имеет разные формы. Женское начало в древности было генетически связано с водой, неконтролируемыми силами первозданного океана. В числе первых, следует назвать хозяйку воды Ведь аву – подательницу живительной влаги, плодородия, покровительницу любви, брака, деторождения, на что указывают семейно-бытовые (особенно свадебные) и календарные обряды. К божеству воды обращались за помощью не только во время засухи, но и при бесплодии

супругов, по поводу исцеления от болезни каким-то образом связанной с водой; обращалась невеста, прося благословения на счастливую брачную жизнь, чтобы родилось у нее много сыновей и дочерей. На второй день свадьбы подобные просьбы со стороны невесты сопровождались жертвоприношениями в виде денег или курицы, которую топили в воде. Необходимым обрядом считалось обливание невесты водой, которую вели к реке прямо с брачной постели. Подобный обряд, по мнению мордвы, способствовал удачному деторождению.

Образ мордовской Ведь авы имеет определенные сходства с русалками, проявляющиеся как во внешности, так и в отдельных функциях и характеристиках. Как и русалки, Ведь ава имела антропоморфный образ – могла представляться как юной красивой девушкой с распущенными длинными волосами, обнаженной или одетой, так и в виде страшной, уродливой женщины с отвисшей грудью. Местом обитания Ведь авы, подобно русалкам, была вода. Она также, как и они, могла влиять на судьбу человека, на плодородие и урожай. В некоторых верованиях Ведь ава, как и русалки, отождествляется с заложными покойниками.

У марийцев духи воды также покровительствовали чадородию и женским работам. После свадьбы молодая приносила в жертву Матери воды Вют-аве три бисеринки (или монеты) и раковину каури, приговаривая при этом: «Ходить мне за водой да будет спокойно, да не пристанет зло» (Петрухин 2003: 276).

У удмуртов особым почитанием пользовались Гудыри-мумы и Инву-мумы (Мать небесной воды). Ее имя постоянно поминалось при молениях, а на больших молениях гуслярша исполняла священную мелодию поисков небесной воды. При этом молящиеся поднимали ритуальный плач: слезы должны были породить небесную воду. Инву-мумы обеспечивала также благополучие рода и семьи.

Божеством функционально близким Ведь аве выступает в мордовской мифологии Баня ава – покровительница банного пространства. Из совокупности созидательных функций Великой богини матери для нее свойственны покровительство роженицам, семье и здоровью. Антропоморфный образ Баня авы похож на обычную женщину: в быличках она изображается голой женщиной, сидящей на полоке и расчесывающей длинные волосы.

Жилищем-вместилищем Баня авы является полок или реже каменка. Она живет там со своим семейством – детьми и мужем Баня атей. Изредка этот персонаж локализуется на чердаке.

В качестве покровительницы роженицам, семье и здоровью, Баня ава является участницей семейных обрядов: родильных, свадебных, похоронных и поминальных. Прослеживается явная связь между Баня авой и роженицами, так как именно здесь повивальные бабки принимали роды.

Четко выражено покровительство Баня авы семье и роду, на что указывает ее участие в свадебных обрядах. Ритуальное мытье в бане перед свадьбой, содержание причитаний, обращенных к Баня аве, обнаруживают связь с обрядом инициации, после которого невеста получает право на брак. Семантика этого обычая легко прочитывается: невеста оставляет покровительнице бани в семейно-родовом святилище свою душу-девичество. Этот акт ассоциируется со смертью. Признаки намечающегося воскресения можно увидеть в обряде расплетения косы, что символизирует в народной

поэзии перевоплощение, обретение нового облика, возрождение в новом качестве.

Хозяйка бани у мордвы выступает и в качестве дарителя здоровья. В ее власти, как целительницы, избавить человека от недуга, но в тоже время, она может напустить на него и болезнь. Лечение осмысляется и как изгнание болезни, происходящее в бане и обусловленное ее воздействием, санитарно-гигиеническим, лечебным и магическим. Поскольку покровительница бани осмысляется в качестве вершителя жизненного цикла и человеческой судьбы, неудивительно, что она предстает и в роли прорицательницы будущего, выполняя (на ряду с другими божествами-покровителями) часть функций божества судьбы, отсутствующего в мордовской мифологии как цельный образ.

В образе хозяйки леса Вирь авы проявляются черты покровительницы женского плодородия. В отдельных источниках фольклора она выступает в качестве повитухи. Об этом же, возможно, свидетельствует наличие в ее антропоморфном образе больших грудей, которые свисают до колен или перекинуты через плечи. Вирь ава обладает даром предсказательницы судьбы, поэтому однажды, выступая в роли повивальной бабки при родах, первое дитя утопила, второго бросила в печь, а третьего завернула в пеленки и передала матери. Поступила она так потому, что предугадала судьбу новорожденных: «первый бы, выросши, утонул, второй сгорел бы в пожаре, и матери было бы жальче чем теперь» (Смирнов 2002: 221).

Многие сказочные сюжеты о Вирь аве, основывающиеся на похищении ею детей и последующем их возвращении домой, указывают на ее связь с обрядом инициации. Детям оказавшимся в чужом пространстве (вне своего дома – в лесу – ином мире) и выдержавшим испытания, Вирь ава помогает советами и оказывает помощь. В ситуациях, связанных с инициацией, просматривается схожесть ее функций с русской Бабой Ягой. Общие черты обнаруживаются и в антропоморфном образе этих персонажей. Внешность их неприглядна, а чаще – безобразна: у Вирь авы непомерно длинные ноги или одна нога; один глаз на макушке, зубы большие, похожие на зубья бороны; у Бабы Яги одна нога костяная, она слепа (или у нее болят глаза), а зубы большие и острые. В образах этих персонажей подчеркивается отличительный женский признак: большие груди, видимо указывающий на плодородие.

К божествам, дополняющим образ Великой матери в мордовской мифологии, можно причислить Куд аву – хозяйку дома и Юрт аву – покровительницу рода, всего домашнего хозяйства, которые являлись хранительницами жизненного пространства человека, обычаев и традиций, жизненного уклада. Они не только могли предсказывать судьбу человека, но и были способны изменить ее в определенном направлении. В образах этих божеств ярче, чем в других ранее указанных, прослеживается связь с культом предков и подземным миром. На это указывают обязательное присутствие этих божеств на свадьбе, похоронах, поминках, при закладке, строительстве нового дома и переходе в него и т.п.

Схожими функциями обладает марийская Конга ава – божество, покровительница, держательница, хозяйка домашнего очага, печи. К Конга аве обращались за помощью бездетные женщины, при болезни, якобы полученной во время повседневной работы у печи или в то время, когда заготавливали дрова для нее, несли воду, готовили поминальную еду. С просьбами о благопожелании

обращались к хозяйке домашнего очага при проведении семейной обрядности, связанной с важнейшими этапами в жизни человека: рождение, создание семьи, смерть, поминание (Тойдыбекова 2007: 120).

Архетип материнства содержится в образе защитницы от болезней и подательнице детей женской богини жизнедательницы восточнохантыйской Пугос (Анки-Пугос), считающейся также матерью огня. Она была дочерью (в других мифах – матерью) Нуми-Торума. Ее жилище находится далеко на востоке – за семью горами, семью морями, семью березовыми лесами. С солнечными лучами, которые оказываются косами богини, Пугос посылает во чрево женщин души детей в виде маленьких птичек. При рождении она наделяет человека жизненной силой (ильт): для этого она должна семь раз качнуть семь колыбелей на золотой крыше своего жилища. Когда ребенок лепечет в колыбели, он разговаривает с Пугос, поэтому взрослые должны остерегаться при ребенке непочтительных разговоров о духах. За супружескую неверность Пугос может наказать женщину трудными родами или рождением урода. Она, так же как и Нуми-Торум, может наделить человека шаманским даром (Петрухин 2003: 365).

Таким образом, мы можем предположить, что архетип материнства в культурной традиции мордвы и других и финно-угров представлен в совокупности женских персонажей, являющихся покровителями плодородия, судьбы, брака, домашнего очага, и обладающих мантическими функциями. Имеется специфика функционирования архетипа у разных этносов, обусловленная параллельным существованием дополнительных образов, несущих в себе определенную часть его функций.

**Литература**

Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов / К.Ф. Карьялайнен. – Томск, 1995. – Т. 2.

Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М., 1990.

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

Смирнов, И.Н. Мордва: Историко-этнографический очерк / И.Н.Смирнов. – Саранск, 2002.

Тойдыбекова, Л.С. Марийская мифология. – Этнографический справочник / Л.С. Тойдыбекова. – Йошкар-Ола, 2007.

Harva, U. Die religiosen Vorstellungen der Mordwinen / U. Harva. – Helsinki, 1952.

Paasonen, H. Mordwinische Volksdichtung / H. Paasonen. – Helsinki, 1977. – Bd. 8.

**Улрике Карс – Моника Шётшель – Река Зайзон**
**Хамбург**

## ИЗМЕНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ В ХОДЕ ИСТОРИИ: РПЕДСТАВЛЕНИЯ О СЕБЕ И О ДРУГИХ УРАЛЬСКИХ НАРОДАХ

В нашем докладе мы хотим представить Вам исследовательский проект «Изменения этнического самосознания в процессе исторического развития: представления уральских народов о себе» и некоторые итоги этого проекта.

Наш проект реализуется с весны 2009-го года в рамках Института финноугроведения / уралистики Гамбургского Университета при финансовой поддержке Немецкого Исследовательского Общества. Проект охватывает три области исследования, каждая из которых рассматривает народы определенной географической территории и ставит конкретные тематические задачи.

Как видно на этой схеме, первая область посвящена уральским народам, которые живут на северо-западной границе России. Это прежде всего балто-финские народы, а также Саами. Работа в этой области сфокусирована на вопросе, как влияет проживание в пограничной области на коллективную идентичность этих народов? Этим и другими подобными вопросами занимается Моника Шётшель.

Вторая область посвящена исследованию народов, которые живут в мульти-этническом регионе Урало-Поволжья, в связи с чем образовались определенные представления о «чужом» и «своем». Исследования в этой области проводятся Ульрикой Карс.

Третья область сфокусирована исключительно на самохарактеристике обско-угорских и самодийских народов. Для этих народов и для саами традиционен полукочевой образ жизни, который сформировал определенные специфические элементы материальной и духовной культуры, являясь идентификационными и одновременно разграничительными факторами. С этими факторами и изменениями, вытекающими из контактов с другими народами, особенно с русским народом, связан ряд вопросов, которыми занимаюсь я, Réka Zayzon.

Цель работы на начальном этапе исследовательского проекта – картирование представлений об уральских народах в разных источниках, составленных как представителями этих народов, так и «чужими» людьми. Кроме того, предполагается также учитывать представления уральских народов о «чужих», т.е. представления уралоязычных народов о других народах, поскольку они позволяют сделать выводы о роде разграничения по отношению к другим группам. Если проект будет продолжен, то выводы, сделанные на основе результатов работ начального этапа, будут проверены с помощью интервью и опросов.

Но уже в настоящем этапе в рамках проекта была рассмотрена и современная ситуация – для этого мы организовали рабочую встречу в Гамбурге, где мы дискутировали с коллегами из Карелии, Марий Эл, Удмуртии и Томской области о разных аспектах идентичности уральских народов России.

В нашем проекте проанализируем разные типы источников. Конечно, они представлены у разных анализируемых нами народов по разному – как по количеству, так и по поводу значимости источников для этих народов.

Главными источниками являются:

-фольклор;

-исторические и географические описания;

-путевые заметки, письма и дневники путешественников;

-беллетристика, поэзия и драматургия;

-региональная, центральная и зарубежная пресса;

-публикации и документы национальных союзов;

-научные описания, энциклопедии и школьные учебники.

Эти источники свидетельствуют о ряде различных феноменов:

-использование этнонимов;

-ассоциации, вызываемые этнонимами (этимология и народная этимология);

-надэтническое распределение групп по определённым критериям (например, религиозная принадлежность, вид пошлинных сборов, наличие обязательств);

-представления о происхождении людей, а также собственной и чужой групп, о возникновении их языка, в том числе иерархия родства и сплочённости;

-контакты и отношения с определёнными народами;

-сравнение качеств собственной группы с «чужими»;

-классификация исторических событий, расположение по историческим событиям и место и значение собственной группы и других групп в истории.

Один интересный пример для последнего аспекта – героические рассказы и их значение для этнического самосознания в ходе истории. Этот феномен играет большую роль у волжско-финских и пермских народов. Представления о героях и их роли передаются из поколения в поколение в фольклоре народов. Прежде чем Ульрике Карс представляет Вам первые итоги ее исследования на примере двух марийских героев, я представлю Вам еще несколько проблем, которые появляются в ходе работы с фольклором вообще.

При анализе фольклорных источников возникает вопрос: чьё восприятие отражается в исследуемых текстах? Восприятие этнических групп или же это взгляд не принадлежащих к данной группе людей? Следует учитывать, что запись текстов, которые были составлены представителями исследуемых этнических групп, была часто выполнена чужаками, что иногда влекло за собой определённые изменения в содержании их высказываний. В этом случае такие тексты не могут в полной мере отражать взгляды данной группы.

Так, например старейшие из сохранившихся фольклорных текстов, выполненные в основном учеными-путешественниками, сообщают о том, что именно представители рассматриваемых уральских народов им рассказали или спели.

Речь идет о текстах, которые составлялись или передавались из поколения в поколение представителями рассматриваемого народа, доступ к которым мы получили через «чужаков». При этом нельзя говорить о том, что рассказ перед чужаком и рассказ или совместное пение внутри своей группы одно и то же.

С одной стороны, определённые представления или оценки возможно? не будут рассказываться не принадлежащими к данной группе людьми или чужак может растолковать умолчания или намёки не совсем верно. С другой стороны, могут производиться дополнения, чтобы связать информацию, которая предназначена специально для не принадлежащего к данному народу человеку, пусть для того, чтобы озвучить положение вещей, или чтобы отобразить положительную картину о себе или об описываемой группе.

Другая проблема, которая возникла, когда фольклорные тексты были записаны «чужаками» состоит в том, что они иногда не фиксировали тексты в оригинале, а приводили только переводы – обычно на русский язык.

Позже начали записывать фольклорные тексты и сами представители рассматриваемых народов. Но и в этом случае отношение записывающих к содержанию текстов может играть определенную роль. Это касается например первых просветителей, которые в рамках национального пробуждения занимались национальным фольклором.

Ещё одна проблема, которая возникает при оценке фольклорных текстов, касается временной хронологии текстов или мотивов, содержащихся в них. В большинстве случаев мы знаем только о том, когда были записаны анализируемые тексты и представителями какой группы они были представлены. Значит, они были созданы перед тем, как они были записаны или к моменту записи. А если в текстах описываются определённые исторические события, то очевидно, что они возникли после этих событий.

Некоторые из више приведенных аспектов касаются и марийских героических рассказов, о которых будет сейчас говорить Ульрике Карс.

Геройческие предания вносят вклад во традиции исторических событиях из поколения в поколение. В центре этих преданий стоят герои, которые идеализированные представители своего народа. Они олицетворят общественные ценности и поэтому они представляют на мой взгляд важный элемент этнического самосознания.

В фокусе моего доклада – два марийского героя, действия которых до сегодняшней дня живые в памяти марийского народа.

Марийские геройческие предания можно разделять на четыре группа:

1) первый групп: предания о богатырях-исполинах

2) второй групп: предания о Курык Кугыза

3) третий групп: предания о родо-племенных героях

4) четвертый групп: предания о богатырях, заимствованные у русских сказках

В дальнейшем я концентрирую на героя первого и третьего группа, именно на героя Чоткар и Акпатыр. Чоткар подрос в бедности. Его отец был охотник и боролся трудно за переживание своего семьи. Уже в качестве ребенка Чоткар был очень высокий и сильный. Позже он боролся против кочевников, которые вторгались в марийскую территорию. Перед своим смертью Чоткар обещал марийцам, что он всегда помогает им в тяжелых ситуациях. Его могила находится в Волжском районе Республики Марий Эл.

Акпатыр был родом из Малмыжского района Кировской области. В качестве ребенка Акпатыр был усыновлен богатского татарина. Как Чоткар, Акпатыр был очень сильный человек, кто тоже боролся против врагов марийцев. Оба героя защитники и спасители марийцев, но разновременно: Чоткар защищал марийцы

от татаро-монгольских орд в тринадцатом веке и Акпатыр боролся в шестнадцатом веке против чуженационального гнета Казанского ханства.

В этом контексте возникает следующии вопрос: Как предания об этих локальных героях развились в ходе времени, что жизнь и действия этих героев представлают сегодня элемент этнического самосознания марийского народа? Чтобы найти ответ на этот вопрос, я посмотрела отражение марийских героев Чоткар и Акпатыр в литературе и исскустве. Эта таблица не полная, но тем не менее она показывает некоторые важные тенденции.

**Чоткар**

**1912** стихотворная легенда “Чоткар-богатыр” С. Чавайна
[В тысячадевятьсотдвенадцатом году Чавайн написал стихотворную легенду “Чоткар богатыр”]

**1936** написание поэмы “Чоткар патыр нерген муро” С. Чавайна, О. Шабдара и О. Ипая
[Поэма “Чоткар патыр нерген муро” С. Чавайна, О. Шабдара и О. Ипая имеет интерсной историей: Ученые думали долго, что эта работа терялся в ходе репрессий, но в тысячадевятьсотпервом году журналист нашел рукопись в Марийском государственном архиве. Рукопись была обупликована через год в марийском журнале “Ончыко” (Чеснокова 1998: 82)]

**1949** опубликование книгы “Чоткар” В. Юксерна

**1968** симфонические поэмы “Чоткар-богатырь” И. Молотова

**1977** картина “Чоткар” И. Михалина
[Картина находится сегодня в Национальном музее в городе Йошкар-Ола]

**1985** представление балета “Живой камень” А. Яшмолкина в Марийском государственном музыкальном театре
[В этом балете Чоткар играет центральную роль.]

**2000** опубликование исторического романа “Чоткар” Л. Яндакова
[Роман “Чоткар” часть серии исторических романов. Другие романы фокусируют на герои Онар и Мамич Бердей.]

**Акпатыр**

**1935** опубликование драмы “Акпатыр” С. Чавайна

**1963** постановка оперы “Акпатыр” Э. Сапаева

На мой взгляд эта таблица показывает два интересного аспекта:

- Уже в начале двадцатого века в ходе первого национального пробуждения члены марийской интеллигенции концентрировали в их работах на жизнь и действия героев Чоткар и Акпатыр, тогда в ходе второго национального пробуждения в начале девяностых годах герой Чоткар стоит в центре внимания литературы.
- Жизнь и действия героя Чоткар отражается не только в афольклоре и в литературе но и в живописи и в балете.

Значение героев Чоткар и Акпатыр для этнического самосознания марийского народа тоже видно в других частей культуры. Так можно заметить, что каждый год в апреле, на день национального героя, на могилах Чоткара и Акпатыра были организованы общественные молитвы и жертвоприношиния, чтобы выпросить от героев счастье, здоровье и помощю.

В заключении я хочу отметить, что жизнь и действия Чоткара и Акпатыра ранше были известные только у локальных группов марийцев, которые рассказали их потомок об этих героев. В ходе литературной обработки марийских преданий Чоткар и Акпатыр преващались в национальных героев, которые как защитники и спасители стали важный элемент этнического самосознания марийского народа.

Эти процессы можно и наблюдать у мордвы и удмуртов. Мордовские и удмуртские писатели тоже в ходе первого и второго национального пробуждения основали их литературные работы на устном творчестве, именно на героических преданиях. Национальные эпопеи “Масторава” и “Дорвыжы” очень ясное доказательство этого процесса.

**Eda Kalmre**
**Tartu**

## GIRLS' COLLECTIONS AND SELF-PRESENTATION ONLINE ON THE EXAMPLE OF LOVE STORIES IN *RATE.EE*

The paper provides an initial comparative insight in manuscript albums of girls during the final decades of the 20th century, and the teenage girls' blogs of *rate.ee*, the largest communication portal of Estonia, as collections of material focusing on love prose.

Diaries, verse books, songbooks, collections of quotations, expressions, aphorisms, adages and all kinds of written wisdom, referred to in the English-language cultural space as commonplace books (later also scrapbooks) are the practices of self-expression for people which became widespread in Europe at the end of the 19th century and beginning of the 20th century. (Eichhorn 2008) Such textual practices, associated with traditional genres, have primarily been fostered by groups of people needing to compensate for something, e.g. people who would redress their unrealised dreams, feelings not responded to, yearnings and limited freedom, by way of this pastime. Such peculiar written archives are usually kept by prisoners, soldiers and other persons far away from their homeland. However, since the beginning of the 20th century, there is a tendency that all kinds of manuscript albums, songbooks and diaries became popular among maidens and, increasingly, among even younger girls. (Kalmre 1999: 105; Kalmre 1995: 161; Golovin, Lure 1998, 295–296).

Such written practice would, from a certain aspect, represent cultural periphery as such a kind of personal written collections would not comprise the top examples of high culture but instead, were the compilations of certain customary ideas and expressions, intrinsic of the time, and also these of favourite material. Regarding the research of girls' subculture, such self-presentation can also be regarded as one the most important features of age-wise, personal and group behaviour. The treatment of love and friendship related subject matters, prevalent in these written collections, are important for girls when growing up**.**

The blogs can be considered the today's counterpart of manuscript collections of material or commonplace books as both of these written practices are located in-between the public and private spheres. Definitely, it would not be reasonable for the researchers of current interactive blogs to ignore the external, content and idea-wise examples of earlier handwritten material collections. (Eichhorn 2008) Indeed, by way of the old genre, the commonplace book, it is possible to have an insight in the genres of digital blogs and their social meaning spaces.

The majority of 10-to-19-year-old young people living in Estonia communicate through the *rate.ee*, one of the most popular social networks launched in Estonia in 2002. The users of *rate.ee* can add their description to the profile, upload pictures and watch these of others, assess and comment on them. In addition, the users can also write messages to each other, there is a forum, a chatroom and a blog, whereas the entries therein can also be assessed and commented on by others.

The *rate.ee* blogs of teenage girls are not daybooks in the customary sense – personal and topical material therein comprises merely 10% of the content.

Prevailingly, the girls' entries in *rate.ee* blogs involve verses, songs, jokes, games (questionnaires) and short prose. Such content and similar genres were characteristic of the written material collections of girls at the end of the 20th century. An initial glance at girls' accounts in *rate.ee* allows us to say that the designing of the front page, i.e. the representative data of the person, proceeds from confronting the feminine and masculine.

According to statistics, the first love is usually most frequently experienced at the age of 15, and mostly during the 14–17 years of age. (Mäeots 2009: 79) The majority of the *rate.ee* users are also of the same age group, hence it is understandable that falling in love, love and happiness are also one of the most prevalent subject matters in the *rate.ee* blogs of girls. Indeed, these are the topics through which the girls present themselves in the *rate.ee* blogs. These are topics which the girls use to present themselves in *rate.*ee diaries. The same subject matters are recurrently repeated in nearly all formats: poetic album verses and poems and songs; stories and jokes in prose; dialogues in questionnaires and tasks; words of wisdom and aphorisms, etc. However, in the handwritten material collections of girls as well as in their *rate.ee* diaries, love is dealt with in two contrasting ways, one of them being romantic, talking about deep feelings, yearning, worries and the tragic. This is being opposed by a parody like and ironic attitude, which ridicules the former one. (Lipponen 1992: 129)

Interactive love stories of the *rate.ee* blogs are very similar to their handwritten analogues from the second half of the 20th century but the briefest of looks at love-themed prose in girls' interactive diaries in rate.ee shows how much more varied, mobile and more creative the material is compared to the manuscript analogues of late 20th century.

Ealier manuscript analogues – what exactly are we dealing with?

Russian folklorists S. B. Borissov (1998, 2002) and S. I. Žavoronok (1998), who have studied the domain thoroughly, have classified these stories as the borderline of naive literature and (album) folklore. Self-sacrificial love is a frequent topic in the manuscript stories by girls, ending with the death of one or both heroes. The content of these narratives is usually relatively simplistic, entailing a three-stage plot: 1) meeting, falling in love, 2) testing of love, 3) tragic end. Misfortune or tough destiny can be the motifs permeating through the narratives. Still, the happy ending, whereby the first love would not perish, can also be possible in addition to the generally tragic orientation, referring to fairy-tale and melodramatic implications.

Many of these stories are characterised by the text being presented in the first person or as diary entries. This is a feature of romantically shaped sentimental stories of the second half of century. (In the case of Estonia, that would be sentimental prose written in the second half of the 19th century on the example of German literature – "Vaga Jenoveva" (Jenoveva the Pious), Hirlanda etc.) (Mattheus 2009). Some Russian researchers date the emergence of girls' manuscript love stories as a genre to the romantic epoch of the 1950s–1960s. (Borissov 2002: 286; Borissov 1992: 13) Others believe it existed as an unofficial, non-canonical form of folklore already considerably earlier, but that the stories were simply not collected and caught the attention of researchers only later. That is also why much information about this genre has simply been lost. (Borissov 2002: 286)

The empirical material collected in the Estonian Folklore Archives allows us to suggest that the handwritten prose stories by girls became widespread in Estonia during

the post-war period, written down from each other, and read over and over again. Such narratives were of particular significance in the sensibility education of the Soviet-time girls. Despite the non-existence of relevant comparative research, presumptions can be made that the personal collections of girl's written material during the 2nd half of the 20th century were so diverse in their nature in order to compensate for the above-mentioned need and due to the scarce availability of love prose, romance films and other similar material, and the narrow-minded depiction of the world of feelings of young people.

The few girls' books that were published during the Soviet times (in Estonian, for example Silvia Rannamaa's "Kadri", "Kasuema" (Foster mother) are perhaps more than just literature, they could be considered archetypes that have influenced the emotional needs of several generations of Estonian girls. This kind of literature is due to its fairy-tale-like origin similar to the (boulevard) literature from more than a century ago: often we see unequal pairs and the girl from a lower social class finds love as well as success and wealth. Examples from classical literature that carry analogous ideas and stand in the line of similar girls'-womens' literature include Jane Austen's "Pride and Prejudice" and Charlotte Bronte's "Jane Eyre", etc. Many of these stories or novels are characterised by text presented in the first person or as diary entries.

Short narratives of love seem to be one of the most actively used and recognised modes of self-expression among the *rate.ee* bloggers, being also one of the most popular ones among the readers-users, gathering the largest number of comments and rated most highly.

Love prose in the *rate.ee* blogs tends to be of two categories:

I. Different versions of short and schematic stories depicting self-sacrificing and tragic love. The authors and the origin of these stories are unknown, and the features of the narratives are intrinsic of folklore. For example, in the 1980s–90s Estonian girls' notebooks, only some types were circulating, distributed by manual copying.

*That time, you told me to get out of your way. You yelled at me. I stood in front of you, my head hung, I stood and tears rolled down my cheeks. One of the tears fell on my white dress and you saw it. You fell on your knees in front of me and whispered: "Go away." I turned around and went. I did not look back because I was afraid my heart would burst, but it did not burst. And yesterday you came! Stood in front of me with your head hung, just like I had that time, only you were not crying. You were asking me to take you back. I said: „No." You fell on your knees in front of me and I yelled: „No!"*

*You went, turned around at the door and I saw that you were crying. Now I would have taken you back but you did not say a word, just left.*

*In the morning when I opened the door, you were sitting behind my door. The blouse was open and on your chest was blood that had congealed long ago. YOU WERE DEAD!* (< re-written from a diary from 1981–1985.)

II. Individual creation, forming the second part of the love novellas by teenage girls, splits into two: 1) (prevailingly short stories) explicitly following the melodramatic tradition of the handwritten love stories from the previous century.

*A short story*
*.. Some liked it, some didn't :)*
*A boy and girl were walking barefoot along a long street, holding hands!*
*Girl: I am very tired and my feet are full of holes, I can go no more!*

*Boy: Bear it, because love is longer than this street, and more painful than walking barefoot on this road.*
*Girl: Think so? But I don't believe it!*
*Boy: I am absolutely certain of this. And it is worth believing!*
*Girl: Ah , it no longer hurts, because love is also no longer hurtful for me!*
*The next day someone knocked on the girl's door and the girl happily ran to the door, when she opened*
*the door she saw only flowers and an envelope, nobody and nothing more! She was very happy at that moment!*
*In her room she opened the envelope and looked inside there was a paper which was we ,*
*She read: "This paper is wet because I was in pain. I am leaving you because I don't love you, it is not love that I feel for you, it is something else, it is friendship ! Forgive me, dear friend, I love you now as a special friend! I wrote this letter in great pain but from the heart! It will be up to you whether we will continue talking or not!*
*Your Boy"*

*The girl's lips fell downwards of her cheeks, she ran onto her verandah and shouted: Love is as long as my street, painful like this stony ground!*
*I believe you dear boy, but this is not love that I feel for you, it is something else, it is bigger than love, I love you too, but not as a special friend, instead my feelings for you are higher than ever before! We will remain friends till the ends of our lives!*
*But not in this world.*
*And jumped...*

2) longer narratives written as self-creation, particularly popular among the girls and presented as lengthy continuities. This type is a particular interactive creation participated in by the author's acquaintances and friends with advice, assessments and critique.

The material has multiple planes, there are serialised stories, the theme is mostly falling in love and first love. I briefly analysed some longer interactive self-written stories from teenage girls posted in 2010 – "Väike lugu" (Small story), "Saatuse mängud" (Games of fate), "Elu pole muinasjutt" (Life is not a fairy-tale), "Kunagi" (Once), "Tõeline armastus" (True love), "Bad Romance", "Tell my wy" (way), "How could I let him walk out of my life", "JB", "Valu" (Pain) – to understand how girls structure their stories, whether and how they follow earlier traditional examples in writing their own stories, who are the heroes/actors and what could be concluded about the concepts of love and happiness the girls have, and how does the interactive environment influence the flow of their stories.

The main character in all these stories is an older or teenaged girl and the other characters are her close friends. The main storyline in all stories is how the girl and boy first meet and fall in love. In longer stories, this love has to conquer a number of obstacles either depending (thoughtless acts, deception) or independent (various circumstances, opposition from parents or friends) of the main characters. Self-sacrifice and tragic love is only glorified by „Väike lugu" (Small story). Here, the boy is killed in a traffic accident and the girl takes her life in pain and longing. The majority is told in the first person and the stories take place in the girls' everyday

setting: school, home, parties, streets. If a setting or situation in the story is less familiar to the writer (giving birth, hospital, etc), the readers participate more actively, commenting on what they consider superficial and implausible solutions in the story.

This selection also includes a number of so-called Cinderella or Ugly Duckling stories, telling of how a girl shunned for some reason (looks, social status, etc.) finds love and happiness (Games of Fate, Saatuse mängud). These stories outline the beauty ideals of the contemporary teenager and their concepts of ideal lifestyle and family.

*Kata was 16 years old with shoulder-length black hair, light blue eyes, a slim and beautiful girl; Marko was a 17-year-old boy with athletic build, brown hair and green eyes. (Tell my wy).*

*Hi, my name is Emily Rosenberg. I am 15 years old, I have long blond hair, with a slender figure and I have blue eyes. I live in New York in one very big flat, which is situated in two flours. My mothers' name is Sophia Rosenberg. She has brown hair and she is 34 years old and she has her's own firm.* (Pain, Valu)

In two stories, the girls' dream princes are pop singers of world renown: Nicolas Jonas – "Tell my wy", Justin Biber – in the story "JB". The majority of the serialised stories end with a solution: love is found and expressed by both sides. Only in one story ("JB") does the happy end mean a wedding, a baby and establishing a family.

Psychologically, the most significant part of these stories is the depiction of love scenes. They are here depicted very modestly and as rule go no further than the first closeness, embrace or kiss. Nevertheless, all the scenes in girls' stories carry emotional stress because everything that must follow is suddenly very clearly perceived.

*We decided to play cards. Me and him against one another. We played "lying". It was awful. Everything was followed by drinking a glass. We stared one another in the eye all the time. We were very close all the time. It was becoming very stressful, I managed to drop two cards under the table. I went to pick them up and saw Him next to my face. We looked at one another... he pressed his lips onto mine… (How could I let him walk out of my life)*

The girls' inner emotional world and that same unhappened intercourse phenomenon became an earnest subject of discussion following the immense popularity of Stephanie Meyer's "Twilight" series (both book and film) among teenaged girls. In this book, which the feminist critics call piety-porno, no intercourse is possible in real life as the girl's beloved is a vampire. Analysing the phenomenon of the success of "Twilight", critics found that any story, be it literary or audiovisual, helps girls better understand real life, to experience things they otherwise never could. This is the case both with the Twilight series as well as girls' self-written love stories: they are necessary for teenagers to gain experiences in order to overcome the fear of losing their virginity, to overcome the fear of becoming a sexual being before the time deemed right by parents and society. (Tõnson 2009) Imagined love and suffering in the name of that same love are characteristic of the teenage period, and the girls' rate.ee diaries' love stories convey both.

Girls' written material collections in *rate.ee* diaries form a truly intriguing collection of material that allows us to consider the continuation of the commonplace book tradition. The literary creation by the girls is affected by the earlier tradition of written love stories and, simultaneously, by the current role-models of contemporary pop culture and literature.Girls as the creators and users of these traditional and self-created forms use them to communicate the values they treasure. They word their

feelings and world in these *rate.ee* diary love stories in the way they wish and perceive. It is easy to see their dreams and behaviour strategies in these love stories, not to mention the didactics manifest in the stories. It is interesting that the girls' culture has still accepted these organically unprofessional native texts. Researchers of youth culture have often pointed out external and aping attitudes as characteristic of these texts. However, we can also see a more idealistic, or perhaps even more conservative concept of love and happiness, which, considering the all-encompassing nature of the internet, can be very wide-spread. These texts are dominated by the ideal of a gentle, friendly, safe and self-sacrificing love.

**References**


Borissov 1992 = Борисов, Сергей; 1992. *Тридцат девичьих рукописных рассказов о любви.* Обнинск

Borissov 2002 = Борисов, Сергей 2002. *Мир русского девичества 70 – 90 годы XX века*. Москва: Научно Издательский Центр „ЛАДОМИР"

Eichhorn, Kate 2008. Archival Genres: Gathering Texts and Reading Spaces – http://www.rochester.edu

Golovin, Lurje 1998 = Головин В. В. и Лурье В.Ф. Девичий альбом XX века. – *Русский школьный фольклор. От "вызываний" Пиковой дамы до семейных рассказов.* Составитель А. Ф. Белоусов. Москва: Научно Издательский Центр „ЛАДОМИР" „АСТ", 269–362.

Kalmre, Eda 1999. Roos närtsib, marmor puruneb...Tallinn. Koolibri, 105–111.

Kalmre, Eda 1995. See pikk lühike tee salmialbumist oraaklini. Tüdrukute kirjalikust pärimusest aastatel 1970–1990. – *Lipitud-lapitud. Tänapäeva folkloorist*. Toim Mare Kõiva, 161–173.

Lipponen, Ulla 1992. Ruusu ja rikkaruoho. Rakkaus tyttöjen runovihkoperinteessä. – *Letit liehumaan. Tyttökultuuri murroksessa.* Toim Sari Näre & Jaana Lähteenmaa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 114–134.

Mattheus, Ave 2009. Tüdrukutekirjandus ruulib. – Nukits. Eesti Lastekirjanduse keskuse lastekirjanduse almanahh, 9–13.

Mäeots, Ülo 2009. Armastuse märgid. Tartu. Greif.

Žavoronok S. 1998 = Жаворонок, С. 1998. Девичьи рукописные любовные рассказы. – *Русский школьный фольклор. От "вызываний" Пиковой дамы до семейных рассказов*. Составитель А.Ф. Белоусов. Москва: Научно Издательский Центр „ЛАДОМИР" „АСТ", 185–194.

Tõnson, Margit 2009. Voorus-porno.– Eesti Ekspress, 11. detsember. http://paber.ekspress.ee/viewdoc/BC70558D556AC58FC2257685004FA29F

**Anu Korb**
**Tartu**

## THE ROLE OF MULTICULTURAL ENVIRONMENT IN DEVELOPING A COMMUNITY'S SONG REPERTOIRE

The majority of Estonian settlements in Siberia was founded in the last decade of the 19th century and in the early 20th century by Estonian emigrants in search of their own land. Settlements that were established yet earlier were made up of people deported to Siberia by the Russian Tsar. Lutherian peoples, Estonians among them, lived in these settlements side by side.

In the past two dozen or so years I have visited various Estonian communities (about 40) in Siberia. Although Estonian communities have survived better in Siberia than in mainland Russia, by the last decade of the 20th century a lot of them had gradually faded away or become multinational. Wherever possible, I have recorded the song repertoire of the local Estonians and everything related to learning and performing the songs.

We may agree that the song repertoire in the Estonian language of the final decade of the 20th century (mostly end-rhymed folk songs) has survived, in fact, in about one-third of all the Siberian communities that I have inspected (see Korb 2005: 153–154). Moreover, in these villages it was mostly women of advanced age who could sing these songs. In other villages there may have been a few persons who knew the songs but Russian songs already prevailed in their song repertoire or they had abandoned singing. Continuing any kind of cultural tradition always requires, next to repetition, the creative contribution of oncoming generations. If the young members of a community are not interested in continuing the tradition, it inevitably disappears.

In this article I am going to discuss the song culture of the *virulased* community in Ryzhkovo village. Ryzhkovo, located in Western Siberia's Krutinskiy Province was founded around 1800 by people deported by the Russian Tsar, with additional inhabitants arriving later in the form of settlers who were hoping to be granted free land. *Virulased* is a name popularly used for the Estonians, Finns and Ingrian Finns who have settled in the village.

While carrying out fieldwork in the Ryzhkovo village in 1999, 2000, and 2004, I spent quite a few days with Emilia Naarits (1916–2008), one of the masterful singers in the community. Next to singing she subtly guided me through her personal and also the lore group's song repertoire.

Emilia (alternatively, Miilia) Naarits, neé Kodasma, was born in 1916 in a Russian village of Vysokovsk. She had a sister, three years her senior. Emilia did not remember much about her father who had abandoned the family. Her mother, who had been born in Ryzhkovo, had taken her daughters and returned to her home village. Emilia with her impetuous nature married at the age of 18 with a young man from her village. She gave birth to two children, but the marriage was short-lived – the Second World War took her husband to the front and, as part of the 8th 'Estonian' Rifle Corps, he ended up in Estonia, never to return. Emilia stayed in the home village. Since her husband had settled in Estonia, Emilia never visited the country to avoid becoming the target of village gossip about her running to Estonia after her husband.

Unlike many village singers, Emilia was not born a singer – she had no close relatives who had been singers, and she had acquired her rich song repertoire by listening to other singers and following their example with the help of her good memory and fine ear.

Emilia's home village had been multi-language and -cultural from its establishment. Living in a multicultural environment has likely weakened their identification/ solidarity with Estonians in homeland. People in this village, as in other Estonian villages in Siberia, were accustomed to singing together in groups and in polyphony.

The community's repertoire included a number of Estonian folk songs that are well known in the homeland tradition. The fact that school-teachers deemed the Russian 'street (ulitsa) songs' inappropriate for the schoolchildren could not have had a major influence on the tradition. The impact of printed sources in the Estonian language has been rather modest in Ryzhkovo. The reason for that was the village suffered more brutal repressions than others-song books were destroyed alongside other Estonian literature. The education of women of the older generation remained inadequate (reading and writing was not a customary practice for them). Although some schooling was available through church congregations, the lack of general compulsory education in Russia until the 1930s (Valmis 1997, 16) and the attitude fostered in the community that women do not need education exerted their impact. Also, children in Ryzhkovo were at times schooled in Russian, at times in settlers' mother tongue. Anything learned at school or in choir practice had a much smaller impact here than in other Estonian settlements in Siberia.

The community's song repertoire was also enriched by Ingrian Finnish war refugees who resettled in Ryzhkovo. Emilia, for example, associated the song 'Kevät tuli, lumi suli, tuli varran kesä' with Ingrian Finns with whom she shared an apartment during the war.

The special status of Ryzhkovo as a settlement of Lutheran deportees has shaped the song and festival tradition of *virulased* into something other than in Estonian villages in Siberia in general – it is more multilingual and diverse than it has traditionally been in Siberia's Estonian communities.

The situation in which different ethnic groups had settled in different parts of the village did not impede the adoption of the neighbours' songs in the repertoire. As a result, *virulased* know the most popular Latvian songs (e.g. St John's Day's songs, dance songs). Singers with a remarkable auditory memory are often able to memorize a text, which they do not comprehend, so memorizing was even easier when they understood the neighbours' languages. Among the virulased lore group the combining of the Finnish (see e.g. SKVR 1948, 326–343) and Estonian language text in an old nursery song (in a performance situation) thus makes perfect sense.

Ää-ää hällin lasta, pienta linnu poiga,
ei ole issä ei ole äiti joko hänta hoita.
Meren mürskü, taivan herrä joko hänta hoita.
A meil iestiks oli:
Tuudi-tuudi lasta, kissa tuli vasta.
Kissa hüppas kiigule, kiigutas me lasta.
Siis jälle oli suomeks vahel:
Ää-ää hällin kulta, pienta linnun poika... ERA, CD 473 (24)

[I'm rocking the baby, fledgling of a small bird.
Has neither father nor mother to care for him,
The storm of the seas, the lord of heavens cares for him.
But we in Estonia had it like this:
Rock the baby, the cat came along,
The cat jumped to the cradle, rocked our baby.
And then again in Finnish:
By-by, gold in the cradle, fledgling of a small bird.]

The *virulased* remembered even more Finnish songs, the most interesting among which was the chain song 'Kukon ja kanan saunamatka' (see SKVR 1948, 210–225), which has been categorized among the earlier layer of songs sung to children. The share of Finnish songs in the repertoire is generally rather modest and probably stems from the smaller popularity of Finns in the village and their partly assimilating into the Estonian community. The Finnish geographer Johannes Granö has noted, already a century ago, in his report that Finns in Siberia had forgotten their Finnish songs and the younger generation has adopted Russian games, dances, and songs (Granö 1905, 20).

The multicultural environment has also favoured a wider spread of code-switching (e.g. Estonian-Russian, Russian-Finnish) in songs than elsewhere in Siberia's Estonian/Lutheran villages, and the same applies to the local spoken language which includes a number of Finnish words next to Russian loan words. While some Russian-Estonian mixed language songs ('Vihma sajab kak svedra...' and 'Dvatsat let sluzhil mina...') have emerged in the repertoire of Estonians Ryzhkovo and elsewhere in Siberia through the mediation of Estonia, the song 'Läksin metsa, poidu les..', known among Ryzhkovo *virulased*, has been borrowed, most likely, from the first settlers in Ryzhkovo, emigrants from Ingria:

Läksin metsa, poidu les, seal oli karu ja medved.
Läks ta minu üle pia, tšeres moju golovu. ERA, CD305 (14)
[Went to the woods (in Estonian and in Russian),
There was a bear (in Estonian) and a bear (in Russian).
It went over my head (in Estonian), over my head (in Russian).]

The song cannot be found in the folk song files of the Estonian Folklore Archives, but Linguist professor Paul Ariste has recorded it from Natu Lukina (from Jõgõperä (Krakol'e) village) in mixed Russian-Votian and Russian-Izhorian language (Ariste 1987, 9). The origin of the macaronic Russian-Finnish song 'Lavvantekki posle banju' is not completely clear: the song probably emerged in Ryzhkovo through the mediation of Finland or Ingria and, possibly, turned into a mixed-language song only after it reached Ryzhkovo. The popularity of the song in Finland is attested by some Finnish-language versions included in the rhymed folk song files at the Folklore Archives of the Finnish Literature Society.

Compared to the Estonian communities in Siberia that started to have closer contacts with Russians only after the Second World War, the fact that the *virulased* lived side by side with Russians for a rather long period has favoured a more extensive use of Russian songs also among the older generation of villagers. Emilia Naarits, for example, estimated that she knew about 110 Russian songs. According to the

ethnomusicologist Zhanna Pärtlas, the tunes and polyphony of Estonian folk songs, recorded in Ryzhkovo, show a close relation with considerably earlier lyrical Russian repertoire; this is attested, for example, by the applying of a special type of polyphony popularly called *пение с подводкой* in Russia (Pärtlas 2005, 33).

From the local Russians, the *virulased* have also adopted the *игрище*-tradition, which has been known as a pre-Christian East-Slavonic festivity. Today the term stands for any festivity involving singing, dancing, masking, games, riddle-making and other activities (Восточно-Славянский Фольклор 1993, 90–91). The igryshas, as they were called by the *virulased* in Ryzhkovo, were youth gatherings at which younger members of the community sang only Russian songs and danced only Russian dances. During the Orthodox fasting, the *virulased*, among others, restrained from any kind of entertainment.

In the increasingly multi-ethnic company, due to today's family relations, Estonians in Siberia are generally very obliging, in terms of language psychology, and easily switch over to the Russian language in the company of non-Estonian speakers. The song repertoire seems to follow the same principle: in the company of people who speak different languages, they usually sing in Russian, claiming that "nobody wants to listen to these Estonian songs any more".

Mixed marriages with Russians and Russian-speakers in which Russian was adopted as the family's first language and which have become more common with the younger generation have encouraged the dissemination of children's songs in Russian:

*Take Sanya's ones* [children], *for example. Perhaps I would be singing in Estonian by myself, when alone. But now they've got Russian children, and so I'm singing these* [Russian songs] *too. They're singing: Bayu-bayu-bayushki, ne lozhish na krayushki, that's what they sing.* [---] ERA, CD 473 (26).

Unlike Estonian folk songs, Russian songs can be constantly heard on the radio or on television and the singers often add songs to their repertoire from these sources. Emilia Naarits described how she learned the songs played on the radio:

[---] *When even a slightly more beautiful song is played on the radio, I would get up the sofa at once, and go over there to listen. Take my headscarf off the ear and then listen.* [---]

– Have you learned some of your songs from the radio like that?

*– Yes, I have some. Can't memorize at once and have to write these down,* [---] *once I made Olya* [Emilia's grandchild] *write them down, and sometimes Natasha* [Emilia's daughter-in-law] *writes, then I make her. I'm not quick enough, I can write Russian, but they write more quickly, I'm not quick enough. I've made Olya to write.* [---] ERA, CD 453 (21).

Emilia who has grown up in a multicultural environment thus does not prefer some songs to others and gave the following diplomatic reply to my question about it:

*Depends on the tune – there are beautiful Russian songs and beautiful Estonian ones, I wouldn't prefer one over the others.* ERA, CD 305 (5).

The intermingling of the cultural patterns of the *virulased* in Ryzhkovo is perhaps most clearly evident in Emilia's comments about her own dancing skills:

*Well, the first one is the Russian dance, tsiganochka as they call it, put it down chotta* [i.e. to the list], *that would be one. And then the second one would be waltz, and polka would be the third, and kahtepuol* [a polka danced both clockwise and counter-clockwise] *would be the fourth, and krakowiak would be the fifth, two-step the sixth, korobushka* [a Russian folk dance] *the seventh, kurtu tetsi, the Latvian dance, is the eighth. 'Kikas ütles kanale' – that's the ninth, and then this 'Läksin õhtu hilja, kui taevas oli lilla' (the opening line of a dance song) – that's ten, and then 'Poidu na rechenku', the Russian one is the eleventh, and 'Svetsit mesiats' is the twelfth, and a Latvian dance again – 'Likshin pedre, likshin pedre' – that's thirteen. Did I miss something? 'Iekhal na iarmarku' – that's with changing partners. That is fourteen. I can dance fourteen dances.* [---] ERA, CD ERA, CD 473 (42)

The community's pastimes have been later, especially after the Second World War, considerably shaped by the state-appointed cultural workers. The originally spontaneous singing and dancing on the street and in family circles were transformed into club evenings, folklore and dance festivals, etc. by the local officials and cultural worker.

A capable songster has had and still has a high reputation in the village community, but even they have to bend to the established norms in the community. It is largely the responsibility of the main singer to develop the community's song repertoire. Emilia Naarits has actively expanded her repertoire of old and well-known songs by learning from listening to other singers in the village, from printed sources, audio records and tapes, and also Russian songs heard on the radio. Similarly to the Siberia's Estonian village community, the *virulased* of Ryzhkovo traditionally sing in groups, often in polyphony, under the lead of more capable singers. Emilia Naarits can be safely considered the last master songstress of Ryzhkovo. She has strived to introduce Estonian and also Latvian and Finnish songs to the younger villagers, thus trying to safeguard the ancestral tradition, but the younger generation is no longer up to the mark to uphold the tradition.

## References


Ariste, Paul 1987. Veidi keelelisest ümberlülitumisest rahvalauludes. – *Rahvaluulest*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi Toimetised 21. Ingrid Sarv (koost.). Tallinn: ENSV TA rotaprint, 5–12.

Granö, Johannes Gabriel 1905. *Siperian suomalaiset siirtolat.* Fennia 22:4.

Korb, Anu. 2005. *Venemaal rahvuskaaslasi küsitlemas. Folkloristliku välitöö metoodilisi aspekte*. Studia Ethnologica et Folkloristica Tartuensia 9. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Pärtlas, Žanna 2005. Lauluviisid. – *Siberi eestlaste laulud. Songs of Siberian Estonians. Песни сибирских эстонцев.* Helisalvestusi Eesti Rahvaluule Arhiivist 5. Anu Korb (koost.). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 33.

SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot*. 1908–1948. Helsinki.
Valmis, Aavo 1997. *Emakeeleõpetus Venemaa eesti koolides*. Tallinn: Virgela.
Vostotšno... 1993. *Восточно-Славянский Фольклор. Словарь научной и народной терминологии*. Минск.

**Archive sources**

ERA, CD – The Estonian Folklore Archives, sound recordings on CD.

**Галина Корнишина**
**Саранск**

## СОВРЕМЕННЫЕ ХЛЫСТОВСКИЕ ОБЩИНЫ МОРДВЫ: КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ

Религиозная принадлежность является одной из наиболее значимых признаков этнической идентичности. Недаром в Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. не было графы «национальность», а записывалось вероисповедование. Согласно данным этой переписи мордва в основном (98,9%), исповедовала православную веру. Немногим более 1% относилось к старообрядцам и «уклоняющимся от православия». Из других христианских конфессий перепись зафиксировала несколько лютеран и католиков мордовской национальности.[49] «Уклоняющимися от православия» были названы баптисты, молокане, а также представители др. христианских течений. Надо отметить, что практически 90,0% мордовы-старообрядцев, а также последователей других христианских вероучений проживали и сейчас проживают за пределами коренного ареала расселения, в том числе и на территории Самарского края.

Такое положение вещей старались разъяснить еще дореволюционные исследователи. Так, самарские наблюдатели писали: «Мордва имеет большое влечение к грамоте и среди нее не трудно отыскать многих, знакомых со Св. Писанием и святоотеческими творениями. Но незнакомство с толкователями как писания, так и творений святоотеческих влечет за собою возникновение среди мордвы разных сект по большей части мистического направления».[50]

Несомненно, что на вероисповедание мордвы большое значение оказала конфессиональная ситуация полиэтничного Самарского края. При этом превалирующую роль имели, конечно же, религиозные взгляды наиболее многочисленного в регионе русского населения. К концу XIX – началу XX в. преобладающее большинство верующих в русской среде составляли православные. Но, кроме того, в крае наличествовали многочисленные старообрядческие и протестантские общины – молокане, субботники, хлысты и др. Причем, представители этих конфессиональных групп очень часто переселялись сюда на ранних этапах освоения данной территории, т.е. когда православные приходы были еще малочисленны. И поэтому нередко, многие нерусские первопоселенцы этого края, в т.ч. и мордва, которые переселялись сюда не крещенными (так, в 1747 г. из 2401 чел. мужского пола 1298 мордвина были не крещены),[51] узнавали о христианском учении именно от последователей неортодоксальных христианских течений. Возможно, что в свое время духовные установления этих учений помогали, помимо прочего, самарской мордве сохранять свое национальное самосознание, так как многие из них впитывали древние, потаенные языческие обряды.

---

[49]Первая всеобщая перепись населения Российской империи. – Спб., 1905. – С. 103.
[50]Самарские епархиальные ведомости. – Самара. 1887. –№ 38. –С. 571.
[51]Тумайкин В.П. Из истории заселения мордвой левобережья Средней Волги (XVII–XIX вв.) // Исследования по истории Мордовской АССР. – Саранск, 1974. – С. 78.

Среди мордвы Самарской области большое распространение получили учения хлыстовского направления – «последователи Христовой веры». Приверженцы этого учения считают возможным прямое общение людей со Святым Духом и верят в воплощение наиболее праведных своих единоверцев в Христа, Богородицу и Святого Духа. Хлыстовские общины («корабли») практически независимы друг от друга, поэтому они могут быть различными по количеству и свободно существовать на большом отдалении от других «кораблей».

Первые свидетельства о распространении хлыстовских учений в Самарской губернии относятся к 1840-м гг. Они стали распространяться в с. Большая Каменка и соседних мордовских селах на севере Самарского уезда. На востоке губернии, на границах Бугурусланского и Бузулукского уездов с середины XIX в. было известно течение «кирилловцев». Его проповедовал о. Кирилл Любимов, расстриженный приходской священник из с. Савруха (сейчас Похвистневский район Самарской области). Его учение было сходно с установлениями хлыстовцев. Исследователи того времени определяли основные принципы его учения как «культ чувственной любви, неуважения к родителям и вражда к Государству».[52]

В 80-е гг. XIX в. в ряде мордовских сел Самарского, Бугурусланского и Бузулукского уездов распространилось особое хлыстовское учение так называемых «блаженных». Так называли они себя сами по первому Псалму. Окружающие же звали их «лутошковцы», так как во время радений они насыпали на пол нарезанные веточки – лутошки. На этом своеобразном «ковре», который хорошо пружинил, они прыгали «в Духе», высоко взлетая. Возможно, что данная группа верующих была последовательницей одной из молоканских общин – «максимистов», основанной уроженцем мордовского села Алгасова Моршанского уезда Тамбовской губернии Максимом Рудометкиным. Ее лидер ввел в общине так называемое «хождение в духе» – священные пляски в молитвенном собрании, сопровождаемые подпрыгиванием. Отсюда и пошло их второе название «прыгуны» (по-мордовски «кирнявтыцят»). Сам М. Рудометкин называл себя «Христом», первосвященником, пророком.[53]

Иисусом Христом (в полицейских отчетах его именовали «мордовской лжехристос») называл себя и глава «блаженных» Аркадий Одушев, эрзянин из дер. Кирюшкино Бугурусланского уезда (ныне Бугурусланский район Оренбургской области). Кстати среди первопоселенцев Кирюшкина, основанного в конце XVIII в. были выходцы из Пензенского уезда, который непосредственно граничил с Моршанским уездом. Его несколько раз арестовывали, но всякий раз отпускали, так как не могли определить, к какой именно категории сект принадлежит его учение. В основном община блаженных укрепилась в с. Ерзовка Бугурусланского уезда (ныне Кинель-Черкасского района Самарской области). Там из учеников Аркадия образовалась своеобразная община члены которой «поверили новой Мессии и он наградил их

[52]Серебренитский К. Тилебухи. Современное хлыстовское учение, распространенное среди православной мордвы-эрзи на востоке Самарской области // Этнос и культура. – Самара, 1997.– №№ 2–3. – С. 65–66.

[53]Мокшина Е. Н. Религиозная жизнь мордвы во второй пол. XIX – нач. XXI в. – Саранск, 2003. – С. 55.

за это тем, что одного назначил апостолом Петром, другого Иоанном Богословом, третьего Фомой и т. д. вплоть до Иуды. За апостолами явились Мария-Дева и целая группа богородиц, которую О-в навербовал из мордовок-черничек».[54]

Кроме «блаженных» среди мордвы самарского края в этот же период появляется учение «собеседников». Свое название оно получило оттого, что все его последователи должны были являться на «собеседования», которые заключались в чтении Святого Писания, пении псалмов и духовных стихов. Подобно другим хлыстовцам, «собеседники» отрицали брак, но отличались от них большим воздержанием в повседневной жизни и запрещением ходить к святым православным местам.

Среди мордвы восточной части Бузулукского уезда нашло себе последователей еще одно хлыстовское учение известное под названием «Божьи люди», сущность которого заключалась в убеждении, что искупление от грехов совершается целым рядом избранников Божьих, следующих один за другим по мере накопления грехов.[55]

В 1920-е гг. в ряде мордовских сел современных Похвистевского района Самарской области и Бугурусланского района Орнбургской области появились общины так называемых «тилебухов» (по-мордовски «тилебухат»). Это преимущественно мордовское хлыстовское направление, основателем которого был русский крестьянин из деревни Удельной Похвистневского района, называемый своими последователями отцом Серафимом. Первая из общин «тилебухов» сложилась в его родном селе, а затем они возникли в сс. Красные Ключи, Подбельск, Большом и Малом Толкае, Большой Еге и др.

Суть исповедания «тилебухов» мало чем отличается от других хлыстовских учений, они стремятся к соединению с Богом при жизни через Дух, который, по их мнению, нисходит непосредственно на людей во время особого, очень древнего хлыстовского обряда – радения. Вместо термина «радение» у тилебухов распространено понятие «работа», «дело». В с. Красные Ключи был в ходу и особый глагол «тилебухать» или «тилебовкать». Обычно такие радения проводятся по 5–6 раз в год. «Они сядут, все поют вот так стихи божественные. И вот в это время, один должен, который одаренный, встает, все встают и работают, до поту работают. И тогда как Дух придет – это сразу видно, как Дух зайдет. И вот он кружится. Кругами ходят все, а которой на серединку – он кружит, это никому не доступно. Тут он выходит, или она выходит, вот так руки поставит и плачут-плачут, все молятся, и за мертвых, и за живых молитвуют, – и плачут, аж на полу мокро становится».[56] Подобные рыдания являются одним из своеобразий радений у «тилебухов», т.к. в других хлыстовских общинах такого обычая не встречается.

К Православной Церкви «тилебухи» всегда относились почтительно и считали, что их вера никак не противоречит ее канонам. Они строго придерживались православных обрядов, за исключением нарушения постов, и

[54]Гребнев М. Мордва Самарской губернии. Историко-этнографический очерк // Самарские епархиальные ведомости. – Самара, 1887. – №2. – С.40.
[55]Гребнев М. Указ. соч. – С. 40–41.
[56]Серебренитский К. Указ. соч. – С. 65.

систематически посещали все церковные службы. С местными православным приходом у «тилебухов» складывались непростые отношения, но от храма их не отлучали. Когда кто-то на исповеди признавался, что ходит на собрания к «тилебухам», батюшка чаще всего мирно старался его отговорить, вразумить.

Надо отметить, что приход с. Красные Ключи (в прошлом Архангельские Ключи, так как в селе расположена церковь Михаила Архангела) был довольно большой, в него входили пять поселков и с. Большая Ега. Здесь проживает преимущественно мордовское (эрзянское) население, к тому же, как ясно из вышесказанного в данной статье многие жители входили в состав различных христианских сект. В силу этого, как рассказывают пожилые жители этих мест, в приход обычно посылались наиболее подготовленные священники, многие из которых знали эрзянский язык и могли находить контакт с местными жителями. Они пользовались большим авторитетом у населения. Когда в середине 30-х гг. XX в. было принято решение о сносе церкви Михаила Архангела, жители сел, входивших в ее приход, не дали сделать это, заявив: «Не мы строили, не нам и ломать». Они разобрали по домам церковную утварь, иконы и сохранили их до того времени, когда в ней опять началась служба. Произошло это после окончания Великой Отечественной войны.[57]

В настоящее время общины «тилебухов» в мордовских селах Похвистневского района практически исчезли. Это связано с тем, что с 1980-х гг., их младшее поколение стало переселяться в города. Ими были основаны новые общины в Похвистнево, Бугуруслане, Самаре и даже Москве. В селах же со смертью старших членов общины их деятельность прекратилась. Осталась очень малочисленная (4–5 человек) община в с. Подбельск.

Надо отметить, что одними из наиболее активных членов различных христианских общин были так называемые «чернички» или «келейницы», которые в большом количестве появились у мордвы в XIX в., ими становились девушки, которые не хотели выходить замуж. А так как по свидетельству многих исследователей «Условия, коими у нас обставлено поступление в монастыри, препятствовало мордве уединиться от мира», они обращались к черничеству.[58] Обычно келейницы жили отдельно от других семейных в специально для них построенной «горенке», куда они уходили после всех домашних работ. Иногда 3–4 чернички объединившись, жили вместе. Занятием их являлось «рукоделие, жнитво, чтение по покойникам, отчитыванье от глазу и т.п., в свободное время – пение божественных гимнов».[59] Иногда, по сообщениям информаторов, они все же выходили замуж обычно за вдовцов с детьми.[60]

Именно такие женщины становились наиболее преданными сторонницами различных проповедников. Как уже указывалось выше именно из них глава «блаженных» А. Одушев набирал себе «богородиц». Один из первых пророков «тилебухов» – дяденька Григорька, во время своих посещений с. Красные Ключи жил у старухи-келейницы. А в с. Малый Толкай местная келейница бабушка

[57]Полевые записи автора, 1998.
[58]Смирнов И.Н. Мордва: историко-этнографический очерк. – Саранск, 2002. – С. 180.
[59]Красноперов И. Мордовская община в Бугульминском уезде // Северный вестник. – СПб., 1887. – С. 64.
[60]Полевые записи автора, д. Городок Кошкинского р-на Самарской обл., 1996 г.

Васса сама стала руководительницей тилебухской общины, которую возглавляла вплоть до своей смерти в начале 1940-х годов. Именно в ее избе-келейке и проходили все собрания и ночные радения последователей этого учения. В послевоенное время до 70-х годов прошлого века «тилебухов» в Похвистневском районе возглавляла Мария Сухорукова, старая дева, келейница. Она была дочерью репрессированного тилебуха Якова Дмитриевича. И до сих пор ее сородичи придерживаются этой веры.[61]

Принадлежность к определенным христианским учениям естественно накладывало свой отпечаток на образ жизни людей. Как правило, члены религиозных общин селились на отдельных улицах или концах села. Так, в с. Алешкино молокане жили на улице под названием «Пой латко» («Осиновый овраг»), старообрядцы в с. Ново-Тепловка Бузулукского района Оренбургской области (быв. Бузулукский уезд) жили на улице Вере пе. Хотя иногда представители различных общин селились на одной и той же улице, но каждый на своем «конце» («куринке»). Так, в том же с. Алешкино старообрядцы имели свои концы, как на основных улицах селения, так и на «Пой латко». Подобное разделение участков для захоронения существовало и на кладбищах. Хотя в подавляющем большинстве мордовских селений кладбище было единым для всех жителей, но на нем разбивались отдельные участки для различных общин.[62]

Более строгих запретов в отношении своих единоплеменников придерживались молокане. А те мордва, которые входили в религиозные общины хлыстовского толка практически не соблюдали их. Об этом писал еще М. Е. Евсевьев в начале прошлого столетия: «Сектантство у мордвы, – писал он, – явление новое. Оно появилось среди нее около ста лет назад. Живут сектанты большею частью в одних селениях с православной мордвой. Сектантская и православная молодежь играют на улицах вместе, поют одни песни. То же самое бывает и на свадьбах: если выходит замуж сектантка, приглашают на свадьбу и православных подруг, только кормят последних за отдельным столом и из особой посуды, которую для этого берут у православных соседей. На православную свадьбу сектантки приходят с собственной посудой. Свадьба сектантская ничем не отличается от православной, мордовской, кроме венчания... Пируют на свадьбах и сектанты и православные вместе. По словам православных, после перехода в сектантство сектанты некоторое время держали себя изолированно от прочей мордвы: молодежь свою на улицу по вечерам не пускали и на свои свадьбы православных не приглашали, и спиртных напитков не употребляли. Но это продолжалось недолго. Молодежь сначала украдкой от родителей стала выходить на улицу и петь мордовские песни, а потом открыто. Православные стали жениться на сектантках, сектанты – на православных, и снова все перемешались между собою...».[63]

Подобное положение, по сведениям респондентов обследованных нами мордовских селений самарского края, существовало практически везде. Жители их в подавляющем большинстве не считали людей отличной от них веры «чужими». Не взирая на конфессиональные различия, они полагали их

[61]Серебренитский К. Указ. соч. – С. 63–64.
[62]Полевые записи автора, 1987, 1998 гг.
[63]Евсевьев М.Е. Мордовская свадьба // Избр. Тр. – Т. 5. – Саранск, 1966. – С. 336–337.

соплеменниками и «своими». Односельчане совместно участвовали в различных обрядовых действах: дети и молодежь ходили колядовать на Рождество, устраивали посиделки, взрослые собирались на «беседы», приглашали друг к друга на свадьбы, похороны и поминки. Так, жительница села Большая Ега Похвистневского района К.Т Беркутова, 1913 года рождения, семья которой состояла в общине «тилебухов», всегда славилась своим умением руководить свадебным обрядом. Она хорошо знает ход мордовской свадьбы, замечательно исполняет свадебные песни и плачи. Ее с удовольствием приглашали для ведения свадьбы во многие семьи, не беря в расчет ее религиозные взгляды. Сейчас ее дело продолжает дочь А.И. Нечаева, которую даже именуют «сельской свахой». Подобная же ситуация наблюдается и у староверов. Причем как раньше, так и теперь практически не было запретов на заключение брака между ними и православными. Как правило, в зависимости от того, в какую семью брали девушку, ее перед свадьбой перекрещивали.

Тем более не наблюдалось заметных отличий и в общем ходе похоронно-поминального ритуала, за исключением, конечно, правил чтения молитв, а также установки надгробных памятников. Так, молокане вместо крестов ставили на могилы столбики. Также они не оставляли на могильном холме носилки, на которых несли гроб на кладбище. Обычно у самарской мордвы жерди от подобных носилок кладут сверху вдоль могил или прислоняют к кресту.[64]

Таким образом, несмотря на то, что в течение довольно длительного периода в среде мордовского населения Самарского края существуют различные религиозные общины, в настоящее время небольшие по численности, ведущим признаком его идентичности выступает не конфессиональная принадлежность, а общность «происхождения», которая проявляется посредством знания того, как человек должен вести себя в быту, как он знает и соблюдает обычаи своего народа, на каком языке он общается. Возможно, что подобное положение вещей объясняется, в том числе и тем, что последователями тех или иных вероучений жители мордовских селений становились по собственной воле, без принуждения. В свою очередь они и сами не навязывали и не навязывают своим односельчанам своих взглядов. Более того, для многие хлыстовских течений, например, типична тайная обрядовая практика, которая не выставляется на показ. К тому же последователи этих вероучений сами себя считают православными и соблюдают многие каноны официальной церкви.

[64]Полевые записи автора, 1987, 1998 гг.

**Mare Kõiva**
**Tartu**

# MULTILINGUALITY AND CODE CHANGE IN INCANTATIONS

## Abstract

Healers can switch from one language to another in the midst of an incantation or presentation of a healing rite. The type of alteration, or code switching, may take a number of different forms. Words meaningless in the mother tongue are common in incantations – they act like elements of holy language and make the texts closer to the higher, supernatural sphere, since gods and the supernatural would rather speak a language dissimilar to ours. The incantation corpus of every nation includes incantations in foreign languages, usually in that of neighbouring ethnic groups, pointing to reciprocal sociocultural influences, exchange of linguistic and incantation practices. Article analyzes primarily switches from Estonian to Russian language, incantations used parallely in both languages and adaptations of Slavic incantations in Estonian.
Keywords: incantations, multilinguality, code switching

## Introduction

In the present paper I am going to view the issues of alien language use and code change in incantations. I am going to view primarily switches from Estonian to Russian language, although the same could be observed on the example of other language pairs. Gods and supernatural beings use a language different from that used by humans, and myths contain holy messages and elements of holy language that have no meaning in our everyday language, or which are incomprehensible for us. The use of meaningless words is also common in incantations. They act like elements of holy language and make the texts closer to the higher, supernatural sphere.

Language switching in Estonian folk songs has been thoroughly analysed by Paul Ariste (Ariste 1987). Researchers have pointed out how certain languages are attributed special status, for example languages used to record holy scripture gained the status of holy languages (cf Wheellock 1987, Hymes 1987), with every culture giving higher status to the language of their holy scriptures. Mixing holy words and phrases (citations from the Bible) into a text changes the connotation of the text: raises its authority, taking the incantation to another level in the eyes of the patient. The language used in incantations and prayers has features of holy language. The name of god and other holy names have been used for healing purposes: Elochim, Adonai, Adam, Abraxas, Abracadabra, as well as fixed phrases from the Bible (e.g. the last words of Jesus), which have power by way of their innate holiness.

Linguist Crystal (1987) postulated that people use the code switching as a socio-linguistic tool when they are unable to express themselves in one language (to compensate for the deficiency), or they want to express solidarity with a particular social group, or to exclude others (who do not speak that language) from a conversation, to convey their attitude to the listener, or to create a special effect. Use of

language switching in incantations is driven by the same reasons, although all aspects are equally important. For example, creating a special effect is important as this enhances the effect of the ritual.

**Incantations in Foreign Languages – Linguistic and Cultural Contacts in Estonia**

The incantation corpus of every nation includes incantations in foreign languages, usually in that of neighbouring ethnic groups, pointing to reciprocal sociocultural influences, exchange of linguistic and incantation practices. We can assume Estonian wisemen shared and exchanged professional knowledge with non-Estonian ones. There are reports from the 17th century of incantations learned from non-Estonians (Mansikka 1945), just as from latest fieldworks. The same applies for Siberian Estonian communities (cf Korb 2010). This is a wider phenomenon known, e.g., in Latvia with incantations in Finnish, a language totally foreign and incomprehensible (Krohn 1929: 15 ff.).

The Estonian Folklore Archives include incantations in Russian, Latvian, Swedish, German, Votian and Finnish languages. Chronicles, witch process protocols and other historical sources include also excerpts of and mention incantations and prayers in Latin (Uuspuu 1938a, 1938b, Kõiva 1996, 1999). It is also worth mentioning that from the point of view of ethnic minorities and cultural contacts, Estonia was a monoethnic region up to the middle of the 20th century (in 1939, 80% of inhabitants were Estonians), and that of the languages listed above, only Votian and Finnish are languages closely related to Estonian, all the others are incomprehensible to anyone who has not learned the language.

Before the 20th century, larger Estonian minorities included Swedes on the western coast and islands (who settled there in the 13th century) and Russians (mostly merchants, living in urban centres since the 16th century). In the 17th century, the Estonian shore of Lake Peipsi was settled by Russian Old Believers, who despite relations with Lutheran Estonians maintained their own culture and language. The latest publication on Estonian Old Believer folklore (Novik 2008) showed that they have preserved a rich folklore and that contemporary fieldwork has much to add on even a folklore genre as archaic as healing words.

Another ethnic group, Germans (settled from 13th century, diffused) belonged to the higher and middle class, while Estonians were predominantly lower-class peasants. Votians lived in northeastern and eastern Estonia.

Most minority groups shared the low social status of Estonians, as did most habitants of cultural contact areas. North-Estonian coastal areas have been much influenced by Finnish dialects and culture from centuries of informal communication. South-Estonians, in turn, have had more contacts and share much with Latvians, with whom they for centuries also shared the administrative unit Livonia (since the 13th century until practically the 1905 revolution). The whole of Estonian culture was in many respects similar to German or Baltic German culture, there are many shared cultural models, the language has German loans and adoptions. The land border in South-East and North-East Estonia provided contact with Slavic peoples. The influence of the Russian cultural sphere increased with the state-supported spread of Russian Orthodox Church in the 1840s, not to mention the status of Russian language as the official language of the state. During the 20th century, the roles of Estonian and Russian

language depended on political circumstances. Since WW2, the largest ethnic minority in Estonia has been and still is Russians.

Although most minorities were small in number, they all had an impact on our incantations. Incantations in a foreign language have spread from the initial points of contact in oral as well as written form.

**Preference for Healers of Different Ethnicity, Different Religious Affiliation**

There was an underlying common belief that healers from further away, living up north, in Sõrve Peninsula, or people of different nationality, or of a different denomination have stronger powers than others.

We know from documented cases that healers of other nations were seeked out as early as in the 17th and 18th century (Westren Doll 1925, Uuspuu 1938a, 1938b, Mansikka 1945), but certainly the custom is older than that and still thrives. Sometimes, people took up a longer trip to healers living outside Estonia, mostly Latvia or Russia. There are well-documented cases of 20th century South-Estonian habitants turning to Latvian wisemen (Kõiva 1989: 17).

We should here also mention the traveling Gypsies who were a special case as they were feared for their evil eye and their alacrity in putting a curse on those who did not meet their wishes or consent with forecasting or healing. Nevertheless, Gypsies were called to heal animals (ERA II 273, 15 (3) < Tarvastu), and were welcome on certain calendar holidays – on St. Martin's Day, bear dancers with a bear were welcome in the byre (and a fee was paid for the visit).

Estonia was predominantly Lutheran until the Russian empire started a campaign in support of the Russian Orthodox Church in the 1840s. Russian Orthodoxy later remained strong in the western islands, in South-East Estonia and North-East Estonia, where also many of the Russian minority were established. People very quickly came to believe the Russian Orthodox priests and healers of that concession are more powerful. In addition to the belief in their stronger powers, there were also significant differences in incantation texts. Texts recorded from the Estonian Orthodox regions featured characters and motifs clearly differing from those recoded from the rest of Estonia, Lutheran by confession.

The syncretical beliefs in the Russian Orthodox areas are well characterised by the (until recently practiced) custom of asking the priest to bless farm animals. This was part of herding customs which included herding incantations.

On St. George's Day, the horses were taken to the church. When the service was over, a prayer was said for the horses. The horses stood on both sides of the road. The priest said a prayer, then sprinkled blessed water. Those who had two horses took both of them there. *RKM II 44, 489 (4) < Setumaa (1953)*

**Incantations in Russian: Original texts, Translations, Adaptations**

Next, let us have a look at Russian incantations in Estonian folk tradition. Incantations in Russian use either the Russian language, garbled Russian, translated texts or a mixture of Estonian and Russian languages. Incantation repertoire in Russian has expanded several times, one of the last larger waves dating to the 1920s and 1940s when Estonians remigrated from Russia. There are also earlier reports of incantations learned from non-Estonians (ERM 21, 56 < Võnnu) and reports that Estonian mariners

returned from Russia with knowledge about healing and incantations that they put to use locally. 19th–20th century farmhands working outside Estonia also brought home incantations (Kõiva 1990). The reason why some incantations remained in Russian can be explained by what Crystal (1987) called the inability to express oneself in one language, or situation-based usage.

Sometimes one and the same text was known both in the mother tongue as well as foreign language. An example of this comes from the South-East Estonian Setu region where incantations were sometimes read in Russian. The verse includes a small blunder, logically *nosh horoshi* – 'good nose' should be *nogi horoshi* 'good legs'.

*In autumn when the cranes were actively flying about and calling out, then we, children minding the herd, sang that "Cranes went to hopping"*

*"Up-and-down, long legs along ground,*

*And like this hopping-hopping" [indicating up and down with hands]*

*If we did not sing this they just waved their wings. Usually they started jumping right away, sometimes after a little while. If we shouted very loudly they started to really twirl.*

*We also used Russian to make them jump:*

| | |
|---|---|
| *"Surov, surov uplyashi!* | *Cranes, cranes, dance* |
| Tebe nosh horoshi." | you have good legs. *RKM II 30, 61/2 (85) < Setumaa (1949)* |

Incantations in mixed Estonian and Russian could also be used. In the following example, the first two lines of the verse are in pidgin Russian, the last an addressing formula in Estonian.

*My husband's mother used to read, when a child was crying:*

| | |
|---|---|
| *"Sarooka, varoona* | *Magpie, crow,* |
| *ja kassit variila* | *was making porridge* |
| *ja meie lapse käsi jälle terve!"* | *and our child's hand is healthy again!* |

*She wetted the index finger with saliva and rubbed it on the child's palm.* KKI 24, 104 (8) < Jõhvi parish (1957)

North-East Estonia and South-East Estonian Setu region Estonians used to adhere to Slavic calendar customs and used incantations that were unknown in the rest of Estonia. In some cases the text was translated, in others Estonians used Russian text.

*Well, this was another one...*

*On the night of Epiphany they boil peas and then take them atop a post and say: "Maros, maros, pai garoh!" [explains that 'pai' means 'kushate' = 'eat' in Russian]* [garbled Russian "Cold, cold, eat peas"]. *That then better peas will grow next year. This is another old custom.* KKI 20, 574 (89) < Iisaku parish (1955)

In linguistic transition areas, texts could also be translated into Estonian. The Estonian phrase *ei sule, ei sulevart* in the following example translated from Russian *ni pukha, ni pera* ("not a feather, not a rachis") is, however, not grammatically correct. The common Estonian phrase in this situation is *Tõuse ja lenda!* "Rise and fly!":

*„Ei sule, ei sulevart", is wished to someone going hunting. The one leaving says: "I will go hunting for luck, maybe I will get steak." The one staying home wishes the goer luck: "Ei sulge, ei sulevart!"* KKI 26, 120 (11) < Jõhvi parish (1957).

The next examples show how the foreign language can be distorted so much that it is only with difficulty that we can guess what the original was. The first two lines of

the incantation are in a garbled foreign language, nonsenss words, the last three in correct Estonian dialect:

The other words for rose:

*“Eeri-peeri, Luuha, luuha.*
*Täitä tuupõ, Matsi kress!*
*Üteh paigah viis, tõsõh viis,* *In one place five times, in another place five times,*
*„tulitungõl“ keskmäne,* *the rose is the middle one,*
*nakas takah juuksma.”* *it started to run.* KKI 6, 351 (99) < Setu khk (1948)

In the following disease warding words, the first three lines are in broken Russian, followed by Estonian.

*“Snat, snat, tsistaja himbi,* *Take, take, clean girl,*
*tsistaja palota, sitsid krasnaja tsevitsa,* *Clean bog, a beautiful girl sitting,*
*sitsa krasnaja tola.* *Sitting on a red/beautiful chair,*
*Musta mõtsa koh kikka kirre-ei* *Go to the black forest where no cocks crow*
*ja kana kõõruda-ie.* *or hens cluck.*
*Sinnä võdõtas häti ja viko* *That is the place where troubles and disease*
*inemisõ luust, lihast ja soonist vällä.* *are taken out of the bones, muscle and sinew.*
*Amin.”* *Amen.*

*Spit three times.* ERA II 10, 441 (5) < Setumaa (1927).

The following sample text is quite similar to the previous one, but wholly adapted: no words or verses in other languages. The text in Estonian (Setu dialect), with loans from Orthodox incantation tradition – a place where no dogs bark or cocks crow, symbols of nonexistence and impossibility – does not seem so foreign at all.

*A healer read those words nine times on the painful spot. The healer put a stick on the hurting place and pressed a knife criss-cross into it and read pain-words. If the afflicted sent somebody else to the healer instead, then the healer made a cross onto butter and instructed to salve the hurting place with this. Shoes could not be taken off on the way home.*

*“Halu, haigõ, mingu* *Pains and diseases, go*
*mõro mõtsa pääle,* *into dark forest*
*kirivähe kivvi,* *into piebald stone*
*verevahe merde,* *into red sea*
*koh kikas õi kiri,* *where no cock crows*
*koh pini õi haugu.* *where no dog barks.*
*Sääl om illos tütrik,* *There is a beautiful girl*
*valus tütrik, toolõ mingu.* *White girl, to her should they go.*
*Halu, haigõ, tuu kand* *pains, diseases, this tree-stump*
*halu haigist,* *pains of disease*
*Maarja luust, Maarja lihast* *out of Mary’s bone, Mary’s body*
*kuioma ja kaoma* *dry and disappear*
*kui vanakuu taivahe.* *like the old moon from the sky.*
*Timä noorest ja tervest,* *[Make] her young and healthy,*
*halu haigõlt kaoma.* *pains away from the diseased.*
*Arsti käsi, Jumala abi.”* *Healer’s hand, God’s help.*

S 93370 (19) < Setumaa

## Conclusion

The samples given here concerned Estonian-Russian incantation relations and the code switching taking place therein. A similar line of examples can be provided about German influence in Estonian incantations - in most cases, these are internationally spread incantations like Three roses, Merseburg words, etc. Just as we saw in examples of Russian incantations, there are incantations in German, half-translations from German, as well as adapted texts. In archived healer's notes we sometimes see side by side an incantation in Estonian and the same incantation as it first spread in a clumsy translation with German phrases.

It is well known how in the Middle Ages and in Early Modern Times healers used prayer texts in Latin for healing purposes (Kõiva 1985), and garbled Latin can be found also in more recent incantation texts and letter formulae. We find excerpts of Latin in healing words even in 19th and 20th century incantation manuscripts. For example, against ganglionic cyst ('dead man's bone' in colloquial Estonian):

*When the moon is waning, after sundown, call a dead person by name three times and stroke the cyst clockwise and press it while saying:*

*"Oh Jehova, father of god, send this dead one, [name], in the name of the holy spirit to take its dead-man's-bone away. Come and take your dead-man's-bone."*

*And stroke by hand and press the cyst:*

*"[name] come and take your dead-man's-bone, [name] come and take your dead-man's-bone. Rein, Christ, Peter, Naman, Naman* [garbled Latin *In nomine Patris et fillii et Spiritus Sancti*]*, Jesus, Mary, Jesus, in the name of god the father, god the son and god the holy spirit. Amen."* (RKM II 22, 528/9 (8) < Jõhvi parish (1949/50))

Depending on how similar the backgrounds of the patient and incantation performer are, the messages and symbols of a text can be interpreted differently. It is obvious that switching depends on the person being addressed and it also depends on the location.

Analysis of incantations used in the mixed-ethnicity Estonian and Russian areas showed that recent loans (mid-19th century onwards) are used in Russian (e.g., the cold incantation example). The distorted Russian language indicates low Russian language skills among Estonians, rote memoration and according errors. However, in South-East Estonia, where the ethnicities have co-exised for a long time, we also see texts that have been translated and adapted to Estonian.

People attribute different social values to different codes, and languages. Since a different social value is associated with each code, the speaker considers use of one code more appropriate than the other. Language switching induced by various triggers and code change helps change the social meaning of communication during the ritual, to express one's wishes and emotions in a more precise manner.

There are specific requirements for the time and space of performing a ritual, making demands also about the mystic and uncommon nature of the language used. Healers can change from one language to another in the midst of the incantation or presentation of a healing rite. The type of alteration, or code switching, may take a number of different forms, including alteration of sentences, phrases or words. In the case of incantations, the performer and listener are users of different languages: the text of the healer addresses disease demons and helpful elements or gods using the possibilities offered by the holy language, the patient understands only part of that, his

linguistic paradigm is mundane and only familiar allusions allow him to follow the general outlines of the incantation content.

## References


Ariste, Paul 1987. Veidi keelelisest ümberlülitumisest rahvalauludes. In: Rahvaluulest [About Folklore]. Eesti teaduste Akadeemia Toimetised 210. Tallinn, pp. 6–12.

Crystal, David 1987. The Cambridge Encyclopedia of Language. Cambridge [Cambridgeshire] & New York: Cambridge University Press.

Hymes, Dell 1974. Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kõiva, Mare 1996. The transmission of knowledge among Estonian Witch Doctors. In: Folklore: EJF, vol. 2 (http://www.folklore.ee/folklore/vol2/docdoc.htm)

Kõiva, Mare 1985. Eesti-Läti loitsusuhteist. In: Noored filoloogias 1985. Noorteadlaste XII konverents 22. Mail. Ettekannete teesid. Tallinn, lk 17.

Kõiva, Mare 1998. Palindromes and Letter Formulae: Some Reconsiderations, In: Folklore: EJF vol. 8 (http://www.folklore.ee/folklore/vol8/mare.htm)

Kõiva 1990 = Kõiva, M. 1990. Estonskije zagovory. Klassifikatsija i zhanrovye osobennosti. Dissertatsija. Tallinn. Rukopis.

Kõiva, M. 1989. Aleksei Lesest ehk Tiitsu Seiust. In: Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed. XII. Jakob Hurda 150. sünniaastapäevaks. Tallinn: Valgus, pp. 80–100.

Korb, Anu 2010. Healers and Healing Skills in the Ryzhkovo Vironian Community. In: Folklore. EJF 45, pp. 27–46.

Krohn, K. 1929. Finnische Urgsprungssprüche. Helsinki: SKS.

Mansikka, V. J. 1945. Zur Estnischen Volksheilkunde. Hämäläinen, A. & Rantasalo, A. V. & Mansikka, V. J. & Salminen, V. (Hrsg.). In: Des Vereins für Finnische Volkskunde III (1–2). Helsinki: SKS.

Novik, etc 2008 = Novikov, Juri & Morozova, Nadežda 2008. Isevärki Peipsiveer: Eesti vanausuliste folkloorist ja pärimuskultuurist. Tartu: Huma.

Uuspuu, Vilen 1938a. Eesti nõiasõnade usulisest iseloomust. In: Usuteadusline Ajakiri, pp. 15–24.

Uuspuu, Vilen 1938b. Nõiaprotsesse Pärnu maakohtu arhiivist kuni 1642. In: Usuteadusline Ajakiri, pp. 114–126.

Westren-Doll, August Oswald 1925. “Abgötterey” zu Anfang der schwedischen und begin der russischen Zeit. In: Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat. Tartu, pp. 7–25.

Wheelock, Wade T. 1987. Sacred Language. Eliade, Mircea (ed.). Encyclopedia of Religion 8. New York & London: Macmillan, lk 439–446.

**Mare Kõiva**
**Tartu**

# THE DOCTOR SENT ME TO A FOLK HEALER

**Abstract**

For a short period in the 1980s, some folk healers in Soviet Estonia announced they will only receive patients with an official referral from a medical doctor. The requirement was a response to state prosecution, and aimed to promote the image that they work in cooperation with medical doctors. Not all patients brought referrals, but the referrals brought make for interesting research material. The article concerns the patients of one South Estonian folk healer.
Keywords: folk healer, folk medicine, alternative medicine, Laine Roht

In recent centuries, the institutionalized medical system and folk healers have become increasingly separated and today share only the aim of helping people get better and stay healthy. Doctors with a degree in medicine follow a lengthy road to education. They have to pass a period of practice when they apply their knowledge under supervision and hone their skills. A medical doctor is supported by a network of laboratories, the pharmaceutical business, medical publication series, drug catalogues and medical staff. Patients can be referred to specialists for further study, to rehabilitation or hospitalisation.

A folk healer is, we could say, in the opposition party. He or she is usually not a single player, has helpers and a network for obtaining herbs, exchanging information and receiving patients, although this network is incomparably smaller. Clearly, a folk healer has no supporting laboratories or pharmaceutical industry, not to mention rehabilitation centers. Lying outside the scope of the medical system, the relaying heavily on the folk healer as a personality, a folk healer deals with the changing of the patient's mentality and psyche. A folk healer's method of diagnosing relies heavily on intuition, cures center on (miraculous) remedies and (both oral and written) communication with and faith in the healer. A folk healer needs not only belief, but also adherence to instructions. The healing process operates on the remarkably brittle and ambiguous verbality. On the other hand, in some cases people do need to change their life and mobilize themselves in order to conquer the disease, for which purpose the folk healer's system is better suited.

Presumably, the best results in healing patients would come from a coordination of both systems, but these cases are truly exceptional, heavily dependent on the people involved and the specific circumstances. I am going to address a phenomenon widespread in the 1980s USSR: well-known folk healers announced they only receive people with official referrals from a medical doctor. In the 1980s, this was highly irregular, illegal, and the doctors risked their license doing by this, but some patients requested and received the referrals to folk healers. Doctors did this out of the need to help patients and, of course, on the strong insistence of the patients. The folk healers, however, were acting out of their fear of the soviet system which viewed their activities as prohibited and punishable. Asking the patient to provide a letter from a

licensed doctor seemed like an indication of cooperation with the authorities – it was mimicry.

The following analysis of a South Estonian folk healer (and her patients) uses as source material her personal archive which includes referrals from doctors. Additional materials include: the book of registration (where the patient's complaint and case history were recorded together with the folk healer's opinion), and the book of thanks (where patients wrote about their successful recovery when they came to thank or were seeking help a different problem). For the purposes of this article, data from one year (1988–1989) only is analysed, using folkoristic methods.

## Laine Roht, A Folk Healer from South Estonia

Laine Roht, born 1927, was known also as the *Kaika nõid* 'Witch of Kaika' or *Kaika Laine* 'Laine of Kaika'. Her healer's nicks are related to the popular tradition of calling, even today, all folk healers witches, and the popular name creation where someone is called after their place of origin - Laine Roht lives in South Estonia, in the village of Kaika. Laine Roht comes from a family that has yielded several folk healers (her father and great-grandmother were witch doctors), but also medical health care professionals.

*My father knew how to massage and cure animal diseases. Joint problems and sprains of horses were cured by him. And he delivered calves. He had a gadget with which he could sound animals. He was called when someone had sprained an ankle or something. His main remedies were turpentine, spirits of wine, neat's-foot oil. Our great-grandmother (grandfather's mother) also knew how to heal. She delivered babies.*

Reportedly, the midwife noticed the doctor's sign – a snake and a cup – on Laine's forehead at birth. However, she never received official training. Laine had 6 classes of school education and subsequently worked her whole life in the post office, mainly delivering mail to the village houses. She married, but had no children. In the 1990s, her brother's son and wife moved in with her and she became her daily assistant. Before that, various acquaintances, mostly similar healers or would-be healers assisted her in receiving patients.

She started to heal people at the age of 33 and became famous in early 1980s as a healer with archaic methods. Her methods are classic: saying prayers and spells over remedies. Herbal remedies were what she used most, both herbs she or her trustees had collected, and potions made thereof. She also read incantations and prayers on substances brought along: patients were asked to take along water or vodka, sugar, honey, salt, fat. Remarkably, she learned her incantations from the anthology of Estonian folk songs („Eesti rahvalaulude antoloogia"), and for prayers used the catechism or church calendar Biblical excerpts for the respective day (Kõiva 1995). In one interview, she emphasises the different written sources she uses, for example tooth ache words from the children's magazine „Pioneer" (Ottas & Tammer 2000). It was also common at that time for folk healers to visit each other in order to become acquainted, compare methods, have fun or learn from each other (Kõiva 1995, 1996).

Laine belonged to the local church committee and in the mid-1980s emphasised she only receives the Christened. In actual fact, she received everyone except cancer patients who had had operations or radiation therapy.

Laine Roht spoke to patients in local dialect, making herself homely for the south Estonian patients, while sounding foreign and mysterious to north Estonians and those familiar only with orthographic Estonian. Laine loved to use a humorous tone in talking to patients, to make jokes, talk of famous people from the region the patient came from or to talk of patients she had received from the same region. Her communication style and structure served to becalm and reassure the patient.

In the mid-1990s, the witch of Kaika became a media star: she not only performed at the great forums of folk medicine and alternative medicine practitioners and new age healers (for example, the prominent annual "Maaema mess" 'The Mother Earth Fair'), but also on the radio and TV. Her 80th birthday found mention on TV and in media as the birthday of "our healer". Laine posed in national clothes, with TV show host Vahur Kersna, who was one of the main organizers of the broadcasted birthday party. In addition to common people, unexpectedly several officials, including the minister of culture (also wearing a national costume), arrived to personally congratulate the witch doctor. Wearing national costume is in contemporary Estonian clothing style limited to a restricted set of events – they emphasise the symbolic feeling of our-ness, affinity towards traditional heritage. It's also worth mentioning that the current boom of bibliographical publications has also produced one on Laine Roht (Kudu 2009), titling her the woman of the century; and at least one more book about her is being written. There is also a line of books on herbs and vernacular recipes sold under her name, pretentiously titled „Kaika Lainest Vangani" (*From Kaika Laine to Vanga*; Jõgioja 2008, 2009, 2010). The title compares Laine to the Bulgarian prophet Vanga, who has gathered much acclaim in Europe. Interviews of and nuggets of wisdom by Kaika witch have been published in books combining advice from various healers (e.g., Ottas & Tammer 2000).

**The healing rite and its written aspects**

The folk healer's healing ritual in general is largely similar to what happens during a regular doctor's visit, though somewhat differently organised. Based on personal participant observations and descriptions by other researchers, I am going to give a short outline of the healing ritual Kaika Laina used – the general structure remained the same throughout the years, though the elements changed in the course of time (e.g., for a time in the 1980s she used also acupressure). An interesting aspect to consider about patients turning to a folk healer are their self-narratives and autodiagnoses. We have access to short written summaries of these, the story they themselves or the healer's helper recorded in the reception book.

Laine Roht received patient(s) in a dedicated room decorated with icons, pictures and flowers – the reception room. There, the folk healer greeted the patient and instructed to record a short summary of their story in the reception book (or it could be recorded by the healer's helper). Having received the remedy components the patient had brought along, she proceeded to the room next door to charm these over her birthspot, sitting behind a writing-table. She returned within half an hour to an hour, handing the patient the ready-made drug, accompanied by oral instructions of use, and a farewell.

As regards the story written into the registrations book before the remedy was prepared, the summary is similar to a case history prepared by a medic according to

what the patient tells. However, the descriptions in the folk healer's registration book include more details, more ailments, tell background and give causal relations. These short records are, in fact, in the majority a list of diagnoses, listing disease after disease, but also thorough analyses and data on the patient's social situation (e.g. problems with aging, family, colleagues, etc). Together with the referral forms and book of thanks the summaries form a written disease narrative.

While the remedy was being prepared, the patient was given the visitor's book or book of thanks, which could be read silently, or aloud in turns if the patient had family members along or the patients came as a group. Reading the messages and letters from prior patients had a therapeutic effect as most are success stories and inject the waiters with optimism that even the worst can be cured. The book of thanks indicates that many came to Kaika Laine for help on several occasions, sometimes with an interval of several years. The book of thanks serves to increase the reliability and authority of the folk healer (cf. Altnurme & Lyra 2004 for comparison with New Age healers).

**The range of referral diagnoses**

In late 1980, in response to the state's efforts to root out alternative medicine practitioners, Kaika Laine was among those who announced both in radio broadcasts as well as through word of mouth that she works in cooperation with medical doctors and will thus only receive patients with a doctor's referral. Laine's personal archive shows that, indeed, for a few years patients did present referrals. However, this was still a minority of all patients she received within that time period. It is practically impossible to ascertain how many out of all patients had a referral.

Looking at the diagnoses in the referrals, in 1988–1989, Kaika Laine had patients with more than 200 different ailments. The severity of disease varied widely among those referred, ranging from incurable or complicated diseases requiring close medical supervision to chronic problems and simple colds. All disease groups are seen in referrals, all organs are mentioned as needing check-up or restoration to health: diseases of the heart and blood circulation (inc. myocarditis), problems of the respiratory system from pneumonia to asthma and bronchitis; gastrointestinal problems and other internal organ problems of various degrees (hemorrhoids, stomach functions, pancreas, kidneys, pancreatitis, liver, gallstones), diseases of the nose-throat-ear region, including maxillary sinusitis, gynecological problems ranging to infertility; mental problems; oral cavity and dental problems; cosmetic problems; psychological problems (weight and eating problems, depression); alcoholism and other addictions.

Those with a referral also had problems needing specialist or rehabilitatory address, such as logopedic problems or post-bonehealing weakness or stiffness in joints. Sometimes the prompt for a visit to a folk healer comes at a critical point: right after being diagnosed with cancer or before an operation, when people are prepared to change their lifestyle in the name of health and life, or are looking for another way to save themselves. There are, however, some very severe problems that were not taken to a folk healer: e.g., serious kidney failure, profound movement disorders, congenital genetic defects.

The referral diagnoses lead us to the conclusion that the patients sent to a folk healer covered the large majority of the general practitioner's area of praxis as well as that of specialists': there are a number of diseases that merit specialist attention as well

as those with no possible cure. There are also referrals where the doctor has not been able to give a diagnosis, but has left it up to the folk healer to identify the nature of the problem.

Surprisingly, there are also traditional diagnoses not found in official lists of diseases, for example, the evil eye or verbal harming of health. This is surprising because this is a natural part of diagnoses given by folk healers, similar to being cursed – but not something you would expect a medical doctor to call a diagnosis.

The way referrals were formulated is most interesting. Most doctors have filled the referral blanks in the ordinary manner: name and age of patient, diagnosis in Latin and other pertinent information, including proscribed drugs. Doctors added x-ray pictures, EKG films, blood and urine test results – just like when sending the patient to a specialist. We see referrals complete with additional health data, addressed to valued specialists whom had months-long queues, and we can only guess as to why the patient decided to visit the folk healer instead. It could have been their greater trust in the folk healer, disappointment in the medical system and personal choices in assembling a healing plan, preferring an unproven yet hope-infusing method of healing. However, some doctors turned the form paper sideways and wrote the referral in free form with the diagnosis in Estonian. They did not refuse to give the patient the referral, but obviously they had their reservations about this. The archives show that some patients had themselves brought along supplementary data that had been used to send them to a specialist.

## The doctors who gave referrals to folk healers

Having a look at who were the doctors that sent their patients to folk healers, gives us a most interesting topographical picture. In the 1980s, as Kaika Laine became a well-known healer, most of her patients came from South Estonia, but as her fame spread, she started to get patients from other regions of Estonia.

In the period when she asked for doctors' referrals, patients came mostly from specialists and regional doctors from larger south Estonian cities of Tartu, Võru, Viljandi, Võhma, Valga, less frequently from further in Estonia (western Haapsalu, central Paide, Jäneda, northern Kohtla-Järve, regional capital Tallinn). However, the cooperative doctors had, in a broad sense, South Estonian roots, and only single doctors came originally from other regions. The doctors who gave one referral, were likely to also refer other patients. Probably these doctors were sympathetic to folk medicine – at least one is today working with Waldorf methods.

We can not be certain about the gender balance among referring doctor. As for the referral letters, many doctors have not signed their name but with a signature only. We can only assume that as there were more female than male doctors, and since psychic phenomena in general attract women more than men, the referring doctors were women rather than men.

## Conclusions

The situation discussed here derived from a specific situation – with limited access to medical help and enmity to folk medicine. Control exerted by authorities forced folk healers to, in turn, ask their patients for letters from doctors to prove they are working together with medical doctors. People saw co-operation between doctors and folk

healers as natural and this raised their opinion of folk healers. The need for doctors' letters disappeared in the early 1990s together with the end of the Soviet Union and its restrictions, and consequently the number of patients arriving with referrals dried up.

However, despite the outward image of cooperation, in actual fact there was no united work on diagnosing, curing or analysis of method efficacy. The referral to a folk healer was a concession to patient wishes and a delegation of curing certain diseases to folk healers. We can see that patients with serious medical problems were sent to folk healers, as well as hopeless cases, ambiguous diagnoses, people with social or mental problems. Analysis of the autodiagnoses recorded in folk healer's reception book indicates that people often had problems other than what the official medical diagnosis was. Besides medical problems, patients had social, cultural, psychological problems that induced a visit to a witch-doctor as they could not get help from the system. Folk healer records also reveal that a remarkable proportion of difficult diseases were conquered using symbolic healing – using verbal influence on simple remedies – and many patients received help or substantial support.

Analysis of records also highlights a very important aspect of 20$^{th}$ century healing rituals: the written word and reading as means of influencing the patient and supporting the ritual. To get better, one needs not only belief, trust and the right expectations, but also stories of success and communication indicating the authority of the healer. This niche is filled by the written getting-well and thank-you stories the healer keeps and presents to her patients.


## Acknowledgements

Supported by ESF grant 8137 and target financed project SF0030181s08.


## References


Altnurme, Lea; Lyra, Ahti 2004. Tervendamine – misjoneeriv klientkultus [Healing – A Missionary Client Cult]. Altnurme, Lea (toim.). Mitut usku Eesti: valik usundiloolisi uurimusi. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk. 117–139.

Jõgioja, Heldur 2008. Kaika Lainest Vangani [From Kaika Laine to Vanga]. Rahvameditsiini varasalv. I–II. Tartu : LeHelMus.

Jõgioja, Heldur 2009–2010. Kaika Lainest Vangani [From Kaika Laine to Vanga]. 3. – 5. Rahvaravi sõnastik. I–III. I – 2009, IV-2009, V – 2010. Tartu: LeHelMus.

Kudu, Reet 2009. Kaika Laine – sajandi naine. Kaika kaemus [Kaika Laine – Woman of the Century. The Kaika Vision]. Tallinn: Kodutrükk.

Kõiva, Mare 1996. The transmission of knowledge among Estonian Witch Doctors. Folklore: EJF 2, pp. 41–74.

Kõiva, Mare 1995. Loitsust riituseni [From Incantation to Rite]. *Rahvausund tänapäeval*, toim. M. Hiiemäe, M. Kõiva. Tartu: Eesti Keele Instituut.

Ottas, Aita & Tammer, Tiina 2000. Inimese vägi: Portreelood: Gunnar Aarma, Toomas Tiik, Kaika Laine, Lindmäe Lille, Arno Joala, Luule Viilma, Vigala Sass, Igor Mang [Human Power: Portrait Stories]. Tallinn: Tänapäev.

**Надежда Мальцева**
**Кудымкар**

## О КОМИ-ПЕРМЯЦКИХ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗКАХ

Фольклор как важная составная часть национальной культуры отражает духовную биографию конкретного народа, его мировосприятие, особенности мышления. Корни коми-пермяцкого фольклора, по словам известного писателя и фольклориста В.В. Климова, находятся глубоко в той земле, где он бытует; фольклор прочно соединился с природой, со временем, языком, он насквозь пронизывает душу народа [8:5].

Один из распространённых жанров коми-пермяцкого фольклора – это сказки (о животных, волшебные, социально-бытовые, авантюрно-новеллис-тические). Большую часть коми-пермяцкого сказочного жанра составляют волшебные сказки, темы и сюжеты которых близки не только к темам и сюжетам сказок других финно-угорских народов, но и русских народных. Известнейший русский фольклорист А.Н. Афанасьев в предисловии ко 11-ому изданию «Народных русских сказок» сходство между сказками различных народов объяснял «одинаковостью первоначальных впечатлений, возбуждённых в человеке видимою природой… в эпоху младенчества народов» и «единством древнейшего происхождения ныне столь разъединённых народов» [19:6].

Всему злому, уродливому в коми-пермяцких сказках, как и в сказках других народов, противопоставлено доброе, прекрасное, справедливое.

Доброта, честность, трудолюбие, находчивость, выдержка помогают герою, и он одерживает победу над теми, кто лишён вышеназванных качеств. Так, в сказке «Ваней из Сяпара» послушание и трудолюбие Ванея помогают выбраться ему с девушкой из царства Вакуля (водяного) [8:39]. Для сравнения: в марийской сказке «Алман и его невеста» трудолюбие, большая любовь и терпеливость девушки помогли вернуть Алмана из Ледяного царства к жизни [15:193]; в русской сказке «Василиса Прекрасная» благодаря трудолюбию и послушанию Василиса возвращается живой и невредимой из царства Бабы-Яги [19:107]. В коми-пермяцкой сказке «Старик и леший» находчивость старика помогает одолеть лешего [8:35]; в сказке «Кудрявый парень» герой делится с волком, медведем и лосем последним сухарём, а благодарные звери помогают ему уйти от погони [8:93]. Для сравнения: в русской сказке «Царевна-лягушка» голодный Иван-царевич сохраняет жизнь медведю, селезню, зайцу, щуке, зато потом животные помогают умертвить Кащея Бессмертного [20].

В коми-пермяцких сказках, как и в сказках других народов, человек и природа – это единое целое. Человек органично вписывается в окружающую среду, является частью живой природы, стремится не нарушать природного равновесия, по совести делить мир с другими существами.

Сказки развивают древний вымысел о родственных отношениях человека и живого мира природы. Бабочка, воробей превращаются в девушку («Тёпок и бабочка») [22], («Кудрявый парень») [8]. Своеобразны образы героя, сына медведя или медвежьего выкормыша, обладателя огромной силы, или героини,

которая попадает к медведю, нянчит медвежат, варит, стирает , или выходит замуж за медведя («Уведённые сёстры», «Ошвердас», «Ошпель») [8]. Аналогичные мотивы превращения, звериного происхождения, оборотничества, свидетельствующие о тотемических представлениях древних людей, присутствуют и в сказках других народов. Так, в мордовской сказке «Мачеха Вувер и зелёная птичка» мальчик, которого хотела уничтожить мачеха, обращается в птичку [16]; в марийской сказке «Мужик и колдун» деревенский колдун превращается в собаку, свинью и волка [15]; в русской сказке «Иванко Медведко» женщина попадает к медведю и приживает с ним сына [19].

«Сказка сохраняет в своих недрах следы древнейшего язычества, древних обычаев и обрядов», – отмечает В.Я. Пропп [21:96]. Предки коми-пермяков, как и многие другие народы, верили в целительную силу воды, росы, слёз, в оберегающую силу порога дома, очага, предметов в форме правильного круга и острых металлических предметов. Отсюда в сказке «Пера и Зарань» слёзы Зарани не дают сжечь Солнцу всё живое на земле [22]. Благодаря купанию в трёх реках у коня Ивана-царевича вырастают крылья, и он спасает хозяина от погони («Иван-царевич и красная девица») [8]. Волосок из конского хвоста, спрятанный Ванеем под порогом, помогает ему справиться с заданием Вакуля: вернуть коня в конюшню («Ваней из Сяпара») [8].

Для сравнения: в мордовской сказке «Варда» слёзы матери, капнувшие на грудь девочки, защищают её от злой Варды [16]; в русских сказках вода оживляет разрубленного на куски Ивана-царевича («Марья Моревна») [19], слеза красной девицы, упавшая на щеку спящего молодца, [20].

«Рассматривая природу сказочной фантастики, необходимо обратиться к истории народной культуры и народного быта», – утверждает В.П. Аникин [2:6]. В сказках много предметов, обладающих волшебной силой, они отражают быт коми-пермяков и являются своеобразными национальными атрибутами. Это *пестерь* (заплечный кузов из бересты для ягод, грибов, дичи, рыбы и т.п.), *зу* (щеть, круглая щётка для расчёсывания волос), *сельница* (лоток для просеивания муки), *сьэктан-кочедык* (шило для плетения лаптей), *горадзуль* (купальница), *пэлян* (дудка из стебля дягиля), *льӧмпу шать* (черёмуховая вица), *бедь-коколюка* (палка из корневища), *пэкрэм* (женский пояс), *кушак* (мужской пояс) и т.п. Для сравнения: в числе предметов-оберегов в русской сказке – кольцо, топор, платок, зеркало, пояс, веник, уголь, воск, хлеб, вода, земля, огонь, яблоко, трава, ветка, палка [1:173]. Многие предметы, которым предки коми-пермяков и русских приписывали чудодейственную силу, совпадают, однако следует отметить, что в коми-пермяцкой сказке они в основном растительного происхождения: из дерева, бересты, лыка, веток, ивовой лозы, елового и ивового корня, так как из этих подручных материалов, констатируют этнографы, изготовлялись коми-пермяками почти все орудия труда и предметы домашнего обихода. Из дерева возводились жилища и хозяйственные постройки. Им отапливали жильё [5:32].

Очень похож на русского Емелю-дурака [19] герой коми-пермяцкой сказки «Бӧб Ӧмель» [8]. Герои обеих сказок получают право пользоваться волшебным словом, благодаря которому добиваются признания окружающих и благополучия в жизни.

Однако сюжеты сказок, характеры героев имеют отличия. Русский Емеля, отправившись за водой, в проруби вылавливает чудесную щуку, которая

открывает ему секрет волшебного заклинания. Коми-пермяцкий *Омель* (Емеля) по заданию отца сторожит поле с пшеницей, ловит журавля, поедающего и портящего созревающий хлеб, но из чувства жалости отпускает птицу, за что та приглашает героя в гости и одаривает его подарками, творящими чудеса после произнесения волшебных слов.

У коми-пермяков щука считалась владычицей рек и озёр, почиталась особо. Щучью челюсть (*сирпинь*) хранили, как талисман, якобы предохраняющий от несчастья, колдунов и т.п. [4:323]. Возможно, поэтому коми-пермяцкому герою служит не щука, а журавль.

В русской сказке Емеля ленив, несговорчив (он откликается на просьбы при условии, если ему будут подарки), недоверчив (отпускает щуку только убедившись в силе волшебного заклинания), но удал, изобретателен (волшебными словами заставляет вёдра с водой подниматься в гору, печь ехать к царю и т.п.). Добившись благополучия, Емеля снисходительно прощает людям все обиды.

Коми-пермяцкий Емеля исполнителен, беспрекословно выполняет задание отца, предусмотрителен (запасается вином и корытом на ночь), простоват (раскрывает секрет чудесных подарков журавля братьям), щедр (рад угостить всякого гостинцами из чудесного пестеря, поделиться золотом от чудесного жеребёнка), беззащитен, терпелив (выносит издевательства гостей, побои братьев). В конце сказки справедливость торжествует: с помощью волшебной черёмуховой палки Емеля возвращает чудесные подарки журавля, рассчитывается сполна со злыми и жадными гостями.

Коми-пермяцкая сказка «Иван-царевич и красная Девица [8], близка к известной русской сказке «Марья Моревна» [19]. И тем не менее, русские считают сказку «Марья Моревна» русской, а коми-пермяки – сказку «Иван-царевич и красная Девица» коми-пермяцкой. Действительно, в образах главных героев отражены черты, характерные именно для одного или другого народа, помощниками являются именно те предметы, которые окружали русских или коми-пермяков, в текстах много своеобразных художественных деталей, продиктованных устно-поэтической традицией конкретного народа.

Иван-царевич в русской сказке эмоциональный, открытый, его мысли и чувства на виду: он скучает по сестрам и едет, чтоб повидаться с ними; бурно переживает потерю Марьи Моревны, горько плачет. Оказываясь в трудной ситуации, герой вначале впадает в уныние. Он не всегда исполнителен, нетерпелив (нарушает запрет, заглядывает в тёмный чулан), жалостливый (по просьбе Кащея Бессмертного поит его водой) – в результате начинаются все беды. Однако для Ивана-царевича лучше смерть, чем жизнь без любимой. Пройдя через трудности и испытания, он проявляет находчивость, сообразительность и побеждает.

Иван-царевич коми-пермяцкой сказки более сдержанный, осторожный, в отличие от героя русской сказки, не говорит никому, зачем и куда собирается; прячется и выжидает, не зная, как поведут себя зятья с незваным гостем (по всей видимости, здесь в характере героя отразились черты, сформированные таёжной охотой, которая на протяжении веков являлась основным видом деятельности для коми-пермяков); в то же время, оказавшись в трудной ситуации, не теряет силу духа и несмотря на предупреждение о смертельной опасности, не

отказывается от своего намерения найти Красную Девицу. Он, в отличие от русского Ивана-царевича, исполнителен, делает всё так, как ему советуют, за что и вознаграждается. (Возможно, исполнительностью героев обусловлено отсутствие мотива запрета в коми-пермяцкой сказке.)

В сказке много интересных деталей, характерных для быта коми-пермяков: полати в царских палатах, куда укладывают спать новобрачных; курятник в доме первого зятя, куда прячет Ивана-царевича старшая сестра. Сёстры коми-пермяцкого Ивана-царевича сами носят воду, готовят еду, накрывают на стол. (У коми-пермяков считались чисто женскими обязанности по уходу за детьми, приготовление пищи, стирка, уборка помещения, но и ношение-доставка воды. По нашим полевым материалам, часть пожилых деревенских жителей до сих пор осуждает молодых мужчин, помогающих жёнам носить воду из родника, колодца [24].) Пленные у идола содержатся в обычном сарае. Если в русской сказке Марья Моревна – воительница, а у Ивана-царевича – палица, которой он добивает Кащея Бессмертного, увозит герой любимую на коне, то коми-пермяцкий Иван-царевич пытается увести Красную Девицу от Идола пешком. Вместо палицы у него бытовые предметы: полотенце, скатерть, жбан, а у Красной Девицы – щеть и мыло, избавляющие героев от преследования.

Коми-пермяцкие сказочные герои отличаются выдержкой, хладнокровием, они не воинственны, не мстительны.

Часто герои коми-пермяцких сказок расправляются со своими противниками не физически, а морально. В сказке «Тёпок и бабочка» ведьма Лёки сама падает в воду, которая оказалась мёртвой от её же колдовской щети [22]. В сказке «Мышь и ронжа» злого колдуна с помощью его же волшебного платка герои обращают в растущую у дороги сосну, а платок сжигают на костре [8]. Наконец, даже антагонисты в коми-пермяцких сказках отказываются от мести герою. Так, в сказке «Марфида Прекрасная» Ягишна отказывается от преследования Марфиды, унесшей веретено, так как героиня оказалась уже далеко [8].

Таким образом, нетребовательный, миролюбивый, уживчивый, терпеливый национальный характер коми-пермяка отразился на поведении и даже на судьбе сказочных персонажей. (Коми-пермяки испокон веков проживали на труднодоступной территории лесного края, не стремились к её расширению и завоеванию новой. Установку на мирный образ жизни можно объяснить монотонным ландшафтным ареалом, который по Л.Н. Гумилёву, стабилизирует обитающие в нём этносы [7:237].)

Итак, по тематике и сюжетам коми-пермяцкие волшебные сказки близки к сказкам других народов, однако в них свои особенности. Мы в предыдущих своих работах, посвящённых фольклору, показывали некоторые из этих особенностей [13;14;18].

В волшебных сказках национальная специфика, обусловленная мировосприятием коми-пермяков, ощущается особенно сильно.

Так, например, национальная специфика наблюдается и в композиции сказки: традиционная присказка, присущая русским сказкам, в коми-пермяцких почти не встречается. В русской сказке действие происходит «за тридевять земель, в тридевятом царстве». Это, по-видимому, можно объяснить тем, что русская культура издавна считала простор и большие расстояния величайшим этическим и эстетическим благом для человека [12:53]. В коми-пермяцкой – место действия

как бы приближено к слушателю, оно более реально, его легче представить: «Не далеко, не близко, на весёлой парме у каменистого бережка жила-была охотничья семья» [9:78]; «Нылочка мунас нюр доро пиканавны»(«Пошла девочка на болото за пиканами, съедобной травой») [8:152]; «Парма яг дорын олӧмась-вӧлӧмась вӧралісь тошко гозъя» («Возле пармы-бора жили-были охотник Тошко да его жена») [8:153].

Для сравнения приведём традиционный зачин венгерских народных сказок:«*Hol volt, hol nem volt egyszer egy király, aki*…» («Где было, где не было, а жил однажды король, который…»), где парные сочетания обозначают взаимоисключающие действия, аналогичные параллели можно найти и в фольклоре родственных народов [3:70]. Венгерские исследователи Мольнар Юдит и Тот Силард обращают внимание на сказочный зачин, характерный для эрзя-мордовского фольклора: «*Élt-éldegélt egy öregember és egy öregasszony (házaspár) kettesben*.» («Жила- поживала супружеская пара, один старый человек и одна пожилая женщина») [23:164]. Исследователи коми-зырянской сказки отмечают, что в ней, в отличие от русской сказки, отдалённость места особо не подчёркивается, действие обычно происходит в селе, деревне, которые не отличаются от реального места жительства сказочника и его слушателей [11:9].

Приведенные примеры подтверждают выводы, сделанные Ш. Карачонем и Д. Кадаром об образе мышления финно-угорских народов, который имеет, по их мнению, конкретизирующий характер в отличие от образа мышления индоевропейских народов [10:73].

Коми-пермяка постоянно окружал сплошной лес, видимо, поэтому пространство героя коми-пермяцкой сказки ограничено природными объектами. Динамика русской сказки также связана с преодолением героем просторов. В коми-пермяцкой сказке повествование поддерживается чаще при помощи своеобразных художественных средств, передающих движение («Волк *кувтык* бросился в воду, ершом поплыл к другому берегу» [8:93]; «Воронко *шырк* заскочил под парня и давай дуть-выбираться из глуши» [8:87].

В коми-пермяцких сказках, в отличие от сказок других народов, отчётливо выражена связь героев с лесом. Действие в коми-пермяцких сказках чаще происходит в лесу, на берегу лесной речушки, около леса. Вся жизнь коми-пермяка была связана с лесом, поэтому в сказках растёт «густой красивый лес» [22:13], герои живут «в глухом лесу на коми земле» [22:202], занимаются охотой и рыболовством, лес – это место, где они трудятся. «Зелёный лес» спасает от смерти в огне сказочного коми-пермяка Лёгостая[8:90]. Интересен образ Перы, сына Пармы, он не только сын леса, но и добрый друг и помощник всего живого в Парме, любимой девушке показывает «высокие горы да весёлые леса» [22:10].

Таким образом, для героев коми-пермяцких сказок густой лес – это родная стихия, среда обитания, и для них он не страшен, не опасен.

Для сравнения: у удмуртов, очень близких по языку к коми-пермякам, по мнению исследователей, прослеживается двойственное восприятие леса [17:17]. Исследователи русской волшебной сказки утверждают, что в ней лес наиболее удалён от дома и является одним из основных мест пребывания сил, враждебных человеку [6:119]. Известный русский фольклорист В.Я. Пропп подчёркивает, что в русской сказке лес играет роль задерживающей преграды, является своего рода сетью, улавливающей пришельца [21:57].

Подводя некоторые итоги, следует подчеркнуть, что коми-пермяцкие сказки наглядно демонстрируют, как осознавался коми-пермяками окружающий мир, какими они видели себя в этом мире. Художественные образы коми-пермяцкой сказки формировались в основе таких взаимосвязанных и взаимодополняющих элементов, как суровая таёжная природа, материальные предметы и явления реальной жизни, быт и традиции народа, его история, национальный характер и язык. Чтоб понять и объективно оценить любой из этих элементов, в том числе и сказочные образы необходимо рассматривать их во взаимосвязи с остальными, так как все они, взаимодополняя и взаимоуравновешивая друг друга, составляют некое сбалансированное единство, отражают мировосприятие коми-пермяков.

**Литература и источники**


1. Аникин В.П., Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество. Изд-е 2-е. – Л.: Просвещение, 1987. – 479 с.
2. Аникин В.П. Русская народная сказка. Пособие для учителя. – М.: Просвещение. 1977. 208 с.
3. Барт, Иштван. Русским о венграх: Культурно-логический словарь. / Пер. с венг. Т. Воронкиной. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2005. – 224 с.
4. Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. Начало XIX–XX вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 393 с.
5. Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. – М.: Наука, 1980. – 239 с.
6. Добровольская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. – М.: Госуд. республик. центр русск. фольклора, 2009. – 224 с.
7. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. / Сост. и общ. ред. А.И. Куркчи. – М., 1997. – 640 с.
8. Жили-были. Коми-пермяцкие сказки, легенды, предания, сказы, былички и бытовые рассказы. На коми-пермяцком языке. Сост. В.В. Климов. – Кудымкар, 1990. – 366 с.
9. Заветный клад. Избранная коми-пермяцкая народная проза и поэзия. Перевод на русск. яз. и сост. В.В. Климова. – Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 1997. – 392 с.
10. Кадар Д. Контуры уральской философии. – М.: Academia, 2006. – 276 с.
11. Коровина Н.С. Опыт сопоставления коми и русской сказки (стилистические аспекты). – Сыктывкар, 2009. – 36 с.
12. Лихачев Д.С. Земля родная. – М.: Просвещение, 1983. – 256 с.
13. Мальцева Н.А. О некоторых особенностях коми-пермяцкого фольклора. // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Материалы III Международной научно-практической конференции «Коми-пермяки и финно-угорский мир: будущее края – ответственность молодежи» (28–29 ноября 2007 г., г. Кудымкар). Т. 2. – Кудымкар, 2007. – С. 161–167.
14. Мальцева Н.А. Своеобразие мифологических представлений коми-пермяков и их отражение в детском фольклоре. // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Материалы III Международной научно-практической конференции «Коми-

пермяки и финно-угорский мир: будущее края – ответственность молодежи» (28–29 ноября 2007 г., г. Кудымкар). Т. 2. – Кудымкар, 2007. – С. 161–167.
15. Марийские народные сказки. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд., 2003. – 352 с.
16. Мордовские народные сказки / Собр. и обраб. К.Т. Самородов; [сост.: А.А. Долгачев и А.Д. Шуляев …]. – 2-е изд., доп. и перераб. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2006. – 384 с.
17. Наговицына Е.А. Удмуртский фольклорный текст в научном исследовании Юрьё Вихманна. – Автореферат. – Ижевск, 2002. – 23 с.
18. Надежда Мальцева Национальный образ мира коми-пермяков и его отражение в устном народном творчестве // Тезисы секционных докладов X Международного конгресса финно-угроведов: Фольклористика и этнология. Литературоведение. Археология, антропология, этническая история: III часть / Мар. гос. ун-т, – Йошкар-Ола, 2005. – С. 64–66.
19 Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 5 т. Т. 1 / Предисл. А. Афанасьева. – М.: ТЕРРА, 1999. – 320 с.
20. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 5 т. Т. 2 / Предисл. А. Афанасьева. – М.: ТЕРРА, 1999. – 320 с.
21. Пропп В.Я. Морфология сказки. – Л.: Academia, 1928. – 152 с.
22. Солнце и месяц: коми-пермяцкие народные сказки на русском и коми-пермяцком языках. Сост. М.Н. Ожегова. – Пермь: Кн. изд-во, 1989. – 256 с.
23. Molnár Judit, Tóth Szilárd. Erza-mordvin szövegmutatvány a baskíriai Andreevkából // Néprajz és nyelvtudomány. Volkskunde und Sprachwissenschaft. XXXIX. – Szeged, 1998. – P. 163–168.
24. Полевые материалы автора 2008 г.

**Юрий Мишанин**
**Саранск**

## ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ПОРТРЕТ МОРДВЫ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ЖУРНАЛИСТИКИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Можно с сожалением констатировать, что этнокультурный портрет мордвы как этноса современными учеными почти не рассматривался. Отметим лишь высказывания о мордве некоторых выдающихся мыслителей, в частности, Л.Н. Толстого, указавшего на такое национальное качество мордвы, как упорство; А.М. Горького, давшего яркие мордовские образы во многих произведениях; Н. Флеровского (В.В. Берви), говорившего о «поэтичном» мордвине.[65]

Между тем в научной, научно-популярной историко-этнографической публицистике XIX – начала XX столетия содержится множество высказываний известных русских ученых-этнографов, писателей, публицистов, характеризующих различные черты характера мордовского народа. Они в целом воссоздают национальный этнокультурный и нравственно-психологический портрет мордвы как этноса.

Какие же факторы оказывают важнейшее (если не решающее) влияние на формирование психологического типа?

Выдающийся российский историк В.О. Ключевский одним из определяющих факторов развития общества в целом и человеческой личности в частности считал географическую среду, «природу страны». Он подчеркивал, что именно природа «держит в своих руках колыбель каждого народа».[66] Точку зрения Ключевского разделял известный историк, «казанский светило» А.П. Щапов, считавший, что «…всякий человек в пространстве служит зеркалом своей местности».[67]

Таким образом, географический фактор в понимании вышеназванных (а также многих других) историков не только обусловливает экономическую жизнь, но и участвует непосредственно в формировании характера, понятий, склада мыслей народа как этноса.

Основной средой обитания мордовского народа вплоть до XIX столетия был лес. В редком селе мордовского края, как указывал профессор Казанского университета И.Н. Смирнов, не помнят о лесах, которые подходили прямо к мордовским усадьбам.[68] Священник К. Митропольский по этому поводу писал в «Тамбовских епархиальных ведомостях»: «Край, занимаемый мордвою, в прежние времена представлял пространство, покрытое сплошным непроходимым лесом. Деревья в этом лесу были так громадны, что многие из

[65]См.: Абрамов В.К. Мордовский народ (1897–1939). Саранск, 1996. С. 35.
[66]Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1. Лекция III // Соч.: В 8 т. М., 1956. Т. 1. С. 45.
[67]Щапов А.П. О влиянии гор и моря на характер поселений // Соч.: СПб., 1906. Т. 2. С. 173.
[68]См.: Смирнов ИН. Мордва. Историко-этнографический очерк // Известия О-ва археологии, истории и этнографии при Казан. ун-те. 1893. Т. 11, вып. 5. С. 435.

них вывозились для постройки кораблей, в особенности мачт».[69] О лесах, покрывавших территорию мордовского края, можно судить по сохранившимся актам, преданиям. Характерное описание его природы можно найти у тамбовского краеведа XIX в. И.И. Дубасова.[70]

Понятие о том, насколько плодородны были когда-то земли, лежавшие под лесами, дает свидетельство крупного ученого XVIII в. П.С. Палласа, приводимое И.Н. Смирновым в очерке «Мордва»: «…иностранный человек, увидев здешнее хлебопашество, – читаем на страницах «Известий Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», – конечно, придет в изумление, а именно: на невспаханной земле, которая и без удобрения плодородна, крестьяне сеют овес, рожь, и просо, как будто на съедение птицам, потом, взяв соху, начинают пахать, а за сохой идет другая лошадь с бороной без погоняльщика, и вся работа в том и состоит».[71] Известный исследователь-этнограф К. Фукс также обратил внимание на «нетребующие удобрения богатые черноземные грунты», которые мордва «с давнего времени умела удачно выбирать для своих поселений».[72]

Другой особенностью ландшафта мордовского края было обилие рек. «В непроходимых лесах..., в хороших удобных местах, обыкновенно при реках, селилась мордва и занималась охотою, рыбною ловлею, пчеловодством, земледелием и другими промыслами», – писал в прошлом веке популярный столичный журнал «Родина».[73]

Почитание леса, воды, окружающей природы в целом проявилось и в мордовской мифологии. Считается смертным грехом, как подчеркивает В.Н. Майнов в работе «Остатки мордовской мифологии», погубить дерево; «…несчастье мордвину, который оставит гнить дерево в лесу – он станет таким же сухим».[74] Путешественник-исследователь И.И. Лепехин рассказывает, что керемети (мордовские мольбища. – Ю. М.) мордва строила в лесах не из страха и не для того, чтобы скрыться от властей, а потому, что она «созерцает лес как нечто священное».[75] «Привязанность к родному селению, уважение к лесу, воде и довольство вообще, – делает вывод журнал «Природа и люди», – составляют отличительные черты их (мордвы. – Ю. М.) характера. Обитая в местностях плодородных, щедро наделенных дарами природы, защищенными густыми лесами и богатых водою, мордва при своем упорном трудолюбии успевает извлекать из них немалые выгоды…».[76]

---

[69]Митропольский К. Мордва, религиозные воззрения, их нравы и обычаи // Тамб. епарх. ведомости. 1876. № 12. С. 357.

[70]См.: Дубасов И.И. Ширингушское городище (Тамбовской губернии Спасского уезда) // Тамб. губ. ведомости. 1880. № 28, 29.

[71]Смирнов И.Н. Указ. соч. С. 432.

[72]Фукс К. Поездка из Казани к мордве Казанской губернии в 1839 году // Журн. Мин-ва внутр. дел. 1839. Ч. 34, № 10. С. 85.

[73]Родина. 1880. № 11. С. 647.

[74]Mainof W. Les restes de la mythologie Mordvine // Journal de la Société Finno-Ougrienne. 1889. № 5. С. 18.

[75]Там же. С. 19.

[76]Мордва. Характер и хозяйственный быт // Природа и люди. 1878. № 7. С. 7.

Итак, природные условия обусловили основные виды хозяйственной деятельности мордвы (охота, рыбная ловля, пчеловодство, земледелие, скотоводство), отразились на физическом типе народа. Хороший климат и здоровый образ жизни, плодородные земли в совокупности с благами, доставляемыми лесом (целебным воздухом, обилием дичи, разнообразными продуктами), способствовали формированию физически крепкого населения. народе говорит о мордве и К. Фукс. «Мордовины сложением крепче русских, – пишет он в путевом очерке «Поездка из Казани к мордве Казанской губернии». – Лица у них мужественного вида, и по большей части с римским носом. Женщины высокого роста, плечисты и до старости ходят.

Характеризуя социальную структуру крестьянства мордовского края, корреспондент «Саратовских губернских ведомостей» Г. Э-в объясняет, что экономическое положение мордвы «хорошее в виду того, что мордва лишь редко испытывала тягость крепостного права».[77] Как о «государственных крестьянах» говорил о мордве 100 лет назад Н.Н. Оглоблин: «Мордва избежала помещичьего крепостного права, – пишет он на страницах «Исторического вестника», – со всеми прелестями которого она могла воочию познакомиться на примере своих соседей-русских, помещичьих крестьян… Справедливо находя большую разницу между своим довольно свободным положением государственных крестьян и полным рабством русских помещичьих крестьян, мордва, естественно отличала себя от русских и смотрела на последних как на … по рукам и ногам закрепощенную народность…».[78]

По данным современного мордовского историка В.К. Абрамова, у мордвы лишь 2 процента хозяйств были помещичьими (самыми эксплуатируемыми и бесправными), 66 процентов – государственными и 32 процента – удельными, тогда как у русских крестьян половину всех хозяйств составляли помещичьи, более 39 процентов – государственные и почти 11 – удельные.[79] Социально-экономическое положение не могло не сказаться на нравственно-психологическом типе народа. Именно с социальными обстоятельствами связывает Н.Н. Оглоблин следующую характеристику мордвы: «В характере местной мордвы, – читаем в очерке «В Мордовском крае», – невольно наблюдается какое-то горделивое спокойствие, порядочность и сдержанность, полная сознания своего достоинства и чуждая всякого рода выходок, резкостей, крайностей. Посмотрите, с каким достоинством и как свободно мордвин с вами говорит, как непринужденно раскланивается, как легко протягивает вам руку, если вы достаточно с ним знакомы, не обращая внимания на разницу в общественном положении между им и вами. Все это невольно бросается в глаза, особенно при сравнении с местным русским крестьянством, на котором и доселе еще не успели изгладиться следы недавнего рабства, с его приниженностью, холопством, заискиванием пред высшим и т.п. несимпатичными чертами».[80]

---

[77]См.: Майнов В.Н. Предварительный очерк имеющихся в литературе сведений о мордве // Изв. Рус. геогр. о-ва. 1877. Т. 13, вып. 2, отд. 2. С. 112.

[78]Оглоблин Н.Н. В Мордовском крае: (Из заметок туриста) // Истор. вестн. 1899. № 9. С. 890.

[79]См.: Абрамов В.К. Указ. соч. С. 54.

[80]Оглоблин Н.Н. Указ. соч. С. 883.

Таким образом, черты, которыми характеризуется и физический, и нравственно-психологический тип мордвина, представляют собой результат общих социально-экономических условий. Эти условия, в свою очередь, составляют продукт «природы страны».

Постоянная зависимость от природных условий, тяжелый физический труд, неуверенность в завтрашнем дне определили социальную психологию мордвина, воспитав в нем «общественный дух», привычку к совместному артельному труду. На общинный характер жизнедеятельности мордвы обращали внимание читателей столичные журналы XIX в. «Отечественные записки», «Русская старина», «Природа и люди» и др. «Мне не раз приходилось убеждаться, – пишет публицист В.Г. Трирогов в этнографическом очерке «Мордовские общины», – что мордва в особенности крепко стоит за … общину».[81] В качестве примера артельной мордовской семьи исследователь приводит семью Тюркиных из села Кулясово Саратовской губернии. Она состоит из следующих рабочих членов: двух братьев-стариков с женами, у которых четыре сына и четыре снохи, и одна незамужняя дочь тринадцати лет. Семья эта живет в двух избах, из которых одна предназначена для той половины членов семьи, которая обязана ухаживать за общим скотом. Как правило, между ними установлена очередь – каждая половина ходит за скотом погодно. В старой избе целый год живет та часть семьи, которая в данный момент «заведует скотоводством. Другая же половина членов семьи, живущая в другой избе, обязана заниматься исключительно приготовлением пищи для всех, так что их изба служит общей столовой».[82]

«Исторический вестник» считает одной из главных причин благосостояния мордвы также то обстоятельство, что «мордовские семьи не любят делиться, и большие семейные артели здесь (речь идет о Пензенской губернии) не редкость». Н.Н. Оглоблин рассказывает о семье «в 40 душ». По его словам, это уже «целый семейный «мир», дружно работающий над своим благосостоянием. Здесь и земли изобильно, и скота достаточно, и рабочих рук с избытком».[83]

В подобном духе писал и журнал «Природа и люди». «Живет мордва, – читаем в очерке об этом народе, – большими деревнями… Но это не мешает им жить в полном мире и согласии между собою. Без общего обсуждения, без сельской сходки у них не обходятся даже такие дела, как выбор места для отправления «моляна» или другого мордовского обряда».[84]

Сказанное подтверждают и современные исследователи. В.К. Абрамов справедливо считает, что община поддерживала наилучший для крестьянства психологический климат, на протяжении столетий являлась для них единственной надежной опорой и защитой. На социальную психологию влияли и относительная самостоятельность каждого хозяина-общинника, его привычка, с одной стороны, полагаться во всем лишь на свои силы, а с другой — действовать во многих случаях «миром», сообща. Все это сформировало своеобразный крестьянский тип, в котором «неприхотливость, психическая стойкость, физическая сила и выносливость сочетались с коммуникабельностью и

[81]Трирогов В.Г. Мордовские общины // Отеч. зап. 1880. № 1. С 14.
[82]Там же.
[83]Оглоблин Н.Н. Указ. соч. С. 899.
[84]Мордва. Характер и хозяйственный быт // Природа и люди. 1878. № 7. С. 7.

смекалкой. Крестьянин-общинник был хорошим работником и хорошим солдатом».[85]

Материалы периодической печати XIX столетия дали основание тамбовскому краеведу Л.Ф. Чигринской сделать вывод о том, что «нравственные нормы формировались у мордвы очень рано. К XVI в. господствующими ценностями были воинская доблесть и трудовые навыки человека».[86] Трудолюбие мордвы отмечали многие наблюдатели: «Мордвины честны, трудолюбивы…» (Ю. Марков); «Мордва … народ добродушный, трудолюбивый, но обиженный историей» (И.И. Дубасов); «Где земля плоха уж, мордвин не селится, опять же – народ работящий» (Н. Прозин). «Чтобы составить себе полное понятие о характере мордвина, нужно видеть его еще на работе. Невозмутимое спокойствие, поразительное терпение и крайняя заботливость не покидают его при этом ни на минуту».[87]

Нельзя не согласиться с мнением Л.Ф. Чигринской относительно резкого осуждения среди мордвы воровства, грабежей и т.п. И.И. Дубасов включает в одну из своих публикаций предание о мордовском князе Тюштяне как о «справедливом, беспристрастном правителе, гонителе воров. За кражу малейшей вещи он приказывал вешать преступников на виселицах».[88] Не случайно секретарь Симбирского статистического комитета, прекрасный знаток мордовского народа В.А. Ауновский в «Энографическом очерке мордвы-мокши» подчеркивал, что «в последние десятилетия мордва (Краснослободского уезда Пензенской губернии. – Ю. М.) не была замечена не только в умышленных убийствах, но даже в грабежах и в значительных кражах». В подтверждение этому он приводит следующий пример: «Некоторые из землевладельцев в восточных губерниях при подрядах и покупках руководствуются правилом – с подгородными крестьянами и мещанами дела вовсе не иметь, татар обязывать строгими условиями, на законных основаниях, мордвину верить на слово».[89] Подобную же характеристику дают и многие другие авторы газет и журналов. В частности, священник А. Борисовский, рассказывая о нижегородской мордве, замечал, что «старожилы не запомнят ни одного случая воровства, и вообще какого бы то ни было преступления; нет также и пьянства».[90] «У мордвина честность в исполнении своего слова замечательная…», – читаем в «Нижегородском сборнике» за 1869 г., издававшемся Нижегородским

[85]Абрамов В.К. Указ. соч. С. 53.

[86]Чигринская Л.Ф. Христианизация Тамбовского края: вымысел и историческая реальность // Вопросы исторического краеведения Тамбовской области: Краткие тез. докл. к VI науч. конф. (ноябрь, 1988). Тамбов, 1988. С 5.

[87]См.: Марков Ю. Волжские инородцы: чуваши и мордва // Чтение для солдата. 1866. Кн. 3, № 10. С. 75; Дубасов И.И. Исторические известия о мордве, населяющей Тамбовскую губернию // Древняя и новая Россия. 1881. Т. 19, № 3. С. 590.; Прозин Н. Картины мордовского быта // Пенз. губ. ведомости. 1865. № 39.; Мордва… // Природа и люди. 1878. № 7. С 8.

[88]Дубасов И.И. Исторические известия о мордве… С. 591.

[89]Ауновский В.А. Этнографический очерк мордвы-мокши // Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 год. Симбирск, 1869. С. 101.

[90]Борисовский А. Село Верендеево Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Ниж. Новгород, 1867. Т. 1. С. 212.

статистическим комитетом под редакцией секретаря комитета известного публициста А.С. Гациского.[91]

Весьма строги были у мордвы нравственные соционормативные традиции. «Понятия о чести у мордвы самые твердые и безукоризненные, – утверждал Н. Прозин. – Мордовские селения и до селе еще … отличаются чистотою своих нравов. Есть поговорка, и очень справедливая… «С господами честно, с попами свято, а с мордвинушкой грех, да лучше всех».[92]

И.И. Дубасов свидетельствовал, что молодая мордовка ни за что не покажется свекру или другому пожилому мужчине босая и без головного покрывала. С этой целью мордовки даже спят в обуви. В течении нескольких первых лет после брака молодые стыдятся даже разговаривать между собою при посторонних о чем бы то ни было».[93]

Один из сельских священников Самарской губернии, долгое время наблюдавший жизнь мордвы, весьма недвусмысленно заявлял следующее: «…Сколько успел присмотреться к жизни простонародья – мне кажется, что мордовские селения представляют собой добрый пример скромных, приличных отношений одного пола к другому в молодых летах. Весьма редко случаются преступные истории; девушка, имевшая несчастие сделаться предметом рассказов и суждений, обыкновенно рискует навсегда «засидеться».[94]

Среди других штрихов к нравственно-психологическому портрету мордовского народа газеты и журналы отмечали миролюбие, доброту, гостеприимство, упорство в достижении цели, почитание старших, консерватизм в верованиях, крепость семейных связей и др. Особо выделяется наличие народного самосознания. «Мордва сознает себя именно и только мордвином… – указывал Н.Н. Оглоблин. – И это народное самосознание сказывается у мордвы постоянно, на каждом шагу».[95] Подчеркивая данную черту, автор в то же время писал об осознании мордвой государственной связи с соседними русским, татарским и другими народами, о ее способности к восприятию культурных начал, внесенных более могучим организмом. Все это, по мнению исследователя, служит лучшим ручательством того, что мордву минует исторический закон ассимиляции малого народа более многочисленным. «Маленькое сравнительно мордовское племя блистательно доказало за время своего многовекового сожительства с огромным русским племенем и свою историческую живучесть, и свою способность к культурному развитию. А раз это так, значит, мордва доказала свое историческое право на самобытную жизнь среди и рядом с русским народом»,[96] – такой вывод делает один из популярных публицистов России XIX столетия.

---

[91]Русинов Н.И. Лукояновский уезд Нижегородской губернии // Нижегородский сборник Ниж. Новгород, 1869. Т. 2. С. 23.

[92]Прозин Н. Картины мордовского быта // Пенз. губ. ведомости. 1866. № 23.

[93]Дубасов И.И. Историко-этнографические известия о мордве, населяющей Тамбовскую губернию // Тамб. губ ведомости. 1880. № 53.

[94]И.С. Из дневника сельского священника // Самар. епарх. ведомости. 1868. № 24. С. 599.

[95]Оглоблин Н.Н. Указ. соч. С. 885.

[96]Там же. С. 893.

**Николай Мокшин**
**Саранск**

# ЭТНОСТРУКТУРА ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Как установлено современной этнографической (этнологической) наукой, каждый народ (этнос) имеет свою, лишь ему присущую этническую структуру (этноструктуру), т.е. исторически сложившуюся разного этнотаксономического ранга совокупность субэтносов и этнографических групп (субсубэтносов), находящихся в определенных соотношениях и связях между собой в рамках данного этноса. Под субэтносами (субэтническими группами) понимаются общности людей, составляющие часть этноса, которые обладают языковой, культурной и другой спецификой, в том числе только им присущим самосознанием и самоназванием (субэтнонимом). А под этнографическими группами (этногруппами или субсубэтносами) подразумеваются те локальные подразделения этноса, которые имеют отдельные отличия в языке (диалект, говор), культуре, элементы собственной идентичности, но менее значимые в сравнении с субэтническими и тем более этническими.

В принципе не исключено, что этнографическая группа (субсубэтнос) при стечении определенных обстоятельств может стать субэтносом, а тот – этносом, как и наоборот. Обстоятельства же эти, верно отмечает В.А. Тишков, зависят не только от научных подходов, но и «от исторических и политических условий» (Тишков 1998).

Помимо субэтносов и субсубэтносов (этнографических групп), этнос может состоять из этнического ядра – относительно компактно живущей на определенной территории основной части этноса, этнической периферии – более или менее компактных групп представителей данного этноса, так или иначе дистанциированных от основной его части (этнического ядра), и этнической диаспоры – отдельных представителей этноса, проживающих на территориях, занятых другими этническими общностями (Семенов 1996).

Исторический опыт развития многих народов показывает, что именно в этнонациях постепенно исчезает иерархичность этнического самосознания, унаследованная от прошлого, достигается его однородность – одна из существенных черт сформировавшихся этнонаций. «Можно сказать, – заключают Н.Н. Чебоксаров и Я.В. Чеснов, – что наивысшая монолитность, однородность этнического самосознания свойственна только нации и является одним из ее признаков. Это вызвано высокой интенсивностью процессов ее консолидации» (Чебоксаров 1974).

А каков уровень этнической консолидации финно-угорских народов Поволжья и Приуралья на современном этапе? Можно ли однозначно утверждать, что она у них полностью завершилась?

Изыскания в этой сфере, проведенные нами, как и рядом других исследователей, дают серьезные основания утверждать, что процессы этнической консолидации названных народов, а именно мордвы, марийцев, удмуртов, коми,

нельзя считать завершенными (Мокшин 1989). Заметим сразу, что данный вывод, имеющий большое не только научное, но и практическое значение, ко многому обязывает, в первую очередь, властные структуры, директивные органы, как федеральные, так и региональные, ибо на его учете должна выстраиваться не только стратегия, но и тактика прогнозирования и регулирования этнических процессов, переживаемых данными народами.

Так, важной особенностью мордовского этноса, сохраняющейся до настоящего времени, является его бинарность, наличие в его этноструктуре этнических общностей вторичного порядка или субэтносов (эрзи и мокши), что детерминирует и двуступенчатость этнического самосознания мордовского народа. Взаимодействие тенденций мордовской интеграции, как и эрзянской и мокшанской парциации, пронизывает почти всю этническую историю мордвы, начиная от раннего средневековья, вплоть до современности. С одной стороны, мы видим устойчивость собственно эрзянского и мокшанского самосознания, а с другой: те же эрзяне и мокшане претендуют на исключительный, монопольный приоритет именоваться мордвой, отлучая от этого этнонима друг друга. Наконец, как мокша, так и эрзя все более осознают, что те и другие являются двумя слагаемыми одного народа.

Интенсивность этих тенденций и их соотношение не всегда были одинаковыми, они зависели и зависят от исторической обстановки, могут колебаться и изменяться, испытывать взлеты и падения. Если говорить о дне сегодняшнем, то в настоящее время активизировалось стремление повысить этнотаксономический статус эрзи с субэтнического уровня на этнический, преобразовать ее из субэтноса в этнос, объявив мордву никогда не существовавшим народом, народом-мифом. «Мордовского этноса нет. С древнейших времен жил и живет пока этнос эрзянский. Мокшанский язык – диалект по существу эрзянского», – говорится в редакционной статье газеты «Эрзянь мастор», опубликованной ко Дню эрзянского языка (В Саранске … 2007).

На страницах газеты «Эрзянь мастор», презентуемой ее издателями в качестве «независимой общественно-политической газеты Мордовского республиканского общественного Фонда спасения эрзянского языка, «газетой народа эрзя», развернута пропагандистская война (омницид) против этнонима мордва, носящая антирусскую направленность, т.к. именно русские объявляются виновниками «неуважения к другим народам», в том числе к эрзе и мокше, как к разным де народам, но которые они посчитали в силу своего этнического невежества за один народ, да к тому же прозвали этнофолизмом, произведенным от оскорбительного слова «морда» (Маризь Кемаль). Такая «народная этимология» в соответствующих кругах воспринимается гораздо более за подлинную, чем этимология научная, свидетельствующая об ирано-скифских истоках этого этнонима, непосредственного отношения к русскому слову «морда» не имеющих. Заметим, кстати, что те же этимологические истоки прослеживаются в этнонимах удмурт, коми-морт, мари, меря, мурома.

Попытки представить эрзю в виде самостоятельного этноса (народа) имели место на ряде съездов мордовского народа (в 1992, 1995, 1999, 2004 годах). И хотя они неизменно отвергались абсолютным большинством голосов делегатов, тем не менее продолжают инициироваться поныне. Так, 16 апреля 2006 г. в

Саранске состоялся Конгресс эрзян (Инекужо), принявший «Декларацию об официальном названии Эрзянского народа», в которой от его имени заявил «о его воле официально называться собственным историческим именем «Эрзянский народ»». А 3-й Конгресс эрзянского народа, состоявшийся в г. Лукоянове Нижегородской области 20 июня 2009 г., не только подтвердил указанную выше декларацию, но и поставил вопрос перед федеральными структурами власти «о создании эрзянской автономии в составе РФ» (Декларация … 2009).

Еще в 1970-х годах в результате исследования проблемы формирования и развития мордовского этноса нами был сделан вывод о том, что мордовский этнос хотя и архогенетический, но процесс его этнической консолидации нельзя считать завершенным (Мокшин 1977). Можно лишь сожалеть, что вывод этот в те годы не разделялся не только некоторыми авторами, но и директивными органами, ибо не стыковался с доминировавшим тогда, в том числе в официальных документах, мнением о полной завершенности процесса консолидации мордовской социалистической нации. Мнение это, пусть и голословное, вписывалось в общую идеологию о том, что в СССР национальный вопрос решен раз и навсегда (Дорожкин 1970).

Отмеченная идеологема, ничем не аргументированная, тем не менее ставила серьезные препоны на пути тех исследователей, которые не соглашались с ней, приводили свидетельства, говорившие о том, что она неверно отражает реальное состояние дела, является значительным забеганием вперед. Ставшая ходячим стереотипом, эта идеологема тормозила решение ряда важных практических вопросов, связанных не только с этнополитическим, но и этнокультурным развитием мордовского народа, учетом бинарности его этноструктуры, прогнозирование и регулированием этнических процессов в его среде, в том числе в расстановке кадров.

Документы Инекужо, особенно «Декларация об официальном названии Эрзянского народа» – очередное тому свидетельство. Попытки дестабилизировать современные этнические процессы в Республике Мордовия и в мордовской диаспоре через эскалацию идеи о мордве как народе-мифе, который де никогда не существовал, годами продолжающийся на страницах газеты «Эрзянь мастор» омницид, мишенью которого стал этноним мордва, подаваемый ее издателями лишь в кавычках, серьезно отравляют этническую обстановку не только в Мордовии, но и за ее пределами, дезориентируя этносферу, негативно отражаются на этническом самосознании мордвы, являются одной из существенных причин сокращения ее численности, депопуляции.

Сказанное не означает, что в резолюциях Эрзянского конгресса (Инекужо) начисто отсутствуют конкретные предложения и рекомендации, нуждающиеся во внимательном изучении и реализации. Они имеются, но их воплощение в жизнь должно осуществляться не через раскол мордовского народа, не на путях сепарации, а посредством его дальнейшей этнической консолидации, немедленного прекращения омницида, врутриэтнической и межэтнической конфронтации. Это в полной мере относится и к принятой Инекужо «Резолюции о Духовном Возрождении», хотя и в ней есть ряд предложений, заслуживающих внимательного анализа и принятия по ним соответствующих мер. Но и здесь важно иметь в виду, что христианизация мордвы, как и всех других финно-

угорских народов Поволжья и Приуралья, несмотря на все издержки в ходе этого процесса, в целом была явлением позитивным, способствовавшим адаптации этих народов в российской социор, становлению их письменности, переводу на их языки канонической литературы, подготовке кадров национальной интеллигенции.

Вместе с этим нельзя не заметить, что ныне позиция РПЦ в деле сохранения этнокультур финно-угорских народов Волго-Камья и Приуралья недостаточно полно обогащена новыми духовными началами, больше сводится к количественным, чем к качественным показателям, связанным с возрождением духовно-нравственных начал, лучших традиций православного миссионерства, накопленных за века в процессе миссионерско-просветительской деятельности среди нерусских народов нашей страны, в том числе Поволжья и Приуралья. В этой связи существенная роль может принадлежать не только переводу канонической литературы на языки этих народов, но и всего процесса церковного богослужения в приходах с мордовским, марийским, удмуртским, коми этническим составом прихожан на их языки, что, разумеется, невозможно без подготовки соответствующих кадров духовенства.

Бинарность – характерная черта не только мордовского, но и других финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. Так, в этноструктуре марийцев она представлена горными (курык мари) и луговыми (олык мари) марийцами, удмуртов – северными (ватка) и южными (калмез) удмуртами, коми – зырянами и пермяками. Вряд ли следует думать, что бинарная этноструктура – особенность только финно-угорских народов Урало-Поволжья. Она, к примеру, прослеживается, пусть и не так отчетливо, в силу большей продвинутости этнической консолидации, у тюркоязычного чувашского народа, в этноструктуре которого выделяются два субэтноса – верховые (вирьялы) и низовые (анатри) чуваши и субсубэтнос или этнографическая группа анат-енчи.

Ссылки некоторых авторов на то, что «в этнографической литературе понятие «субэтнос» определено недостаточно четко, чтобы говорить о ясных и универсальных критериях разделения этносов и субэтносов» (Казанцев 2000), не стоит считать убедительным доводом для отказа от попыток более глубокого осмысления современной этноструктуры народов Российской Федерации, в том числе финно-угорских, способствующих лучшему пониманию динамики их этнического развития.

Как уже сказано, этногруппа (субсубэтнос) может трансформироваться в субэтнос, а тот – в этнос. В качестве примера можно привести бесермян (бесерман – самоназвание), которые по переписи 1926 г. были учтены отдельно (численностью в 10034 чел.), а в дальнейших переписях включались в этноструктуру удмуртского народа, считаясь сначала этнографической группой, позднее – субэтносом. Происшедший в последнее время заметный рост этнического самосознания бесермян, проявившийся, в частности, в создании «Общества бесермянского народа», выступающего за возрождение бесермян как особого этноса (народа), обусловил принятие в июне 1992 г. Президиумом Верховного Совета Удмуртской Республики решения «О восстановлении исторического имени бесермянского народа». Всероссийская перепись населения 2002 г. зафиксировала бесермян отдельной строкой, численностью в 3122 человека (Финно-угорские... 2005).

Истории известны и обратные случаи, когда этнос (народ) в силу тех или иных обстоятельств становился субэтносом, затем этнографической группой, и в конце концов вообще сходил с исторической арены, навсегда выпадая из мировой этносферы, поскольку у этносов нет дублеров и ни один из них не является вечным. Из восточнофинских народов к таковым можно отнести мерю, мещеру, мурому (Гришаков 1990).

Сложность этнотаксономической классификации или градации заключается прежде всего в том, что переход с одного уровня ее в другой, как по восходящей, так и по нисходящей, происходит не в одночасье. Обусловленный множеством социально-экономических, потестарно-политических, культурно-бытовых и других факторов, он, как правило, имеет длительный характер. Однако, это обстоятельство – не повод для отказа вообще (Казанцев–Попов) от попыток разработки, уточнения понятийно-терминологического аппарата этнографической (этнологической) науки, способствующего более тщательной разработке теории этноса, имеющей большое не только научно-методологическое, но и прикладное значение.

Сказанное в полной мере относится и к понятию «метаэтническая общность», под которой разумеется та или иная группа этносов (народов), сложившаяся в результате их этногенетической, этноязыковой и этнокультурной близости (Бромлей 1983). Для метаэтнических общностей характерно и метаэтническое самосознание, отражающееся в метаэтнониме (например, славяне, тюрки, угрофинны или финноугры и др.), которые не следует путать с этнонимами, хотя и не исключено, в принципе, их возникновение на этнонимической основе. Между тем, такая путаница, вольная или невольная, имеет место, в частности, в отношении этнонима мордва, бездоказательно отождествляемого некоторыми авторами с метаэтнонимами славяне, тюрки и др (Сазонов 2000).

Таким образом, на современном этапе развития как внутриэтнических, так и межэтнических отношений в нашей стране было бы объективнее говорить не столько об их гармонизации, что на сегодняшний день означает выдавать желаемое за действительное (Богатова 2003), сколько о первоочередной необходимости их нормализации и стабилизации. Что касается их гармонизации, то это, безусловно, надо иметь в виду в качестве приоритетной цели на перспективу.

**Литература**

В Саранске запрещают говорить по-эрзянски // Эрзянь мастор, 2007, 12 апреля.

Богатова О.А. Гармонизация межэтнических отношений в региональном социуме. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С 82–83; Брук С.И. Метаэтническая общность // Народы России. Энциклопедия. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1994. С. 457; Тишков В.А. Метаэтническая общность // Народы и религии мира. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 890.

Гришаков В.В., Зеленеев Ю.А. Мурома VII–XI вв. Учебное пособие. Отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. Йошкар-Ола: МарГУ, 1990.

Декларация об официальном названии эрзянского народа // ЭМ, 2006, 26 апреля; Материалы 3-го Конгресса эрзянского народа. Арзамас: Арз. тип., 2009. С. 43.

Дорожкин М.В., Яшкин И.А. Мордовская государственность – детище ленинской национальной политики // По заветам Ленина. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1970. С. 94; Сухарев А.И. Социальный облик Советской Мордовии. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1980. С. 16–18; Дорожкин М.В., Козлов В.И. Этнические процессы (вместо заключения) // Мордва (историко-этнографические очерки). Саранск: Мордов. кн. изд-во.1981. С. 314.

Казанцев Д.Е., Попов Н.С. Проблема двух языков // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. С. 203.

Казанцев Д.Р., Попов Н.С. Указ. соч. С. 203.

Маризь Кемаль. Мы – эрзяне! «Что в имени тебе моем?» // Эрзянь мастор (в дальнейшем – ЭМ), 1995, 25 января; Цыганкин Д.В. Эрзятне ды мокшотне аволь субэтност // ЭМ, 1996, 27 января; Ефимов И. Этнополитические проблемы «мордовского» народа. Выступление на II Конгрессе финно-угорских народов мира // ЭМ, 1996, 26 октября; Батяев Г. Открытое письмо // 2000, 28 декабря; Нуянь Видяз. Дорога в никуда // ЭМ, 2004, 24 марта; Прокаев К. «Мордва» от «морды» // ЭМ, 2004, 15 нюня; Он же. Указ в действии // ЭМ, 2004, 22 октября; Мусалев Г.Д. От съезда к съезду // ЭМ, 2005, 19 января; Эрюш Вежай. Съезд мордвинизаторов-эрэянофобов // ЭМ, 2005, 27 января и др.

Мокшин Н.Ф. Этническая история мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1977. С. 249.

Мокшин Н.Ф. Мордовский этнос. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1989. С. 135–148; Мокшиина Е.Н. Этническая ситуация в Мордовии на современном этапе. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1998. С. 47–57; Народы Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 2000. С. 18–32, 201–203, 336–339, 428–429.

Сазонов Л. Размышления по поводу... // ЭМ, 1995, 16 марта; Тумай. Ее знают и искренне уважают // ЭМ, 2000, 14 августа.

Семенов Ю.И. Общество, страны, народы // Этнографическое обозрение, 1996, № 2. С. 3–18; Он же. Социально-исторические организмы, этносы, нации // Этнографическое обозрение, 1996, № 3. С. 3–13; Он же. Секреты Клио. Сжатое введение в философию истории. Учебное пособие. М.: МФТИ, 1996. С. 28–30.

Тишков В.А. Субэтническая группа // Народы и религии мира. Энциклопедия. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 899.

Финно-угорские и самодийские народы России. Статистический сборник. Сыктывкар, 2005. С. 4.

Чебоксаров Н.Н., Чеснов Я.В. Заключение // Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1974. С. 311.

**Тамара Молотова**
**Йошкар-Ола**

## СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ АККУЛЬТУРАЦИИ ВОСТОЧНЫХ МАРИЙЦЕВ

Восточные марийцы – этнографическая группа мари, проживающих за пределами коренной этнической территории, в Прикамье и Приуралье, возникшая в результате миграции марийцев из Среднего Поволжья преимущественно со второй половины XVI по середину XVШ веков. Одной из причин миграции был протест против насильственной христианизации. Марийцы, желая сохранить традиционную религию (язычество), переселялись на другие территории.

Объектом настоящего сообщения являются процессы аккультурации, повлиявшие на культуры восточных марийцев. Оно базируется на материалах этнологических экспедиций 2006–2009 годов в рамках проектов РГНФ.[97] Полевой материал был собран среди восточных марийцев, проживающих на территории Башкортостана, Татарстана, Удмуртии.

Традиционные верования всегда имели большое значение в жизни марийского этноса, они пронизывали все стороны духовной и материальной культуры. Во второй половине X1X века формирование восточных марийцев как особой этнографической группы, заметно отличающейся от поволжских групп, завершилось (Сепеев 1975: 15). Социально-экономическое положение язычников в дореволюционной России было очень тяжелым, так как Православная церковь отрицательно относилась к ним. Несмотря на негативное отношение церкви и властей к «язычеству», большинство восточных марийцев сохраняли приверженность к своим верованиям. У марийцев существовали древние традиционные убеждения, что перемена веры это настолько большой грех, за который нет прощения. Вера марийцев (чи вера) – анимистическая религия обоготворения сил и явлений природы, включавшая пантеон более 70 богов. Хранителями религиозных культов являлись языческие жрецы – мужчины (авыз, онаен, карт, молла), которые передавали свои знания по наследству или обучали учеников-последователей. Жрецы участвовали во всех важных событиях сельского сообщества: моления и жертвоприношения различной иерархии; свадьбы, имянаречения новорожденных, похороны, поминки; врачевание людей и домашних животных, давали советы, участвовали в решении сложных жизненных ситуаций и др. Это были наиболее уважаемые, просвещенные люди, отличающиеся высоконравственным поведением. У исследуемой этнической группы сохранились несколько практикующих жрецов преклонного возраста, которые руководят молениями. В современных условиях в некоторых населенных пунктах моления и другие традиционные обряды проводят пожилые

[97]Сообщение подготовлено в рамках проектов РГНФ №06-01-00204а «Этнически смешанные селения в Урало-Поволжском регионе: историко-этнологическое исследование» и №08-01-0024а «Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья».

женщины, хорошо знающие молитвы и порядок проведения ритуалов. У восточных марийцев до настоящего времени сохранились также действующие сакрально-культовые места поклонения, связанные с традиционными верованиями.

У данной группы марийцев, проживающих в сельской местности, сохраняются и бытуют традиционные обряды. Большинство восточных марийцев и в современных условиях являются приверженцами древней религии. Население достаточно хорошо помнит о традиционных праздниках, обрядах и молениях: зимний праздник (Шорык йол), Масленица (Ю арня), Пасха (Кугече), Семык (Семык), весенний праздник начала сельскохозяйственных работ (Ага пайрем), летний (Кюсо кумалтыш) и осенние моления (Шыже кумалтыш) в священных рощах.

У них сохранились некоторые праздники (Пасха, Масленица Семык). До настоящего времени в большинстве деревень с марийским населением в Башкирии проводится летний праздник жертвоприношения – «Кюсо кумалтыш», на который собираются все жители деревни или нескольких селений. К нему заранее тщательно готовятся все участники обряда, так как считается, что это очень важный обряд, от которого зависит жизненное благополучие. В прошлом существовала специальная белая одежда из домашнего холста, надевавшаяся только во время молений. И в настоящее время на жертвоприношения в рощу приходят в народной одежде светлых оттенков.

В роще *кюсото* в жертву приносят бычков, баранов, гусей и уток. Если жертвуют первый год барана, то обычно необходимо по традиции приносить жертву и на второй, и третий год. На второй год также нужно пожертвовать барана (реже гуся), на третий утку или гуся. Поскольку жертвователям нужно три года подряд проводить обряды, поэтому традиция практически не прерывается, т.е. каждый год проводятся летние моления (ПМА 1: Бухаров, Батырова, Фазлеева).

Когда желали провести обряд жертвоприношения, то «назначали» жертвенное животное за год, полгода, три месяца до обряда, которых хорошо откармливали. Так, у барана, предназначенного для жертвоприношения, не было пометок, его не кастрировали, даже не стригли шерсть, если шерсть стригли, то себе не оставляли, а отдавали другим односельчанам (ПМА 2: Батырова).

Священные рощи (кюсото, кумалме вер) находятся недалеко от деревень. Термин *кюсото* состоит их двух слов – *кюсен* (’взять взаймы’), *ото* (’роща’) и означает место, где бог помогает в каком-либо деле, жизненной ситуации. Ритуальные рощи обычно огорожены пряслом, чтобы домашний скот не заходил на эту территорию. В рощу запрещается ходить беспричинно, рубить и ломать деревья, ветки. В 2008 году практически в большинстве селений с преобладающим марийским населением в Балтачевском, Бирском, Мишкинском районах Башкортостана проводили летние моления. Предварительно место проведения обряда тщательно убирается. Участники обряда заранее психологически готовят себя к священному действию. Перед молением все участники моются в бане, надевают чистую одежду, Рано утром пекут блины, которые берут в рощу вместе с квасом. Утром не завтракают, идут на моление, молча, не разговаривая со встречными людьми, так как первые слова должны быть обращены к богу.

Этническое единство восточных марийцев поддерживалось почитанием общих родовых духов покровителей – *керемет*. В округе села Старобазаново Бирского р-на Башкортостана много мест, где марийцы молились определенным родовым кереметям – духам покровителям: «Сак Султан керемет», «Игын Султан керемет», «Куэтун керемет», «Сали керемет», «Кайык керемет». Одним из главных марийских покровителей считается «Султан керемет», место его поклонения находится у деревни Большесухоязово (Соказа) Мишкинского района. По преданиям Султан был первопоселенцем и защищал марийцев от притеснений со стороны русских, татар и башкир (Гареев, Зайнуллин 2006: 61). В разных деревнях были свои духи-покровители, имевшие свои имена, например, в д. Кужнурово Бирского района – «Ер Султан керемет», в Дюртюлинском районе марийцы почитали «Чыкма тун керемет».

Очевидно, что культ керемета имел важную роль в религиозной и социальной жизни восточных марийцев. Они почитали их как родовых покровителей, каждый род, деревня, община имела своего духа-покровителя. По традиционным представлениям керемет, с одной стороны, был родовым покровителем, с другой, злым духом, который мог и навредить, если его не почитать. Поэтому марийцы приносили им жертвы, в противном случае керемет мог насылать болезни, неурожаи, засухи (ПМА 3: Бухаров, Батырова).

Традиционные религиозные ритуалы хорошо сохранились в различных семейных обрядах (свадебных, похоронно-поминальных и др.). Достаточно архаичными у восточных марийцев являются похоронные и поминальные обряды.

Духовная и материальная культура их формировалась в условиях тесных этнокультурных контактов с другими народами полиэтничного и поликонфессионального региона, каким является Прикамье и Приуралье. На культуру восточных марийцев оказали заметное влияние тюркские народы (татары, башкиры). Восточные марийцы адаптировались к новой этнокультурной среде, переняв некоторые культурно-языковые нормы, что отразилось в хорошем знании татарского языка, в оформлении жилища, пище, народном костюме. На традиционной религии данной группы также отразилось влияние ислама. Особенно сильному воздействию ислама марийцы подверглись во второй половине XIX века. Так, под влиянием ислама языческих жрецов во второй половине 19 века стали называть *моллами*. У восточных и части луговых марийцев любую молитву начинали с татарского возгласа «Бисмилла – Господи благослови».

Примером языковой и культурной ассимиляции со стороны татар является деревня Нарат-Чукур Бакалинского района Башкортостана, где проживают марийцы, не знающие своего языка, говорящие по-татарски. Деревня была образована 1921 году после большого пожара в с. Азмеево, где жили татары-мусульмане, татары-кряшены и марийцы-язычники. После пожара марийцы переселились на другое место, образовав новое поселение Нарат-Чукур. По самосознанию население деревни считает себя марийцами.. Ближайшая марийская деревня в Бакалинском районе – Токбердино находится в 40 километрах от Нарат-Чукура. Таким образом, преобладающим было татарское окружение, поэтому марийцы утратили родной язык еще в 30–40-ые годы прошлого столетия. В прошлом Нарат-Чукур относился к союзу нескольких

марийских деревень (дин), в который входили д. Бикмесь (Бикмечь), д. Калтак, д. Биляр (Татарстан), д. Токбердино, д. Балчаклы (Башкирия), расположенных на значительном расстоянии друг от друга.

Основной причиной сохранения марийского национального самосознания является сохранение традиционной религии (язычества что убедительно прослеживается на примере д. Нарат-Чукур). В 1,5 км от деревни находится роща (дубы, липы), где проводили языческие жертвоприношения. Она называется рощей «Курбан байрам». Жертвоприношения проводились ежегодно летом. Заранее выкармливались жертвенные животные. Перед жертвоприношением все мылись в бане и надевали чистую одежду. В этом молении принимали участие все – мужчины и женщины, дети. Молитвы читались марийским моллой на татарском языке, в которых просили благополучия для всех присутствующих на жертвоприношении. Все участвовали в трапезе. Последние языческие жертвоприношения проводились в 50-ых годах XX века. Роща хорошо сохранилась, так как до настоящего времени существует запрет рубить там деревья, ломать ветки, однако не возбраняется косить траву.

Из традиционных обрядовых праздников сохранялись долгое время Рождество, Пасха (Оле Кен), Семик (Симек). В настоящее время в Нарат-Чукуре Пасха празднуется как у татар-кряшен. На Семик молодежь собиралась в одном месте на горе, где они веселились – играли в игры, пели. Песни данных марийцев по мелодии отличаются от кряшенских (ПМА 4: Абдрашитова, Ирбулатова). В праздник Семик основным содержанием были поминки (среда-четверг) по умершим родственникам, резали курицу или барана. На поминки приглашали души усопших. Из мяса варили суп и угощали гостей. Поминальную еду, собранную в отдельной посуде для усопших, выбрасывали в определенном месте. Души покойных провожали в конце праздника и пели специальные поминальные песни. В настоящее время уже, к сожалению, не помнят текстов этих песен.

Похоронные обряды сочетают, как марийские, так и мусульманские традиции. Вдоль тела покойного протягиваются три цветные нитки (мост для перехода через реку), на руки надевали варежки, помещали в гроб ветку шиповника, маленькие мешочки с деньгами, блинами. В гробу делали небольшое окошечко. В могиле делали специальную нишу (ляхет), куда ставится гроб. Голова покойного на кладбище ориентирована на Священную Мекку. На могилу ставили шест, к которому привязывали полотенце. В настоящее время устанавливаются памятник. На некоторых памятниках изображен полумесяц. Поминки по усопшему проводятся на 3, 7, 40 дни и через год после смерти. На 40 день, годовые поминки режут барана, кости, шкуру его уносят на могилу, как и у других восточных марийцев (ПМА 5: Абдрашитова, Ирбулатова).

В Нарат-Чукуре марийцы не стремились принимать православие или ислам. Сохранив свою религию, они пока сохраняют свое марийское самосознание. Но представления о традиционном язычестве сохраняется только у старшего поколения, молодежь не знает этих традиций. Очевидно, что в будущем это самосознание может измениться под влиянием преобладающего татарского окружения. Этому способствуют и межнациональные браки.

Как показывают архивные материалы Оренбургского Магометанского Духовного Собрания, некоторые марийцы принимали ислам в дореволюционный

период. Прошения о принятии марийцами ислама поступали в Духовное Собрание в различных ситуациях, это были случаи бракосочетания с мусульманином или мусульманкой, а также по духовно-религиозным представлениям просителя (ЦГА РБ. Ф. И-295. Оп. 11. Д. 395, 495, 279, 5497, 8400).

В случаях принятия ислама марийцами постепенно менялась фамилия, имя их этническая принадлежность, – они становились татарами, башкирами. По переписи 1897 года в Казанской губернии насчитывалось: 15 мужчин марийцев – магометан и 3 женщины, в Вятской губернии по данной переписи насчитывалось 30 марийцев и 19 женщин, исповедующих ислам. В 1911 году число марийцев – магометан составляло 433 человека (Никольский 1912: 7).

Этнограф И.А. Износков в конце Х1Х века в своей статье о восточных марийцах, описывая черемисскую деревню Бабикову Кара-Якуповской волости, отмечал, «что бабиковские черемисы, бывшие язычники, успели в короткий сравнительно промежуток времени значительно обашкириться, ... старикии старухи еще помнят свой язык …, что же касается молодежи, то она большею частью знает только один башкирский язык.» Та же ситуация была характерна и для черемисской деревни Тенсить Стерлитамаского уезда (Износков 1893: 185). Автор говорит о желании жителей деревни Бабиковой принять магометанство, о чем они неоднократно хлопотали в Уфе (там же, 185). По административно-территориальному делению 1981 году эти населенные пункты д. Бабикова Чишминского р-на РБ является по этническому составу башкирской, д. Тансаитово Кармаскалинского р-на – татарской (БАССР административно-территориальное деление 1981: 310, 191). Но об истинном происхождении таких татар и башкир хорошо знало окружающее их население. Во время экспедиционных исследований марийское население называло селения, которые в прошлом были марийскими, но с принятием ислама стали татарскими. Например, к таким селениям относят д. Маскара (Кукморский р-он), д. Мари Ямалы (Актанышский р-он) и др. В Татарстане есть марийские селения, которые практически утратили свой родной язык, говорят по-татарски, но сохраняют свое самосознание, так как являются приверженцами своей традиционной религии (д. Терпеле Актанышского р-на, д. Бикмесь Муслюмовского р-на и др.) (ПМА 2006, 2009). Характерной чертой марийского населения в настоящее время является хорошее знание татарского языка, который преподают во всех школах Татарстана. Для марийского населения хорошее владение татарским языком является традиционным (ПМА, 2009). Характерной особенностью является и то, что во время праздников и обрядов восточные марийцы в некоторых селениях Татарстана и Башкортостана поют и татарские песни. Даже во время годовых поминок, на которых присутствовала в 2006 году в д. Мари Суксу Актанышского р-на Татарстана, в марийской семье по умершему марийцу исполнялись татарские песни на татарском языке, хотя в обряде участвовали преимущественно марийцы.

В настоящее время совершаются смешанные браки – между марийцами и татарами. Обряд бракосочетания проводится по мусульманскому обряду-договору (никях). Как правило, имена невесток меняется на татарские, например, Зоя – Зульфия, Марина – Мадина, Фаина – Фарида и др. Дети от таких браков, как правило, считаются татарами.

Первое массовое крещение марийцев приходиться на начало 18 века, оно завершилось к 60-ым годам 18 века. Именно через православную церковь осуществлялось идеологическое и психологическое воздействие на инородческое население. Но в целом марийцы, вынужденно и формально приняв некоторые православные обряды, несмотря на угрозы, жестокие преследования и наказания, продолжали придерживаться своих верований (Попов 32, 48–49). Новый этап усиления миссионерской деятельности православной церкви приходится на 19 – начало 20 века. Писательница Н. Дурова, жившая в Елабуге в первой половине 19 века, в одной из своих повестей описывает религиозные пристрастия марийцев, расселенных недалеко от города: «Христиане по наружности, то есть, они крещены, ходят в церковь, приобщаются и соблюдают посты, но все усилия наших священников и правительства не могут истребить совершенно дух идолопоклонства в народе: они скрываются в самых мрачных и непроходимых лесах для отправления таинственных обрядов, из которых иные ужасны и кровавы… Все они имеют в нравах своих свирепость диких народов (Дурова 74). Христианство распространилось среди марийцев в основном в синкретическом виде.

Православная церковь стремилась превратить восточных марийцев в христиан, но христианство в начале XX века приняли немногие восточные марийцы. Для этого в начале XX века правительство открывает ряд миссионерских школ в марийских селениях. Непременным условием обучения в таких школах было принятие православной веры. Небольшая часть марийцев крестилась в целях получения образования. Однако, как свидетельствуют наши экспедиционные материалы, с принятием христианства марийцы практически не утрачивали своей идентичности, а также и приверженности к своей марийской вере. Современной тенденцией является и то, что лишь небольшая часть марийской молодежи принимают обряд крещения и становятся православными христианами. В городе Бирске еще до революции марийцы посещали храмы. Наиболее почитаемыми святынями у восточных марийцев здесь считаются Иисус Христос, Богородица, Николай угодник, Илья Пророк. После революции влияние ислама и христианства на культуру марийцев ослабло в связи с новым социально-политическим строем. Начался процесс организационного оформления марийской традиционной религии. В начале 20-х годов 20 века у восточных марийцев беспрепятственно проводились различные моления. Однако в связи с политикой Советского государства процесс становления традиционной религии приостановился. Многие жрецы, организаторы молений в 1930-ые годы были арестованы и репрессированы. Отношение Советской власти к религиозным объединениям смягчилось лишь в период ВОВ и в первые послевоенные годы. В этот период возобновилась практика проведения коллективных молений в священных рощах. Затем наступил период отрицательного отношения к религии. Так, последнее общинное моление в марийских деревнях Кукморского р-на состоялось в 1947, возобновились они с 1989 года. Восточные марийцы – язычники не отказывались от своей веры, часто моления проводились тайно под покровом ночи. Нередко семейные моления проводили на конце огорода (Кукморский, Агрызский р-ны), а шкуру жертвенного животного уносили в священную рощу (ПМА, 2009). Недавно в Бирске открылся лютеранский приход и построена кирха. Среди лютеранских

прихожан есть и марийцы. Общее количество лютеран по данным 2008 года – около 200 человек (ПМА 6: Батырова, Фазлеева).

После революции влияние ислама и христианства на культуру марийцев ослабло в связи с новым социально-политическим строем и отрицательным отношением к религии. Преследованиям подверглась и традиционная религия восточных марийцев: вырубались священные рощи, были запрещены языческие моления, подверглись жестоким репрессиям жрецы. Однако марийцы не отказались от своей веры, часто моления проводились тайно, иногда даже под покровом ночи. Положительное значение для возрождения религиозных традиций марийцев сыграло официальное признание язычества в начале 90-ых годов 20 века в связи с демократическими преобразованиями в обществе.

Духовная и материальная культура данной этногруппы формировалась в условиях аккультурации-влияния тюркских народов (татар, башкир). Так, восточные марийцы переняли у татар некоторые праздники, в частности Сабантуй и Джиен. В результате татаро-башкирского влияния культура восточных марийцев приобрела особую специфику, отличающуюся от культуры поволжских марийцев. Восточные марийцы адаптировались к новой этнокультурной среде, переняв некоторые культурно-языковые нормы, что отразилось в хорошем знании татарского языка, в оформлении жилища, пище, покрое и орнаментации народного костюма. Экспедиционные материалы демонстрируют, что и в культуре восточных марийцев и в современных условиях большую роль играет национальный костюм. В районах Башкирии с преобладающим марийским населением народный костюм еще бытует как повседневный у среднего и старшего поколения женщин. В этнически-смешанных селениях марийки используют народный костюм, как праздничо-обрядовый и сценический. У большинства сельских жителей такая одежда имеется, если она не надевается, то просто хранится дома в качестве реликвий. Комплект такого современного костюма состоит из платья (тувыр) с оборками на подоле, украшенными тесьмой, лентами и фартука с грудкой (ончала сакыш) из фабричных преимущественно однотонных ярких тканей. Нередко такой комплект украшается вышивкой гладью, основным сюжетом которой является цветочный орнамент. В современных условиях при возможности приобрести ткани разнообразного качества и различные виды отделки для народной одежды, костюм восточных марийцев представляет красивое и яркое явление, подчеркивающий принадлежность именно к этой этнической группе. Народный костюм часто шьют сами женщины в домашних условиях. Среди восточных мариек есть и народные мастера, которые шьют платья, фартуки по индивидуальным заказам, а также продают их и на местных рынках г. Бирска, с. Калтаса, с. Мишкино. В Калтасинском, Мишкинском, Бирском, Дюртюлинском районах марийский народный женский костюм широко используется, как праздничо-обрядовый. Так, во время марийской свадьбы, обычно женщины наряжены в народные костюмы. Комплектами марийского народного костюма невеста одаривает близких родственниц жениха (мать, сестер, теток и др.). Нередко и невеста облачается в марийское платье из белой ткани, которое специально шьется для свадебного обряда.

Народную одежду у восточных марийцев принято надевать также во время традиционных религиозных обрядов, похорон и поминок. В сельской местности народная одежда у старшего поколения используется и в качестве похоронной.

В последние годы среди восточных марийцев популярными становятся современные модные формы одежды с этническими мотивами – платья, костюмы преимущественно белого цвета с традиционной марийской вышивкой. Такие виды одежды наиболее популярны среди восточно-марийской интеллигенции (артисты, певцы, учителя и др.). Мода на такую одежду пришла из Республики Марий Эл, где она очень популярна среди марийского населения различных слоев населения.

На наш взгляд именно функционирование традиционных молений, обрядов, сохраняло их идентичность, с одной стороны, с другой, играло большую роль в сохранении культурно-бытовых особенностей восточных марийцев. Совместные регулярные окружные, деревенские, родовые, семейные моления и жертвоприношения усиливали чувства принадлежности к своей семье, роду, этнической группе и народу в целом. Несомненно, традиционная религия восточных марийцев была фактором сохранения самосознания. Естественно, что традиционная религия также подверглась влиянию ислама. Особенно сильному влиянию ислама марийцы подверглись во второй половине Х1Х века. В случаях принятия ислама постепенно менялась и их идентичность – они становились татарами (башкирами). Православная церковь также стремилась превратить восточных марийцев в христиан, но христианство в начале ХХ века приняли немногие восточные марийцы, не утратив своей идентичности.

Несмотря на длительные процессы аккультурации со стороны различных конфессий и других народов восточные марийцы сохранили до настоящего времени религиозно-этнические особенности и культуру. Большинство восточно-марийского населения было и остается приверженцами традиционной языческой религии, несмотря на невыгодность своего положения и в царской России, и в период Советской власти.

У восточных марийцев до настоящего времени сохраняются традиционные элементы и в материальной и духовной культуре. Из религиозных обрядов в современных условиях наиболее распространенными являются летние и семейно-родовые моления.

Однако в условиях глобализации возрастает уровень межнациональных браков, что ускорит процессы ассимиляции в данной этнографической группе.

**Источники и литература**

Башкирская АССР. Административно-территориальное деление. Уфа, 1981.

Гареев, Зайнуллин. 2006. – Гареев И.С., Зайнуллин В.В. Очерки дореволюционной истории села Чураево. – Бирск, 2006.

Износков. 1893 – Износков И. Кара-Якуповская волость. Этнографические материалы // Известия ОАИЭ. Т. 11. Казань, 1893.

Никольский Н.В. Статистические сведения о черемисах за 1911 г. с указанием литературы о них и изданий по черемисскому языку. Казань, 1912.

ПМА-1. 2008. (Полевые материалы автора.) Бирский р-он Башкортостана, д. Чишма, Бухаров И.Б. 1932 г. р.; д. Акуди Батырова У.И. 1932 г. р., Фазлеева С.И. 1955 г.р.
ПМА-2. 2008. Бирский р-он Башкортостана, д. Акуди. Батырова У.И. 1932 г. р.
ПМА-3. 2008 Бирский р-он Башкортостана, д. Чишма. Бухаров И.Б. 1932 г. р. Д. Акуди Батырова У.И. 1932 г. р.
ПМА-4. 2008. Бакалинский р-он Башкортостана, д. Нарат-Чукур. Абдрашитова Г.М. 1930 г. р., Ирбулатова М.Д. 1928 г. р.
ПМА-5. 2008. Бакалинский р-он Башкортостана, д. Нарат-Чукур. Абдрашитова Г.М. 1930 г. р., Ирбулатова М.Д. 1928 г. р.
ПМА-6. Бирский р-он Башкортостана, д.Акуди. Фазлеева С.И. 1955 г. р., Батырова У.И. 1932 г. р.
Сепеев 1975 – Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Йошкар-Ола, 1975.

**Galina Nikitina**
**Izhevsk**

## UDMURT ETHNOS IN RUSSIAN SOCIAL TRANSFORMATIONS BETWEEN XX–XXI CENTURIES: PROBLEMS AND EXPERIENCE OF ADAPTATION

Modern generation of Russian tillers is experiencing another agrarian reform that brings up to date the problem of adaptation to the changed social environment. Both big growers ("krupkhozy" according to T. Shanin) and families, and other small groups have to face this problem. Business entities have divided into two polar groups quite fast: one group consists of few people who have successfully adapted to new environment; another group is representatives of surviving social stratum, i.e. poorly adapting tillers or tillers who could not adapt at all. Successfully adjusted include "krupkhozy" which kept their personnel and material and technical basis laid down in the Soviet collective farms times from plundering and subdivision in decollectivization process. They managed to diversify manufacturing and imposed labor discipline. Analyzing successfully adapting farms we can point out competent management and innovative thinking of the executives and specialists of the farms, their initiative and interest in the results of work combined with concern for people's welfare. Their independence from outside interference, willingness to take risks and responsibility for making crucial decisions are the most important qualities. An ability "to get along" with the officials and the authorities, hide some factors from them, get around some "undesirable" laws are necessary. Such experience (often forced) assures us that modern transformations according to their inconsistency and contradictoriness resemble a game with no rules.

Behavioral models of adaptation of particular families and other small groups vary in a wide range. Modern villagers do all kinds of activities: they work in a local or their own farm, or do business out of the agricultural field; one-time, seasonal, pendulous/shift work, appointment of positions, self-employment, mobilization of network resources, episodical raids into market economy, illegal forms of getting means of subsistence, picking up original goods. The striking example of individual/private experiences is rapid development of timber processing complex. A modern villager working at the local "krupkhoz" prefers to apply main efforts to his farm: "The salary they pay in the collective farm is not enough even for food that's why we raise cattle: calves, bulls, young animals. There are lots of hayfields, you can get as much forage as you want. We sell honey, meat, we even keep a lake, eat our own fish."

Field testing shows convincingly that successfully adapting people include those who own financial resources, experience, education and high level of motivation to work. Active personalities are impelled to look for means to improve the situation when the environmental conditions deteriorate. Passive, paternalistic people, on the contrary, become victims of circumstances. Professionals, who have wide social connections, good level of health and personal goals to achieve are in more advantageous position than people who do not have all these resources.

The fact that people in the village started to divide into two different groups: successfully adapting and disadapting indicates of social transformations in the village society. People in the country use the terms “poor”, “well-to-do/strong”, “beggary”, though they avoid the term “rich”. None of the families that were called rich admitted that they were rich. Some people agreed that their income is higher than the income of others but they pointed out how hard they have to work to achieve that.

When people say about some family – “they are rich”, they mean this family owns material values which provide, according to their standards, high level of living and independent from environmental conditions functioning of a family. Usually they include to those standards: outbuilding of a good quality, a house (often two-storied brick building), “city” type of interior of a house (modern domestic appliances, furniture, carpets and etc.), a car, a motorcycle, farm machinery. If a farmstead possesses a tractor, it is really “rich”: “A lot of people have tractors, diggers, mowers and other machinery. They are lucky as they can earn money using this machinery. Those are strong practical men”.

Well-to do farms normally have lots of cattle and poultry. Adults in such families usually have high income, according to rural standards (more than 10 thousand rubles) and get it stable, increasing it by selling their homemade products.

A theater, a dishwashing machine, an air-conditioner and imported simulators are not usually included into the list of goods symbolizing prosperity. It looks like having those things is not topical for villagers and it is not considered to be a crucial and differentiative factor of consumption standards. Cars of foreign brands are only owned by families where one of the members is a head of a collective farm or if at least one member works in a gas and oil industry. Both families mentioned above and people who work in government-financed sphere (teachers, cultural workers) have computers at home, and regular agricultural workers do not have those.

One of the characteristic features of the poverty in the village is its growth among able-bodied population. A new social stratum is formed at the usual background of single-parent and large families, disabled and aged people; those are working poor who cannot provide themselves with an acceptable living standards. Mostly, it happens because of their poor salary and its delays.

There is a growing possibility of changing their social status to the poor among villagers; in this respect it runs a great risk. The most vulnerable groups are children and retired people, single-parent and large families, people without professional education. It is hard to ignore the fact that village community (and local authorities) clearly underlines the difference between “respectable/decent” and “disdained” poor. The first group is people with low salary or unemployed, who had to experience great difficulties with maintaining their farm, the second one are people with vices in their behavior. The definition of “the poor” in this case is close to the traditional identifying those with idlers, drunkards, and other anti-social elements: those are “completely degraded workers, they don’t want to work hard neither at a collective farm nor at their own farm”, “drunkards are the poorest”.[98]

Changes in social structure of village society lead inevitably to the transformation of psychology of mutual relations: “The situation in relations between people got

[98]Scientific-sectorial archive of Udmurt institute of history, language and literature УрО РАН (hereinafter – НОА УИИЯЛ УрО РАН). RF, оп.2-Н, д. 1331а, л. 31,5.

worse. It used to be hard to tell the difference between the rich and poor, and now relations are tense because of that. There are strained relations between collective farms workers and people who work in state-financed establishments. The point is salary: in state-financed organizations it's higher", "relations between people are changing, they close up within a family…", "it's hard to rely on somebody today, and relatives can't help you anytime, especially with money".[99]

Village society as a "natural community" is surely interested in preservation of neighborliness traditions of mutual assistance and support. Ties of blood, relationship by marriage and neighborhood are rooted deeply in public conscience and the level of tolerance is quite high in these relations. The same relations exist between representatives of different ethnicities, "traditional" for Udmurtia, first of all – Udmurt, Russian and Tatar people. As for representatives of other so-called "new diasporas", the village is geared up watchfully to those and people are careful about absorbing other national groups.

In whole, inner social stability of the village society is shaken, though forming of social strata has not finished yet. In relation to the "outside world" (for example, to the city and the authorities) the village is positioning itself as a whole strengthened by their common dissatisfaction of the agricultural policy of the government and social and economic situation in the village.

As for people's trust to the political elite, most of villagers are disappointed with it: "There's no hope that agriculture will be revived. Those are just empty talks that say we'll live better soon. We trade milk in for 5 rubles! And fuel costs already 25 rubles. The grant for one liter of milk is 68 kopecks… They promise all kinds of things before the elections! And nobody comes in between the elections, there is silence".[100]

Most of the village society is nihilistic about the authorities, political parties and movements, nevertheless there is paradox as villagers are the most disciplined part of the body of electors. Udmurts have the lowest level of absenteeism. 15.8% of the Russian population never took part in elections of the president of Udmurt Republic, 10.3% of Tatars and just 9% of Udmurts, as for elections of delegates to the council of state of Udmurt Republic – 22% of the Russian, 15.4% of the Tatar and 10.3% of the Udmurt.[101]

Answering the question why Udmurts are so active and unanimous during elections they usually say:" We are too trusting. Every time we make mistakes and every time we vote for the one who is mostly canvassed for", "we always hope that this delegate won't deceive us". Old women in villages gave the most impressive answers: "How could we vote "against", they would hand out seeds for free, subscribe us for newspapers or give food. It wouldn't be nice to take presents and not to vote for them".[102]

In the whole, today's "silent majority" (according to Jean Baudrillard) is not familiar to technologies of backstage political games; its access to information is

[99]ibid. Д.1533, л. 31.
[100]ibid. Д.1533, л. 4.
[101]M. Tensin. "Neotribalism" phenomenon in the context of modern ethnical and political life. The end of XX century – the beginning of XXI century // Author's abstract of the dissertation. Izhevsk, 2006. p. 24.
[102]НОА УИИЯЛ УрО РАН. RF, оп.2-Н, д.1498. л. 22.

limited, including alternative information. Their horizontal social bonds are weak and narrow. This majority does not want to run risks, it is used to be subordinate, and its "partner" has powerful administrative, financial and information resources, manipulates people with populist slogans and promises, does not disdain to use bribes, blackmail and threats: "In 2004 we were strictly supervised! We were pushed by the local authorities: if you don't won't to suffer like in 2000 – vote like you are supposed to vote. They were calling every hour to ask about the process of voting in the day of elections".[103]

Numerical superiority among agricultural workers (almost 54%), traditional attachment to rural lifestyle, diligence, weak horizontal mobility, phenomenal staying power and tolerance, physical strength, flexibility, endeavor – all these qualities of Udmurt people played positive and stabilizing role for the life of countryside and rural economy.

Thank to the qualities mentioned above rural Udmurt workers not only survive and maintain their social and property status but save the village and its agricultural traditions. And it wouldn't have been so alarming if mental grounds of their character were not aggravated by their disbelief in personal strength, propensity to mimicry, social apathy, ethnical nihilism, tendency to use passive forms of protest (alcoholism, suicide). All those factors in some ways limit psychological and social mobility of people, determine dominance of "expectation", but not "suggestion" behavioral practice in their lifestyle.

According to the scholars' observations, traditional outflow to the cities has decreased substantially recently, and the number of people who moved to the village has increased. Situation is quite the opposite with Russian people in Udmurtia and it proves the fact that different ethnicities have different level of adaptation to the market.[104] Udmurt farmworkers mostly follow stable, conservative values; they are not into different kinds of innovations, they don't like risky business. They are not motivated to wide-ranging projects; they are faithful to themselves, their families and close relatives. Udmurt people chose family-defensive but not enterprising strategy when they had to deal with troubles in the 1990s, they economized, decreased expenses and consumption.

One of the vectors of social transformations touched directly upon family groups, changed their demographic characteristics, functioning and gender roles in a family. A typical Udmurt family now consists of three generations: the youngest generation is 2–3 children, the oldest is a widow-mother. This is a regular situation for the village: because of high death rate among men, older people in a family are usually widows. The number of widows is growing because of super-high death rate among men of working age usually caused by alcoholism and suicidal behavior. In countryside rate of accidental deaths of poisoning and traumas, including alcoholism is 1.6 times higher than in the city, and the rate of suicides is 2.2 times higher. Average life expectancy of men in the village is 2.5 years shorter (57.6 years), and women 1.6 years (72.4) shorter

[103]ibid. Д. 1533, л. 6.

[104]L. Dedov, K. Pavlov. About specific character of ethnical economical behavior // Nauka Udmurtii. 2005, №4. p. 10.

than in the city. Actually, an average man in Udmurt Republic lives 58 years, that is 15–20 years less than in some other countries.[105]

In 2006 in the village 39.9% of children were born out of wedlock (in 2007 – 36.3%).[106] This unfavorable phenomenon is higher in the village than in the city, it is caused by gender imbalance among villagers. The boundaries of femininity and masculinity are changing in what concerns supplying a family. So, in Udmurt rural family business, economical and production mobility of informal economics subjects gained "gender incline", causing women to be more active in solving financial, domestic and educational problems of a family.

Being a wife, a mother, a teacher, keeping hearth and working hard, a woman would traditionally want to see her man as a breadwinner, defender and guarantor of financial stability for a family. Indeed, she has to deal with the opposite situation. An average modern rural man is not mobile, lacking initiative, apathetic and has pronounced social phobias: "Half of men stay home and don't work. Have you noticed that every morning 10–30 people stand at the crossroad? They just stand as they have nothing to do. They smoke, lie, drink, loll about, but all their wives work. I can give you an example. A young man, say, about 50. Nina, his wife, works all her life at the farm, but he hasn't worked for about 8 years already".[107]

A modern woman is at least responsible for keeping money, educating children, dealing with school, with "market" and she possesses equal rights as a partner in family economy. Let's add long-time family duties to that, doing these a woman doesn't produce anything, but neglecting the duties would cause chaos and mess in a household. These are cooking, washing the dishes, washing, ironing and cleaning.

A man shows his weaknesses not only in family economy. According to what one of the heads of officials in northern areas of Udmurtia says, women manage 6 out of 18 collective farms. Answering the question "Where are men?" he replies: "I don't know. They run away from the problems, some look for moneyed jobs somewhere else, some ruin themselves by drinking". In the most "Udmurt" ethnically Sharkansky district (84.6% of population are Udmurts) women are the heads of 8 municipalities out of 15, in Debessky district (81% are Udmurts) every third municipality is governed by a woman.

Nowadays, an Udmurt woman living in the village is an active bearer and translator of national culture, she is more precise in articulating ethnical demands and interests of her people and fighting to protect them. This is the only explanation of the fact that 35 out of 58 people representing rural districts joining the All-Udmurt Association "Udmurt Kenesh" in the National Assembly are women (more than 60% of its members). Women are the heads of 20 out of 25 regional offices of the Association.

Adult members of the families who experienced the loss of social and material status are determined to exclude their children from joining agricultural field. The youth prefers dealing with commerce, finance, agency, speculation and one-time services. Their choice of professional education is practical and rational, and unfortunately, it often doesn't imply responsibility, professionalism and civil attitude. It would hardly be a mistake to call modern youth's individualism, pragmatism and

[105]National report about state of health in Udmurt Republic in 2007. Izhevsk, 2008. p. 16, 24.
[106]National report … in 2006. Izhevsk, 2007. C. 9; ibid – in 2007. Izhevsk, 2008. p. 10.
[107]НОА УИИЯЛ УрО РАН. RF, оп.2-Н, д. 1531. л. 147.

rationalism “infantile”, at least that part of young people who want to have everything “here and now”. As one of the teachers says, “parents have the wrong idea about educating their children with physical labour. They feel sorry for their kids. When we were young there were not any lazy village children, now there are a lot of those. They don’t work in collective farms anymore. Only primary school pupils come to work at the school’s experimental plot”.[108]

One of the appreciable changes in the life of the village is “domestication” of leisure time; this can be explained by commercialization of culture. Suchlike situation is being taken painfully by people who work in cultural institutions:”People are not interested in anything, it’s impossible to gather them for any social events. They don’t attend the concerts even in winter”.[109] Nevertheless, there is a positive dynamic concerning the problem of hard drinking. It hasn’t disappeared, it hasn’t even decreased, the village has just got used to it as a norm of rural lifestyle. It can be said that material poverty and deep concern about economical difficulties pushed the drinking and moral degradation problems aside.

To sum up this analysis of the reality of Udmurt village one should point out that Russian transformations did not have any positive influence on the village; they collapsed the usual picture of the world for it. All the processes and phenomena mentioned above took place and received a stimulus when liberal reforms were put into life. Having experienced too much ordeal and shock in such a short period of time as they never had had before, villagers adapted to life. Some succeeded better than the others. But they have lost social optimism completely. A modern agricultural worker does not believe in any changes for better and it damages their psycho: the life when a person is sure in changes for worse can only cause “mass psychological desadaptation, and distribution of forms of addictive behavior”.[110]

[108]ibid. Д. 1533, л. 3.
[109]ibid. Д. 1533а, л. 9.
[110]A. Shelyag. For the question of specific character of psychological adaptation in changes in Russia // Social modernization in Russia: results, lessons and prospective. 5th International Social Congress. Materials of presentations. M., 2005. T. I. C. 92.

**Людмила Никонова**
**Саранск**

# ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ГЕОГРАФИЯ МОРДВЫ РОССИИ: ИЗУЧЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ

Изучение истории и этнокультуры мордвы России – одно из важных и актуальных направлений в региональной и отечественной науки. Актуальность проблематики настоящего проекта заключается в том, что мордовский народ является одним из крупных народов финно-угорской языковой семьи в Российской Федерации, который, несмотря на все исторические коллизии, сумел сохранить богатейшую национальную культуру и национальное самосознание. По данным Всероссийской переписи 2002 г. в Российской Федерации мордвы проживает 843 350 человек, в том числе за пределами Республики Мордовия 559 489 человек, что составляет 66,3%, т.е. только треть всего мордовского населения страны проживает в Мордовии.

Проблема диаспор на территории России и за рубежом явление давнее, постоянное и по-прежнему привлекает внимание исследователей разных областей в этнографии, социологии, психологии, философии, политологии, культурологии и др. Диаспора, если подойти к истории первоначальной трактовки термина, с греческого означает διασπορά – рассеяние, от διασπείρω – рассеивать, разбрасывать, разъединять (Космарская 2007). Подобное толкование термина «диаспора» приводится и в других энциклопедических словарях. Это понятие, употребленное к конкретному народу, в дальнейшем, в процессе исторического развития человечества, стало применяться ко всем этническим группам, которые под тем или иным причинам были оторваны от своего народа и продолжали не просто жить, но и сохраняться как особая этническая общность. В этнографии к исследованию проблемы диаспор непосредственное участие приняли: Ю.В. Бромлей, В.И. Козлов, С.А. Арутюнов, В.А. Тишков и др. (Козлов 1960, 1982, 1995). По мнению профессора, философа Ю. И. Семенова диаспора представляет собой сложное образование, которое, включаясь в инокультурную среду, должно выполнить ряд функций: предельно безболезненно произвести процесс адаптации своих членов на новом месте, способствовать жизнетворчеству их в разных направлениях, максимально гармонично вписаться в новую среду и, одновременно, сохранить материнскую культуру своей нации со всем блоком составляющих компонентов – языка, традиций, основных укладов хозяйства, быта и др., которые порождают различного рода отношения: экономические, политические, правовые, нравственные, психологические, языковые и др. Именно благодаря этим отношениям обеспечивается функционирование диаспоры. Однако, проблема диаспор не теряет прежней остроты и напряженности, более того, приобретает на рубеже XX–XXI вв. новые измерения (Семенов 2010).

Профессор В.А. Юрченков на основе анализа научных данных фиксирует первоначальные данные о численности мордвы: «В начале XVIII в. (1719) в империи проживало 107,4 тыс. чел. мордвы, что составляло 0,7% от общего

числа проживающих в стране. Материалы третьей ревизии (1762–1764) зафиксировали численность мордвы в 222,1 тыс., четвертой (1781) – 279,9 тыс., пятой (1796) – 345,5 тыс., восьмой ревизии (1835) определяется численность в 480 тыс. чел.; в лекциях по истории и культуре финно-угорских народов, изданных в 1857 г., финским исследователем М. Кастрен указано число 388 111 чел. Спустя несколько лет, в 1861 г., А. Алквист привел иные данные – 480 241 чел. Профессор В. И. Козлов при обработке материалов десятой ревизии (1858) назвал цифру в 660–680 тыс. чел. (Юрченков 2004: 20). Исследователь финно-угорских народов С. Лаллукка отмечает, что на протяжении второй половины XVII – начала XVIII вв. мордва двигалась, главным образом, на юг, в сторону Пензы и Саратова, тогда как движение на восток, за Волгу, началось в основном в XVIII в. На рубеже XVIII и XIX столетий группы мордвы достигли. Урала и также в некотором количестве – Сибири (Лаллукка 2007: 98). Это же подтверждается и другими учеными, занимающихся расселением мордвы (Гераклитов 1926: 20; Степанов 1936: 21). Итак, во второй половине XVII – первой половине XVIII в. мордва заселила пензенско-саратовский край. Основные ареалы мордовских селений возникли в междуречье верховий Суры и Волги. Отдельные селения были основаны вблизи правого берега Волги (д. Старая Яблонка) и даже в чисто степных районах (с. Сухой Карбулак). В начале XIX в. небольшие группы мордвы переселились еще далее на юг – в район г. Камышина, появились в восточных уездах Оренбургской губернии и даже на юге Западной Сибири. Появились мордовские поселения в Закавказье (Юрченков 2004: 17). В интернет-источнике мы также изыскали сведения о молоканах (Самарское … 2010).

Перед отменой крепостного права мордвы в Азиатской части России было немного. Около одной тысячи проживало в восточных уездах Оренбургской и Уфимской губерний и примерно столько же в Томской. Основная масса мордвы прибыла в Томскую губернию из Поволжья, вероятно, незадолго перед 1859 г., после того как в 1852 г. было официально разрешено переселение в эту губернию. Почти вся мордва Сибири проживала в этнически смешанных селениях (Козлов 1960: 23). Согласно сведениям В.И. Козлова накануне реформы 1861 г. в Азиатской России проживало около 2 тыс. чел. (там же, 12–14). В пореформенные годы мордва начинает заселять Казахстан (в 1897 г. она составляет там 0,2, а в 1917 г. – 0,3% населения). Здесь она оседает в Акмолинской области (1897 г. – 1,1%, 1917 г. – 1,6%), в основном в Кокчетавском уезде (1897 г. – 4,3%, 1917 г. – 5,2% жителей) (Козлов 1982: 81). Во второй половине XIX в. мордовское население появилось практически во всех более или, менее экономически значимых районах Российской империи. Причем в азиатской России к концу века оно составляло значительную часть городского населения – 8,2%. И как подчеркивает профессор В.А. Юрченков «Важная отличительная черта мордовского этноса, существующая до настоящего времени – дисперсность расселения (Юрченков 2004: 18). На момент Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. в городах проживало всего 1,3% мордовского населения страны. Основными районами выхода мордовских переселенцев стали коренной район расселения мордвы стал в т.ч. и Дальневосточный край.

Если обратиться к источникам по заселению мордвы, к примеру, на Дальнем Востоке, то в материалах переписи 1897 г. наиболее полно отражены общие результаты заселения Приморья во второй половине XIX в. как по численности, так и по этническому составу жителей. Выборка сделана по Южно-Уссурийскому и Уссурийскому округам Приморской области. В результате на данной территории числились 160 человек мордвы, из них родным языком назвали мордовский – 0,2% (Этномиграционные… 2002: 12). Других данных по численности мордвы Дальнего Востока того времени нет. Миграции мордовского населения в первые годы Советской власти были связаны с разорением крестьянского хозяйства за время Первой мировой и Гражданской войн, а также с голодом 1921 г., поразившим население Поволжья. В период восстановления народного хозяйства страны и в последующие годы наблюдается усиление миграций мордовского населения. Первопричиной существенных изменений численности сельского населения было аграрное перенаселение Мордовии, возникшее до Октябрьской революции. В 1927 г. в городах Мордовии проживало 60,2 тыс. жителей, в 1939 г. – 82,4 тыс., т. е. городское население за 13 лет увеличилось всего на 22,2 тыс. чел. Слабо развитая в городах промышленность не могла обеспечить крестьян работой, поэтому большинство из них были вынуждены мигрировать за пределы Мордовии (Разживин 1982: 66). В районах Сибири и Дальнего Востока в тот период наблюдалась другая тенденция – быстрый рост населения. Так, с 1926 по 1939 г. оно увеличилось более чем втрое (Козлов 1982: 81). По переписи населения 1926 г., в Сибири и на Дальнем Востоке насчитывалось 11,9 млн жителей. После 1926 г. рост населения Сибири и Дальнего Востока усилился, что было связано главным образом с развертыванием работ по освоению природных богатств этих районов, в первую очередь полезных ископаемых (там же, 105). По данным Всесоюзной переписи 1926 г., в дальневосточном крае числились 2 712 чел., или 0,2% от общего числа. Больше всего мордвы проживало на территории Амурской области – 1 640 чел. (или 0,4%), а на территории Хабаровского края – 475 чел. (0,25%). Не известно количество мордвы, проживавшей в Приморском крае, Сахалинской и Камчатской области: в переписи не указано место проживания оставшихся 597 чел. В 1930-е гг. продолжалась сезонная миграция крестьянства, в основном на сельскохозяйственные работы в крупные аграрные регионы. Этот процесс начался в конце XIX – начале XX в. и имел форму отхожих промыслов. Теперь его характер изменился: крестьяне чаще уходили работать в города, и часть их не возвращалась в родные села и деревни (Мордовия… 2005: 83). Определенное значение имели насильственная коллективизация и политика ликвидации кулачества как класса, в условиях которой немало сельских жителей были насильственно выселены за пределы Мордовии. Однако не следует забывать, что была и организованная миграция, в процессе которой значительные массы населения, главным образом сельского, выезжали за пределы республики. В 1930-е гг. по так называемому организованному набору на крупные и ударные стройки страны из Мордовии было направлено более 270 тыс. чел. Они работали на строительстве Турксиба, Урало-Кузнецкого комбината, Уралмаша и на многих других предприятиях, важных для индустриального развития СССР (Кичев 1980: 4).

В предвоенный период продолжалась смешанная (вынужденная и добровольная) миграция населения, в основном сельского. Мордовия в то время отставала в социально-экономическом развитии от передовых регионов страны, вследствие чего часть населения покидала пределы республики в поисках более обеспеченной жизни и квалифицированного труда. Майский (1939 г.) пленум ЦК ВКП(б) обязал ЦК компартий союзных республик, крайкомы, обкомы партии, Советы народных комиссаров союзных и автономных республик, крайисполкомы и облисполкомы провести до 15 августа 1939 г. обмер всех приусадебных земель, находящихся в личном пользовании колхозников. Все излишки против норм, установленных в п. 2 Устава сельхозартели, прирезались к общественным колхозным землям. Обмер проводили специальные комиссии, назначенные райкомами партии и райисполкомами для каждого сельсовета. В результате обмер приусадебных земель был закончен к началу октября 1939 г. (99,8% колхозных дворов и 99,5% хозяйств единоличников). Всего по стране приусадебные участки были обмерены в 22 616 тыс. дворов. Поскольку многие колхозы в малоземельных районах были уже не в состоянии наделять приусадебными землями колхозников по норме, предусмотренной Уставом, намечалась организация переселения колхозников из малоземельных районов в многоземельные районы – Поволжье, Омскую, Новосибирскую, Челябинскую области, Алтайский край, Казахстан, на Дальний Восток (История… 1987: 24–25).

Переселенческое управление при СНК СССР писало, что «по материалам, полученным от начальников эшелонов, проверивших целый ряд колхозов, а также по материалам Переселенческих отделов отмечается исключительная активность переселенцев по приезде в колхозы вселения. Как правило, переселенцы немедленно включаются в самую активную производственную жизнь колхозов, полностью все выходят на работу и многие из них на второй-третий день по приезде в колхозы вселения выдвигаются на руководящую работу в колхозы» (там же, 24–25). Одна из групп переселенцев, прибыв на Дальний Восток, писала: «Встретили нас как дорогих, желанных гостей, – уже на вокзале нас встречали представители рабочих организаций, руководители города и района. За несколько дней до нашего приезда в колхозах для нас приготовили квартиры, подвезли к ним дрова, сено, мы получили коров, скот, птицу. О нас заботятся, нас любят, нам создают все условия». Несмотря на то, что в тот период сельскохозяйственное переселение в целом носило плановый характер, все же были случаи и неорганизованных переездов. По неполным данным, в 1940 г. в районы Дальнего Востока и в ряд других во внеплановом порядке переселилось более 16 тыс. хозяйств (там же, 28–31).

Война привела к тяжелым потерям, значительному сокращению населения, в том числе мордовского. В послевоенные годы значительно выросла роль деревни как социального источника пополнения рабочей силы городов. В условиях большого размаха восстановительных работ промышленность, строительные и транспортные предприятия испытывали острую потребность в рабочей силе. Постановление Совета Министров СССР «О порядке проведения организованного набора рабочих» от 21 мая 1947 г. намечало пути дальнейшего совершенствования оргнаборов с учетом более рационального размещения производительных сил страны. Оно предусматривало заключение трудовых

договоров среди колхозников для работы в промышленности, на транспорте, в строительстве наряду с другими категориями трудящихся. В течение 1946–1950 гг. по оргнабору в промышленность, строительство и на транспорт было привлечено около 4 млн. рабочих (там же, 148). В мае 1954 г. в целях оказания помощи гражданам, изъявившим желание переселиться в колхозы, правительство приняло постановление, в котором устанавливало дополнительные льготы и преимущества переселяющимся в восточные районы, в том числе и на Дальний Восток. Переселение велось с учетом исторически сложившегося интереса крестьян определенных областей Центра к Сибири, Дальнему Востоку. Это приводило к тому, что в новых местах складывались землячества, в значительной мере способствовавшие закреплению прибывшего населения. В многоземельные районы, которые впоследствии стали районами освоения целинных и залежных земель, за 9 лет (1945–1953 гг.) переселились 23 970 семей, или в среднем по 2 663 семьи в год, за последующие четыре года (1954–1957) – 55 924 семьи, или по 13 981 семье в год, т. е. более чем в 5 раз. В 1954–1955 гг. в Казахстан переселились 20 тыс. семей, а в Сибирь и на Дальний Восток за 1954–1956 гг. – более 60 тыс. семей. По данным переписи 1959 г., на территории Дальнего Востока мордвы насчитывалось 42 943 чел. Ее численность была наибольшей в Приморском крае – 15 260 чел. (или 1,3%), и чуть меньше в Хабаровском крае – 13 792 чел. (1,1%). В Сахалинской области мордвы насчитывалось 10 826 чел. (0,9%). Наименьшее количество мордвы было зафиксировано в Камчатской области – 3 075 чел. Что касается переписи 1989 г., то она дает нам следующие данные о количестве мордвы на Дальнем Востоке. Всего был зафиксирован 27 901 чел. (2,6%), преимущество было за Приморским краем – 9 193 чел. (0,9%), в Хабаровском крае – 8 977 чел. (0,8%), здесь бассейны р. Кур и Урми называются местами мордовского расселения. Меньшее число мордовского населения числилось в Амурской области – 2 518 чел. (0,2%) и Камчатской – 2 356 (0,2%). По данным переписи 2002 г., численность мордвы на Дальнем Востоке составила 13 077 чел. (1,6%). Так, в Приморском крае проживали 4 307 чел. (0,5%), в Хабаровском крае чуть меньше – 3 399 (0,4%), в Сахалинской области – 2 943 чел. (0,3%). В Амурской области численность мордвы упала до 1 258 чел. (0,1%), в Камчатской области – до 1 170 чел. (0,1%). Численность мордвы по переписям 1926–2002 гг, выглядит так:

| Территория | 1926 | 1959 | 1970 | 1979 | 1989 | 2002 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| СССР | 1 340 394 | 1 285 116 | 1 262 670 | 1 191 765 | 1 153 987 | |
| РФ | 1 334 659 | 1 211 105 | 1 177 492 | 1 111 075 | 1 072 939 | 843 350 |
| Республика Мордовия | – | 357 978 | 364 689 | 338 898 | 313 420 | 283 861 |
| Самарская область | 251 374 | 115 328 | 118 117 | 117 127 | 116 475 | 86 000 |
| Пензенская область | 376 933 | 109 442 | 106 485 | 95 718 | 86 370 | 70 739 |
| Оренбургская область | 23 602 | 95 042 | 92 215 | 80 611 | 68 879 | 52 458 |
| Ульяновская область | 178 988 | 73 017 | 69 644 | 64 016 | 61 061 | 50 229 |

| Территория | 1926 | 1959 | 1970 | 1979 | 1989 | 2002 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Республика Башкортостан | 49 813 | 43 582 | 40 745 | 35 900 | 31 923 | 26 020 |
| Нижегородская область | 84 920 | 63 861 | 51 628 | 45 028 | 36 709 | 25 022 |
| Республика Татарстан | 35 084 | 32 932 | 30 963 | 29 905 | 28 859 | 23 702 |
| Москва | – | 13 528 | 16 878 | 22 274 | 30 916 | 23 387 |
| Московская область | – | 19772 | 16 943 | 22 082 | 28 328 | 21 856 |
| Челябинская область | – | 30 540 | 31 915 | 29 306 | 27 095 | 18 138 |
| Саратовская область | 154 874 | 23 374 | 23 865 | 23 344 | 23 381 | 16 523 |
| Чувашская Республика | 23 958 | 23 863 | 21 041 | 20 276 | 18686 | 15 993 |
| Свердловская область | – | 17 830 | 17 135 | 16 164 | 15 453 | 9 702 |
| Красноярский край | – | 17 971 | 17 997 | 15 777 | 14 873 | 7 526 |
| Кемеровская область | – | 26 861 | 19 158 | 15 239 | 13 894 | 7 221 |
| Приморский край | – | 15 260 | 11 847 | 10 233 | 9 193 | 4 307 |
| Хабаровский край | – | 13 782 | 10 234 | 8 977 | 8 193 | 3 399 |
| Сахалинская область | – | 10 826 | 7941 | 6 710 | 5 641 | 2 943 |
| Другие субъекты РФ | 149 372 | 106 316 | 102 956 | 113 494 | 133 590 | 47 945 |
| Другие союзные республики | 5 741 | 74 011 | 85 178 | 80690 | 81 048 | – |

Начиная с 2001 года Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (директор профессор, д.и.н. Валерий Анатольевич Юрченков) взял твердый курс на изучение мордовской диаспоры в Российской Федерации и начали работу в этом направлении с дальних регионов России – Дальнего Востока и Сибири, т.е. с регионов, где в настоящее время по крупицам, но можно собрать материал от очевидцев прошедших переселенческих событий прошлого века. В этом году это исследование закончилось – исследованы около 20 регионов Дальнего Востока, Сибири и частично Урала. Вот география проводимых этнографических исследований: Красноярский край (Абанский, Канский, Минусинский, Идринский, Каратузский районы, 2001), Алтайский край (Зеленогорский, Залесовский и Бийский районы, 2002), Кемеровскую область (Кузнецкий, Ленинск-Кузнецкий, Ижморский районы, 2003) (рук. – Л.И. Никонова, М.С. Волкова, Л.Н. Щанкина, А.П. Терняев). В настоящее время издана коллективная монография «Мордва юга Сибири» (Саранск, 2007). Бессменным руководителем этих экспедиций является

профессор, доктор исторических наук, заведующий отделом археологии и этнографии, заслуженный деятель наук РМ Людмила Ивановна Никонова.

В 2004 г. совершена экспедиция на Дальний Восток профессор Л.И. Никонова; к.ист. н. Л.Н. Щанкина – член экспедиции), где были исследованы в Хабаровском крае Совгаванский район (пос. Майский, Лососина, Заветы Ильича), Ванинский (Порт Ванино); Приморском крае – Октябрьский (с. Заречное), Уссурийский (с. Дорополье), Анучинский (с. Анучино) районы и Сахалинская область (о. Сахалин), г. Александровск-Сахалинский и пос. Ноглики. В сентябре 2005 г. состоялась этнографическая экспедиция на п-ов Камчатка в составе двух ученых: профессора Л.И. Никоновой и кандидата исторических наук Н.Н. Авдошкиной. Были исследованы г. Петропавловск-Камчатский, пос. Эссо Быстринского района, пос. Елизово, Сокоч, Николаевка Елизовского района, пос. Соболевка Соболевского района. В результате экспедиции собран полевой, этнографический материал, печатные источники и литература, сделаны фотографии. Издана книга в соавторстве. Л.И. Никонова, Л.Н. Щанкина, Н.Н. Авдошкина, В.П. Савка «Мордва Дальнего Востока» (Мордва… 2010).

Осенью 2008 года этнографами НИИ при Правительстве РМ профессором Никоновой Л.И. и к.и.н., ст. н. сотр. отдела Л.Н. Щанкиной была совершена этнографичнеская экспедиция в Иркутскую обл., Забайкальский край, Республику Бурятии и Республику Хакасия. В Иркутской области были исследованы 2 района – Куйтунский и Тулунский районы. В пос. Уян Куйтунского района мордва переселилась из из с. Стандрово Теньгушевского района, в пос. Сосновский Куйтунского района – из с. Чукалы Атяшевского района и с. Большое Нурусово Батыревского района Чувашской Республики, в д. Листвянка Куйтунского района – из с. Вечерлей Атяшевского района. Мордовские переселенцы д. Афанасьева Тулунского района явились выходцами из с. Турдаково и Чукалы Ардатовского района, в с. Гуран Тулунского района – Тягловка Кочкуровского района. Согласно полевым исследованиям, Иркутская область мордвой стала заселяться со второй половины XX в. – в 1950, 1955, 1958, 1960, 1961, 1962-ые годы. В Забайкальский край, в частности, в г. Чита мордва переехала из с. Луньга Ардатовского района, с. Кулясово Атяшевского района и д. Л. Шентала Клявлинского района Самарской области. Полевые материалы свидетельствуют о том, что мордовское население переселилось в этот край до великой отечественной войны (в 1938 г.) и в 1955 г. В Республике Хакасия были исследованы: г. Абакан, Боградский и Алтайский районы. В г. Абакан проживают переселенцы из с. Чукалы-на-Веже Атяшевского района и с. Чукалы Краснослободского района. Мордва, проживающие в с. Сарагаш Боградского района – из с. Шугурово Большеберезниковского района. В Алтайском районе было исследовано 6 сел и география прибывших переселенцев очень обширна. Так, в с. Подсинее живет мордва из с. Шугурово Большеберезниковского района; в с. Краснополье – из с. Мордовские Пошаты и Каньгуши Ельниковского района; в с. Кайбалы – из д. Краснослободск Ельниковского района (которая ныне исключена из списка населенных мест); в с. Красноозерное – из с. Верхняя Лухма Инсарского района, с. Мордовский Шадым Ковылкинского района, с. Паево Кадошкинского района, с. Батушево Атяшевского района; в с. Солнечное – из с. Старое Дракино Ковылкинского района; в с. Аршанов – из с. Новый

Мачим Шемышейского района Пензенской области. По рассказам мордовских переселенцев они начали переезжать в 1929, с 1937 по 1940, 1953, 1957, 1959 и 1962 гг. Согласно переписи населения 1926 г. в Бурято-Монгольской АССР проживало 92 чел. мордовской национальности. А согласно последней, в Республике Бурятия численность мордвы достигла 685 чел. В Усть-Ордынском Бурятском АО числится 7 чел., в Агинском Бурятском АО – 31 чел. мордовской национальности.

Согласно Всероссийской переписи 2002 года общая численность мордвы в Саратовской области составляет 16 523 тыс. человек, из них в Петровском районе – 2604 человек, в т.ч. 1759 проживает в сельской местности и 845 – в городской. С этой целью в 2008–2009 гг. года впервые была совершена этнографическая экспедиция этнографами профессором Л.И. Никоновой, Л.Н. Щанкиной, ст. н. сотр. Т.Н. Охотиной, аспирантом С.А. Махаловым. По результатам издана книга «Мордва Саратовской области» (в 2-х томах, ч. 1 Саранск, 2009).

Совсем неожиданностью явилось открытие в результате этнографической экспедиции (Никонова Л.И., Щанкина Л.Н.) мордовского села Калиновка в Тюменской области, основанной в 1924 году. В селе действует музей, активно занимает призовые места в области фольклорный ансамбль «Ванфтыманя». По результатам издана книга «Мордва Западной Сибири» (соавт. Л.И. Никонова, Л.Н. Щанкина, Ж. В. Шерстобитова) (Саранск, 2009).

Согласно Всероссийской переписи 2002 года в Томской области мордвы проживает 1808 человек, Новосибирской области – 2608 человек, Омской области – 1966 человек. В связи с этим с 7 по 22 июля 2009 г. профессором Л.И. Никоновой и Л.Н. Щанкиной была совершена этнографическая экспедиция в Западную Сибирь – Томскую (г. Стрежевой и Зырянский район), Новосибирскую (Кыштовский район) и Омскую (Нововаршавский район) области. В августе этого же года Л.И. Никоновой и Л.Н. Щанкиной совершена этнографическая экспедиция в Магаданскую и Амурскую области (Шимановский район) и Республику Саха (Якутия) (Алданский район). Выяснено, что в г. Шимановск мордва переселилась из с. Шугурово Большеберезниковского района, с. 1925 г., 1927 г., 1934 г., с. Мельцаны и Старое Шайгово Старошайговского района (с 1957 г. на Сахалине, а с 1959 г. в Шимановске), д. Березовка Горьковской (ныне Нижегородской) области, с 1928 г., г. Нижний Новгород, с 1973 г. В Республику Саха (Якутия) в пос. Алексеевск Алданского района мордва приехала из с. Пуркаево (ранее Налитово) Дубенского района, с 1964 г.; пос. Синегорье Алданского района также из с. Пуркаево, с 1960 г. и в г. Томмот – с. Мельцаны Старошайговского района, с 1970 г.

Данные этнографических экспедиций, проведенных в 2004–2005 гг. на Дальний Восток, дают сведения о том, каким образом переселялась мордва с территории мордовского края, Пензенской и Самарской областей. Так, первыми в пос. Майский Совгаванского района Хабаровского края переехала мордва из с. Большие Березники Большеберезниковского района Мордовии. Информатор А.Н. Пруцков вспоминал: «Мой отец Никифор Павлович Пруцков переехал вместе с Вихровыми и Мокровыми по вербовке в 1932 г. Сначала их высадили в пос. Ванино Ванинского района, жили в землянках. Затем около основали мордовский поселок Уй, который затем переименовали в пос. Чистоводный, но в

настоящее время там никто не живет». По сведениям А.Н. Пруцковой из пос. Майский, в 1937 г. переехали Дырины из Больших Березников, в 1938 г. – переселенцы из мордовских сел Симкино, Шугурово, русского села Тазино и татарского села Ломаты Дубенского района. Мордва из с. Семилей Кочкуровского района переселилась в пос. Советская Гавань в 1936 г., затем она переехала в пос. Заветы Ильича. Сюда же вместе с мордвой переселились жители из русского села Кемля Ичалковского района. В 1933 г. в пос. Заветы Ильича поселилась мордва-эрзя из с. Нижние Колки Тереньгульского района Куйбышевской (ныне Самарская) области. Уроженка села Пермиси Большеберезниковского района Е.М. Менякина вспоминала, что причиной их переселения были нищета и низкие заработки. Летом 1958 г. на родину в отпуск приехала семья Аброськиных, которая жила на Камчатке уже 5 лет. «И так они были довольны жизнью на Камчатке: там и высокие заработки, и нет трудодней, и выделяют жилье и другое», – рассказывает Е.М. Менякина, что их семья тоже решила переехать. По приезду семью Менякиных поселили в барак, где они прожили 4 года. Работали в совхозе «Начикинский», держали скотину. Таких примеров по переселению насчитывается множество (Мордва… 2010). Из воспоминаний переселенцев становится очевидными мотивы и причины приведших мордву к переселению – желание заработать, служба в армии, нищета и голод военных и послевоенных лет. Приведем некоторые данные из воспоминаний переселенцев на Дальний Восток. По воспоминаниям Ф.А. Тараканкина, уроженца с. Старое Дракино Торбеевского района, в 16 лет он приехал в Мурманск к дяде. Оттуда был призван на Северный флот, где служил в звании старшины 1-й статьи. Демобилизовался в начале 1950-х гг. на Камчатку, где женился и работал в портфлоте в чине капитана малого плавания. На Камчатке живет семья выходцев из Мордовии с интересной и в какой-то степени уникальной историей. Глава семьи Василий Федорович Мишкин с 1959 г. живет в Камчатской области, до этого времени он жил в с. Пермиси Большеберезниковского района. Причиной его переселения на Камчатку было желание заработать, так как в то время в Мордовии работать «особо было не где, да и не платили». В его же планах было жениться и построить дом в родном селе, на что нужны были деньги. Он написал письмо своей крестной – Марии Аброськиной, которая переехала на Камчатку по переселению в 1955 г. По ее ходатайству был прислан вызов от директора овощно-молочного совхоза с приглашением на работу. В 1959 г. Василий Федорович с женой Ниной Яковлевной приехали в пос. Дальний Елизовского района Камчатской области. Здесь они некоторое время жили у его крестной, потом им выделили небольшой домик, где они жили до 1970 г., пока не получили 3-комнатную квартиру в пос. Сокоч. В.Ф. Мишкин работал сначала плотником, затем трактористом. Дети родились на Камчатке – в 1960 г. сын Николай, в 1963 – дочь Елена и в 1973 г. сын Сергей. В настоящее время Николай – мастер спорта. По воспоминаниям Василия Федоровича, он с детства был слабым, и, чтобы укрепить здоровье, решил заняться спортом – баскетболом, лыжами. С 6-го класса стал заниматься лыжами профессионально: выступал на районных и областных соревнованиях. Первую награду завоевал в 8-м классе (1975 г.) на районных соревнованиях по лыжным гонкам (получил грамоту и медаль). В 1977 г. стал абсолютным чемпионом Камчатской области. После этого началась профессиональная

спортивная деятельность Николая Васильевича: его зачислили в сборную Центрального Совета «Урожай», где он тренировался с личным тренером. Результатом тренировок стали всевозможные награды, медали. Николай Мишкин 16-кратный чемпион по лыжным гонкам Камчатской области. Большой спорт оставил в 1990 г. В настоящее время работает старшим тренером по биатлону в Камчатской области. Его жена Марина Макеевна Мишкина (Семашкина), 1960 года рождения родом из пос. Эссо, занимается лыжным спортом и также имеет различные награды. Сейчас она профессиональный тренер. Неудивительно, что у спортивных родителей дети очень любят спорт. Дочь Настя (1986 года рождения) – кандидат в мастера спорта, ее тренирует мама.

Информатор из пос. Ванино Ванинского района Хабаровского края Р.П. Тенькина (житель с. Алово Атяшевского района) рассказывала, что приехала в июле 1960 г. Ее муж Николай Григорьевич работал грузчиком, а она уборщицей в детском саду и в порту. Переселенцы из того же села Демины сообщили, что когда они жили в Мордовии, к ним приехал одноклассник мужа и предложил поехать с ним. Они согласились, получили дорожные деньги в размере 500 руб. на одного человека. Ехали они одну неделю. Приехав, сначала работали во Владивостоке грузчиками, а затем их отправили в пос. Ванино Ванинского района, там они работали в лесной промышленности. Жительнице с. Дюрки Атяшевского района Л.В. Шишкановой прислали вызов, и она приехала в пос. Ванино в 1966 г. Как она сообщает, «в Мордовии мне негде было жить, не было своего жилья, а здесь мне дали квартиру и платили деньги за работу». Информаторы из с. Заречного Октябрьского района Приморского края А.Я. Пяткова и Е.П. Пятков рассказывали, что родом они из с. Мордовский Ишим Пензенской области. 11 сентября 1938 г. в родном селе случился пожар. За 2 часа сгорели 24 двора. Остались без жилья и без скота. В их село приехал уполномоченный и предложил поехать в Алтайский край, на что они согласились. Егор Петрович сначала работал в с. Богатырка скотником, затем переехали в с. Раздольное и начал работать трактористом. Получал по тем временам от 100 до 200 руб. В этом селе они прожили 12 лет. Анна Яковлевна работала дояркой и получала 180–200 руб., затем заправщицей, в военной части, на силикатном заводе. У семьи Пятковых выросли 4 ребенка: дочь Валентина родилась в Ишиме, а 3 сына – в Алтайском крае. Спустя некоторое время вернулись обратно в Ишим. Выкупили под жилье сруб старой конторы. В 1974 г. им опять предложили переехать на Дальний Восток, они согласились и до сих пор живут в с. Заречном Приморского края.

М.С. Дулина (житель с. Семилей Кочкуровского района) из с. Эссо Быстринского района Камчатского края переехала на о. Сахалин в 1977 г. к деду Н.Ф. Биушкину. В 1978 г. вышла замуж за А.И. Волкова из с. Ключи (ныне поселок Усть-Камчатского района). 3 года они прожили в Сахалинской области. Мария Сергеевна работала заведующей в клубе, а ее муж Александр Иванович после окончания Хабаровского института работал там по направлению инженером. В 1979 г. родился сын Николай, а в 1980 г. переехали в с. Эссо к родителям мужа. Первое время жили с родителями, а в 1987 г. построили дом. В 1981 г. у Волковых родилась дочь. Житель с. Пичеполонга Атюрьевского района М.И. Букина выехала из Мордовии в с. Сокоч Камчатской области в 1976 г. Здесь

она вышла второй раз замуж, так как ее первый муж умер. Родила двоих детей – сын Иван родился в 1977 г. (работает учителем в школе), дочь Любовь в 1983 г. (работает в военном училище г. Елизова и учится в университете).

Мордва, переселяясь на необжитые места Дальневосточного края, основывала свои села и деревни, строила дома, приглашала к себе родных. Сначала сооружали землянки, позднее рубили дома. Чтобы быстрее обустроиться на новом месте, переселенцы везли с собой домашнюю утварь (от 3 ц до 2 т). А.Н. Пруцкова из пос. Майский Совгаванского района вспоминала, как ее родственники оказались на Дальнем Востоке: «Дед с односельчанами переехал в поселок в 1932 г. в поисках лучшей доли. Приехали на пустое место и с первого дня строили для себя землянки, через год-два постепенно стали строить небольшие дома и так основали мордовский поселок Уй (который затем был переименован в поселок Чистоводный), но в настоящее время его уже нет, и они несколько лет живут в поселке Майский». Пруцкова (родом из с. Канадей Николаевского района Ульяновской области) училась в военном училище и в пос. Майский приехала по направлению в 1960-х гг.

Учительница первой школы в пос. Уй Т.Я. Поповой (Аношкиной), в 1940 г. приехавшей сюда из с. Гузынцы Большеберезниковского района. По ее воспоминаниям, первыми сюда переселелись в 1926 г. Серовы из с. Симкина. Сначала жили в палатках, землянках и постепенно обустраивались. Серовы организовали свою бригаду плотников: строили дома, самодельную мебель, они же делали сани, выделывали овчину на продажу, привлекая к этому труду и своих приезжих родственников или односельчан из с. Симкино, Шугурово, Тазино Большеберезниковского района, с. Кабаево и Ломаты Дубенского района. В 1956 г. сюда приехала и сестра Татьяны Яковлевны – П.Я. Ильина.

Основным стимулом у переселенцев была заработная плата. Информаторы при беседе говорили о том, что в те времена работать на новом месте было выгодно, поскольку здесь работали за деньги, а в родной деревне – за трудодни. На новое место жительство к ним переезжали близкие родственники, соседи или просто сельчане, в результате чего образовывались целые мордовские поселки. Например, в пос. Ванино мордва компактно проживает на 5 улицах (Морская, Нахимовская, Мичурина, Хабаровская, Волочаевская), и это место издавна называется Финским, или Мордовским, поселком. Финский – потому что дома по конструкции финского типа, а Мордовский – поскольку первоначально здесь жила только мордва. В настоящее время на этих улицах живут люди и других национальностей, но название сохранилось. Мордва и сегодня вместе отмечает все жизненно-важные события. С названием «Мордовский» связано и другое знаковое событие. В 1991 г. по инициативе мордовских братьев Липатовых в пос. Ванино была построена Свято-Никольская церковь во имя Николая Чудотворца, считающегося покровителем моряков. Помогали им в этом мордовские жители: собирали деньги, продавали свечи, благоустраивали церковь, шили и вышивали одежду для священника, готовили другие необходимые ритуальные принадлежности. В настоящее время церковь действует и является гордостью пос. Ванино.

В г. Александровск-Сахалинский первые поселенцы из мордвы переехали в 1929 г. О том, как они переехали, рассказал уроженец с. Шугурова Большеберезниковского района А.С. Лияськин: «По селу прошел слух, что с

острова Сахалин приехал представитель – вербовать туда переселенцев, причем сразу им выдавали по 2 тыс. руб., на которые они могли купить дом и все необходимое, и переселенческий билет для проезда. Эта молва быстро разошлась по селу, люди советовались и обдумывали, как быть: работать в колхозе было не выгодно – денег не платили, а проставляли трудодни; молодежь тоже была не заинтересована в таких условиях жить на селе. Согласились переехать сразу 20 семей – Арисины, Бикмаевы, Камаевы, Кулавские, Колесникова, Ларькины, Малюткины, Мужиковы и др. В путь их собирали и провожали всем селом. Ехали со своими припасами: 3–4 мешка семечек, лук, чтобы при необходимости продать или обменять по дороге на предметы быта или потратить на обустройство на новом месте жительства, а выданные 2 тыс. руб. экономно расходовали на продукты в дороге. В г. Александровск-Сахалинский их поселили в одноэтажные бараки, в которых было холодно, не было мебели, и первоначально в них жили по 2–3 семьи. Устроились разнорабочими в лесхоз, а большинство – лесорубами на лесозаготовки. Но постепенно жизнь налаживалась: сами сделали мебель, печи такие же, как у себя в селе, приспособились и к климату, стали зарабатывать до 1 тыс. рублей в месяц. Молодежь обзаводилась семьями, к ним стали переезжать и родственники. Так, из с. Шугурово в 1956 г. приехало еще несколько семей – Лияськины, Аношкины, Пивкины, Бояркины и др.» (Мордва… 2010).

Национальный состав населения Ногликского района (о. Сахалин) разнообразен – русские, украинцы, мордва, татары, коренные народы. По сведениям информаторов, мордовское население в пос. Ноглики обосновалось с 1957 г.: 6 семей прибыли из с. Турдакова и 3 семьи из с. Кабаева. В тот период переселенцам также выдавали переселенческие билеты и деньги: главе семьи – 3 тыс. руб., членам семьи – на каждого по 300 руб. Приведем некоторые данные по их передвижению с материка до места назначения. Проехав поездом около 2 месяцев, переселенцы прибыли на переселенческий пункт г. Находки, затем через переправу в течение 3 дней плыли в г. Корсаков, откуда их привезли в пос. Арги-Парги, потом опять плыли по р. Тымь и высадились в пос. Кирпичный, или Бабей (в прошлом его называли пересыльный лагерь № 34). Первое время жили в бараках, в которых не было даже окон и дверей. Чтобы не растеряться в «чужом» народе, 8 человек объединились в бригаду плотников и стали ремонтировать жилье «по найму», в свободное время строили свое. Бригадиром был Ф.Ф. Яськин. Таким образом, образовалась «мордовская бригада», которую окружающие отмечали как «дружный, трудолюбивый и умелый коллектив». В тот период каждый из них зарабатывал по 800–900 руб. в месяц. Однако не все смогли приспособиться к климатическим условиям края, другие вовсе не строили планы оставаться в этих краях, поэтому несколько семей вернулось в Турдаково по истечении срока договора о переселении.

В Приморском крае мордва проживает в с. Заречное Октябрьского, с. Доброполье Уссурийского и с. Анучино Анучинского районов. Мордва с. Заречного является выходцами из с. Мордовский Ишим Городищенского района Пензенской области. Всего в 1937–1940 гг. в село переехали 20 семей: Васекины, Вдовины, Веприковы, Волковы, Колокольцевы, Косынкины, Молдановы, Окружнова, Патрины, Первушкины, Поповы, Пятков, Смирновские, Хлыстенковы и др. Сюда переселились, когда уже насчитывалось 22 двора.

Однако жилья не было, а переселенцам отводили только место под постройку собственного дома. Мордва временно разместилась в других мордовских семьях, образовала также бригаду плотников, которую возглавил Бояркин и начали строить себе дома по очереди, по жребию. В с. Доброполье (бывший колхоз «Путь к коммунизму») Уссурийского района живут переселенцы из с. Старое Демкино Шемышейского района Пензенской области и с. Карнай Кочкуровского района Мордовии. В 1940 г. в селе было всего 8 домов. В райцентр Анучино Анучинского района мордва переехала в 1937 г. из с. Ардатово Дубенского, с. Популево Ичалковского, с. Нагорное Алексово Инсарского (ныне Кадошкинского) районов Мордовии. Их переезд в эти края был аналогичным, как и у других мордовских переселенцев. По сведениям информаторов из с. Сокоч, раньше домов не было, и жили они в землянках. Для этого рыли глубокую яму и обкладывали ее бревнами. Позже, когда образовался совхоз, начали строить бараки, рассчитанные на несколько семей. Примечательно то, что строительством бараков, а впоследствии домов занимались специальные строительные бригады, а не каждая отдельная семья.

В результате этнографических экспедиций устанавливаются научные взаимоотношения между администрациями краёв и областей, научными учреждениями (заключены соглашения о сотрудничестве между Красноярским педагогическим университетом (ректор профессор Николай Иванович Дроздов), Минусинским региональным краеведческим музеем им. Н.М. Мартьянова (директор заслуженный работник культуры России Людмила Николаевна Ермолаева), Государственным Барнаульским педагогическим университетом (проректор, профессор Татьяна Николаевна Щеглова) и др. Намечены планы по защите диссертаций по мордовской диаспоре на соискание ученых степеней кандидатов исторических наук соискателями из мест компактного проживания мордвы (Омской, Шимановской, Кемеровской областей, Алтайского края и др.). В настоящее время готовятся несколько коллективных монографий по результатам изучения мордовской диаспоры в вышеуказанных регионах Российской Федерации. Намечены и дальнейшие планы научных изысканий. К примеру, в настоящее время активно изучается этнокультурный мир Республики Мордовия, где мордве уделяется самое первейшее внимание, проводятся параллели взаимосвязей некогда переселившейся мордвы в регионы РФ и Республикой Мордовия. Эффективность изучения обозначенных вопросов зависит от совершенствования материальной базы научных разработок, а также от творческого сотрудничества ученых и представителей органов управления. Это сотрудничество имеется и результатом являются выигранные гранты РГНФ, РМ, проведение этнографических экспедиций и обработка собранных материалов, в т.ч. в архивах института, государственного архива РМ, издание коллективных монографий (Мордва юга Сибири / Л.И. Никонова [и др.]; под ред. д-ра ист. наук, проф. В.А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л.И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. – Саранск, 2007. – 312 с. + 64 л. илл.; Никонова Л.И. Мордва Западной Сибири: в 2 ч.. Часть 1. Село Калиновка: сибирская история и мордовские традиции / Л.И. Никонова, Л.Н. Щанкина, Ж.В. Шерстобитова; под ред. д-ра ист. наук, проф. В.А. Юрченкова. – Саранск, 2009. – 112 с. + 84 л. илл. (сер. «Мордва России); Никонова Л.И. Мордва Саратовской области: в 2 ч.. Часть 1. Петровский район / Л.И. Никонова, Л.Н. Щанкина, Т.Н.

Охотина, С.А. Махалов; под ред. д-ра ист. наук, проф. В.А. Юрченкова. – Саранск, 2009. – 200 с. + 60 л. илл. (сер. «Мордва России); Никонова Л.И. Мордва Дальнего Востока / Л.И. Никонова, Л.Н. Щанкина, Н.Н. Авдошкина, В.П. Савка; под ред.д-ра ист.наук, проф. В.А. Юрченкова; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. – Саранск, 2010. – 312 с. + 80 л. илл.; Никонова Л.И. Мордва циркумбайкальского региона и Республики Хакасия / Л.И. Никонова, Л.Н. Щанкина, Т.В. Гармаева; под ред. д-ра ист. наук, проф. В.А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л.И. Никоновой; НИИ гуманитарн. наук при Правительстве Республики Мордовия. – Саранск, 2010. – 268 с.: 112 с. ил. (Мордва России).

**Литература**


Арутюнов С.А. Диаспора – это процесс / С.А. Арутюнов // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 2. – С.77;

Большая Советская Энциклопедия. (В 30 т.). Гл. ред. А.М. Прохоров. Изд. 3-е. – М.: Советская энциклопедия, 1972. Т.8. Дебитор–Евкалипт, 1972. – 592 с.

Большой Российский энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. – 1888 с.

Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: «Норинт», 2000. – 1536 с.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса / Ю.В. Бромлей. – М.: Изд-во «Наука», 1983. – 410 с.

Васюкова И.А. Словарь иностранных слов / И.А. Васюкова. – М.: АСТ ПРЕСС, 1998. – 640 с.

Гераклитов А.А. Саратовская мордва (К истории мордовской колонизации в Саратовском крае) / А.А. Гераклитов. Саратов: «Сарполиграфпром», 1926. 21 с.

История крестьянства СССР. История советского крестьянства. – Т. 3. Крестьянство СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны. 1938–1945. М., 1987. С. 24–25.

Кичев Л.М. Руководство КПСС формированием и развитием рабочего класса в автономных республиках и областях в годы первых пятилеток. 1928–1937 гг. (на примере Мордовской АССР): автореф. дис. … канд. ист. наук / Л.М. Кичев. – М., 1980. – 16 с.

Козлов В.И. Национальности СССР : этнодемогр. обзор / В.И. Козлов. – М., 1982.

Козлов В.И. Диаспора / В.И. Козлов // Этнические и этносоциальные категории: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. д.и.н., проф. В.И. Козлов. Вып. 6. – М.: ИЭА РАН, 1995. – 216 с.

Козлов В.И. Расселение мордвы (исторический очерк) / В.И. Козлов // Вопросы этнической истории мордовского народа / Труды мордовской этнографической экспедиции. М.: «Изд-во АН СССР», 1960. Вып. 1. С. 5–62.

Космарская Н.П. Диаспора / Н.П. Космарская // Большая Российская энциклопедия: В 30 т. / Председатель науч.-ред. Совета Ю.С. Осипов. Отв. ред. С.Л. Кравец. Т. 8. Григорьев – Динамика. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2007.

Лаллукка С. Восточно-финские народы России: анализ этнодемографических процессов / Перевод с английского Л.И. Леденевой, СВ. Голованова при содействии автора С. Лаллукка. Санкт-Петербург: Изд-во «Европейский Дом», 2007. – 391 с.

Мордва Дальнего Востока / Л.И. Никонова, Л.Н. Щанкина, Н.Н. Авдошкина, В.П. Савка; под ред. д-ра ист.наук, проф. В.А. Юрченкова; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. – Саранск, 2010. – 312 с. + 80 л. илл.

Мордовия в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Саранск, 2005. Т. 1. 382 с.

Разживин В. Ф. Динамика сельского населения Мордовской АССР (1926–1979 гг.) / В.Ф. Разживин // Сельское хозяйство и крестьянство Среднего Поволжья в условиях развитого социализма. Чебоксары, 1982.

Самарское староверие [Электронный ресурс]. URL: http://samstar.borda.ru/?1-0-40-00000106-000-0-0 (дата обращения 17. 04. 2010).

Семенов Ю. Этнос, нация, диаспора [Электронный ресурс] / Ю. Семёнов. – URL: http://scepsis.ru/library/id_160.html. (дата обращения 17. 04. 2010).

Степанов П.Д. Саратовская мордва во второй половине XVIII в. (Материалы о движении мордовского населения в б. Саратовской губернии между 1764 и 1781 г.) / П.Д. Степанов. Саратов: «Саратов. краевое изд-во», 1936. С. 19–36.

Тишков В.А. Исторический феномен диаспоры / В.А. Тишков // Этнопанорама. – 2000. – № 2. – С. 2–4.

Этномиграционные процессы в Приморье в XX веке / А.С. Ващук, Е.Н. Чернолуцкая, В.А. Королева, Г.Б. Дудченко, Л.А. Герасимова. – Владивосток: «ИИАЭ ДВО РАН», 2002. – 227 с.

Юрченков В.А. Мордовский этнос в имперском социуме: XVIII – начало XX в. / В.А. Юрченкова // Крестьянство и власть Среднего Поволжья: Материалы VII межрегион. Науч.-практ. конф. историков-аграрников Среднего Поволжья (г. Саранск, 21–23 мая 2003 г.) / Отв. ред. В.А. Юрченков; НИИ гуманитарных наук при Правительстве РМ. – Саранск, 2004. – С. 13–30.

**Ирина Нуриева**
**Ижевск**

## ИМПРОВИЗАЦИИ-ПРИЧИТАНИЯ В ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ПЕРМСКИХ НАРОДОВ

Импровизация как искусство творения песенного слова – одна из архаичных форм музыкально-песенного мышления удмуртов и коми, которая в различной степени охватывает практически все песенные обрядовые и внеобрядовые жанры. Наиболее ранние формы импровизаций связаны с сакральными действиями и имеют магический заклинательный характер (например, импровизации в удмуртских промысловых – охотничьих и бортничьих обрядах).

Коми импровизации, по определению А.К. Микушева, – «самобытная разновидность национального песнетворчества».[111] Ученый классифицирует их на два типа: 1) семейно-бытового характера, имеющие, очевидно, ареальное распространение и 2) земледельческие/ оленеводческие, сконцентрированные на северо-востоке, на р. Ижме и Печоре и являющиеся «самым оригинальным старинным жанром местного фольклора».[112]

В коми фольклористике импровизации принято отождествлять с причитаниями. Практически во всех работах фольклористов вслед за А.К. Микушевым под любой импровизацией – обрядовой (свадебной, похоронной) или внеобрядовой – подразумевается причет, причитание, плач. Основанием для коми филологов послужила, очевидно, позиция самих носителей традиции, отразившаяся, в первую очередь, в коми народной терминологии, в которой импровизации имеют название *бӧрдӧдчанкыв* (‘плачевое слово’); его локальные варианты – *плаканньӧ*, *бӧрданкыл*, *горзанкыл* (‘реветь, стонать, плакать’).[113] Иногда песельницы, по словам А.К. Микушева, уточняют «заунывную печальную манеру их исполнения, их минорный настрой» более подробным описанием жанра: *бӧрдны лывкйӧдлӧмӧн*, *нюжйӧдлӧмӧн*, *жалӧбнӧя* ‘причитать жалобно, протяжно, растягивая слова’. Даже «более мажорное», по выражению А.К. Микушева, исполнение импровизаций в народе называют плачем: *сьыліґмоз бӧрдӧм* ‘напевный плач’ [здесь и далее выделено мной. И.Н.] (Удора), *дзоньтыґмоз бӧрдэм* ‘хвалебный плач в песенной манере’ (Ижма).[114]

---

[111]Микушев А.К. Коми импровизации и их саамско-угорские параллели // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1976 (Труды Института языка, литературы и истории, № 17). С. 3.

[112]Микушев А.К., Чисталев П.И. Народные песни Ижмы и Печоры // Микушев А.К., Чисталев П.И. Коми народные песни. Т.2 (Ижма и Печора). Изд. Второе. Сыктывкар, 1994. С.8.

[113]Филиппова В.В. Причитание в контексте обрядовой поэзии // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002 (Труды Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН; Вып. 63). С.70.

[114]Микушев А.К. Коми импровизации и их саамско-угорские параллели // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1976 (Труды Института языка, литературы и истории, № 17). С. 3.

Плачи, причитания в традиционной культуре многих народов занимают отдельную нишу в жанровой системе. Наиболее известны похоронные, свадебные, рекрутские обрядовые, календарные плачи-голошения, внеобрядовые причитания по случаю. Ситуативный контекст и обрядовая функция их понятна: оплакивание умершего / переходящего в новый статус члена общины (по ван Геннепу); то же и в календарных оплакиваниях, многие из которых проходят по сценарию похоронных обрядов.

Психологи единодушно признают, что с точки зрения физиологии плач человеку очень полезен, он приносит облегчение. На плачущих хорошо видны признаки релаксации: их дыхание замедляется. Хотя при этом заметно и напряжение, которое проявляется потением и учащенным сердцебиением. Но расслабление обычно длится гораздо дольше, чем сама фаза плача. При этом в конце концов успокаивающий эффект плача успешно справляется с возникшим напряжением. Ученые считают, что именно поэтому люди и помнят в основном приятную расслабленность после пролитых слез. Американские психологи (университет Южной Флориды) провели эксперимент и выяснили, что польза плача полностью зависит от того, как, где и когда произошло это событие. Настроение улучшалось в основном у тех, кто рыдал в компании (эффект катарсиса).[115]

Очевидно, физиологический эффект действий коллективных рыданий, плача (очищение, катарсис) был известен и древним. Плачу, причитаниям они приписывали магические свойства. Наиболее архаичные причитания, по мнению И.И. Земцовского, воспринимались как действенные магические формулы, формулы магического заклятия.[116] Именно в такой функции воспринимаются, например, причитания во время ритуала изгнания с поля сорняков или клопов из дома в традиции коми. «У клопа сердца нет, от него без плача не отвяжешься» – объясняют коми певицы магию плача.[117] Магическая функция лежит в основе и трудовых причетов. Так, И.И. Земцовский, исследуя географию этого жанра, приводит примеры, помимо коми, из грузинской, греческой, египетской культуры.[118] По его мнению, о древней магической функции плача/причитания свидетельствует те признаки, которые типичны для наиболее архаичных обрядовых жанров, призванных по представлению древних людей магически воздействовать на социум и природный универсум.

Близость двух родственных культур (удмуртов и коми) не нуждается в доказательствах. Как правило, самые тесные параллели, обусловленные этногенетическим родством, оказываются в самой нижнем (общепермском) культурном слое. Такие параллели неоднократно прослеживались в самых разных фольклорных жанрах, в том числе и в области традиционной музыки (особенно, инструментальной). Закономерно возникает вопрос, которым когда-то

---

[115][Режим доступа] http://orthomed.ru/rss.php. 18.11.2009.

[116]Земцовский И.И. Похоронная причеть как этномузыковедческая проблема // И.И. Земцовский. Из мира устных традиций. Заметки впрок (К 70-летию И.И. Земцовского). СПб.: РИИИ, 2006. С. 137, 143.

[117]Микушев А.К., Чисталев П.И. Коми народные песни. Т.2 (Ижма и Печора). Изд. Второе. Сыктывкар, 1994. С.11.

[118]Земцовский И.И. Похоронная причеть… С. 142.

задался и К.В. Чистов:[119] почему в песенно-жанровой системе удмуртов (кстати, и у марийцев) жанр причитаний отсутствует, несмотря на то, что они в коми культуре являются наиболее архаичным и репрезентирующим жанром, и, казалось бы, должны иметь жанровые соответствия в соседней родственной культуре?

Обрядовые ситуации, при которых исполняются импровизации-причитания в коми песенной культуре, во многом совпадают с удмуртской традицией. В различных локальных удмуртских традициях зафиксированы обряды ‘проводов клопов’ *урбо келян*, ‘проводы капустных червяков’ *нымыри келян*, аналогичные коми. Совпадающими являются и трудовые ситуации, обусловленные, очевидно, не только генетическими связями, но и общим хозяйственным укладом двух этносов: сенокос, молотьба, посадка картофеля, помочи. Общими является и многие календарные обряды: ритуальное качание на Пасху, обряд проводов льда/весенней воды и другие.

Однако при сходстве общей структуры ритуалов музыкальное сопровождение в коми и удмуртской культурах разительно отличается. Роль формулы магического заклятия, например, в обряде изгнания насекомых из дома или с поля в удмуртской традиции взял на себя свадебный напев, универсальный в обрядовой культуре удмуртов. Некоторые трудовые ситуации, в частности, сенокос, у северных удмуртов сопровождаются импровизациями *турнан голос* (букв. ‘напев косьбы’), однако они не являются причитаниями, а относятся к сфере песенного интонирования.

Некоторые отдаленные намеки на связь с плачем, причитанием все же существует, в частности, в описаниях северноудмуртского и бесермянского весеннего обряда проводов льда. Для сравнения приведем коми ижемский вариант обряда: «На высоком берегу реки собиралось всё население и, когда начинался ледоход, проплывающий по реке лёд провожали причетом, в котором оплакивали нерукотворный мост, верно служивший всю зиму людям».[120]

**Коми причитание при проводах льда**

На Ижмы на мада смотрим на масляную воду,
На реки на мада смотрим на быструю воду.
На золотом сидим на берегу,
С серебряным краем сидим на вершине горы,
Бессловесный, бесшумный, прощай, лодка-мост,
На Ижму смотрим, которая поднялась выше берега.
На реки на мада смотрим на быструю воду,
Выше берега поднялась вода до берега,
Весенняя пришла веселая пора,
Поднебесный мост стронут,
Бессловесный, бесшумный,
По которому можно без лодки, без весла,
Никому не молясь, не кланяясь…[121]

[119]Чистов К.В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 107.
[120][Режим доступа] http://www.komi.com/Folk/myth/190.htm 20.11.2010.
[121]Филиппова В.В. Причитание в контексте обрядовой поэзии. С. 67.

У северных удмуртов и бесермян проводы льда проводились обычно в апреле, когда начинался ледоход. Г.Е. Верещагин и Н. Первухин отмечают, что обряд проводов льда смыкался с весенним обрядом выезда на пашню *гырын поттон*, *акаяшка*.[122] Обряд проводов льда включал в себя жертвоприношение божеству воды *Вукузё*, общую молитву и трапезу на берегу реки с последующим весельем. По описаниям собирателей XIX в., «в весенний праздник «Экелян» они [удмурты. – И.Н.] собираются целою деревнею на берег реки или ручья, где жрец от каждого домохозяина бросает жертву в воду из принесенного хлеба и питья и молится приблизительно так: «Матушка река Чепца (или Пызень и пр.), хлебородная! Уроди нам хлеба, сохрани нашего скота, пошли нам всякого счастья – довольства» и т.д.».[123] Мотивировка проведения обряда сводилась к следующему: «чтобы погода стояла хорошей», «не тонули в воде скот и люди», «чтоб жизнь была легкой», «чтоб не болеть», «пусть лед хорошо уйдет, и погода будет теплой».[124] По поверьям, лед должен был уносить болезни и несчастья.

Сведения о музыкальном фоне обряда, встречаемые в этнографических работах конца XIX – начала XX вв., довольно скупы и не дают цельного представления: «К вечеру масса в целом расходится по своим домам, а потом начинаются хождения в гости друг к другу, а всадники, организованно, на лошадях с песнями объезжают по дворам всю деревню, одурманивая себя больше и больше кумышкой. Вместе с сумерками кончается их праздник».[125] По Г.Е. Верещагину, после совершения жертвы воде и чествования реки народ просит девушек запеть, они «начинают петь сначала песню протяжную, потом постепенно переходят к более веселым и, наконец, поют уже одни плясовые».[126] В современных описаниях обряда, сделанных в бесермянских деревнях, зафиксировано, во-первых, исполнение приуроченного напева проводов воды, а также отрывочные, но важные для нас ремарки информантов относительно контекста обряда: «провожая воду, пели и плакали».[127] Многие записанные поэтические тексты также содержат мотивы печали, слез, но сами напевы, как и сенокосные песни *турнан голос*, являются песенными импровизациями:

**Бесермянский напев проводов воды**

Э, мой Вукузё, мой Вукузё, э, мой Вукузё, Вукузё, отправляйся уже.
С добрыми мыслями уходи, да уж, не оставляй плохое, да, сказала да.
Напев споем свой, да, скажем да, заплачем от печали.
С добром, Инмар, да, оставь-оставь нас, не сердись, говорю да…

---

[122]Верещагин Г.Е. Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 311 с. С. 221–222; Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз II. Идоложертвенный ритуал древних вотяков по его следам в рассказах стариков и в современных обрядах. Вятка, 1888. С.21–22.

[123]Крекнин С. Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них. Вятка, 1899. С. 8.

[124]Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004. С. 100.

[125]Максимов В.А. Вотяки. Этнографический очерк. Исторические сведения. Ижевск, 1925. С. 111.

[126]Верещагин Г.Е. Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда. С. 222.

[127]Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. С.101.

**Бесермянский напев проводов льда**
В апреле месяце вода уходит, вода уходит, вода уходит.
Мы провожать ее, провожать идем на берег реки.
С народом, вместе с народом идем к реке провожать лед.
О берег реки задевая-задевая лед идет по течению,
А мы стоим и смотрим на берегу реки.
Чарки свои и бутылки взяв в руки, стоим и смотрим на лед.
Касаясь ив, уходит и плывет вниз по течению лед,
За ольху, цепляясь, уплывает, сказала да.
А у нас, да от печали слезы текут.
У воды стоим да, свои чарки и бутылки держа.
Сверху идущий лед, как плывет лед, стоим и смотрим.
От печали все ноет, и стоим смотрим на воду, сказала да.
Вы, наверное, идете смотреть на берег, как уходит вода.
А как от печали все ноет**,** когда смотришь, как уходит вода…

**Бесермянский напев проводов льда**
Девушка сидит на берегу.
Вода течет и журчит, и девушка сидит на берегу.
Сидит на берегу, поет, причитает, плачет…[128]
Разумеется, приведенные факты совершенно не достаточны для того, чтобы делать глубокие выводы. Вместе с тем, становится очевидным, что изучение удмуртской песенной традиции в общепермском контексте заставляет по-новому взглянуть на особенности формирования жанровой системы и, возможно, на определение типа ее культуры.

[128]Попова Е.В. Указ. соч. С. 215, 219–220, 222.

**Ирина Пчеловодова**
**Ижевск**

# УДМУРТСКИЕ ТРАДИЦИОННЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ В МЕЖНАЦИОНАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

Традиционная музыкальная культура Удмуртии отличается многообразием музыкального инструментария. Однако отсутствие до настоящего времени серьезного исследования по данной тематике оставляет много вопросов в этой области музыкального фольклора удмуртов. Письменные источники XVIII–XIX вв. обладают скудными сведениями, носящими лишь описательный характер небольшой части инструментального наследия. И только во второй половине XX века появляются отдельные статьи современных исследователей, где дается характеристика конструктивных особенностей музыкальных инструментов, процесс изготовления некоторых из них, описываются способы звукоизвлечения и исполнительские приемы. В настоящее время особое значение приобретают экспедиционные открытия, а также архивные материалы, позволяющие нам дополнить количество музыкальных инструментов и представить более целостную картину бытования удмуртских инструментов не только в рамках удмуртской традиции, но и в контексте других музыкальных культур.

В данной статье основное внимание уделено духовым музыкальным инструментам, так как они, связанные с охотничьей и пастушеской деятельностью, составляют наиболее архаичный пласт инструментальной культуры удмуртов. Типологически сходные инструменты встречаются у многих народов, в том числе и у финно-угорских, проживающих на территории Волго-Камья, что связано общностью происхождения, общими климатическими условиями, близостью проживания и схожестью хозяйственной деятельности.

Для обозначения удмуртских духовых музыкальных инструментов употребляется несколько терминов: *шулан*, *чипсон*, *пеллян*, *гумы*, *быз/боз*. Рассмотрим каждое из этих определений.

*Шулан* – наиболее распространенный термин, означающий ‘дудка, свисток, свистушка, флейта’ (Борисов, 1991: 350), ‘свистулька’ (Удмуртско-русский…, 1983: 508). Название происходит от звукоподражательного глагола *шуланы* ‘свистеть, свистнуть’. Видимо, «свистковый» тембр становится одной из главных причин для определения данным термином разных по конструктивным особенностям инструментов. Прежде всего, это свободные аэрофоны, где извлечение звука происходит с помощью свиста: *турын шулан* ‘свистулька из травы’, *туй шулан* ‘свистулька из тонкой бересты’, *пулэсь шулан* ‘свистулька из дерева’ – инструмент представляет собой туго натянутую берестяную ленточку, обрамленную деревянными брусками.

Этим же термином исполнители обозначают закрытые продольные флейты: дудка из дудника/дягиля, представляющая собой одиночную флейту без игровых отверстий, и дудка из дудника/дягиля с продольной прорезью-щелью (расщепленным стеблем) – *шулан гумы*. Звукообразование здесь производится за счет вдувания воздуха в полость трубки.

Кроме того, в определении *шулан* отражается характерная для семейства флейтовых конструктивная особенность – наличие свисткового устройства, чего нет в вышеуказанных инструментах: *чирс гумылэсь шулан* ‘свисток из дудника’ – открытая продольная губно-щелевая флейта со свистковым вырезом, с игровыми (не более двух) или без игровых отверстий; *беризь/бадьпу/палэзьпу шулан* ‘липовый/ивовый/рябиновый свисток’ – закрытая продольная флейта со свистковым вырезом, вставной деревянной пробкой со щелью, без грифных отверстий; *сюй шулан* ‘глиняная свистулька’ – окарина в форме рыбы или птицы.

Наряду с определением *шулан* для обозначения инструментов могут употребляться и другие термины: *чипсон* ‘свистулька, свирель’ (Борисов, 1991: 321), ‘свисток, свистулька, свирель, манок, дудочка, пищик’ (Удмуртско-русский…, 1983: 475), и *пеллян* ‘раздувать, нашептывать с целью излечения’ (Борисов, 1991: 217), ‘дуновение, дутье, раздувание, дудка’ (Удмуртско-русский…, 1983: 337).

Возможно, в традиционном сознании *шулан* и *чипсон* воспринимаются как тождественные друг другу инструменты, так как звук имеет «свистковый» тембр. Отсюда несколько названий одного и того же инструмента в разных локальных традициях. Например, свисток из дудника (*чирс гумылэсь шулан*) имеет второе название – *чипсон гумы*, липовый/ивовый/рябиновый свисток – *беризь/бадьпу/палэзьпу чипсон*. Манок на рябчика, аналогичный по своей конструкции липовому свистку, зафиксирован под названием *сяла чипсон*.

Этим же термином обозначаются инструменты, в конструкции которых имеется язычок (аэрофоны кларнетного типа). К таким инструментам относится *куро чипсон* ‘свистулька из ржаной соломы’. *Куро чипсон* использовался также в качестве пищика для волынки. В Малопургинском районе УР встречается другое название – *куро быз* ‘соломенная волынка’.[129] Такое же определение инструмента имеется и у бесермян, так как по своему звучанию напоминает традиционный инструмент бесермян *быз* (волынку) (Попова, 2005: 86).

Термин *пеллян* встречается в основном в центральных и в некоторых южных районах Удмуртии. Так, в Кизнерском районе УР *пеллян* употребляется для обозначения рябчикового манка – *сяла пеллян*, а в Увинском и Вавожском районах этим термином обозначаются практически все аэрофоны. Дудка из дудника с расщепленным стеблем имеет второе название – *пеллян гумы*, что напрямую связано со способом звукоизвлечения: *пелляны* ‘дуть’. Анализируя этимологию слова *пеллян*, А.Н. Голубкова отмечает, что двойное значение слова – ‘дуновенье, дутье, раздувание’ и ‘лечение нашептыванием, наговором’ (*пелляськон кыл* ‘лечебный заговор’), – дает возможность предположить использования *пеллян гумы* в качестве обрядового инструмента в знахарской практике (Голубкова, 1992: 66). Интересная информация зафиксирована мной в одной из экспедиций в 2005 г. – во время проведения календарного праздника *гырон быдтон* у южных удмуртов, посвященного окончанию пахоты, играли на глиняной свистульке – *сюй шулан*. Использование этого инструмента в другое время запрещалось во избежание нанесения вреда будущему урожаю (Научно-отраслевой архив…, С. 6).

[129]Устное сообщение профессора Удмуртского государственного университета В.К. Кельмакова.

Следующие определения духовых инструментов связаны с материалом изготовления: *гумы* ‘трубка, полый стебель растения, полый предмет’ (Чисталев, 1984: 115). Встречается несколько названий инструментов, фиксирующих растение, из которого они сделаны: *чирсгумы*, *колысгумы* ‘борщевик сибирский’ (Соколов, 2008: 23), *узьыгумы* ‘дягиль лесной, дудник’ (Соколов, 2008: 47), *гоногумы/гоноколыс* ‘борщевик мохнатый’(Соколов, 1994: 15). К этому же ряду примыкает *чипчирган* – натуральная продольная труба без игровых отверстий и мундштука. Название инструмента связано с растением, из которого оно изготавливается: *чипчирган* ‘какалия/недоспелка копьевидная’ (Соколов, 1994: 49).

Практически все вышеперечисленные названия были распространены в общепермский период, неслучайно в коми культуре встречаются аналогичные названия инструментов (*чипсан, пӧлян, гум*) (Чисталев 1984). Например, слово «гумы» относится к древним, индоиранским заимствованиям.

Теперь обратимся к другому инструменту – *быз* ‘бесермянская волынка’. Этимологически термин *быз* наиболее близок тюркскому *buza*, что означает ‘теленок’, а также подражательному глаголу *buzla-*, *bozla-* ‘реветь, кричать’ (о животных) с именной основой *buz* (Севортян, 1978: 239–241), отсюда же удмуртское *бозгетыны* ‘жужжать, гудеть’. Очевидно, что этот термин был заимствован от соседних тюркских народов (татар). Как отмечает исследователь татарских музыкальных инструментов Г.М. Макаров, «это название перешло к удмуртам от татар…» и является укороченной формой слова *кубыз* (Макаров, 2008: 83). Термин *быз* и обозначаемый им инструмент был известен лишь в традиционной культуре бесермян. Собственно название *кубыз* встречается в инструментальной традиции южных и завятских удмуртов, проживающих на территории Республики Татарстан, обозначая струнный инструмент. В одном случае это музыкальный лук, который прикладывается ко рту (типа варгана), в другом – это скрипка. И здесь возникает вполне логичный вопрос: почему инструмент типа волынки не известен южным и периферийно-южным удмуртам, имеющим тесные этнокультурные и территориальные связи с татарами? Следует заметить, что у самих татар волынка не сохранилась, но перешла и активно продолжает бытовать в культуре чувашей, они же сохранили татарское название волынки – *сорнай* (Чуваши..., 1970: 249–250).

Возможно, бесермяне сохранили это название, оказавшись в другом для них окружении – среди северных удмуртов, в то время как завятские удмурты перенесли его на другой инструмент – струнный, который мог заменить собой волынку. В этой связи интересное явление зафиксировано у завятских удмуртов этномузыковедом И.М. Нуриевой: в тембровом исполнении удмуртских обрядовых напевов в кукморской песенной традиции исследователь выявила близость к волыночным наигрышам (Нуриева, 2008: 202–203).

В удмуртском языке сохранилось понятие *бургетыны* ‘трубить’. В качестве существительного – *бургы* – этот термин употребляется лишь в значении ‘медная трубка (в самогонном аппарате)’. Однако в кукморском и бавлинском диалектах *бургы* (*бӱргъ*) употребляется в значении ‘дудка, сделанная из дудника’. По своей этимологии слово *бургы* тяготеет к тюркскому *быргы* ‘горн, рожок, труба, дудка’ (музыкальный инструмент) (Тараканов, 1981: 56). В древности он обозначал род натуральной трубы, который изготавливался из рога крупных животных,

вытачивался из дерева, гнулся из металлической жести. В настоящее время у татар этим термином обозначаются медные духовые пастушеские инструменты из рога коровы или быка, а также из жести (Макаров, 2008: 98). В удмуртской инструментальной традиции подобные инструменты обозначаются термином *сюр/скал сюр* ‘рог/коровий рог’, который также имеет древнетюркское происхождение.

Таким образом, проведенный анализ показал, что названия инструментов связаны: 1) со способом звукоизвлечения, одновременно обозначающего и тембр звучания (*шуланы*, *чипсыны* ‘свистеть’, *пелляны* ‘дуть, нашептывать’, *бозгетыны* ‘жжужать, гудеть’, и 2) с материалом изготовления (*чирсгумы*, *колысгумы* ‘борщевик сибирский’, *узьыгумы* ‘дягиль лесной, дудник’, *чипчирган* ‘какалия/недоспелка копьевидная’, *беризь/бадьпу* ‘липа/ива’, *куро* ‘солома’, *быз* наиболее близок тюркскому **buza**, что означает ‘теленок’, *сюр* ‘рог’ и т.д.). В одном названии музыкального инструмента могут сочетаться оба признака.

Данные названий инструментов и общность конструкций ведут нас, с одной стороны, к архаичному пласту общепермской культуры, так как аналогичные инструменты с подобными названиями встречаются в коми традиционной культуре (*шулан*, *чипсон*, *пеллян*, *гумы*). Кроме того, одинаковые по конструкции инструменты встречаются в инструментальной традиции и других финно-угорских народов (мари, мордвы, венгров и т.д.), в музыкальной культуре татар и башкир Волго-Камья (*курай*). Типологически сходные инструменты бытуют в русской культуре (*травяная дудка/калюка*), в традиционной музыкальной культуре народов Сибири, в частности, у тувинцев (*мургу*), алтайцев (*шоор*), где для изготовления также используются стебли зонтичных растений (тростник, дягиль, ревень, пикан, борщевик и т.д.). С другой стороны, термины ведут к тюркской культуре (*быз/боз*, *сюр*, *бургы* и др.). Однако здесь следует помнить следующее: утверждать, что тот или иной инструмент является принадлежностью только одного этноса, неправильно. Я полностью согласна с этномузыковедом Г.М. Макаровым, подчеркивающим, что аэрофоны имеют не только этнический, но и региональный статус, так как они содержат в себе характерные черты древних инструментальных традиций предков волжских татаро-чувашских и финно-угорских этнических групп (Макаров, 2008: 88).

**Литература**

Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам = Толковый удмуртско-русский словарь (ок. 15 тыс. слов). – Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. – 384 с. – (Памятники культуры Удмуртии. Лингвистическое наследие).

Голубкова А.Н. Роль музыкальных инструментов и инструментальной музыки в духовной культуре удмуртов // Вестник Удмуртского университета. – 1992. – № 6. – С. 63–69.

Макаров Г.М. О формировании музыкально-инструментальной культуры финно-угров Волго-Камья в древности (по материалам народной терминологии) // Финно-угорские музыкальные традиции в контексте межэтнических отношений: сб. науч. тр. / Отв. ред. Н.И. Бояркин. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2008. – С. 71–89.

Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН, дело № 2Н-1383«б». – 40 с.
Нуриева И.М. Обрядовое пение удмуртов: жест и тембр // Инструментальная музыка в межкультурном пространстве: проблемы артикуляции / Отв. ред. И.В. Мациевский. – СПб.: Астерион, 2008. – С. 201–204.
Попова Е.В. Игрушки из растений в детской игровой культуре удмуртов и бесермян // Традиционная культура. – 2005. – № 3. – С. 85–93.
Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – М., 1978. – 349 с.
Соколов С.В., Туганаев В.В. Биологической нимкылъёсын кылбугор = Словарь биологических терминов / Под общей редакцией С. В. Соколова. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – 144 с.
Тараканов И.В. Иноязычная лексика в современном удмуртском языке. Учебное пособие по лексикологии удмуртского языка для студентов высших учебных заведений. – Ижевск, 1981. – 105 с.
Удмуртско-русский словарь: ок. 35 000 слов / Под ред. В.М. Вахрушева. – М.: «Русский язык», 1983. – 592 с.
Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1984. – 104 с.
Чуваши. Этнографическое исследование. – Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1970. – Ч. II. – 307 с.

**Anna Pekina**
**Petrozavodsk**

# FOLK CULTURE OF THE NATIONAL MINORITIES IN THE REPUBLIC OF KARELIA

## Introduction

The Republic of Karelia is an independent State of the Russian Federation. According to the adopted ethnological criteria the Karels and Veps are considered to be national minorities of the Republic. Due to a longstanding tradition the Finns, including 5/6 of the Inkeri Finns, are believed to be national minority as well. The tendency of national merging and unreasoned policy of "non-perspective villages" led to the decreasing number of the Karels, the Veps and the Finns. From the 1920s to the late 1980s the number of the Karels was reduced from 108 thousand to 80 thousand men, the Veps from 9,4 thousand to 6 thousand accordingly. From the late 1970s to the late 1980s the number of the Finns came down from 29 thousand to 18,4 thousand people.

We introduce sociocultural and ethnocultural situation in Karelia using the example of the Karelians, Vepsians and Finns folk culture.

## Sociocultural features

Under the transformation of national statehood taking place in different regions of the world there is an evident tendency for the growing importance of ethnic factor in social and political stratification of the society. This process is immediately expressed in verbal culture of the peoples, the folklore alongside with literature being dynamic forms of it.

The present day state of culture is different in various regions of the post-Soviet space. Sometimes we deal with an outright "cultural self-determination" or the revival of the "cultural national autonomy". However in most cases one can view this process as the revival and establishment of cultures devoid of immediate political and social application.

Factors tied with cultural traditions of various ethnic communities are sure to allow the "non-conflict" innovations in cultural space without resulting in political and social shocks. However in this case too the decisive role belongs not only to those agents of culture who "create" it but also to those institutions which ensure its development socially and politically. Here the policy corresponding to the parameters of cultural space in which the given ethno-social community "lives" becomes very important. In its turn the cultural transformation can be successful and peaceful so far as the "creative involvement" in the process (the policy of reforms included) corresponds to the mass manifestations of permanent "crises of culture" (or even its so-called the "sunset").

The folk culture of the peoples undergoing transformation develops according to the laws of non-linear dynamics. Many old traditions have no longer direct importance or they may "come into vogue", and become innovations.

**The term “folk culture”**

First of all let us look upon the definition of “folk culture” using comparative approach. In Soviet Encyclopaedia we can read: “Folklore is people's art, created by people and existing in the broad masses. Oral, music and dance folklore are differed”. Folklore is determined as the creative work of the people, which originally means every field of spiritual and sometimes material culture of people at large, a short dictionary “Culturology” as well.

Two definitions of folklore mentioned above are considered to be Marxist, according to “A Dictionary of cultural and critical theory”. “The folk” describes only serf and peasants; members of any ruling class are, by definition, excluded. On the one hand, the “folk” defined the continuity of proletarian culture (as people moved from the country-side to the city); on the other hand, folk culture cold be presented as the “pure” form of working-class culture. These arguments were developed by the Communist Party in both the United States and Britain in the 1930s (as part of the Popular Front strategy), and continued to be influential in the IDEOLOGY of folk music in the postwar period (they had a strong influence on the ideology of rock, for instance).

I would like to stress, that Oxford's Dictionary gives as a broad definition of "folk culture".

Firstly, “folk culture” is a term which only make conceptual sense by reference to a particular interpretation of industrial culture. As Shiach (Shiach, Morag 1989 b: Discourse on Popular Culture) shows, the idea of the folk was developed in the context of industrialization, and can only be understood by reference to the critique of industrial society developed by Romanticism. Folk culture described the culture of preindustrial (premarket, precommodity) communities, and was therefore taken to be organized around a number of characteristics; the oral transmission of songs, tales, and history; aesthetic authorization by tradition; the integration of nature and CULTURE, body and mind; expression through RITUAL, in the collective deployment of SYMBOLS.

Secondly, the most common use of the idea of folk culture today is almost certainly as a tourist attraction, a way of signaling what makes a country or locale different. In this sense, “folk culture” now describes ways of singing, dressing, and, indeed, of making things, which are artificially preserved by the state as kind of domesticated exotica (and as the basis of a business in souvenirs).

**Folk traditions in the Republic of Karelia**

National minorities inhabiting the Republic of Karelia recently have been actively expressing their ethno-social features in folk culture in particular.

According to the ethnological criteria, the Karelians and Vepsians are considered to be native, not numerous peoples (minority) of the Republic of Karelia. Due to a long-standing tradition the Finns, including five-sixths of the Inkeri Finns, who came to Karelia in the late 1940s, are considered a native minority as well.

Let's take some examples of the Karelians, Vepsians and Finns folk culture of the Republic of Karelia. In the folklore of the Karelians two regional traditions – Northern (the White Sea) and Southern – have grown up. They are polylingual, for the folklore is often performed in two languages: Finnish (the region of the White Sea) and Russian

(South Karelia). The main genre of Karelian and Vepsian folklore seems to be lamentation. If the Veps perform lamentations in Vepsian, lyrical, wedding ones performed in Russian. Genre of ethnic songs is not developed by them. The Veps are not acquainted with Karelian runes and Russian northern bylinas.

Dancing culture of the Vepsians is mainly of Russian origin. Both the Vepsians and Karelians used kantele for musical accompaniment of dances. Due to the activity of the memorial museums of runes singers in Kalevala within the joint Karelian and Finnish programme (1992) a tradition to play the kantele is being restored. The culture of singing runes is alive in the Karelian village of Panozero. Thanks to the efforts of Sirpa Nieminen, the director of the "Cultural Chamber" (Kuchmo, Finland), the Programme of the revival of the villages singing runes in Belomorsky region of Karelia has got UNESCO status.

The name of N. Dubalov, the conductor of a folk company "Annus randaine" (Olonets) is well-known in Karelia. The collection of the Karelian songs was published by him in 1995. The collection includes 22 author's songs as well.

The folk company "Mejan pae" (Prjaza) represented the Karelian art at the International festival of the Finno-Ugrian peoples in August, 1995. All folk companies of the Republic often introduce their art to the public. 11 Karelian folk groups with the total number of 170 participants perform in the Republic. A folk dancing company "Karelian Chamber" from Petrozavodsk, with Viola Malmy as a conductor is very popular with the public. She is the author of 3 books about the Karelian folklore, published in Finland. "Karelian Chamber" performed its show "Ivanova Nigth" 4 times in Finland. In February, 1995 their programme "The Battle for Sampo" was shown in Rauna (Finland). More than 200 peoples took part in it from both sides.

Annual joint Russian-Finnish seminars on dancing folklore are held by Viola Malmy with choreographers from Finland. Public organization "The Centre of Folklore" works within "Karelian Chamber" to unite all folk forces of the Republic.

The activity of Petrozavodsk University folk group "Toive" has ethnocultural meaning. They collect and study songs, musical and instrumental folklore of North and South Karelia and Inkeri. As the stage of the ensemble formation disappeared national musical instruments, for example, "kantele family" and ethnographic costumes were restored in accordance with museum exhibits. Folk group "Toive" performed in the Finland (1989, 1990, 1991), USA (1995), Irak (1996) and other countries. The creative activity of the ensemble goes beyond the reconstruction of musical instruments, ethnographic costumes, of singing, dancing and musical folklore of the Karelians, Vepsians and Finns-Inkeri, and includes creation of new musical tradition. We believe that the formation of new trends in musical and singing culture has a wide ethno-cultural meaning and is in fact one of the constituents of the sociocultural phenomena of folklore.

The ensemble "Veresok" exists on the basis of Child Art School (Petrozavodsk, Karelia, Russia) since 1996. The head of ensemble is Potamoshneva Elena.

The ensemble' repertoire includes folksongs of the Northern Russia (Karelian, Russian and Finnish) and also songs of the southern regions of Russia. The most part of repertoire was collected by participants of the ensemble group during ethnographic expeditions. Musical samples recorded in villages, ensemble group attempts to sing getting closer to original soundings. And in choreography it keeps peculiarities of the plastic art and movement accuracy.

Ensemble's concert performances are made of songs, dances, plays, rites and season holidays fragments and also interactive programs when spectators could take part in actions, plays and round dances. Musical instruments used in performances are traditional for Karelia: accordion, bayan, kantele.

The ensemble is called in the honour of heather ("veresk" in Russian) which is a sacred northern plant, plain at first sight but forever charming with its poetic beauty and might. It is similar to our northern songs that are remembered once and for all by everyone who listened to them.

**Some aspects of the problem**

The common character of the Finno-Ugric roots of the Karelians, Finns and Vepsians doesn't lead their culture (folklore included) to "amalgamation" to expansion of other cultures as is the case with literature and folklore in Latin America, Islam world or even in the culture of the former Soviet Baltic Republics. The Karelian, Finnish and Vepsian folklore at the present time exits in traditional forms but also develops new ones, sometimes using specific vernacular norms.

It's worthwhile to note that the social role of the folklore forms of culture in cases mentioned above is keeping up cultural traditions of various peoples as well as expressing national identity.

The folklore innovation of the peoples inhabiting the territory of the present day Republic of Karelia long since are just cultural phenomena and they do not have immediate connection with the current social conflicts. This view has been shared by the participants of the international Symposium held in Petrozavodsk in February 1997 devoted to modern problems of musical folklore – "Traditional Culture of the Finno-Ugric and Neighbouring Peoples: Complex Research".

In this context we believe that the attempts to reduce the dynamics of the folk culture to the problems of the establishment of "state languages" and hierarchical arrangement of literature and folklore of the peoples of "indigenous" and "non-indigenous" nationalities are devoid of perspective. See the "Law on the languages of the Republic of Karelia" (the project under discussion).

So we can point out some basic tendencies:

1. The national policy of the Karelian Government favours preserving folk culture of the Karelians, Vepsians and Finns. The "Programme of the language cultural rebirth and development of the Karelians, Vepsians and Finns of the Republic of Karelia" was adopted on January 30, 1995. The Programme covers 1995–2000. In the programme special attention is paid to people's education.

2. Folk songs of some nations and European North in general cannot be studied without taking into consideration their long and ethnic interaction with Russian songs culture.

3. Folk culture of the Karelians, Vepsians and Finns of the Republic of Karelia is the part of the common culture of Ugro-Finnish people in the European North.

**Conclusion**

Innovations in the folk cultures of the Karelians, Finns and Vepsians are not yet with politicized. Therefore, they have a perspective civil meaning. From this point of view,

it is the folk culture in such regions as Republic of Karelia can play the role of one of the social constituents of the civil society, which is being formed in Russia.

**References**


A Dictionary of cultural and critical theory, Oxford, UK, 1996, pp.199–200.

Culturology, Dictionary, St.Petersburg, 1995, p. 35.

Lapin V., Russian song in the Veps. Musical Heritage of Ugro-Finnish people, Tallin, 1977, pp.183–211.

Ministry of Culture of the Republic of Karelia, Current Archive, 1993–1996.

Newspaper Petrozavodsk, March 17, 1995.

Soviet Encyclopedia, Moscow, 1983, p. 1415.

The Government of the Republic of Karelia, Current Archive, 1995–1997.

The National Policy Committee of the Karelian Government, Current Archive, 1995.

While it is not too late, Youth newspaper of Karelia, January 19, 1995.

Anna Pekina. Ethno-cultural situation in the Republic of Karelia (1980–1990) // Acta Ethnographica. Tomus XXXII–XXXIV, Budapest. Hungary. 2003. pp. 345–356.

Anna Pekina. The problem the ethnic and civic identity in the multicultural society in the Republic of Karelia (national school, case study)//Regional Northern identity from past to future. September 12–14 2006. Programme and Abstracts. Petrozavodsk. Petrozavodsk University Press. 2006. pp. 62–63.

**Anna Pekina**
**Petrozavodsk**

## CULTURE OF EVERYDAY LIFE OF THE SAAMS INHABITING THE KOLA PENINSULA AT THE END OF THE XX – BEGINNING OF THE XXI CENTURY

A lot of books and articles about the Saams have been written in Norway, Finland and Sweden.[130] The book by Nadezhda Bolshakova "Zhizn', obychai i mify kol'skih saamov v proshlom i nastoyashem" ("Life, customs and myths of the Saams of the Kola Peninsula in the past and present") and "Saamskaya bibliografiya. Literatura na russkom i saamskom yazikah" ("The Saams' bibliography. Literature in Russian and Saam languages (1776–1996) were published in Russia, in Murmansk book publishing house in 2005.

Let's pay attention to game forms of the Saams' culture. A game is appropriate if it is in accord with the time and place. A game is a leisure activity, type of action of a person and his/her self-realization. Play activity is conditional. It has an improvised character and certain rules. A game reflects people's attitude to other people, to themselves, to the world in general in a conditionally generalized form. A game takes place within a game space. Education, edification, training, gaining experience are the main functions of a game.

Games are typical of the Saams' culture as well. One of the main tasks of the annual national celebration on the 6th of February – International Day of the Saams – is to introduce young people and guests to the legends and fairy-tales of the Saams, to their everyday life, traditions, ceremonies, original culture. The annual Summer Saams' Games take place in the settlement of Lovozero. The first Games were initiated by the author of the first Saams' school primer A. A. Antonova. She developed the first program of the Games. She took into consideration the nature of traditional labour activity of the Saams. Shepherds had to walk many kilometers together with their deers. In the context of it the game "Walking in tundra" with equipment, duffel bag and a stick appeared. A dog had to run nearby. The best noose-man contest originated from the tradition of "imaniye of a deer". Imaniye of a reindeer was a mystery, some magical activity. Researchers suppose that this ancient ritual served to provide not only health and fertility of animals, but also those of the Saams themselves. As is well known, the Saams associated themselves with deers. In old time contests between young men took place on the Reindeer (Oleniy) Island. They fought naked, with antlers. They were called hirvasy. The winner got the most beautiful girl "vazhenka" as a prize.

[130]See, for example: Pentikäinen, J. Sami folkloritics/J.Pentikäinen, H. Haski. – Turku: Abo Akademi University, 2000; Tore Einar Johansen: Why Sami history in the Harstad region//Minority Policies, Culture & Science. Lulea University of Technology. Lulea. 2006. pp. 43–55; Jukka Nyyssönen: The use of settlement history in the Sami identity politics in Finland – from indigenous people to landowners // Minority Policies, Culture & Science. Lulea University of Technology. Lulea. 2006. pp. 70–82, etc.

Life culture is a way of everyday life directly connected with reproduction of the person himself/herself as well as the society in general, and also with satisfaction of material and spiritual wants. It is characterized by the three spheres of life: family, industrial and non-industrial spheres. Life culture is connected with peculiarities of national traditions, geographical conditions, with the level of material production, individual culture of a person and so on.

Labour activity of the Saams has always been connected with fishing. They set seine nets also before celebrations. They cooked fish soup of the caught fish and treated the guests. The Saams remain an ethnographic puzzle and a unique ethnographic material.

The Saams' national football is quite striking. This is an old play tradition. It is connected with summer encampments. When men went fishing and hunting women and children stayed in encampments. Women had to work a lot. In order to limber up they borrowed an entertainment from children – a ball game. A ball was sewn of deerskin and filled with deer fur, hay, shreds. The ball's shape is oval, it is not perfectly round as usual. The ball is not soft and not springing. If the grass is wet, the ball gets wet and becomes heavy. Each team must consist of five players. There is only one goal. It is set on a small hill and marked by two big stones. The players have to run up the hill instead of running on the flat stadium. Long skirts and dresses serve as the compulsory uniform of the players. Absence of the goalkeeper is the feature of the Saams' woman football. The team that scores the first and the only goal wins.[131]

The tradition according to which whole families participated in the games has not been preserved till our times because of acculturation and assimilation of the Saams.

On holidays the Saams do not wear the dresses passed from the ancestors, from generation to generation nowadays. The clothes ethnographic groups wear are simulated the Saams' traditional dress. Members of the youth dance theater "Dancing Saams" from Lovozero appear in such dresses during celebrations. It should be mentioned that the Saams don't have old national dances. The main thing in a dance is to show the unity of man and nature. Culture is the second nature and the Saams' dances form a part of the unique culture of "deer" people. It is impossible to imagine everyday life of any nation without a song. The Saams' traditional guttural singing – Luv't – is always inimitable, like the voice of the stream, roaring of wind or birdsongs.[132]

The four colors that symbolize the Water, the Earth, the Sun and the Fire compose the national flag of the Saams. Water is a blue color. The Earth is a green color. The Sun is a yellow color. The Fire is a red color.

One could find the same colors in the patterns that decorated clothes and headdresses of the Saams. Green, blue, red patterns appealed to the eye during a polar night and a short dull summer. The blue color symbolizes the polar night and all the

[131]Avdeeva A. Saamskie igry i igrushki // Lovozerskaya pravda. 1988. 27 Fevr.; Vatonena N. Saamskie igry // Lovozerskaya pravda. 1990. 29 Marta; Afanasyeva N. Saamskiy futbol – igra ne dlya muzhchin // Polyarnaya Pravda. 1992. 15 iyulya; Yakovleva R. Saamskiye igry // Kol'skoe slovo. 1994. 23 Aprelya; Irina Maksimova. Ya hochu, chtoby igry ne konchalis' // Vecherniy Murmansk. 2005. 15 Sent.

[132]Ryazanova T. Unositsya k nebu saamskaya pesnya // Murmanskiy vestnik. 2005. 14 Sent.

other colors – a long-expected summer. The circle in the middle of the Saams' flag stands for the Sun. For the Saams consider themselve children of the Sun.

Every clan had its own sign. For example, the father's sign is a square, the elder son's sign is a square with a bar, the middle son's – a square with dots etc. Only the youngest son – the one who stayed in the parental house – inherited the whole sign of the parents. The Saams called the sign embroidered on the ancient shamshuras a water pattern.

It is said that beams of Indian swastika resemble lines of whirlpool. This is a very powerful periapt that protects against evil eye. That's why one had to wear it on the vulnerable temporal region. Similar ancient signs – circles, triangles, squares with a candle embroidered inside them- are the signs of light. Astral symbols – stars and crescents – are popular. From the perspective of semiotic function of culture traditional embroidery reveals rich spirit world of a nation. The Saams' national embroidery is based on counting. Knowing the total number of beads on the thread, an embroidereress counts, how many beads should be on every turn, bend or change-over of the pattern. Colour scheme of the ornament must also be strictly observed. The woolen cloth it is embroidered on can be only red, and the beads are of three main colors – white, light blue and yellow. The Saams' ornament embroidered with beads is close to the culture of other nations that is based on pasticcio of the outworld – birds, animals, plants. It is characterized by the three-row framing of the pattern. Large beads are applied to the external side of the main line, beads of medium size – in the middle, and small beads – to the internal row. This creates the effect of deep depiction. Handywomen didn't make any preparatory markings while beading.[133]

However they had a perfect idea of the pattern in general. This proves that they had good spatial perception. The pattern was applied when cutting out. The Saams, being representatives of the Finno-Ugric world, have always possessed an aesthetic sense and sensitive perception of nature.

A bead is applied evenly to a bead.
Forming a vivid pattern on the bright cloth.
Every pattern will tell in details
About the mastery on the snow by moonlight:
Four colors – and the shamshura is ready.
Red is a color of life and hearth.
There are flecks of light blue on it
That stand for lakes, rivers – water.
Yellow color flatters and delights the eye –
It is a sunbeam that came through a hole.
Snow as white as a specular stone completes the pattern.
It covers birches and fir-trees.
May ancestors have no notion about primers then,
Vivid patterns contain both thoughts and sense.
There are beauty and life of the Lapps themselves in them,
And how much light there is in them!
And how much space!
(The Saams' poet Galkina Ilvira)

[133]Parfenzeva Y. A. Chudesa Zapolyar'ya na urokah tvorchestva. Murmansk. 2001. S. 11–12.

Unfortunately, many kinds of folk art have degraded and lost their practical importance. Nowadays mothers in the Saams' families do not teach their daughters to sew of fur and leather, bead, wicker of roots of the trees. The Swedish Saams partly preserved the technology, they taught the Kola Saams afresh.[134] Ancient and modern embroideries differ conspicuously from each other.

But every ornament has a required set of geometric patterns that consist of triangles, circles, squares, wavy lines. A loop is a characteristic feature of the patterns. The skill of processing deerskin and sewing clothes of it for few reindeer breeders has been preserved. Parts of man and woman costumes are exhibited in the Murmansk regional Museum of local Lore. For example, footwear – pimy.

I'll put on these burki.
Pink half-length shawl (polushalok).
I'll ride deers
Through the village of Lovozero.
(V. Ketun)[135]

I remember warm burki from my childhood. I wore them while I was living on the Kola Peninsula on the shore of Barents Sea.

Malitsa is the Saams' and the Komi's winter clothes of deerskin of tight cut with fur inwards widening slightly to the lap. A cowl of two layers of fur was sewn down to the collar. Gloves were attached to the sleeves. Malitsa was belted with a waistband.

Upa is summer homespun woolen clothes (gray or white). I liked kisa most of all exhibition samples in Murmansk regional museum of Local Lore.

Kisa is a small bag for sewing accessories. And the bag itself was decorated with beads. In ancient times the bag was attached to the waistband together with a knife and an amulet. Bear's teeth served as an amulet.

Culture of topos is a culturological term that denotes one of the elements of material culture – topos, that is place of residence of a man (dwelling sites, houses, villages, towns).

The Saams lived in vezhas, tupas, kuvases.

Vezha is a dwelling site of boards set like a cone on the ground of three-four crowns. The floor is covered with branches and then with buck skin. A fireplace was arranged in the center of a vezha. It served for heating, lighting the place and cooking meals. The space to the right and to the left from the fireplace was covered with birch branches with deerskin above them. Deerskin served as a bed.

Tupa – is a low little house of slabwood and thin birches. Here on the surface of about ten square meters two or three families were accommodated. One had to bend in order to enter a tupa. Tupa is the main house type for the Saams at the end of the nineteenth – beginning of the twentieth century.

Kuvas, kuvaksa is a portable dwelling site for Saams. It is a light conic pole construction heat-insulated with buck skins.

Belief in shamans – noiades – has been preserved up to now. A woman noiade holding a tambourine appears on the Tenth Saams' Games.

A tambourine is an object of the Saams' religious pagan cult. It was used in ceremonials connected with hunting and other works, fortunetelling about the coming

[134]Brizkaya T. K. saamam vozvrashayutsya remesla // Murmanskiy vestnik. 2007. 21 Aprelya.
[135]Parfenzeva Y. A. Chudesa Zapolyar'ya na urokah tvorchestva. Murmansk. 2001. S. 26.

success or failure and also for curing illnesses. It was considered a holy thing. During the celebration the shamans asked for good weather, substituting one another. The day before rain was forecast. And it began to rain when the celebration was over and sounds of tambourine could no longer be heard. What is it? Mysticism or a magic in reality?

**References**


Bol'shakova N. P. Zhizn', obychai i mify kol'skih saamov v proshlom i nastoyashem. Murmansk, 2005. – 416 s., ill

Denisova L. B. Igroviye traditsii v kul'ture saamov // «Svoe» i «chuzhoe» v kul'ture narodov Evropeyskogo Severa. Petrozavodsk. PetrGU. 2007. S. 27–29.

Kol'skie saami na rubeze tisyacheletii. Nauka i biznes na Murmane.2000, avgust, №4. Murmanskoe kniznoe izd-vo. 2000.

Kotovich A. A. Saami isevernaya tradiziya.// Svoe» i «chuzhoe» v kul'ture narodov Evropeyskogo Severa. Petrozavodsk. PetrGU. 2007. S. 35–37.

Krainov Grigorii. Problemi modernizazii finno-ugorskih narodov Rossii// Folkloristic and Ethnology.Congressus Decimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Joshkar-Ola. 15. 08–21. 08. 2005. Pars III. Summaria acroasum in sectionibus. Folkloristica&Ethnologia&Literatura&Archaelogia&Ethnic Historia. Joshkar-Ola. 2005. pp. 235–236.

Laplandiya i saamskii narod. Nauka i biznes na Murmane. 2003, avgust, №4. Murmanskoe kniznoe. izd-vo. 2003.

Leila Seitamo. Skolt Saami Gender Roles, with Spesial reference to Traditional Eco-Culture and Ongoing Changes// Proceedings of the First Femina Borealis Research Conference. August 17–21. 1995. Eds. Aino Saarinen&Arji Huttunen. Northern

Gender Studies 3, 1996. Universities of Oulu and Lapland. Femina Borealis 3, 1996. pp. 223–231.

Mikl P. Robinson i Karim-Ali S. Kassam. Saamskaya kartoshka: zhizn' sredi olenei vo vremya perestroika. Redactor: Leif Rantala. Perevod na russkii yazik Statieva A. V. i Mladenevoi O. Moskva. 2000. 129s., ill. Bibliografia na angliiskom yazike – S. 125–129.

Materiali o malih finno-ugorskih narodah. Saami // Materiali po finno-ugrovedeniuy v zarubezhnih informazionnih zentrah: Bibliograficheskii ukazatel'. Joshkar-Ola. S. 160–161.

Popkova T. V. Rol' kooperazii v razvitii malochislennih narodov Severa // VI Kongress etnografov i antropologov Rossii, Sankt-Peterburg, 28. 06–02. 07. 2005. Tezisi dokladov. SPb. 2005. S. 73.

Saamskoi literature – 15 let. Nauka i biznes na Murmane. 2005, oktyabr', №5.

Saamskaya bibliografiya. Literatura na russkom i saamskom yazikah (1776–1996). Murmansk. 2005. – 175s.

Sanukov K. N. Finno-ugorskie narodi v kul'turno-istorecheskom prostranstve Evrazii//Formirovanie, istoricheskoe vzaimodeistvie i kul'turnii svyazi finno-ugorskih narodov: Materiali III Mezhdunarodnogo istoricheskogo kongressa finno-ugrovedov. Joshkar-Ola. 2004. S. 45–53.

Terebihin N., Chudinov K. Istoria i kul'tura saamov // Murman, Hibini do i posle. Apatiti. 2000. S. 51–61.
Veli-Pekka Lentola. Sami Cultural Heritage and historical Awareness // Folkloristic and Ethnology.Congressus Decimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Joshkar-Ola. 15. 08–21. 08. 2005. Pars III. Summaria acroasum in sectionibus. Folkloristica&Ethnologia&Literatura&Archaelogia&Ethnic Historia. Joshkar-Ola. 2005. pp. 127–128.
Zherebina T. V. O shamanisme (=shamanstve) // Real'nost' etnosa. Rol' obrasovania v formirovanii etnicheskoi i grazhdanskoi identichnosti. Materiali VIII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferenzii. (Sankt-Peterburg, 4–7 aprelya 2006g.) SPb. 2006. S. 667–671.

**Раиса Решетникова**
**Ханты-Мансийск**

## СЕМАНТИКА УКРАШЕНИЙ ТРАДИЦИОННОЙ ДЕТСКОЙ ОДЕЖДЫ ХАНТЫ

Обские угры сыграли большую роль в развитии орнаментального искусства народов Сибири. Они занимают одно из первых мест в этой области, как по богатству орнаментальных мотивов, так и многообразию технических приемов (Е.Г. Федорова. 1992. С. 103). Поиск регионального своеобразия на основе использования традиционных, архаических знаков и символов, определил своеобразие процессов в обско-угорской художественной среде. Возрождается символика магических знаков, анимистических культов, обожествления сил окружающей человека природы. Что касается символики орнамента, нашедшего свое выражение в резьбе по кости, меху, коже, замше и ткани, то она использовалась только в определенных изделиях. В настоящее время она сохранилась частично в культовых вещах, а также в быту. На основе архаичной символики обские угры формируют этническое самосознание через ценности культуры и выходят на новый уровень развития орнаментального искусства. Орнамент представляет собой относительно устойчивый элемент художественной культуры, сохраняющийся свою инвариантность на протяжении многих столетий и даже тысячелетий (С.В. Иванов, 1952, 1961, 1963; А де Моран, 1982).

Определяя данную связь между прошлым и современным, народное искусство постоянно воспроизводит традицию в одежде и опирается на три главные основы, характеристику которых дает М.А. Некрасова: «Первая основа – историческая, социальная. Народное творчество есть продукт социально-исторического развития, оно связано с известным слоем культурной традиции. Вторая основа – бытовая. Разными функциями народное искусство связано с жизнью, следовательно, остается необходимым народу. Третья основа – природное окружение. Чем ближе народный мастер к природе, тем теснее связан с ней трудом и всем укладом, ритмом традиционной жизни, тем ближе ему коллективный опыт традиции, тем ярче он выражен и сильнее и ярче выражен народный характер в творчестве».

Народное искусство пронизывает все сферы жизнедеятельности человека, способствует развитию творческих способностей, в формировании эстетического восприятия, эстетических представлений, навыков, вкусов, чувств и идеалов. Условием эффективности процесса эстетического воспитания личности является и глубокое изучение развития отдельных наций, своеобразия эстетико–педагогических систем каждого народа, особенностей национального характера исторических традиций народного искусства.

Обско-угорская одежда делится на два комплекса – хантыйский и мансийский, которые имеют специфические особенности. Это хорошо прослеживается в традиционной детской одежде. Особое место отводится изготовлению детской одежды. Основной частью одежды является платье,

состоящее из нескольких частей, и каждая часть богато орнаментировалась. Поверх хантыйского платья надевали халат, который тоже богато орнаментировался. Исследования показали, что халаты шили не во всех районах или они имели свои особенности при шитье. В западных районах Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (Октябрьский, Березовский и Белоярский) халаты изготовлялись из легких тканей, а в восточной части округа (Нефтеюганский, Сургутский, Нижневартовский) халаты шили из сукна, драпа. Платье и халат для девочки орнаментировали также как и женскую взрослую одежду. Однако собственно образовательные эффекты включения орнаментики в процесс работы с детьми обусловлены не только особенностями используемых программ и технологий ее развертывания. Они исторически «заданы» в тех этноспецифических моделях миродействия, мировосприятия, мироотношения, которые составляют самобытное целое - интегральный «национальный образ мира». Создавая те или иные элементы орнамента, отдельные мотивы, восходящие к глубокой древности северных народов – к культу огня, различным явлениям природы – человек Севера сакрализировал, обожествлял многие предметы и поклонялся им.

Для обозначения различных феноменов и аспектов орнаментального искусства используется ряд понятий (терминов): ***орнамент*** – декоративный узор, образуемый путем ритмического чередования геометрических (точки, линии, круги, и т.д.) и изобразительных (зооморфных, антропоморфных и пр.) элементов; ***орнаментальный*** – имеющий характер орнамента или относящийся к нему (например, орнаментальное искусство); ***орнаментика*** – совокупность элементов орнамента в том или ином промышленно-художественном изделии, произведении искусства, художественном стиле и т.д. (например, орнаментика, жилища, одежды, посуды); ***орнаментация*** – украшение орнаментом (фигурирует и как синоним орнаментики).

С одной стороны, выделение орнаментального искусства в самостоятельный вид прикладного отчасти условно. Орнаментация – это способ декора (украшения) изделий, архитектурных сооружений и т.д.: одежды, домашней утвари, орудий труда, боевых оружий, зданий и пр., каждое из которых создается как некоторое целое. Орнаментика придает этим вещам художественно-эстетические характеристики, которые не только несут особую смысловую нагрузку, но и становятся смыслообразующими (формообразующими) свойствами предмета в целом. Эти характеристики не просто относятся к числу прочих эстетических параметров изделия наряду или даже в связи с его функциональными и конструктивными параметрами (говоря языком технической эстетики). Они позволяет по-новому раскрыть значение и ценность всего состава функций и свойства предмета, который приобретает *новое качество*.

С другой стороны (и это вытекает из сказанного выше), известная «автономизация» орнаментального искусства представляется правомерной. Оно не только опирается на специфические художественные традиции и каноны, обладает арсеналом собственных выразительных средств и т.п., но и выходит за пределы сугубо декоративно-прикладных ремесел в более широкие эстетические и иные культурные пространства. По-видимому, допустимо говорить даже о существовании особой орнаментальной «культуры» по аналогии с танцевальной, вокальной или изустно-повествовательной «культурой».

Первоначально орнамент выступал инструментом культовых действ, традиционных ритуалов. Орнаментация магических предметов собственно и «наделяла» их магической силой, способствующей «высвобождению» некоторых резервных возможностей человека, которые в повседневной утилитарной практике сами по себе не проявлялись. Гипотетическое объяснение «силы магии» орнамента может состоять в следующем. Древнейшие наскальные орнаменты – сакрализированные изображения, по сути, заключали в себе схему (а схема это – акцентуация ритма, лежащего в основе любого орнамента и передаваемого через него), план будущих действий – например, в ходе предстоящей охоты. Но сама эта схема рождалась в рамках ритуала, магической репетиции, того, что будет делаться, которая, в свою очередь, воспроизводила опыт прежних успехов и достижений. Этот опыт передавался не в виде «алгоритмов», образцов действия, а виде эмоционально насыщенной драматизации успешной охоты. Благодаря этому связующая – смыслообразующая – нить столь значимых жизненных событий *непроизвольно запоминалась,* фиксировалась в коллективном и индивидуальном сознании (прежде чем она «завязывалась» в «узелок на память» – запечатлевалась в каком-либо «культурном орудии» произвольного запоминания..

О «языке» орнамента можно говорить не только в переносном, но и прямом смысле. Есть основания полагать, что орнаментальная культура развивалась в тесной связи с *письменной* и шире *рече-языковой*, в целом *коммуникативной* культурой человечества. С одной стороны, исторической предтечей орнамента могло служить «предписьмо» – пиктограмма (которая также отражала смысловую линию развития событий), «свернутая» и утратившая в нем свой непосредственно чувственный изобразительный ряд (в отличие от пиктограммы орнамент представляет собой сплав чувственного и «сверхчувственного»). С другой стороны, орнаментальные элементы проступают в таких видах письма, как иероглифы и вязь. Не случайно, что их возникновение совпало с расцветом орнаментальной культуры на Востоке. Здесь мы сталкиваемся не только с совпадениями по форме. Содержательная общность орнамента и письменной речи была обусловлена его исходной направленностью на обеспечение *планирующей функции сознания*, *ориентации сознательного действия на сферу возможного будущего*, которые являются *предпосылками воображения.*

Однако подлинным источником развития творческого воображения орнаментальное искусство стало благодаря своей включенности в культово-мистические (магические) и религиозные практики. Следует отметить, что не только сами магические ритуалы, но и религиозные обряды, соответствующая атрибутика и т.д. во многом организованы по «логике орнамента». «Язык орнамента» – язык воображения, которое нацелено на поиск более высокого смысла, нежели обыденный, на превращение этого смысла в общезначимый и его передачу другим. Поэтому произведения орнаментального искусства, процесс орнаментального творчества становится поводом для живого общения людей, принадлежащих к разным социальным группам и, что для нас особо важно, к разным возрастным категориям. Это и наблюдается в традиционных культурах, где изготовление орнаментов протекает в форме *разновозрастного общения* взрослых и детей – содержательного, конструктивного и равноправного.

Орнаментировали детские вещи несложными, но оберегающими орнаментами. В настоящее время остались в народе еще многие запреты, которые соблюдаются женщинами и передаются детям. Орнамент **васы куш «утиная лапка»** нашивается на полы халатов, на детскую обувь. Зигзаг считается простейшим и древнейшим орнаментом, характерным для многих народов земного шара. У хантов зигзаг называется **щакары**. В сегодняшнем традиционном мировоззрении обских угров зигзаг по своей семантической загруженности занимает особое место. С зигзагом традиция связала понятие живого, одушевленного, за ним закреплена функция оживления неживого, охраны жизни, поэтому наиболее часто встречается на детской одежде, на берестяных колыбелях, как на спине люльки, так и на бортиках. Наиболее сложные варианты зигзага расположены на широком сегменте люльки у ног ребенка, узор этот имеет специальное название **курпат ханши «подошвы ног орнамент»** (Т.А. Молданова, 1999. С. 60).

Особое отношение было к детской зимней **шубе-сах** и **малице**. Шьет **сах** и **малицу** для ребенка шьет бабушка, мама или близкие родственники. **Сах** среди этих основ занимает достойное место, как произведение искусства народа, обладающего и хранящего традиции высокой культуры. Исследователь хантыйских орнаментов Сязи А.М. особое отношение отдает почитаемым орнаментам обско-угорских народов. Не каждая женщина в своей жизни рискнет выполнять эти узоры на своих изделиях. Берется за них только мастерица, которая уверена в своих силах и сможет в течение всей жизни выполнять требования, связанные с этой категорией орнаментов. Выполнив их все, она попадает в разряд особых мастериц – мастериц высшей категории. Изделия с орнаментами **«медвежьи ушки»**, **«медвежий позвоночник»**, **«медвежий след»** женщина должна выполнить за свою жизнь в семи изделиях. Чаще эти орнаменты используют в детской одежде – на меховых шубках, малицах, парках. Они являются как бы оберегом душ детей от всяких дурных влияний, злых духов. Домашний олень – это основа жизни в тундре. Много сказок, легенд и песен посвящено этому прекрасному животному, и может быть, поэтому в бытовых вещах и в одежде с любовью применяют узоры с названием **«маленького оленя рога».** Часто этот орнамент используют на детских парках по подолу. Орнаментом **«оленьи рога»** украшали одежду, другие предметы, но им никогда не украшали обувь. В этом, видимо, находило отражение нравственное чувство народа, с которым нам сегодня нельзя считаться. «Нельзя топтать голову оленя, без оленя мы никто» - так обычно выражаются люди (Сязи А.М, 1995. С. 96). Узором **тунг пант «прямой след»** часто украшаются детские вещи. Идея **«следа»,** характерна для охотничьей культуры, лежит в основе хантыйской орнаментальной системы. Непосредственно со **«следом»** связаны названия конечностей животных: ступни, копыта, лапки, коготки, ноги. А.М. Тахтуева в своей работе пишет, что ребенку шьется национальная одежда и обувь: прежде всего это платье из цветной ткани и халат из яркого однотонного материала. Детей дошкольного возраста родители одевают особенно красочно. Это яркие халаты с красивой бисерной полоской, на которой изображены жуки, снежинки,лягушки (Тахтуева А.М., 1993. С. 19).

Все это необходимо учитывать и там, где мы обращаемся к орнаментике в педагогических целях. В ходе длительного исторического процесса

формирования национальных традиций орнаментирования были созданы способы обработки природного материала, мотивы узоров, их композиционный и цветовой настрой (З.А. Богатеева. 1986. С. 5). Специфические черты их покроя, орнаментального решения согласуется с традиционными особенностями искусства народа, и являются достоянием его национальной культуры, демонстрируя уровень развития мастерства и эстетического вкуса народных умельцев.

З.А. Богатеева (1973) считает орнаментальную основу народного искусства доступной детскому восприятию и воспроизведению в декоративно-художественной деятельности. Яркие цвета узоров, симметрия и ритм, чередование форм привлекают детей и вызывают у них желание импровизировать, формируют эстетическое восприятие и эстетические чувства. Изделия народного искусства помогают усвоить нравы, обычаи, учат понимать и любить прекрасное. Поэтому ребенок дошкольного возраста способен освоить технику выполнения узоров и самостоятельно орнаментировать изделия по мотивам народного искусства. «Последовательность отображения мотивов народных орнаментов в аппликациях предусматривает овладение детьми умениями: во-первых, изображать отдельные элементы по образцу и показу воспитателем приемов вырезывания; во-вторых, создавать в аппликации комбинации и по колориту, принятые в искусстве данного народа, на основе рассматривания изделия и вариативных образцов; в-третьих, творчески использовать усвоенные умения и мотивы народных образцов при выполнении аппликации по замыслу».

Мотивы народных орнаментов активно используются в практике эстетического воспитания дошкольников (и художественного образования школьников). Орнаментика органично вводятся в содержание разных видов изобразительной деятельности детей: рисования, аппликации, лепки, а также художественного конструирования и труда. Эстетик и психолог Р.Арнхейм (1974. С. 38) писал: «Каждый орнамент должен иметь содержание... Орнамент предназначен для визуальной интерпретации характера данного объекта, ситуации, события. Он создает настроение, помогает определить категорию и смысл инструмента, мебели, комнаты, человека, обряда. Если орнамент является частью предметного мира, в котором мы живём, то произведения искусства – это образ мира».

Поэтому использование возможностей орнаментики в процессе эстетического воспитания не является узко-методической задачей. Оно требует широкого философского, историко-культурологического и психолого-педагогического взгляда на проблему.

Занимаясь шитьем традиционной одеждой для детей, то женщине надо знать какой орнамент использовать в детских изделиях. Одежда ребенка предназначена для оберега. Он в этот мир приходит не защищенным, поэтому во многом его жизнь и здоровье будут зависеть от матери и близких родственников.

**Литература**

Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. – М.: Прогресс, 1974. –392 с.

Богатеева З.А. Мотивы народных орнаментов в детских аппликациях М: Просвещение, 1986. 206 с.

Богатеева З.А. Пути формирования декоративно-орнаментальной деятельности детей в старшем дошкольном возрасте. Автореф…дис.кан.пед.наук. Л., 1993.16 с.

Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 261 с.

Моран А. де. История декоративно-прикладного искусства. М: Искусство,1992. 577 с.

Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры. М: Изобразительное искусство, 1993. 344 с.

Сязи А.М. Семантика в орнаменте хантов Ямало-Ненецкого округа // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, – 1995. – Вып. 2. – С. 91-105.

Тахтуева А.М. Материальная культура юганских ханты. Сургут: Северный дом, 1993. 79 с.

Федорова Е.Г. К вопросу о структуре традиционного орнамента обских угров. // Орнамент народов Западной Сибири. Томск: Том.ун-та, 1992.С. 120–147.

**Jean-Loup Rousselot**
**Munich**

## THE MUNICH SAAMI COLLECTION

The Saami Ethnographic Collection of the Staatliches Museum für Völkerkunde München (State Museum of Anthropology Munich) was accessioned by the Museum in 1918. All the 450 specimens of the collection having been collected within 5 years in two main areas, display a great homogeneity. Half of the collection was gathered in Inari, Finland in 1911 and 1912. The other half was collected in the Jokkmokk area between 1914 and 1916. The field collector Julius Konietzko sold it in 1918 to the museum for 3,000 Reichsmarks.

Konietzko gave to the museum with the ethnographic specimens, a manuscript of 88 pages, which he clearly established from his fieldnotes. The pieces are listed and numbered, most of them having a drawing, he gives their native name, their use, their geographical origin and their date of acquisition.

Complete sets of clothing were collected for both genders, and for young and adult peoples. The collection reflects also the seasonal adaptations, as well as the differences between festive and everyday garments.

Every of activity of men and women are documented. Much attention was given to the process of fabrication. For example, the different steps of the carving of a wooden bowl or the preparation of food are documented. A complete set of containers for collecting the milk of the reindeers and for preparing the cheese was acquired. The tools used, the weapons, the knives are also part of the collection.

The field collector Julius Konietzko (1886–1952) met Felix von Luschan (Curator of the African and Oceanic collections of the Royal Museum of Anthropology in Berlin) who initiated him to the non-European material culture, later he entered in contact with members of the family owning the Hamburger Zoo (Tierpark in Stellingen). Carl Hagenbeck (1844–1913), the owner of this private zoo, had started some 35 years earlier (around 1874) to add to his business of selling live exotic animals to zoological gardens, to display the people living in the country of these exotic animals. These People's shows were very successful, and they toured the big cities of Europe for the next four decades. The invention of the cinematograph, and the accompanying implantation of movie theaters made these people's shows obsolete. Many others businessmen were organizing such open air shows, mostly on hippodrome or in zoological garden; well known are the Buffalo Bill Wild West Shows of William F. Cody (1846–1917) and the presentations of indigenous populations at World's Fairs, especially in Chicago (1893) and Saint Louis (1904).

Konietzko met in the company of Carl Hagenbeck's son-in-law, J.F.G. Umlauff, his sons who were collecting and selling ethnographic material. Both families were working closely together. Konietzko was then initiated to the flourishing business of the commercialization of the non-European material culture.

Konietzko seems to have adopted in his collecting field seasons the principles of Hagenbeck and Umlauff, therefore some informations about the Völkerschauen

(People's shows) are now opportune, These live exhibitions were called by Hagenbeck "Anthropological and Zoological Spectacles".

In the case of the Saami, two groups (1874–75 and 1893–94) toured western and Central Europe in the second half of the 19th century. In 1874 six Saami arrived to Hamburg, three men, one women, a four years old girl, and a baby. They had also 30 reindeers and went to Berlin, Prague, Paris, London. With the time the groups hired by Hagenbeck became larger. It was necessarily to have not only adults, men and women, but their children too, so to tend to reproduce the real every day life So they performed as cultural mediators, not only demonstrating outdoor activities, like hunting, setting traps, and herding, catching reindeers with lasso, loading the sleds, putting skis on. A camp had be set up on the green where women were building the tents, cooking, sewing, drying fishes or preparing cheese with reindeer milk. Herbal medicine was prepared. Children were playing and singing traditional games and songs. Also festivities with dances and songs were expected.

The Natives cultural interpreters have been hired by Hagenbeck or his agents for a given duration and received a salary. The contract between actors and impresario was first a verbal agreement, when the two parties agreed, a written form was signed. Transportation and accommodation were paid, so at the end of their engagement the people were brought back to their village. Most of their clothing and performance's paraphernalia were sold at the end of the season to ethnographic museums, or exchanged for European garments, also European hunting and household gears were brought home.

The content of the show which had been negotiated when elaborating the contract was chosen in function of the number, gender and age of the members of the groups, and also of the equipment (requisites) which have been brought by the field collector.For the show itself, the Saami were wearing (their more colorful) festive clothing, even if they were playing everyday life.

In the late 19th century, Europeans were very eager to know more about the cultures of the nations explorers were discovering at that time. Huge crowds of peoples were coming to watch the people's show. In Munich, for example in 1889, the show lasted three weeks and received 30,000 visitors. Julius Konietzko in his collecting enterprise was following this scenario, in deed the museum's collection seems to be just waiting for the actors. The controversial spectacle of the People's shows and the ethnographic collections are in line with the evolutionary science of that time, and with the expectations of the spectators, which was tracing the supposed development humanity had traversed.

**Людмила Шабдарова**
**Йошкар-Ола**

# СИМВОЛИКА ОБРАЗОВ РАСТИТЕЛЬНОГО МИРА В МАРИЙСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Символические образы в народной лирике, несомненно, очень древнего происхождения. Они возникли как отражение миропонимания человека, его анимистических представлений, но в народных песнях постепенно оформились как поэтическое средство песенной лирики, способствующее замечательной эмоциональной выразительности.

Начиная с середины XIX века вопросам символики народной поэзии посвятили интересные исследования такие крупные ученые как Н.И. Костомаров, А.А. Потебня, А.Н. Веселовский, в советское время рассмотрением систем русской народной песенной символики занимались Н.П. Колпакова, Т.А. Акимова, С.Г. Лазутин и др. Также проблемы поэтической символики затрагивались в трудах татарских (Р. Бикмухаметов, И. Надиров, М. Магдеев, Ф. Урманчеев), башкирских (В. Ахмадиев), чувашских (М. Сироткин, Е. Сидорова) ученых. Работы Е.А. Тудоровской по поэтике марийских народных песен тоже заслуживают внимания. Однако символы песенной поэзии марийцев исследованы еще явно недостаточно. Поэтому наше стремление рассмотреть особенности способов изображения отдельных образов растительного мира и раскрыть своеобразие взаимоотношений человека и природы на материале марийской песенной поэзии с учетом его мифопоэтического восприятия является попыткой в этом направлении.

Как известно, многовековой уклад жизни марийцев, начиная с глубокой древности, был связан с миром природы. Еще в XIX веке просветитель из мари С. Нурминский отмечал, что «*лес – это волшебный мир черемисина. Около леса вертится все его мировоззрение*» (Нурминский 1862). Красноречивым свидетельством особого отношения мари к окружающей природе служат также наблюдения П. Знаменского. Он писал, что «*лес наложил особенный характер и на религиозные верования марийцев. По всей вероятности, религия марийцев имела свой период фетишизма, непосредственного обожания предметов природы. Обожание растительности должно было играть при этом самую главную роль. Следы его хранятся доселе в благоговейном почитании разных лесных урочищ и некоторых видов растительности, пользующихся важным значением в религиозных обрядах*» (Знаменский 1867). Именно такое отношение заставило их (мари) с большим вниманием относиться к природе как к живому партнеру. Например, в одной из марийских народных песен подобное отношение к внешнему миру выражено следующим образом:

*Пич чодыра – ачаем,*
*Ужар олык – аваем,*
*Канде кава, чолга шӱдыр –*
*Йӧраталме йолташем.*

*Глухой лес – мой отец,*
*Зеленый луг – моя мать,*
*Голубое небо, яркая зарница –*
*Любимый мой друг.*

По мировоззренческим представлениям марийцев, душевным состоянием, внутренними чувствами народа управляет не сам человек, а природа. Поэтому она для наших предков была не мастерской, а храмом, где воплощены ее покой, красота, чистота и мудрость. Говоря о менталитете народа, нельзя не учитывать влияние природы как одного из факторов, формирующих национальный характер и определяющих целостность и сохранность этноса.

Отношение к миру растений у марийцев глубоко почтительное. Представителей растительного мира они наделяли душой, приписывали им человеческие качества. К деревьям относились как к существам высшего порядка, испрашивая у них помощи и благословения перед всякими начинаниями. Естественно-научные знания сформировали среди народа мари уникальное философско-религиозное учение о космосе и медицинское учение о природе.

Песенная культура народа – это, как отмечает О.М. Герсимов, одна из древнейших форм проявления духовного состояния нации. Исследование песенной культуры свидетельствует, что «песня является чрезвычайно важным для «расшифровки» многовекового эволюционного пути народа, определения его места в семействе родственных финно-угров и в современном этнокультурном пространстве мирового сообщества» (Герасимов 1999).

Народная песня оставалась и является по сей день одним из важнейших показателей мировоззренческого уровня, уровня духовной культуры мари. Они олицетворяют образно-эмоциональную мудрость мышления и глубину философского обобщения.

Как известно, поэтическая символика преимущественно употребляется в лирических жанрах фольклора. Широкое употребление в народной лирике, подчеркивает С.Г. Лазутин, обусловлено «ее жанровой природой, особенностями ее содержания, самого способа художественного отражения действительности» (Лазутин 1981).

С целью выявления символики растительного мира в устной народной поэзии марийского народа нами рассмотрено около 10000 текстов. Полученный результат позволяет утверждать, что символика растений в песенной поэзии мари используется весьма широко.

Согласно критерии частотности и интенсивности, в песенном материале мари доминирует образ **куэ** ‘березы’. Если судить по количеству упоминания о ней в песнях, сказках, поговорках, по частоте сравнений и отождествлений с человеком можно с уверенностью сказать, что береза является символом нации. Сохранившиеся до наших дней обычаи и обряды показывают, что роль в жизни марийцев – особая. Поэтические и религиозные коннотации указанного дерева характерны также и для ритуалов, фольклора других финно-угорских народов.

Интересным является тот факт, что исследуя проблему культа березы у народов Поволжья и Приуралья, ученый Д.М. Макаров выявил и такую функцию: у мордвы береза признавалась божеством брака и плодовитости, а также божеством благополучия. Культовое отношение к березе было и у удмуртов (Макаров 1976). Культ дерева сказался и на орнаментальном искусстве марийцев, особенно в вышивке. Интересны наблюдения искусствоведа Г.И.

Соловьевой по марийской вышивке. Она отмечает, что орнаментальный мотив «березкой» в марийской вышивке имеет хвойные начертания (Соловьева 1998).

Распространенные в марийских народных песнях и частушках образ березы представлен довольно широко, он в то же время приобретает разные символические значения. Прежде всего она символизирует образ девушки, женщины. Нарядность, стройность, развесистость дерева, мягкие, длинные, спускающиеся, как женские волосы, ветви ассоциируются с женской красотой:

*Митрусир каремьӹштет*
*Куги яжо шукы улы.*
*Куги яжо шукы улы.*
*Шьӹдьӹрлан ярал иктьӹ веле.*
*Митрусирьӹштет*
*ЬӸдьӹр яжо шукы улы*
*ЬӸдьӹр яжо шукы улы –*
*Мьӹлӓнем ярал иктьӹ веле.*

*В овраге Митрусир*
*Много хороших берез.*
*Много хороших берез –*
*Для веретена годится лишь одна.*
*В деревне Митрусир*
*Много девушек – красавиц.*
*Много девушек – красавиц –*
*Для меня же любима лишь одна*
(Акцорин)

Аналогичное восприятие березы и большую популярность этого образа в славянской поэзии констатируют Я.А. Автамонов (Автамонов 1902), Н.И. Костомаров (Костомаров 1845), В.А. Водарский (Водарский 1914). Подобное толкование встречается и в татарской народной поэзии (Миннуллин 1999).

Светлой эмоцией, радостным настроением проникнуты марийские лирические песни и частушки, в которых картина березняка раскрывает образ любимой девушки:

*Тиде мыйын куэрем, тиде мыйын ломберем,*
*Пурен лектын коштам гынат, нимат огыл.*
*Тиде мыйын изи годсо келшен илыме йолташем,*
*Вӱдалалын каем гынат, нимат огыл.*
*Это мой березняк, это мой черемушник,*
*Если пройдусь по ним, ничего.*
*Подругу, с которой вместе росли,*
*Если даже завлеку и уведу, ничего* (Кульшетов 1990).

Распространенность образа очень широка, разнообразны и оттенки ее смыслового значения. Этот художественный образ может ассоциироваться также с горестным чувством. Здесь интересно отметить, что если у татар береза, в основном, выступает символом печали, грусти, горя, то данный мотив в марийской песне выражает внутреннюю напряженность, связанную с раздумьями о нелегкой судьбе:

| | |
|---|---|
| *Аркаште шочшо тыгыде куэрла* | *На вершине вырос молодой березняк,* |
| *Арам шочын кушкын, армак.* | *Зря он вырос, зря.* |
| *Узьумакеш шочын кушшаш ужар вуем,* | *Вместо того, чтобы родится в раю,* |
| *Арам шочын кушкын ти тӱнчаш.* | *Зря родилась на этот свет* (Volksdichtung… 1931). |

В другой песне восточных мари образ березы отождествляется с материнской нежностью, лаской:

| | |
|---|---|
| *Авам миньым ыштаалалын,* | *Мать моя дала мне жизнь,* |
| *Куэ лӱҥгеш пыштаалал рӱпшалын.* | *На качавшуюся ветку березы положив, покачала.* |
| *Куэ лӱҥгеш пыштаалал рӱпшымешке,* | *Вместо того, чтобы качать на ветке березы,* |
| *Толкын вӱдеш шындалал колтыжо ыле.* | *Пустила бы меня, посадив на волну* (Аптриев 1908). |

Подобное толкование мы объясняем тем, что лирический герой в тексте песни подчеркивает качавшуюся ветку дерева (а не образ матери), на которой, в свою очередь, он лежал и нежился. Такая символическая картина дает основание предположить, что исполнитель этой песни был сиротой. Следует отметить, что данный текст составитель сборника А. Аптриев в начале XX века включил к песням недовольных судьбой, мы же считаем, что его можно отнести к сиротским песням.

Нужно оговорить, что тема одиночества, печали, тоски ассоциируется чаще всего с одиноким деревом, стоящим у дороги или на вершине высокой горы, у которого ветер срывает листья. Таким деревом, непосредственно, может выступить и береза:

| | |
|---|---|
| *Мӱндыр куэн лышташыже* | *Листья дальней березы* |
| *Мардеж пуэн шуемеш,* | *Ветер раздувая делает редкими,* |
| *Лишыл куэн лышташыже* | *Листья ближней березы* |
| *Лӱҥгаш налын шуэмеш.* | *От брания для качели делаются редкими.* |
| *Лишыл таҥым кучалат гын,* | *Если дружество держишь вблизи,* |
| *Шинчат йӱлаш йӧралеш.* | *То глазам твоим приятно.* |
| *Мӱндыр таҥым кучалат гын,* | *Если дружество держишь вдали,* |
| *Чонет йӱлаш йӧралеш.* | *То сердце будет гореть* (Васильев 1887). |

Подобные народные песни классик марийской литературы С.Г. Чавайн «вплетает» в сюжетную канву своих произведений. Их обилием отмечен рассказ «Окавий» и совпадают строчки песни *Мӱндыр куэн укшыжо… – Листья дальней березы…*, которую поет Чачавий, в рассказе «Йыланда».

Однако подобную символическую ситуацию нельзя считать сугубо индивидуальными чертами образа березы, они характерны и для других деревьев.

Иногда рассматриваемый нами образ является типичным элементом сравнительных конструкций дерева и мужчины. Песни такого содержания не пользуются особой популярностью, за исключением нескольких песенных типов:

*Пасуланат икте, олыкланат икте*
*Шочылден кушкын ик ош куэ.*
*Насыллäннат икте, шочшыланат икте*
*Шочылден кушкын изаем.*

*И для поля одна, и для луга одна*
*Родилась и выросла белая береза.*
*Для рода один, для родни один*

*Родился и вырос брат*
(Александрова 1991).

Вместе с тем надо с вниманием отнестись к тому, что в марийских народных песнях, как и в русских, порой встречается картина свивания двух деревьев. Если в славянской поэзии такая символическая картина раскрывает образ любви, причем трагической, то подобного тождества в рассматриваемой нами финно-угорской группе не выявляется. В песнях с такой конструкцией переплетение листьев, в частности березы, у марийцев интерпретируется по-другому: данный образ характеризует родственные отношения. Например:

*Ош Виче вӱд гоч кок ваш куэ,*
*Лышташышт шол ваш-ваш модылда,*
*Ме гына-лай миена, теат толза,*
*Миен-толын илена, шочшо-влак.*

*По обе стороны Белой две березы,*
*Их листья переплелись и шелестят,*
*Мы к вам приходим, и вы приходите,*
*Будем жить дружно, родные*
(Песни 1994).

Следует отметить, что в песенном творчестве народа мари, как отмечает марийский фольклорист профессор И.С. Иванов, «женитьба в свадебной обрядовой поэзии передается особым самобытным символом» (Иванов 1995). Например, рубка, заламывание ветки дерева означает любить девушку, брать ее замуж. Аналогичная интерпретация встречается и у русских, но в марийских песнях иногда описываются такие описательно-изобразительные картины: молодой человек (или несколько) приходит (приходят) рубить дерево (в данном случае березу), которое стоит перед домом. Такое действие, по нашему мнению, выражает желание парня обзавестись семьей, сама же береза приобретает значение невесты (девушки):

*Ачан кугу пӧрт ончыл тошкалтышешыже*
*Кугу куэ шочылден.*
*Иктыжат толеш тиде куэм руаш,*
*Весыжат толеш тиде куэм руаш…*

*Перед домом отца, у крыльца,*

*Выросла большая береза.*
*Один приходит ее рубить,*
*Другой приходит ее рубить…*
(Volmari ... 1895).

Аналогичный оттенок присущ и мордовской (эрзянской) свадебной поэзии.

Типологический мотив рубки дерева также встречается в русских народных песнях, но в текстах, как обычно, действие происходит вокруг одного вида растительности.

Обобщая воплощение распространенного образа березы, при всем ее разнообразии, семантической доминантой изображения следует считать отчетливую ориентацию на сопоставление, причем с яркой установкой на женскую сферу.

В народной поэзии популярна и распространена поэтическая традиция, связанная с **тумо** ‘дубом’. Он у мари пользуется особым уважением и почтением, также играл огромную роль в жизни человека. Плоды его – желуди употребляли в пищу, из коры получали светоустойчивые долговечные красители, а кора молодых стволов применялась как вяжущее и противовоспалительное средство для полоскания рта и горла, древесина использовалась при строительстве мельниц, из нее делали мебель, детали для ткацкого танка и т.д.

Исследование показало, что в марийских сказках дубу принадлежит иная функция. В этом жанре он является звеном, соединяющим наш и потусторонний мир (Марийские 1956). В былые времена среди нижегородских марийцев, как отмечает Н.В. Морохин (Морохин 1994), существовал обычай, связанный с дубом. Жители деревни Большая Юронга (Кугу Юрмор) Воскресенского района Нижегородской области в трудных случаях жизни, при отъезде из родных мест и уходе на войну на дуб повязывал лубяной пояс. Это, по поверью местных жителей, оберегало их от несчастий.

В большинстве случаев в марийской народной поэзии образ дуба послужил поэтическим средством раскрытия силы, могущества представителей сильного пола. Тумо ‘дуб’ – это отец, глава семьи:

*Пӧртончыл-лай воктенет кугу тумо,*
*… Кугу тумо, ачаем тый улат.*

*Около крыльца – большой дуб,*
*… Большой дуб – ты мой отец*
(Александрова 1991: 8).

Поэтические параллелизмы в виде описательно-изобразительных картин мы встречаем и в песнях-раздумьях мари. Например, поэтический образ-символ дуба раскрывает также переживания лирического героя песни:

*Кого шӹргӹ покшалнет лаштра тумет шалга –*
*Укшвлäжät шӹре, каргыжшат кыжгы,*
*Äтин-ävин тетяжӹн чиäшӹжät шукы улы*
*Чиäшӹжät шукы улы, ӹшкежät сус ылеш.*
*Кого сäрäн покшалнет лыйга тӹмет шалга –*
*Укшвлäжät шоэ, каргыжшат вӹцкӹж.*
*Äтидӹмӹ-ävидӹмӹ тетяжӹн чиäшӹжät шукы уке,*
*Чиäшӹжät шукы уке, ӹшкежät сылык ылеш.*
*Стоит дуб развесистый посреди большого леса,*
*И ветви части, и кора толста.*
*У дитятко, имеющего отца и мать,*
*Есть во что одеться, и жизнь его весела.*
*Стоит чахлый дуб посреди большого луга,*
*И ветви редки, и кора тонка.*
*У сиротского дитятко и одежда бедна,*
*И одежда бедна, и душа его грустна* (Акцорин с. 412–413).

В песнях восточных марийцев посредством указанного дерева также выражены любовные отношения действующих лиц или женитьба парня:

*Аркаште тумыжым ме руышна,*
*Пӱгылан огыл – таванлан.*
*Тыланет, акай, шешкым кондышна,*
*Уналан огыл – ӱмырлан.*

*На горке мы срубили дуб,*
*Не для дуги, а для полозьев.*
*Тебе, сестра, привезли сноху*
*Не в гости, а на всю жизнь*
(Песни … 1994: 228).

Из примера видно, что дуб выступает не только как компонент параллели снохи и дерева, но и отмечается его пригодность в хозяйстве. Однако тексты такого содержания встречаются весьма редко и они характерны лишь для свадебных песен.

В гостевых песнях, как и в других жанрах песен, хорошо известен образ дуба. В них тоже выделяется стремление к поэтизации этого дерева. Возникший образ дубравы является воплощением родственных отношений:

*Аркаже-лай кужу – тумеран арка*
*Шке ойда дене волалза.*
*Шке ойда дене миялза,*
*Вигнедымат кӱштен ом керт.*

*Длинная горка – горка с дубравой,*
*Спуститесь по своему усмотрению.*
*Всех отдельно пригласить не смогу,*
*Приходите по своему желанию*
*(*Александрова 1991: 27).

Анализ песенного творчества марийского народа позволяет утверждать, что символический образ дуба закрепился в обрядовых песнях, где он сближается с отцом, сыном и братом. Но иногда, например, в корильных песнях, посредством этого дерева раскрывается и образ девушек:

*Изи тумо, кугу тумо*
*Тӱҥ гыч мучко укшеран.*
*Тендан аул ӱдыр-влак*
*Изижге-кугужге мӱшкыран.*

*Маленький дуб, большой дуб,*
*И все они ветвисты.*
*Все девушки из вашей деревни*
*И маленькие, и большие беременны*
(Volksdichtung… 1931: 460).

Следует признать, что именно эта вариативность привлекла наше внимание. Возникает вопрос: почему именно дуб приравнивается женскому образу? Во-первых, это единственная песня из всего исследуемого нами материала, где девушка сопоставляется с дубом. Во-вторых, данное дерево очень ветвистое, вероятно, поэтому исполнитель в данном случае не воспевает его. Общеизвестно, что дуб, помимо своих внешних качеств, приносит еще и плоды. Возможно, именно это качество песнопевцом принято во внимание.

Итак, исследование показало, что дуб является одним из ведущих компонентов в песенной лирике марийского народа и его образ послужил поэтическим средством раскрытия силы, могущества чаще всего представителей сильного пола.

Образ **писте** ‘липы’ довольно распространен как в устном творчестве, так и в прикладном искусстве мари. Поэтическая интерпретация образа липы раскрывается в нескольких аспектах. Данный образ чаще всего выступает в качестве обобщенного символа женственности. Другая номинанта связана с дружественными или родственными отношениями, посредством образа определяется и природные изменения. **Кож** ‘ель’ – довольно редко встречающийся поэтический образ. Ее значение неоднозначно. Чаще всего она символизирует различные оттенки чувств, иногда контрастные, также связывается с социальным положением персонажа. **Шопке** ‘осина’ в песенном жанре встречается не часто, ее образ выражает грустное состояние действующих сил, независимо от пола. Конструируемый образ **пызле** ‘рябины’ в песнях и частушках наиболее часто является средством, раскрывающим печальное, грустное состояние, то есть связывается с эмоциональной палитрой чувств. Символом красоты, изящества, женственности выступает **олмапу** ‘яблоня’. Роль образа **ломбо** ‘черемухи’ многоаспектна. Она в большинстве случаев выступает в экспозиционной функции, композиционная роль которой – раскрытие в нескольких словах состояния действующего персонажа, связанного с лирическими переживаниями.

Итак, символика образов деревьев в марийской песенной лирике выступает в диахроническом плане. Она прежде всего отождествляется с человеком и выражает эмоционально-психологическое состояние и выполняет строго ориентированную социальную функцию.

Кустарник, как и дерево, является универсальным средством поэтического творчества. Часто он выступает в символической ситуации, в так называемом поэтическом окружении, связывается с миром человека. Образы-символы таких кустарников, как калина, смородина, ветла довольно устойчивы.

Среди наиболее часто встречаемых дендронимов выделяется **полан** ‘калина’. Ее семантическая многослойность особенно очевидна. Преобладает сопоставление с женским образом, чаще всего с молодой девушкой, матерью. У восточных мари через этот образ раскрывается тема одиночества, в песнях позднего происхождения – дружеские отношения.

**Шоптыр** ‘смородина’, сам куст и ягоды, символизируют разные оттенки чувств, ассоциируется с образом девушки, возлюбленной. Куст **энгыжвондо** ‘малины’ может символизировать образ парней в лирических песнях и образ брата в сиротских песнях. Подобные мотивы характерны и для образа **п□кшерме** ‘орешника’. Образы-метафоры ивовых растений (**уала** ‘ветла’) неоднозначны. В лирической поэзии она сопоставляется с молодым поколением, в сиротских – с социальным положением, в рекрутских – с призывающимися на службу. **Шуанвондо** ‘шиповник’ уподобляется образу брата, друга. **Вишневондо** ‘вишня’ чаще всего выступает не в качестве отдельного кустарника, а сада и подчеркивает эмоциональное состояние лирического героя.

Образы кустарников имеют сходные с деревьями семантико-стилистические оттенки.

Символическая образность трав в марийской песенной лирике имеет свои особенности: в большинстве случаев используется обобщенный образ травы. В народной поэзии его назначение многоаспектно: встречается сопоставление с

образом друга, независимо от пола, раскрываются любовные отношения и переживания, оттенки чувств. Трава и ее зеленый цвет символизируют молодость, юность, радость, ощущение жизни, счастья. Но в песнях же с грустным содержанием может вызвать у слушателей ощущение тревоги, беспокойства.

В группе символов «травы» образ **аярнуж** (диал. – нуж, почкалтыш) ‘крапивы’ – часто встречающийся символ с многослойным аспектом. Через этот образ раскрываются характер и внутренне состояние героев, подчеркиваются как положительные, так и отрицательные качества действующих лиц, в бытовых песнях крапива сравнивается с судьбой мужчин.

Образы таких растений, как **кияк** (диал. – **йожгашудо)** ‘осока’ и **пелчан** ‘чертополох’, в песнях выполняют сходные функции. Они в песенной поэзии марийцев наиболее употребительны и связываются с родственными отношениями и ассоциируются с образом мужчин.

**Арым** (диал. – арымшудо) ‘полынь’ выступает в довольно устойчивом значении и символизирует такие состояния, как печаль, горе, тоска, подчеркивает отрицательные качества лирического героя.

Круг цветов в лирических песнях весьма скромен. Многие цветы не упоминаются или упоминаются очень редко. И не случайно, потому как в древние времена марийцы к цветам (и луговым, и полевым, и лесным) относились особенно уважительно, даже благоговейно. Интересен тот факт, что когда-то мари не имели представления о таком понятии, как букет в современном его смысле. Цветы не срывали. И еще не так давно букет, преподнесенный русским парнем марийской девушке, вызывал не только непонимание, а даже душевное разочарование. Цветы определенных трав срывались только в лечебных или лечебно-косметических целях, и то не всегда. Например, известен способ лечения с помощью силы 77 цветков. Для этого цветы не срывались. Нужно было выйти на луг до восхода солнца и собрать на льняное полотенце росу с цветов. И вообще не принято было срывать даже единичные цветки (Четкарева 1998: 50–51).

Согласно критерии частотности, в группе символов «цветы» доминируют мак, цветы (в обобщенном значении), **локама** (диал. – розагул) ‘шиповник (роза)’ и т.д. Особенно многогранен образ мака, который олицетворяет образ невесты, жены, девушки, может символизировать любовь и связанные с ней переживания, а также цикличные периоды жизни человека. Подобную функцию выполняет образ желтого цветка. Особое значение носит спектральный цвет растения. Помимо желтого, мари выделяет белый цвет. Если некоторые народы посредством образа василька символизировали верность и постоянство, то в марийской песенной поэзии эта формулировка не сохранилась. Образ василька сопоставляется с молодецким временем. Образы цветов, по сравнению с другими образами растительного мира, встречаются только в поздних лирических песнях. Они, главным образом, выражают духовное состояние героев, раскрывают оттенки характера человека, выражают разные эмоции.

Намного реже в народной поэзии используются злаковые культуры. Такие виды культур, как **уржа** ‘рожь’, **шӱльӧ** ‘овес’, **шыда–** ‘пшеница’, **йытын** ‘лен’ преобладают, менее употребительны **тар** ‘просо’, **кыне** ‘конопля’, **пурса** ‘горох’,

**шемшыда**– ‘гречиха’, **кечшудо** ‘подсолнух’. Чаще всего образы злаковых встречаются в обрядовых и культовых песнях, и семантика их немногозначна.

Таким образом, исследуемый нами материал показывает, что самый широкий символический пласт занимают образы деревьев. Дерево – природный символ динамического роста, жизненной силы, сезонной смерти и регенерации. Символика конкретного дерева, разумеется, во многом определяется его породой. С помощью дерева выражается определенная временная и пространственная установка, образ выступает в различных семантических функциях, метафоричность образа дерева в песне многозначна.

**Литература**


Автамонов Я.А. Символика растений в великорусских песнях // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1902. – Т. 344, № 11. – С. 72–75; 1902. – Т. 344, № 12. – С. 243–288.

Акцорин В.А. Горномарийские народные песни // НРФ МарНИИ. Оп. 3, д. № 390. – Л. 277–278.

Александрова Л.А. Муралтена мо вара: Эрвел (Мишкан) калык муро-влак. – Йошкар-Ола, 1991. – С. 27.

Аптриев А. Сборник черемисских песен, записанных в разных селениях Бирского и Сарапульского уездов в 1905–1907 гг. Перевод В.М. Васильева. – Казань, 1908. – С. 20.

Васильев Ф. Пособие к изучению черемисского языка на луговом наречии: [Приложение]. – Казань, 1887. – С. 25.

Водарский В.А. Символика великорусских народных песен // Русский филологический вестник. – 1914. – Т. 71, вып. I. – № 1. – С. 36–41.

Герасимов О.М. Народная музыка мари: традиции и современность. – Йошкар-Ола, 1999. – С. 4.

Знаменский П. Горные черемисы из Казанского края (Из наблюдений очевидца) // Вестник Европы, 1867. – Т. 4. – С. 30.

Иванов И.С. Жанровый состав марийских свадебных песен // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Мат-лы I Всероссийск. науч. конф. финно-угроведов. – Йошкар-Ола, 1995. – С. 445.

Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии. – Харьков, 1845. – С. 57.

Кульшетов Д.М. Шернур корнет. – Йошкар-Ола, 1990. – С. 91.

Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора: Учебное пособие для филол. фак. ун-тов. – М.: Высш.шк., 1981. – С. 32.

Макаров Д.М. Культ дерева у народов Поволжья и Приуралья // Вопросы истории и историографии чувашского народа. – Чебоксары, 1976. – С. 173–194.

Марийские народные сказки. – Йошкар-Ола, 1956. – С. 213.

Миннуллин К.М. Общая символика в песенной поэзии народов Поволжья и Приуралья // Типология татарского фольклора. – Казань, 1999. – С. 34–35.

Морохин Н.В. Марийские священные рощи и деревья Нижегородской области // Нижегородские марийцы. Сб. материалов для изучения этнической культуры марийцев. – Йошкар-Ола, 1994. – С. 219.

Нурминский С.А. Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. – Казань, 1862. Вып. 11. – С. 242.

Песни восточных мари: Свод марийского фольклора / Сост. Г.Г. Гадиатов. – Йошкар-Ола, 1994. – С. 155.

Соловьева Г.И. Об эстетическом аспекте религиозной символики в орнаменте марийской народной вышивки // Марийская религия и культура. Мат-лы науч.-практ. конф., сент. 1995 г. – Йошкар-Ола, 1998. – С. 37.

Четкарева Р.П. Природа, здоровье и табу народа мари. – Йошкар-Ола, 1998. – С. 50–51.

Volksdichtung und Volksbrauche der Tscheremissischen / Herausgegeben von Yrjö Wichmann. Journal de la Société Finno-ougrienne LIX / Helsinki, 1931. XVI, S. 386.

Volmari Porkkas Tscheremissische Texte mit Übersetzung. Herausgegeben von Arvid Genetz. Journal de la Société Finno-ougrienne XIII. – Helsinki, 1895. IX. – S. 41.

**Yulia Sushkova**
**Saransk**

## MORDVINIAN ETHNIC TRADITIONS OF JUSTICE IN THE MODERN TIMES

In the modern times of the state and law development of Russian Federation, when the main source of law is written normative act, the functioning of the customary law (moksh., erz. *koi*) is significantly limited. Nonetheless the research of current ethnic legal culture shows that customs in great part remain its actuality even nowadays as unique source of peoples' wisdom, their comprehension of law and justice, in many cases not identical with the norms of the official law. In conditions of modern times traditional grounds of the peoples' (ethnic) justice had overcome serious changes, they do not appear in the pure form, as it took place in the recent past, but continue by its spirit to penetrate many ethnosocial relations, often fulfilling lacunas in the legal system or correcting legal omissions. In the context of the existed legal doctrine traditions are regarded at the same time as positive and negative display of legal pluralism, because, on one hand, they are presented in the form of moral addition to law, supporting and developing socially accepted and promoted values, but, on the other hand, dangerous kind of negative unofficial (shadow) law, which contradicts with the actual in the certain state legal system.

Supported by the state customary law mainly includes its part in regards of family and marriage, because it impacts the strengthening of the family bonds, support of the authority of the elderly generations, moral rearing of the youth. Therefore traditional institutions of the family gatherings, parental will find support not only from the civil society, but also from the state. Another important customary model of the decision-making process, confirmed on the legal level as accepted democratic form of rule of people is gathering (moksh. *promks*, erz. *puromks*). Law allows the usage of the customary traditions for conflicts' resolution, which involve peaceful methods of negotiations, because conflict is being resolved without illegal actions.

In different way we observe situation with functioning of the ethnojustice system performed without interaction with the state authorities, which can be qualified as activities against the law. This process usually is called "self-justice", less likely "self-regulation" is interpreted as antisocial phenomenon and is pursued by law. Relatively in recent times V. M. Baranov has given a term "shadow law", under which he means "a system of asocial mandatory, established by the participants of the social relations themselves, directions, symbols, rituals, gestures, jargon, by which there are regulated all levels of unlawful activity, and created shadow law order, guarded by specific moral-psychic, material and physical sanctions" (Baranov, 2002: 20–21; Demichev, 2004: 104).

Functioning of the certain institutions of the ethnic justice in contradiction with the positive law substantiates their hidden, veiled character, when it is extremely difficult, and often impossible to differentiate out of all unlawful acts those, which are connected one way or another with traditional methods of conflicts resolution, reflect original perception, mentality of the concrete ethnos. At the same time knowledge of the

ethnosocial specifics of the unlawful human behavior formation, ability to see the conflict from the ethnolegal point of view has tremendous scientific and practical meaning for investigation and prevention of crimes, as well as for deeper understanding of the ancient legal culture of the particular ethnos with own regulative mechanisms, including those that are prohibited by law.

Customary law is mostly being observed in the country areas, since most of the modern villages in the Republic of Mordovia and other regions of Russia are classified according to the ethnic parameters – Mordvinian, Russian, Chuvash, Tatar etc. Living of the ethnically different groups in the same village is also marked in the titles of the streets, ends, for instance – ruson' pe (Russian end), Mokshan' pe (Mokshanian end), erzuan' pe (Erzyanian end). Ethnic nomination of the territory helps to indicate about the functioning of the particular ethnic customs.

The extent to which customs have spread in the Mordvinian villages is not the same. In ones they are remembered in the stories of the parents and grandparents, but are not being used, in others customs partially are being followed till now. In villages, which more remain ethnic uniqueness (language, ethnic clothes, crafts etc.), customary way of life is revealed more clearly. Often there are witnessed situations of new customary law formation, adapted to the modern realms of life. Important circumstances of customary law conservation in the villages are their far location from the city, absence or little level of modernized system of communication, well-developed infrastructure in general. Important factor, caused the remaining of many customary norms, is hard access to the state institutions for human rights protection, because of the difficult material situation of the villagers, lack of the necessary knowledge in jurisprudence. We cannot also deny the practices of so called "telephone law", when for resolution of the legal matters there are needed "connections" and "contacts". Besides that, people still remain the idea of the corruption in the sphere of state authorities, intentional prolongation in resolution of legal questions and generally impossibility for the average person to reach justice.

Many conflict often continue to be resolved by the institutions of traditional justice, such as village gatherings, gatherings of the oldest men, trial of the neighbors, within family justice – family and parental councils, trials of bolshak (head of the family), husband. Sometimes justice is performed by the people themselves spontaneously without any sanctions, including the organizational structures of the customary justice. On the modern level the functioning of those institutions had faced a lot of changes.

Important customary institution that has to do with decision-making among the Mordvins remains village gathering (skhod). This traditional structure is the only one, implemented in official law system of Russian Federation. Nonetheless in modern period the norms regarding self-governing model of management have been changed several times. At the moment in Russia acts federal law "About general principles of organization of self-governing system in Russian Federation" from 6 October 2003, which defines that in settlements with no more than 100 people for resolution of local questions there can be organized skhods of the citizens. In order to make a legitimized decision shod must take place with at least half of the settlement's citizens who have the right to vote (suffrage). The skhod\s decisions must be officially published.

Village gathering till nowadays remains to be the central organ of decision-making in the countryside. In fact skhod involves all the grown-up population of the village and mainly the heads of the families. In the competence of skhods such questions as

gasification, organization of the public work, nomination of the candidates for election in municipal institutions. At the same time skhods resolve everyday problems: making schedule for pasturage of the cattle, deciding about the time to harvest and so on.

*My father told us, how the skhods have been organized in the middle 1980s. At that time he worked as brigade-leader of field-crop team and had to participate in all village gatherings, - told native born of the Mordvinian village Staroye Drakino. – Shods took place after working day at 5 o'clock in the evening in the village club. Usually the gathering involved 60–70 people, sometimes more. It depended on the importance of the discussed question. As a rule, those question were spring sowing, weeding, additional forage of the crops, closer to the autumn – taking care of the harvest, putting manure on the fields, autumn sowing, reelection of the village administration board members. The questions have been resolved. The decisions have been carried out and administered by the responsible people, who had been chosen by the skhod. Nowadays skhods take place less often comparing to the past" (I. A. Kudaeva, 1935 y.b., v. Staroye Drakino).*

Skhods included villagers of different nationalities. Sometimes such good-neighbor relations, collaborative discussions of the country's problem created conditions for learning several languages, spoken in the village. Based on the words of one Mordvin in Atyurievo there were three streets – Russian, Mordvinian, Tatar, where people together go to skhods and therefore relatively well speak three languages.

Another traditional institution of ethnojustice is a gathering of the oldest men (moksh., erz. *eriks atyat, velen' atyat, poksh atyat*) whose respect often allows to resolve many conflict situations. Nowadays among those so called "atayat" could be seen not only those who by age are regarded as elderly but also those who have high social status or other form of prosperity.

Most of the conflicts in the countryside are being resolved without interference with state or municipal authorities. People use as a guide customary law and legal principles, among which is the idea of inevitability of punishment. It is thought that one should not apply to official structures in case of commitment small violations of law and it is possible to regulate the conflict without such interaction. In many villages intentional involvement of the state institutions is regarded as an act against the custom. Let me give you one example of such situation.

*In the village Bolshaya Uda (Gaginsky rayon, Nizhegorodskaya oblast') in 2005 somebody broke into one house and stole from there different things (instruments, craft materials etc.). The owner of the house who was native born of the village got seriously offended by villagers who evidently committed the theft from her inherited house. The woman decided against the custom to go to the local police and file the report about this fact. Many villagers were surprised by this action, because self-sufficiently hoped that the owner will not involve in this case state structures. More than that, the woman also decided to organize her own investigation which went at the same time as the official. She independently narrowed down the circle of suspects and started to search for information from neighbors, relatives and other villagers who have been also disgraced by such immoral action. According to her words, she determined one of the criminal by one interesting episode. Once she went to the well across the road and noticed that a boy from neighborhood (an elementary school student) all the time observed her and tried to avoid meeting. By this fact the woman understood that the boy could participate in the theft, because the policemen told her in regards of the*

*possible suspects about someone of small size who was able easily to get through the window in order to open the door from the inside. Later on the woman said to the policemen about her version of the crime.*

*In some time the version was approved, the boy gave a link to the others. All the stolen property was found and the guilty persons have been established. When the investigation was over and passed to the court, a wife of one of the thieves approached the owner and asked her to give more favorable testimonies, because she was pregnant and the accused man was ill with tuberculosis. The owner tried to stand firmly, but later on she was phoned by her close relatives and friends who were begging in favor of the thief. Eventually the owner "forgave" him and gave the necessary testimony in court. "The villagers got their "lesson", from that moment nobody tried to break into the house", – said the Mordvinian woman (A. M. Derbeneva, 1946, v. Bolshaya Uda).*

According to the customary norms the most serious crimes are crimes against the person, especially murder, assault, making harm to the health, violation of human honor and dignity. Victims in those cases not only apply to the state authorities, but also independently try to reach justice. It is important to notice that rare in the past custom of revenge according to the principle "murder for murder" is not followed in the modern times as well. Nonetheless, individual incidents of the revenge by killing the guilty or making adequate harm sometimes take place. Especially it happens in the situations, when, at the opinion of the victims, the legal responsibility of the guilty is perceived as soft and unfair.

A few of the customary kinds of punishment have evolved and now exist as relicts and symbols. For example, if in the past for theft could amputate wrists, nowadays thieves' hands are being beaten in order to change his bad habit. Among typical punishments practiced in the past was considered walking the thief around the village with the stolen property on him. In modern condition this kind of punishment is being used, but some parents often tell about this option to their naughty children: "If you steal something I will put it on your back and in front I will stick a paper or a small wooden board with the words "thief" and will walk you along the village streets" – told one of the Mordvinian women. According to her words, children grow as honest people. Nowadays it is being practiced to keep the caught thieves in the closed rooms without food and water (V. N. Sevastianova, 1975 y.b., v. Parapino).

In the process of investigation it is often used "drawing lots" as a form of God's trial.

*There was a case, – one Mordvin has told us –, when on our street the problem was resolved by drawing lots. The problem was to determine the place in the cottage, built for two families. This cottage was located near the field for cultivation. Both of the families wanted to have the place father from the field, because during autumn all land near this field hot covered by fallen leaves and from some trees had huge roots that caused difficulties for agricultural activities. So, in order to resolve to quarrel there was decided to draw lots" (N. M. Troshina, 1955 y.b., V. Chamzinka). By this method people divided land and other real estate.*

Many norms of customary law nowadays lost its previous meaning, keeping only symbolic sense. For example, one of the important proves have been practiced "fists' fights", determined the rights of the physically strongest person. With the help of this method there have been divided territories, property and other conflict situations. In

modern times fists's fights take place in many Mordvinian villages on holidays and they have symbolic meaning. In Mordovia annually in the village Vad-Selischi Zubovo-Polyansky rayon on the Holy Troitsa organize holiday called "Aksha Kelu" (moksh. white birch). The strongest men and boys try themselves in "boryacyamo kundamo", so called the Mokshanian style of fighting, when competitors try to put each other to the land by grabbing special belt. This holiday has the status of the republican holiday (Grishunina N. Aksha kelu – holiday of traditions // Mordovia News. № 87 (23, 344). 2005. p. 3). Fists' fights take place on big religious occasions in a number of Mordvinian villages. Competitors sometimes resolve conflicts by this customary method and follow the reached agreement no less than the decision of the official court.

In modern times there are found episode of the usage of the fists' fight in protection of the ownership over the land. Typical example of the fight for the land is a case that happened in one of the Mordvinian villages in Romodanovsky rayon of the republic of Mordovia.

*The reason of the conflict became a boundary. The conflict took place between two neighbors – retired man A. F. Halsov who purchased the house in the village and local villager I. T. Demkin. Previous owner of the Halsov's house warned new owners that neighbor Demkin from time to time moves his fence for one meter or meter and a half of the other property. This warning was not taken by Halsov seriously until they ended agricultural activities and planted all their land. First conflict between two neighbors happened when planted by Halsov onion and garlic appeared on the side of Demkin. Then with the help of local policeman they returned the fence on place. From that moment the war has started. All the villagers got involved in the conflict. Main part of the villagers was supported Demkin. Halsov to protect his rights went to the village administration and to the Highest Court of the Republic of Mordovia. The court decided to return to Halsov those meters of land which was grabbed by Demkin. When the courts' administer of the Romodanovsky rayon court came to the village to carry out the decision, he just physically could not do this. Under the influence of the local leader Schankina all the villagers have organized demonstration with the threats toward Halsov and the head of rayon administration. Later on the conflict got worse. Halsov applied to prokuratura, MVD, court. Eventually his family could not resist the will of villagers and had to leave the village. On this example we see the strength of traditional regulation (Perstneva M. Boundary: for the victims to the guilty. M-Today. № 46/201. 2005. 29 of November. p. 12).*

Norms of customary law and nowadays continue to regulate social relations, evolving with the ethnos and obtaining new forms, adequate to the modern life, and quite often they are more effective than other legal sources.

**Татьяна Владыкина – Галина Глухова**
**Ижевск**

# «ПОДАТЕЛЬНИЦА ВЛАГИ» ИНВУ-МУМЫ, ИЛИ ОБРЯДЫ ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ В КАЛЕНДАРНОМ ЦИКЛЕ УДМУРТОВ

Удмуртская традиционная культура по многим своим чертам относится к архаическому типу, сконцентрировавшему мифологическое восприятие человеком окружающей действительности. Основой социальной и духовной жизнедеятельности удмуртского общества вплоть до современности являлся ритуал, регламентирующий поведение человека в природной среде и социуме. Календарные обряды и праздники до наших дней сохранили множество древнейших элементов на всех уровнях действия ритуала: акциональном, вербальном, предметном, акустическом и т.д. Комплексное изучение различных кодов обрядовых церемоний помогает раскрыть семантику ритуалов, установить синхронно-диахронные аспекты календаря, дает целостное представление о мифопоэтических основах народного мировосприятия. Рассмотрение специфики удмуртских календарных праздников и обрядов в контексте традиционной культуры позволяет по-новому взглянуть на факты их бытования, решить ряд мировоззренческих и культурологических проблем.

Различные аспекты бытования удмуртского народного календаря рассматривались учеными с конца XIX в. (Верещагин 1886 (1995), 1889 (1996); Первухин 1880–1888; Гаврилов 1891; Васильев 1906; Перевозчикова 1993; Владыкин 1994; Христолюбова 1995; Владыкина 1998; Миннияхметова 2000 и др.). В нашем поле зрения оказались обряды, «специализированные» на идее вызывания дождя, которым, к сожалению, не было уделено должного внимания. К ним относятся *нумыр келян/сюан* – проводы/свадьба гусениц, *урбо келян/сюан* – проводы/свадьба клопов. Традиционно они воспринимаются как окказиональные, проводимые только по необходимости, от случая к случаю, потому обрядовые сюжеты и терминология расшифровываются напрямую как уничтожение насекомых, без каких бы то ни было других смыслов. Между тем, введение в научный оборот комплекса новых материалов народного календаря и свадебных ритуалов вкупе с мифологической семантикой их составляющих, дают возможность пересмотра функциональной предназначенности вышеозначенных обрядов. Поскольку нам важны их детали, остановимся на локальных вариантах более подробно.

В источниках XIX века зафиксирован обряд «выживания клопов» в традиции шарканских удмуртов (ныне территория одного из центральных районов Удмуртии), который проводился в ночь на Великий Четверг. Считалось, что для его эффективности совершить обряд должен был человек «знающий» или обученный им (Верещагин 1995: 112). Ночью или рано утром до рассвета в Великий Четверг хозяйка приглашала сведущего человека «искать клопов» (*урбо утчаны*). Приглашенный заворачивал найденных насекомых (не менее трех) в белый холщовый лоскут и привязывал узелок к концу батожка. Чуть пониже подвешивал небольшой медный колокольчик. Затем садился на батожок,

представляя себя верхом на коне, и, напевая свадебную песню, «скакал» к реке (Верещагин 1995: 112–114).

Удмурты, проживающие на территории современного Татарстана, проводили обряд *урбо сюан* (букв.: свадьба клопов). В одном доме собиралось несколько женщин. Одну из них наряжали молодушкой (*виль кышно*), обязательным ее атрибутом являлся большой платок с бахромой (*быркенчи*). Затем процессия, имитируя свадьбу, ходила по домам и собирала клопов в коробку. После обхода дворов «молодушку» сажали в салазки (зимой), на телегу (летом) и вывозили за деревню к логу / оврагу. Там молодушка начинала причитать: «*Монэ татсы кытсы куштыса кельтиды? Кинлы ваиды ти монэ?* (Почему вы меня здесь бросили? Для кого вы привезли меня?)». Остальные убегали, оставив ее одну. Она немного сидела молча, затем бросала коробку с клопами в овраг и возвращалась в деревню.

В одном из локальных вариантов этого обряда (современный Киясовский р-н, юг Удмуртии) клопа сажали в старый лапоть, шли на речку, исполняя свадебный напев *сюан гур*, и бросали лапоть с клопом в воду (Владыкин, Чуракова 1986: 125).

Северные удмурты летом проводили обряд *нумыр келян* (букв.: проводы капустных гусениц). Собиралось около 10–20 детей и несколько пожилых женщин. Заходили к каждому из участников в огород и, двигаясь друг за другом вдоль гряды, собирали гусениц с капустных листьев, складывая их в изношенный лапоть. Пройдя все огороды, женщины распускали волосы, детям на шею подвешивали колокольчики и / или ботало. С шумом, криком, под звон колокольчиков шли к пруду, стараясь не потерять ни одного червя. Вставали на мост и под пение свадебного напева бросали лапоть в воду. Возвращались молча, старались не издавать ни одного звука.

Близок по содержанию вышеописанному обряду *нумыр сюан* (свадьба гусениц/ червей) завьяловских удмуртов (центральный район Удмуртии), приуроченный к Ильину дню. Вечером в чьем-либо огороде собиралась вся деревня. Женщины надевали национальные платья, повязывали красивые разноцветные платки, на мужчинах обязательно должны были быть разноцветные рубашки и шляпы. В огороде ставили большой стол, стелили новую белую вышитую скатерть. На стол клали хлеб с солью, овощи (картошку, помидоры, огурцы), ставили свежий мед. Все вставали вокруг стола и отведывали кушанья. Затем начиналось веселье. Молодежь брала в одну руку капустный лист, в другую – цветок мака и пела песню: «*Коркалэн шулдырез нэнэй-дядяй вань чоже, / Азбарлэн но шулдырез пиналъёс но вань дыръя. / Кеносльэн но шулдырез нылъёс но вань дыръя. / Возь выллэн но шулдырез выль кенак но вань чоже. / Ульчалэн но шулдырез гырлыё вал вань дыръя. / Бакчалэн но шулдырез мак сяська вань дыръя. / Мусо, мусо, кудое, кочон кудое, / Эшшо но мусо кубиста туклячие. / Кибыдэ но нумырдэ ми сьорамы нуомы. / Зечсэ ми бакчае кельтомы, / Уродзэ сьорамы басьтомы. / Пичи но вань, бадзым но вань, / Ваньды улляськелэ ми сьоры*» (В избе радостно, пока живы отец с матушкой, / Во дворе весело, пока есть дети./ В клети радостно, пока есть девушки./ Луга красивы, пока есть молодушки./ Улица весела лошадьми [под дугами] с колокольчиками./ Красота огорода в цветущих маках./Хорош да пригож мой сват-кочерыжка,/ Еще милее сватья-капуста./Насекомых и гусениц мы с собой

заберем./Всё доброе оставим в огороде,/ Всё плохое с собой унесем./ И молодые здесь, и пожилые здесь, / Все идите с нами)». В момент исполнения песни пожилые женщины ходили по грядам и собирали капустных гусениц.

Судя по вышеприведенным обрядам, изгнание/выпроваживание домашних насекомых и капустных гусениц строго укладывается в период от Великого четверга до середины лета. По архаическим представлениям, Великий четверг являлся преддверием нового года. Считалось, что в эту ночь к живым возвращаются мертвые, гуляют бесы (*жобъёс*, *ишанъёс*), активизируется деятельность колдунов-ведунов. С целью предохранения от «нечистой силы» совершали различные действия, изгоняя ее в потусторонний мир (см. обряды *шайтан уллян / урай* – изгнание шайтана). Вся неделя до Великого четверга была посвящена очищению человеческого жилья и тем самым – окружающего пространства. В деревнях устраивали женские помочи (*веме*) и мыли полы, потолки, стены в каждой избе поочередно. Не случайны, по-видимому, в данном контексте и сроки «выпроваживания» насекомых, которые в народном сознании напрямую соотносятся с очистительными обрядами Великого четверга (Ср. в связи с этим распространенные в коми традиции церемонии «похорон» насекомых и изгнания сорняков в определенные календарные сроки: (Микушев 1973: 36–41; Латышева, Остапова, Филиппова 2009: 29–31). Согласно народному (земледельческому) календарю удмуртов, год в современном понимании делился на две части: началом нового года считались и весна, и осень. Еще в XIX веке Г.Е. Верещагин писал, что новолетие удмурты считают с того времени, когда начинаются работы по земледелию: «Первое число января они [удмурты] хотя и называют новым годом (*выль ар*), но оно у них значения не имеет; называют же его новым годом только потому, что общественные должности по выборам и вообще всякая срочная служба ограничивается этим числом» (Верещагин 1995: 35).

Начало нового года, связанное с весенним периодом, четко сохраняется до сих пор в отправлении обряда первой борозды (*Акашка/Акаяшка/Гырыны потон/Геры поттон* – «выезда на пашню»/«праздника плуга»), слившегося впоследствии с христианской ***Пасхой*** (*Быдзыннал/Великтэм/Паска*). Представления о новолетии осенью в современной традиции удмуртов сохранились фрагментарно. В некоторых узколокальных традициях северных удмуртов до сих пор сохраняется представление о соответствии весенне-летнего и осенне-зимнего периодов в виде параллели терминов *ву вылын сылон* (букв.: «стояние на воде», 19 августа по новому стилю) и *йо вылын сылон* (букв.: «стояние на льду», 19 января). Таким образом, можем предположить, что промежуток от Великого Четверга и примерно до середины августа в архаической культуре удмуртов воспринимался как целый год. Иначе говоря, осенне-зимнее и весенне-летнее полугодия в прошлом считались самостоятельными единицами времени. О том, что каждое из этих времен являлось отдельным годом, говорит и такое выражение, бытующее у северных удмуртов: *гужемен-толэн улыны* (букв.: лето и зиму жить), что значит «целый год жить» (Ср. в связи с этим русское выражение: «Сколько лет, сколько зим»). Каждое из полугодий считалось завершенным, целостным. С принятием христианства они оказались слиты, и начало осеннего периода/ «осеннего нового года» было приурочено к Ильину дню. Об этом можно судить по удмуртскому

названию *Выль/Виль нунал* – «новый/ новый день» (современная традиция связывает эту терминологию только с «новым урожаем»), которое напрямую соотносится с представлениями о начале нового цикла, наступившего после переходного времени, летнего солнцеворота (удм.: *инвожо*). В пользу данного рассуждения говорит и тот факт, что удмуртский термин *ар* «год; время, пора» имеет соответствия в родственном коми языке, где *ар* означает «осень» (Алатырев 1988: 98–99).

Очевидно, что именно сезонная приуроченность «проводов/ выпроваживания» инсектов и их исторически поздняя связь с очистительными обрядами стала поводом для их восприятия только как обрядов «изгнания». Но если обратить внимание на ролевые установки и действия их участников, атрибутику, музыкальное сопровождение, символическую образность песен, высвечивается их архаическая семантика.

Особенно явственна свадебная символика анализируемых обрядов: имитируется свадебная процессия (батожок с колокольчиком вместо коня; переодетая невестой женщина; женщины с колокольчиками, тянущие сани с «невестой»), сопроводительным звуковым фоном является свадебный напев. Обилие свадебных сюжетов и символов в рассматриваемых нами обрядах обусловлено, с одной стороны, «типологическим сходством семейных и календарных праздников как ритуалов переходных: известны локальные варианты обряда осеннего ряженья как свадебной процессии; свадебный напев является основным в обряде проводов Масленицы. <…> Осенний поминальный ритуал жертвования головы и ног коровы или лошади (*йыр-пыд сётон*) также сопровождается свадебной мелодией» (Владыкина 2006: 54). С другой стороны, актуализация свадебной темы вызвана, по-видимому, полисемантичной природой ритуально-магических обрядов проводов насекомых, основной функцией которых было вызывание дождя. Первоначальный смысл обрядов был утрачен в связи с поздними напластованиями, утратой архаических мифологических воззрений. Но не исчез из комплекса календарных ритуалов, призванных отвратить такое величайшее бедствие, как засуха. В отличие от других, более «понятных» ритуалов, он оказался самым насыщенным по символике.

Уже в самом начале земледельческого календаря, период встречи весны, удмурты старались отвратить возможное несчастье. Практически во всех молитвах-заклинаниях, произносимых во время весенне-летних календарных празднеств, содержится просьба к богам ниспослать дождь (*зор*), влагу (*мускыт*): «… *Гужем нуналын шуныт-лэськыт нуналъёстэ ке сётсал, небыт зоръёстэ сётсал ке…* (В летнюю пору теплых-мягких дней если бы дал, теплых дождей если бы дал…)» (Васильев 1906: 341–342).

В целях сохранения необходимой влаги было характерно обращение непосредственно к природным силам, водным источникам. Наглядным примером является один из первых обрядов в период вскрытия рек – проводы льда (*йо келян*), характерный для северных удмуртов. Вся деревня идет к реке, празднично одевшись и прихватив причитающиеся обрядовые блюда и напитки. После жертвоприношения начинается взаимное угощение и веселье, сопровождаемое песнями и плясками на мосту. В основе празднества и жертвоприношения – умилостивление рек (*куасьмылысьтэм мумыос* – никогда

не засыхающие матери-реки, *визыл бызись ю-шур мумыос* – плавно текущие праматери рек-речушек (Первухин 1888: 9–10)), а позднее – духа реки (*вукузё/вумурт*) с пожеланиями поить водами людей и скот, орошать поля и луга, предохранять от засухи и неурожая, пожаров и мора. Важнейшим моментом отношения к воде было отношение к родникам, актуализируемое в дни летнего солнцестояния (*инвожо-дыр*). Статус родников, их «святость» подчеркиваются запретами на осквернение: *«В нашем роднике стирать нельзя: град будет»*. Болезненные напасти (чирьи, короста на теле человека) объясняются нарушением предписаний – табу. Особого внимания родники, согласно поверьям, требуют в «опасное» время. В полдень нельзя было черпать воду закопченными котелками, шуметь у воды. У северных удмуртов зафиксирован обычай не ходить за водой до четырех часов пополудни, прикрывать родник белой скатертью в период «злого» солнца, опасного «переходного» времени.

Наступление засухи воспринималось как кара богов за нарушение общепринятых норм, неполного выполнения ритуалов календарного цикла. Совершали обряд вызывания дождя (*зор курон*) – единственный, по сути, окказиональный обряд в земледельческой практике, который отправлялся ситуативно. Полагали, что ритуально-магические действия приведут к желаемому результату: у реки пожилые женщины и дети обливали водой друг друга или толкали, бросали в воду; иногда приводили барана черной или серой масти и сталкивали их в реку; в деревне обрызгивали или даже обливали всех встречных; окропляли дома, заборы, ворота. Со дна родника брали землю и кидали ее друг в друга, в оконные стекла. Грязь с окон не убирали, смыть ее должна было дождевая вода. Более скромным вариантом вызывания дождя можно считать обряд «Поедание каши» (*Жук сиён*), когда одна или две пожилые женщины собирали детей 5–6 лет у реки и варили кашу в большом котле, «угощая» реку и участников обряда.

Корпус обрядов вызывания дождя оказывается неполным без ритуалов «проводов» насекомых, в символике которых оказались переплетенными архаические и поздние напластования, что особенно ярко проявляется в акциональной их составляющей (Ср. в связи с этим материалы по славянской культуре: (Гура, 1995: 491; Гура 1999: 355; Гура, 2004: 370–371)).

Манипуляции с насекомыми (сбор насекомых в изношенный лапоть/ коробок/ лоскуток/ капустный лист; выбрасывание в реку/овраг) отражают древние пласты мифологических воззрений на полисемантическую связь воды и ее хозяев, реконструируемых на основании заклинательных текстов. Если наземные воды находятся под покровительством довольно позднего по происхождению духа воды водяного (*вумурт* – букв.: вода-человек), то вода небесная – Творящая, Первородная – под покровительством Праматери-Небесной воды (Ю-Кылчин (сев. удм) /Инву-мумы/Инву (южн. удм.): «*Быдзым Иньмарлы, Кылчинлы, **Ю-Кылчинлы**, Мумы-Кылчинлы, Музъем-мумылы пияз пониськом, мед далтытоз! Зеч ардэ сёт, шуныт уйдэ сёт, шуныт зордэ сёт, лысвудэ сёт*…! (Великому Инмару, Кылчин-творящей, **Воде-прародительнице/ Воду-творящей-матери**, Матери-прародительнице, Матери-земле за пазуху [жертву] кладём, пусть [хлеб] уродится! Доброго года подайте, теплых ночей дайте, теплых дождей дайте, росы дайте…!» (Wichmann 1893: 123–124).

Вообще Инву – букв.: «небесная вода/влага» считается также покровительницей рода. В отдельных локальных традициях к ней, наряду с триадой верховных богов и родовым божеством, взывали во время молений в родовом святилище-куа («*Будзым Инмаре, Инэ-вуэ, воршудэ…*» = «Великий Инмар, Великая Небесная вода, воршуд…»). Молитва сопровождалась игрой на гуслях, а исполняемая в этот момент мелодия была известна по названием *инву утчан гур* («мелодия поисков небесной воды/росы»). Она же сопровождала пляску, которой *туно* (шаман, прорицатель) доводил себя до экстаза в ритуале выбора жреца. К *инву*, ниспосылающей благословение, дар прорицания обращались в моменты ворожбы, предсказаний при выборе места жертвоприношений и определении качества жертвы. *Инву гур* (мелодия небесной влаги) исполняли во время календарного праздника *Гершыд* (букв.: Праздник плуга), символизировавшего окончание весенних полевых работ. Представления о небесной воде (*инву*), таким образом, воплощают идею божественной благодати, дарованной одной из прародительниц. Эта идея, возможно, и заключена в «свадебной» составляющей обрядов вызывания дождя, когда одним из его основных персонажей становится невеста/молодушка (*выль кен*). Отсутствие данного персонажа компенсируется музыкальным сопровождением обряда – свадебной мелодией. Присутствие эротической символики в исполняемых в этот момент песнях (сравнение мужских и женских детородных органов с овощами – с капустной кочерыжкой или капустой) также является, на наш взгляд, проявлением данной идеи. Использование в обрядах вызывания дождя капустных гусениц еще более явно свидетельствует о женской ипостаси хозяйки воды, поскольку образ капусты-Vulva проходит сквозь удмуртские календарные обряды сквозной линией (особенно часто он встречается в песнях осеннего ряженья, тетушкой Капустой называют также масленичное чучело).

В культуре многих народов мира прослеживается полифункциональность и разноликость женского водного божества (Рабинович 1987). Антропоморфному облику Инву-мумы (букв.: Праматерь-Небесная вода), по-видимому, предшествовала ее архаическая ипостась – «водяная змея», земной проекцией которой в обрядовой культуре были насекомые (клопы, гусеницы) (Козлова 2006: 40 и др.). Они представляли жертву воде, одновременно имитируя своеобразное возвращение в родную стихию.

На основе вышесказанного можно сделать следующие выводы:

Обряды проводов насекомых приурочены к определенным сезонам, являются неотъемлемой составляющей календарного цикла и потому не могут быть отнесены к окказиональным.

Обряды проводов насекомых полисемантичны по своей функции, наиболее архаичной среди которых является идея вызывания дождя.

**Литература**

Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка: Буквы А, Б. / Под ред. В.М. Вахрушева, С.В. Соколова. – Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988.

Васильев И. Обозрение языческих обрядов и верований вотяков Казанской, Вятской губерний // Известия Общества археологии, истории и этнографии

при Императорском Казанском университете. – Казань, 1906. – С. 321–349. – Вып. 5.

Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т.1: Вотяки Сосновского края / Отв. за выпуск Никитина Г.А.; Слово к читателю: Ванюшев В.М.; Послесловия: Ванюшев В.М., Никитина Г.А.; Предметно-тематический указатель: Ванюшев В.М.; Примечания: Ванюшев В.М., Владыкина Т.Г., Гришкина М.В., Долганова Л.Н., Иванова М.Г., Никитина Г.А., Шушакова Г.Н. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995.

Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т.2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Отв. за выпуск Христолюбова Л.С.; Предисловие ко второму тому, примечания, указатели: Христолюбова Л.С.; Комментарии: Владыкина Т.Г., Христолюбова Л.С. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов: Монография. – Ижевск: Удмуртия, 1994.

Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: Монография. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998.

Владыкина Т.Г. Атрибутивные и вербальные параллели в удмуртском и русском свадебном ритуалах // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005 г. / Отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. – Ижевск: АНК, 2006. – С. 50–57.

Владыкин В.Е., Чуракова Р.А. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. – Таллин, 1986. – С. 108–133.

Гаврилов Б. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урясь-Учинского прихода // Труды IV Археологического съезда в России. Казань, 1891. Т.2.

Гура А.В. Гады // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. – Т.1: А – Г. – М.: Международные отношения, 1995. – С. 491–493.

Гура А.В. Змея // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. – Т.2: Д – К (Крошки). – М.: Международные отношения, 1995. – С. 333–338.

Гура А.В. Насекомые // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. – Т.3: К (Круг) – П (Перепелка). – М.: Международные отношения, 2004. – С. 370–371.

Козлова Н.К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты: Монография / Н.К. Козлова; Науч. ред. В.М. Гацак. – Омск: «Издательский дом "Наука"», 2006. – 460 с.

Латышева В.А., Остапова Е.В., Филиппова В.В. Язык поэзии коми: Монография. – Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 2009. – С. 29–31.

Микушев А.К. Эпические формы коми фольклора. – Л.: Наука, 1973. – С. 37–41.

Минниахметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов: Монография. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000.

Перевозчикова Т.Г. Представления о мире и народный календарь // Удмурты: историко-этнографические очерки / УИИЯЛ УрО РАН; Науч. ред. д-р ист.

наук В.В. Пименов. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993. – С. 251–254.
Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. – Вятка, 1888–1890. Эскиз III.
Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах.) Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: «Советская Энциклопедия», 1987. – Т. 1. А–К. – С. 178–180.
Христолюбова Л.С. Калык сямъёсты чакласа (Удмуртские народные обычаи). – Ижевск: Удмуртия, 1995.
Wichmann Y. Wotjakische Sprachproben. I. Lieder, Gebete und Zaubersprüche. – Helsingfors, 1893. – C. 123–124.

**Татьяна Волдина**
**Ханты-Мансийск**

# ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РЕИНКАРНАЦИИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ОБСКИХ УГРОВ

Представления хантов и манси о мире и месте человека в нем тесно связаны с древнейшей идеей человечества – идеей о реинкарнации. Представления о душе и жизненных силах человека, о посмертном его существовании, а также возвращении в мир живых – одна из самых важных сакральных тем в традиционном мировоззрении обских угров, сохраняющая свою актуальность и в наши дни.

К сожалению, такие понятия, как «реинкарнация» и «перевоплощение душ» до сих пор отсутствуют во многих российских энциклопедиях и понятийно-справочной литературе, несмотря на то, что идея о перевоплощении человеческих душ является очень древней и лежит в основе всех духовных учений Востока, а в настоящее время по вопросу перевоплощения во всех странах написано довольно много книг, научно-популярных очерков и статей. Мы придерживаемся наиболее общего определения, согласно которому «реинкарнация – это идея о том, что душа после смерти тела возрождается в другом теле» (Хаммерман 2007: 4).

Обратимся к первому крупному исследованию мировоззрения хантов и манси – трехтомному сочинению финского ученого К.Ф. Карьялайнена «Религия югорских народов». Оно основано на материалах, собранных в конце XIX – начале XX вв. у разных диалектно-этнографических групп обских угров. В первом томе он рассказывает о существовании в воззрениях обских угров представлений о душе-дыхании и душе-тени (Karjalainen 1921: 30–31). «Важнейшим и распространенным во всех областях остяцким названием души является *lil*, диалектное *lit*, ему соответствует вогульское *lili* … Это древнее финно-угорское слово первоначально, очевидно, означало ‘пар’, ‘дыхание’. Но так как, согласно опыту, дыхание присуще только живому телу, то в большинстве финно-угорских языков это слово получило значение ‘жизнь’». По мнению К.Ф. Карьялайнена, этим словом обозначается не только механическая жизненная функция, но и ее производитель – жизненная сила, в которой в целом лежит нечто конкретное, материальное. В угорских языках это слово имеет оба значения: ‘дыхание, дух’ и ‘жизнь’. Первое можно увидеть в таких выражениях как: *lil* «прекращается», «ломается», «кончается», «выходит из своих пределов» (при смерти) и т.д. У всех групп обско-угорских народов зафиксировано также выраженное представление об индивидуальной сущности души внутри человека. Она хотя и относится непосредственно к существованию человека, но как во время своего нахождения в теле, так и после отделения от него, имеет собственную жизнь, покидая иногда на долгое время своего хозяина, не вызывая этим конца жизни. У западных групп ханты и северных манси название души-тени – *is*, у восточных ханты – *ilt, iles, käjni*. Называемая так душа присуща как людям, так и животным. В особых случаях – во сне, при обмороке, испуге и

мнимой смерти – *is* может покинуть тело в виде какого-либо крылатого существа, чаще всего птицы или насекомого. Если в этом случае душа попадает в лапы злого духа или покойника, то ее владелец заболевает и даже умирает, если *is* с помощью магических действий шамана не будет своевременно возвращена на место. Вне человека, главным образом, после смерти *is* может появляться как призрак, который иногда также называют *is*, но чаще *is-hur* (*hur* обозначает ‘образ, фигура, призрак, тень, контур, отражение, снимок’, этим же словом обозначают название кукол – изображений умершего, хранящихся какое-то время в доме). И, наконец, описывая обряды, связанные с рождением человека, К.Ф. Карьялайнен среди прочих немаловажных для нас деталей дает информацию о том, что «возродиться в земной жизни может и душа умершего». (Karjalainen 1921: 54). Представители хантыйского и мансийского народов информировали его, что в их семьях «реинкарнация происходит в ребенке родственников; мужчина рождается мальчиком, женщина – девочкой, но рождение должно произойти в промежуток времени после смерти, равный земной жизни умершего; если возрождение *lili* не произойдет за этот промежуток, она умирает окончательно» (Karjalainen 1921: 65–66). В трудах К.Ф. Карьялайнена была в свое время приведена также более ранняя по времени информация Н. Гондатти, что «душа умершего *lili* переходит в ребенка родственников или в чужого, если свой род иссяк, и даже в ребенка другого народа», «но никогда в животное».

Отмечая существование у обско-угорских народов представлений, связанных с реинкарнацией, К.Ф. Карьялайнен справедливо подчеркивает, что в своих воззрениях они не одиноки и имеют общее во взглядах на человеческую жизнь с другими народами. В поддержку представленных утверждений приведем слова современного исследователя Д. Хаммермана, представившего обзор сведений о реинкарнации у разных народов: «В разных африканских и азиатских культурах свои взгляды на тонкости реинкарнации, но их мифы о том, что происходит с душой во время сна и смерти, полны единой символики сновидений. В некоторых культурах считается, что пока человек спит, его душа в виде пара выходит из тела – и то же самое происходит при смерти. В других культурах считается, что душа – это нечто маленькое и летающее, и во время сна и при смерти она вылетает из человека в виде птички, насекомого или бабочки…» (Хаммерман 2007: 36). Известно, что представления о реинкарнации свойственны многим народам Сибири и Севера. Этими представлениями во многом определяется их общее отношение к жизни. З.П. Соколова писала: «В своеобразии культа предков обских угров, его происхождении, в частности в его связи с культом мертвых, много общего с ненцами и, вероятно, селькупами и кетами. Это общее выражается в существовании у всех них в прошлом близких представлений о душе…» (Соколова 1990: 69).

Описывая погребальные обряды обских угров, К.Ф. Карьялайнен, в то же время, не смог получить объяснения, почему в них фигурируют числа 4 и 5, а также кратные им. Он же с чувством легкого сомнения отмечал: «Один из информаторов даже убеждал меня, что умерший может родиться снова в двух-трех местах». По нашим материалам, записанным почти на сто лет позднее, душа умершего мужчины может возродиться в течение определенного времени даже в пяти младенцах, а женщины – в четырех. Впервые же сакральная информация о

представлениях обских угров о количестве мужских и женских душ была зафиксирована выдающимся советским исследователем В.Н. Чернецовым, труды которого существенно дополнили результаты К.Ф. Карьялайнена и являются не менее важными в плане понимания сущности представлений о душе и жизненных силах обско-угорских народов. По данным В.Н. Чернецова, у северных групп ханты и манси сложились представления о существовании в мужчине – пяти, в женщине – четырех душ, каждая из которых имеет разную степень материальности. По его мнению, развитие представлений о жизненных силах у обских угров шло в направлении дематериализации тела. Свободная жизненная сила, не связанная с телом, имеет иное происхождение, чем отделившаяся от поверхности тела часть (образ) (Чернецов 1959: 117–143). Исследования В.Н. Чернецова в дальнейшем были продолжены З.П. Соколовой. В своих работах она показала связь обряда присвоения имени у обских угров с их представлениями о возрождающейся в потомках душе (Соколова 1975); доказала наличие у обских угров культа предков, подробно рассмотрев похоронную обрядность различных диалектно-этнографических групп ханты и манси (Соколова 1980; Соколова 1990). Труды К.Ф. Карьялайнена, В.Н. Чернецова, З.П. Соколовой легли в основу многих современных исследований, посвященных изучению духовных традиций обско-угорских народов. Среди них особо выделим работу венгерского этнографа Э.Рутткаи-Миклиан, рассмотревшей роль представлений о реинкарнации в формировании родственных групп сынских ханты (Рутткаи-Миклиан 2008).

Отметим, что вся приведенная информация, собранная исследователями в конце XIX–XX вв., остается характерной для обско-угорских культур и сегодня – в начале XXI в. Как и прежде, в традиционной хантыйской и мансийской среде проводят обряды, направленные на получение информации о том, душа какого умершего человека возродилась в новорожденном. Данные, собранные предшественниками, не были нами опровергнуты, а лишь существенно дополнены, что позволяет также глубже раскрыть представления о реинкарнации у обских угров.

Похоронные обряды хантов и манси направлены на то, чтобы обеспечить родственникам, потерявшим близкого человека, возможность общения с ним в течение какого-то времени, получения от него необходимой информации. Среди прочих элементов этого обряда, можно выделить такие как: соединение души умершего и остающихся путем срезания у всех женщин-родственниц по небольшой пряди волос, которые кладутся на грудь умершего (перед выносом гроба они всегда убираются); проведение ритуального гадания, изготовление изображения умершего – *itarma* (хант., манс) или *mohar* (манс.), которое хранили до 4–5 лет в зависимости от пола покойного. В ходе ритуального гадания присутствующие на похоронах в определенный момент (перед выносом гроба) подходят к изголовью и поднимают гроб пять раз, если покойник мужчина, и четыре – если женщина. Если гроб становился тяжелым, то это означало, что умерший желает что-то передать. Задавали вопросы, при легком поднятии – положительный ответ, при тяжелом – отрицательный.

По представлениям ханты, человеку на том свете вначале предстоит тяжелая дорога. Затем человек видит перед собой всю свою жизнь, но в обратном порядке. Все, что делал в жизни плохого или хорошего, испытывает на себе. В

народе бытуют предания, легенды, сказания, в которых нашли отражение эти представления. После смерти, со слов информантов, через определенное время души могут реинкарнироваться в новорожденных: мужские – в пяти младенцах, женские – в четырех, но иногда человек мог возродиться только в одном или двух малышах. По-хантыйски это явление называют «*l'aksati*» (это слово характерно для северных групп, у сургутских хантов, относящихся к восточной диалектно-этнографической группе, данное явление обозначают словом «*nomsanti*»). Часто это слово неправильно возводиться к слову «плюнуть». Есть слово «*l'akti*», оно переводиться как «лепить», «шлепнуть» (например, пришлепнуть глиняную лепешку к стенке, чтобы она крепко прилипла), «плюхнуться на что-то» или «влиться во что-то». Вот от этого слова образовалось понятие «*l'aksati*» – 'реинкарнировать, возродиться'. По-мансийски это понятие обозначается словом *l'ahthatungkve,* что является производным, как считают некоторые исследователи, от слова «встретиться» (Попова: 92).

Главным духом, посылающим жизнь, дающим дыхание человеку, у северных групп обских угров является *Kaltas'* (у восточных ханты эти функции выполняет *Pugos*). С первого дыхания начинается жизнь человека, с последним дыханием человек уходит на тот свет. Видимый, доступный образ *Kaltas'* – лебедь. Существует у обских угров также представление о Маленькой Kaltas': ее дух витает между Землей и Небом на высоте деревьев. Маленькую *Kaltas'* видят в образе чайки и сосны. В сознании обских угров этот дух связан с функциями оплодотворения, зачатия, цветения.

Как только семья узнает о беременности женщины, о нем уже начинает думать старшее поколение приглашались особые люди, обладающие способностями к предвидению – *s'art* (хант.) или *najt* (манс.). Они начинают гадать, чья душа, с какого поколения должна возродиться, по случаю рождения ребенка тоже проводились специальные обряды. Прежде чем дать ему имя, нужно было точно знать, вместо кого он родился. Гадание могли провести на «домике» *Kaltas'* или же берестяном кузовке, куда складывали послед от ребенка (этот кузовок затем подвешивался на молодое растущее дерево). Специальные люди гадали и путем поднятия люльки с младенцем, с помощью огня, ножа, топора, камней и других ритуальных предметов, а чаще всего прибегали к снам, специально загадывали. Умерший родственник, душа которого пожелала воскреснуть в новорожденном, мог неоднократно присниться будущей матери в период беременности, на что обращалось особое внимание. В основном, указывают информанты, угадывали.

В д. Сартынья одна из информанток рассказала о редком способе определения возродившейся души в одном из родов манси, когда новорожденного мазали сажей (по всей видимости, это считалось своеобразной защитой ребенка) и две женщины шли с ним на кладбище, где передавали его через свежую могилу друг другу. В других родах манси и ханты данный обряд не практиковался. В то же время обряд передачи детей через гроб покойника во время похорон был известен некоторым группам обских угров, как объясняют информанты, с целью уберечь их от преждевременной смерти.

Если обряд по определению воскресшей души не был проведен или был проведен неверно, ребенок будет днем и ночью плакать, пока не «узнают», чья душа в нем возродилась. Считается, что он требует, чтобы близкие об этом знали. Того, чья душа вселилась в новорожденного, называют *l'aksum*. В особых

случаях их у ребенка могло быть даже два. В этом случае ребенок был неуравновешенным (две души в нем «спорят»). Это подтверждается и данными Н.М. Талигиной, изучавшей семейные обряды сынских ханты. Она приводит пример, как при определении *l'aksum* «ошибка могла быть из-за того, что две умершие женщины, желая воскреснуть в душе данного ребенка, не уступали друг другу (Талигина 2005: 99–100).

Как уже упоминалось выше, по представлениям северных ханты и манси реинкарнация мужчины может произойти в пяти младенцах, женщины – в четырех. По устному сообщению этнографа М.А. Лапиной, у тегинских ханты женщины, являющиеся реинкарнацией одной души, назывались *«pelk»*, что означает по ее мнению «частица». В то же время, по информации Н.М. Талигиной, у сынских ханты мужчина мог реинкарнировать трижды – в пяти младенцах, женщина – трижды в четырех младенцах. «Детей-ляксам связывали с количеством оленей, обычно запрягаемых в нарту. Поэтому и родившихся детей – ляксам называли поочередно, как оленей в упряжке: первого ляксам называли олын 'ведущий', второго – кутлап 'средний', третьего – пелкие 'ведомый'. Все вместе они назывались ухал 'нарта, комплект (оленей)'. Таких «комплектов» – ляксам у мужчины и у женщины может быть до трех» (Талигина 2005: 100–101). Другим группам северных обских угров такие представления не свойственны, а образное сравнение человеческих душ с оленями имеет, на наш взгляд, локальный характер.

Чаще всего, ребенку давали такое же имя как и у его *l'aksum* (возродившегося в нем умершего), но могли назвать и по-другому. Не принято было называть детей именами живущих близких родственников, так как это считалось плохим знаком. Кроме *l'aksum* определяли, какие духи покровительствуют ребенку – кому из них его «голова принадлежит», кто его будет оберегать всю жизнь. Считалось, что до появления зубов ребенок хорошо помнит свою предшествующую жизнь, но вырастая, постепенно все забывает. Информанты приводили множество примеров, когда маленькие дети рассказывали о деталях своей прошлой жизни, а очевидцы все это подтверждали.

В народе считают, что наблюдается большое внешнее сходство между умершим родственником и ребенком, в которого перешла его душа. Часто люди отмечали при взрослении человека совпадение их голосов, походок, привычек, характера, общность интересов, проявление таких же профессиональных навыков как у *l'aksum*. Указывают даже на «особую» примету: если умерший человек был левшой, то и ребенок, в теле которого его душа вновь пришла в этот мир, – тоже левша. Конечно же, все это вполне объяснимо, поскольку считается, что в новорожденных вселяются души людей, родственных по крови.

Родственники часто называют детей по родству его *l'aksum*: «отец», «дедушка», «бабушка» и т.д.

Но могут «вселиться» в новорожденных, по мнению информантов, и души не родственников, а совершенно посторонних людей. Это случается тогда, когда душа умершего человека стала «безродной» или в его роду было мало мужчин – для появления на свет мальчиков, женщин по линии отца – для девочек. Считается, что эти безродные души «устают» в поисках тех людей, в которых можно было бы «воскреснуть». В случае, если реинкарнация не произошла в

определенный период времени, их энергетический поток – *ruv* иссякает, растворяется в духовном пространстве.

В некоторых случаях, как рассказывают информанты, реинкарнация души человека может происходить при жизни незадолго до его смерти. Это явление объясняется тем, что часть души может покидать человека раньше, чем он умирает. Со слов информантов это выглядит так: «Если услышишь голос, шаги кого-то из родных в его отсутствие, то его душа уже отделяется. Мужчина после этого живет в течение пяти лет, женщина – четырех» (М.К. Волдина – ПМА...). Информантка из п. Казым, описала случай, когда долго не могли определить *l'aksum* новорожденного, от чего этот ребенок был очень беспокойным, много плакал. Но через несколько дней после рождения мальчика умер его дедушка. Люди, обладающие *s'art*, выяснили, что душа именно этого дедушки вселилась в новорожденного еще при его жизни (Рандымова Н.В. – ПМА…). По сведениям, полученным от А.С. Сопочиной, представления о вселении души человека еще при его жизни в другого (в новорожденного) характерны и для сургутских ханты.

Информанты рассказывают еще об одном виде вселения души умершего в живого человека любого возраста. У казымских ханты это обозначали словом *«lopastati»*, от слова *«lopas»* – «кусок ткани, кусок от шкуры типа коврика». В этом виде злой дух (бродячая душа) накидывался на душу живого человека. По данным информантов, физически это ощущалось следующим образом: человек чувствовал тяжесть в ногах, ему было тяжело дышать, давило плечи, наступала апатия ко всему, что было раньше интересно. «Такой человек начинает много есть, потому как «накинутый» на него дух требовал еды, но эта еда не давала силы – человек худел, бледнел, слабел» (ПМА-2008). В этом случае устраивали «изгнание» ненужного, злого духа, так как человек чувствовал себя очень плохо. Изгоняли эту сущность по-разному, прибегая за помощью к разным силам. Часто использовали духов зверей: белок, лисы, росомахи, волка, медведя, бурундука, кошки. У этих зверей острые когти, острые зубы. Считается, что они могли «отгрызть» злых прилипших посторонних духов. Обращались за помощью к силе огня и воды. Рассказывают случаи, когда происходило избавление, и человек поправлялся. Эти ритуальные действия проводили тоже особые люди.

«Злыми духами» могли манипулировать люди, которые брали энергию – *ruv vuty utat* («энергию, силу берущие»). По представлениям ханты и манси, они служили «черным силам», поэтому их нужно было вовремя распознать и обезвредить, «отнять» у них «черные задумки, мысли, силы» (ПМА-2008). Одной из информанток, представляющей казымских ханты, был рассказан случай из жизни. Ее годовалой дочери стало плохо («она всю ночь ревела»), после того как их выписали из больницы, где с ними некоторое время находилась женщина из д. Хуллоры. Мать обратилась за помощью к женщине, обладающей *s'art*, которая определила причину ухудшения состояния ребенка, и после ритуальных действий девочка сразу успокоилась. Причиной ухудшения состояния ребенка, по словам *s'art-imi* ('угадывающей женщины'), был направленный женщиной из Хуллор *vulup* – дух неродившегося человека-выкидыша. Раньше у ханты и манси категорически запрещалось делать аборты, т.к. неродившиеся дети, которых «выкинули», становились сильными «злыми духами» – *vulup*, и «черные» этим пользовались (ПМА-2008).

Подводя итог, отметим, что сакральные традиции обских угров (в данном случае рассматривались примеры из жизни северных групп), связанные с представлениями о душе, не утрачивают своего значения, сохраняются и в наши дни. Они поддерживают многие магико-мистические практики, прежде всего в семейных ритуалах. В то же время, мы должны отметить и особую проблематичность работы с этим сакральным материалом. Она касается не только сложности сбора данной информации в виду ее сакральности, но и определенных трудностей, возникающих у исследователей в работе с полученными сведениями, их интерпретацией.

Пласт традиционной культуры обских угров, связанный с повторным воплощением души (реинкарнацией), представляет единство и взаимосвязь трансперсонального, духовного, религиозного многовекового опыта людей. В предлагаемой трактовке к сфере религиозной отнесены представления и культы, связанные с божествами – в данном случае это поклонение верховному богу *Torumy*, богине *Kaltas*… К духовному, включающему в себя и религиозную составляющую, – отнесено также все, что связано с представлениями о душе, о правилах и нормах, направленных на поддержание благополучия рода и семьи, представления о добре и зле… К трансперсональному – личные переживания и ощущения людей и их собственный духовный опыт, выходящий за пределы обыденности.

**Литература**


Волдина 2000 – Волдина Т.В. Родильная и погребально-поминальная обрядность казымских хантов // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой. М.. 2000. С. 190–198.

Волдина 2004 – Волдина Т.В. Изучение духовной культуры обских угров в НИИ угроведения (г. Ханты-Мансийск) // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва. 21–30 июня 2004 г. М., 2004 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Том 10, часть 1). С. 97–101.

Майков, Козлов 2004 – Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология: Истоки, история, современное состояние. М., 2004. С.20.

Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003. С. 92.

Рутткаи-Миклиан 2008 – Рутткаи-Миклиан Э. Родство душой и телом. Реинкарнация у сынских ханты // С любовью и болью… к 60-летию Евы Шмидт. Ханты-Мансийск, 2008. С. 183–215.

Соколова 1975 – Соколова З.П. Наследственные или предковые имена у обских угров и связанные с ними обычаи // Советская этнография. 1975. № 5. С. 42–52.

Соколова 1980 – Соколова З.П. Ханты и манси (Похоронная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М.. 1980. С. 125–143.

Соколова 1990 – Соколова З.П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 58–71.
Талигина 2005 – Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2005. С. 99–103.
Хаммерман 2007 – Хаммерман Д. Теория переселения душ. М., 2007. 370 с.
Харитонова 2004 – Харитонова В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты извения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. 2004. № 2. С. 99–117.
Харитонова 2006 – Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. – 372 с.
Чернецов 1959 – Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 51. М., 1959. С. 114–156.
Karjalainen 1994 – Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker. Porvoo, 1921. 204 s. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / Перевод с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1994. Т. I. – 152 с.

**Piret Voolaid**
**Tartu**

# RECENT DEVELOPMENTS IN PUPILS' RIDDLE USAGE IN ESTONIA

## Abstract

The Estonian Folklore Archives (approx. 170,000 texts) stores riddle material dated back to the 17th century printed texts, from the 19th century written texts to the present day recordings. The paper is going to compare material obtained in two recent waves – (1) riddles (approx. 23,000 texts) which were recorded during the all-Estonian school folklore collecting initiative in 1992, and (2) riddles received during another national school folklore collection in 2007 (approx 4,000 texts). The samples presented are mainly from the online databases Estonian Conundrums (Voolaid, 2004a), Estonian Abbreviation Riddles (Voolaid, 2004b) and Estonian Droodles (Voolaid, 2003).

Riddles are characterized by dialogical play and the obligatory structure of a question and answer. Structure is the defining element of the riddle genre. In traditional riddles, it consists of a description and answer, while contemporary joking riddles are made up of a direct question and answer.

It is important to note that the majority of folklore from the Soviet period, including newer riddle forms, such as conundrums, abbreviation riddles and droodles, was added to the Estonian Folklore Archives as late as in 1992, during a large-scale school lore collecting campaign. One reason for the late addition was Soviet censorship: Estonia became independent from the Soviet Union in 1991. In 1992, material characteristic of the Soviet period and its society of limited freedom of speech was still active, but starting to rapidly lose audience and circulation. In 2007, the Estonian Literary Museum and the University of Tartu co-operated in organizing another national school lore collection, and during this collection campaign the Estonian Folklore Archives received also some conundrums, droodles and abbreviation riddles. However, the range of subjects had profoundly changed over time.

## Contemporary riddle repertoire as folk humor

The last school lore collections from the 2000s show clearly that the so-called traditional riddles have receded to the background from their former core position; they have, in fact, become static, schoolbook folklore. In the course of the dynamic functional progress of the genre the central position has become occupied by newer riddle forms. In the live folklore use among children and youths we see conundrums or joking questions, droodles, humorous interpretations of abbreviations, compound puns and others which are distinctive from traditional riddles – they are compact both in form and content. The classical riddles once so prolific in Estonian society were closely related to the rural peasant lifestyle, its ethnographic milieu, domestic animals, nature – the vocabulary used to describe the items and terms has become obsolete in the course of urbanization.

Another characteristic feature is that traditional riddles did not indicate attitude. In earlier times, attitudes were expressed through joking and used to be common in other folklore genres, including proverbs and humorous stories. Today, however, humor (and the attitudes it expresses) is one of the key components in new riddle subgenres, i.e. the circulating riddles. The content and semantic analysis of this set of viable mental heritage makes it possible to follow the cultural picture and evaluations/stereotypes in general. At the same time, we can observe also the continued adaptation of riddles to social/environmental conditions.

In contrast, the riddles widespread today are largely humor-oriented and relay social criticism and display heterogeneity of social topics. The politization and humorization of Estonian riddles can be dated back to the Soviet period, when material was adapted from Russian, and the questions to Armenian Radio type became massively popular. According to Emil Draitser (1998: 21), the political, ethnical and erotic topics of the Armenian Radio type questions became popular in Russia in the 1950s, in the post-Stalin period of thaw, and were given this name because of a tradition of nonsensical Armenian riddles, popular among Russians in the late 1940s and 1950s.

Of all the subgenres of riddles, conundrums were the ones best adapted to counter-totalitarianism. The occurrence of political jokes in printed media was ruled out by censorship, but they proliferated in self-written commonplace books, albums and notebooks. Conundrums as a genre perform as a sensitive social nerve and their content material can be inspired by absolutely any current hot topic.

Texts based on specific events are best analyzed by interpretative methods that take into account the background system, and the holistic principle where heritage is analyzed as part of the cohesive whole. To put it another way: a joke inspired by real life events is in itself merely a fragment that needs to be placed in the context of interpretations, where textual, contextual and intertextual aspects play a definitive role in forming the final picture. Of course, there are additional factors to be taken into account, since events generate new texts, but we should not disregard the emotional, aesthetic pleasure of playfulness and creativity. As Liisi Laineste pointed out, “We play with an inspiring detail of a real-life event not because of the event itself, but mostly because of the allusions evoked by the event, the possibilities of interpretation it allows, the ambiguities it involves, etc.” (Laineste 2008: 41).

**Thematical cycles, or series of connected riddles**

Wave-like or cyclic distribution in time is most characteristic of question-answer type humor tradition. Among material collected in 1992, cycles of internationally popular absurd **elephant questions** were prominent. The elephant jokes first emerged in the 1960s USA where they were popular among the 17–20-year-olds, and became an important part of American urban folklore (poplore).

*Q: How many elephants will fit into a car? A: Four: Two in the front, two in the back.*

*Q: How many giraffes will fit into a car? A: None. It's full of elephants.*

*Q: How do you know there are two elephants in your refrigerator? A: You can hear giggling when the light goes out.*

*Q: How do you know there are three elephants in your refrigerator? A: You can't close the door.*

In 1992, Estonian pupils recorded numerous conundrums about **various nations, ethnic groups** (e.g. Chukchis, Blacks, Chinese, Russians). The most widespread stupid hero of Estonian conundrums was the **Chukchi**. Those borrowed Chukchi jokes on the stupid became popular in Russia in early 1970s. Humor researchers (e.g. Victor Raskin 1985, 185–189; Christie Davies 1990, 40) point out that stupidity is the most commonly targeted ethnic feature. Those jokes are based on the idea that members of some other ethnic group are more stupid, naïve, idiotic, ignorant, less educated, etc. In the eyes of Russians, the Chukchi formed the stereotypical image that helped them accept their suffering and provide them with an uncontested feeling of superiority. This stereotype had to come from a foreign ethnic group which had to live in conditions which would look really bad according to the general Russian understanding (Draitser 1998, 80). In the material collected in 2007, the proportion of ethnic jokes was negligent, the Chukchi is a rare hero, the Russian almost non-existent.

A large portion of the conundrums marks social stereotypes and has a sexual coloring. In the time between the 1992 and 2007 pupil folklore collection campaigns, in the late 1990s, a new favorite international character emerged in question-answer type jokes – the **blond**. In the material recorded during the 2007 campaign, roughly a third of all conundrums is blond jokes (470 texts, 115 types).

Below are the most popular:

*Q: Why does a blonde throw a clock out of the window? A: She wants to see time fly. (52)*

*Q: How does a blonde kill a fish? A: By drowning. (49)*

*Q: How does a blond kill a bird/eagle? A: Throws off the cliff. (14)*

*Q: How does a blond kill an earthworm? A: Buries it underground. (2)*

*Q: Why doesn't a blonde drive a Kia [car brand]? A: Because NOKIA is written on her mobile. (40)*

*Q: Why is a blond licking a clock? A: Because "tic tac" [brand of breath fresheners] only gives you two calories. (23)*

*Q: Why is a blond afraid of the computer? A: Because the computer has a mouse. (20)*

According to German folklorist Sabine Wienker-Piepho, blond jokes eminently highlight the unsurpassable stupidity of women, as if wisdom were a male innate privilege. In other words, individual social gender is expressed in culture and society. This cliché takes its place alongside older stereotypes like the stubborn spouse armed with a dough rolling pin, the evil mother-in-law, the low-IQ sexbomb and the nymphomaniac secretary (Wienker-Piepho 1998, 135). Blond jokes could be considered to include all women if it were not for the fact that there are questions targeting men:

*Why are blond jokes so short? – So that men could understand them.* (Virtanen 2000, 5).

*In the Estonian context, it makes sense to compare or even equate the blondes of jokes and the Barbie doll representing the beauty ideal of the western society, because both the Barbie doll (which Mattel has been selling since 1959) and the blonde jokes using a dummie script arrived in the 1990s, practically together.*

For this reason, jokes ridiculing the stupidity of blondes can be on the one hand a protest against the beauty ideals unattainable by a common person, but on the other hand, the wish to compensate for the disappearance of gender roles in a society striving

for equality of men and women. It seems appropriate to include feminist research methods in analysing blonde jokes – after all, the feminine and male images and their relations in folklore have been one of the key spheres of interest for feminists (cf Aili Nenola 1993, 56). The models of blonde questions are sometimes related to ethnic (and sometimes with many other kinds of) objects and can "agglomerate" into a series (see also Raskin 1985, 185–189). Often it is enough to take any character that conforms to the dummie script (Chukchi, Soviet militia, etc.) and replace it with a blonde: *Why don't blondes eat jam? – Head won't fir into the jar. Blond/blondiin* [eng. *blonde, blondie*] has in colloquial Estonian become synonymous with *stupid* and in that sense the hair color plays no role at all. A blonde can show her stupidity in all kinds of situations. One of the best areas for ridicule seems to be contemporary technical devices (also proliferate in series of baby and nigger jokes), which does seem to be too much for the blonde. In a wider sense, this could also be an expression of the layperson's fear of complicated technical devices.

**The Consumer Society, the World of Brands and Other Signs of the Era**

Closer scrutiny of blonde jokes reveals that in addition to technology, they make use of various **registered trademarks** (Nokia, Tic Tac, Wash and Go, M&M's). Use of well known brands in texts is certainly facilitated by contemporary marketing, a great part of which are advertisements coloring our urban landscape and media channels. On the one hand, the advertising industry makes use of folklore texts to give their products more influence (especially making use of witty sayings, proverbs or produced narrative plots), on the other hand, advertisements influence the inception of folklore.

Ever since Estonia became independent of the Soviet Union (in 1992), the economic boost has been accompanied by increasing car ownership, reflected in folklore by **cycles related to car brands**. A car can, in jokes, represent the social status of its owner, but both Soviet and contemporary folklore know so-called shoddy car cycles. In Soviet times, the butt of jokes was Zaporoshets (colloquially *sapakas*). A 1976 recording was *Why don't you hear the motor sitting in the Zaporoshets? Head is between knees, ears are covered* (RKM II 420, 393). With the exception of Lada Russian cars were pushed off the market, and so also disappeared jokes about them. Today, the car brands of lower prestige are, among others, Opel and Fiat.

Car jokes in Estonia are mostly translations of internationally known web folklore (e.g., conundrums disparaging Opel are abundant on the Estonian website Opel Fanclub).

Some texts from the 2007 collection:

*Q: Why do Opel drivers never greet each other when they pass each other while driving? A: They'll meet in the repair salon in the evening, anyway.*

*Q: Why can't an Opel owner sleep at night? A: The car is rusting outside so loudly.*

*Q: How do you double the values of a Lada* [Russian car brand]*? A: Fill her up.*

*Q: What is on the last page of the Lada's manual? A: Bus and train schedule.*

*Q: How do Fiat owners get spare parts? A: By driving behind another Fiat.*

**Sparate treatment and highlighting is conundrums inspired by real people and real events**

Recent events that have made their way into conundrums include several catastrophes, for example the sinking of the ferry *Estonia* in 1994 which induced many question-

answer jokes in Estonia, Sweden and Finland (Kalmre, 2009: 278, Kaivola-Bregenhøj, 2005: 310–311), or jokes about the Olympic games doping scandals.

The form of conundrums is so short that understanding the joke requires a good knowledge of the sociocultural context. The Estonian database of conundrums includes very many texts that spread widely when the event happened, but give no reference to the event concerned, assuming that you know the context.

More recent examples come from 2007. Estonian jokes (incl. conundrums) echoed the riots prompted by the relocation of the Bronze Soldier statue in April 2007 in Tallinn, capital city of Estonia, as one of the most volatile events in recent Estonian history.

The Bronze Soldier (Estonian: *Pronkssõdur*, Russian: *Бронзовый Солдат*) is the informal name of a controversial Soviet World War II war memorial in Tallinn, Estonia, marking several war graves. The memorial celebrated the Red Army's entering of Tallinn in 1944, leading to the annexation of Estonia to the Soviet Union. Political differences over interpretation of the events of the war symbolized by the monument had already led to a controversy between communities often delineated as Baltic Russians and ethnic Estonians, as well as between the Russian Federation and Estonia.

On the nights of April 27 and 28, vandals looted many shops in the city center. Looted shops included the newsstand of R-kiosk and the Hugo Boss fashion outlet – since the looting of both of these were extensively used as illustrative material in media, they became the brands symbolizing the "bronze night".

*Q: Do you know, why Edgar Savisaar* [mayor of Tallinn] *has been so angry lately? A: Because they* [looters] *brought him Hugo Boss' suits for the last couple of nights, but there wasn't any in his size.*

*Q: What is the difference between a Russian parvenu and Russian looter/marauder A: They both wear Hugo Boss, but the looter is carrying an R-Kiosk plastic bag.*

*Q: How to recognize a Russian hooligan? A: He wears Hugo Boss, but has a R-Kiosk plastic bag in his pocket.*

Finnish humor researcher Seppo Knuuttila maintains that jokes are not primarily an expression of individual visions or personal sense of humor but they include in addition to a specific time and place also social and cultural relations with historical roots reflected in folk beliefs and customs (Knuuttila 1992, 151). Conundrums about the Bronze Soldier are definitely related to a fixed time and place, although the texts as a rule do not mention the time or the events. Contextual hints and knowing the events help quickly grok a joke and grokking is in fact an obligatory part of establishing the punch-line. So to understand the Bronze Soldier jokes you must know the discourse. But here it is important to refer to the approach of Giseline Kuipers that both textual and visual disaster jokes are best understood as a reaction to media coverage of disasters: "Internet jokes are visual *collages*, assembled from phrases and pictures from popular media which derive their humorous effect from a combination of elements of innocuous genres from media, commercial or popular culture with references to disaster" (Kuipers 2002, 450).

Opinions expressed in the daily papers outlined the main discourse parties as Russians and Estonians. Russians, in turn, were seen as divided into two separate groups: those taking part in the insurgent actions and Russians living in Estonia in general (see also Kuldnokk 2008: 96). The jokes clearly echo the opinions of the

common people: on the one hand, disregard for the looters and the wish for radical actions from the political leaders, while the attitude of the Tallinn mayor Edgar Savisaar seemed to be passive in solving the crisis. On the other hand, conundrums addressed the issues of Estonian Russian integration (hooligans are made out to be ethnic Russians) and the cult of brands (Hugo Boss and R-Kiosk).

**Conclusion**

In retrospect, one may agree that 1992 was the last moment to record the riddle repertoire of the Soviet period as a form of humor against the totalitarian system. The Soviet theme has disappeared in the 2007 riddle material and it has been substituted by intense reactions to new social events and the reflection of problems faced in the society of consumerism and information technology. The comparison of these two collection campaigns, or rather eras, is nicely demonstrated in two conundrums that are formed according to the same principle. In these conundrums, the concepts of **Communism** and **weight-watching** are illustrative of two different periods.

Q: What is a frankfurter? A: A sausage that has endured **Communism**. < SL 1992

Q: Who is a sprat? A: A **weight-watching** herring. < SL 2007

In other words, the Soviet discourse of 15 years ago (marked in the above conundrum by the word Communism) has disappeared from active folklore and has been replaced by weight-watching, a product of the consumer society. Blonde jokes constitute nearly one third of the material acquired during the 2007 school lore collection and in a sense reflect the values and beauty standards of the consumer society, but as well the influences of advertisements and media.

Through humor, the repertoire may reflect real life events: in this case the material helps to assess the situation and cope with emotions at the collective level. At the time of more prominent social events (e.g., the events surrounding the relocation of the Bronze Soldier monument in April 2007, in Tallinn, Estonia) riddles serve as a form of therapeutic humor, which is not only spread in written form but also orally in a lore group. The topicality of this type of folklore may be very short-lived; the plots may rapidly disappear after they have lost their topicality, and their later understanding and interpretation is impeded because the users are not familiar with the specific cultural context. Not less important are the playfulness, creativity and the absurd approaches that can be easily applied due to the short structure of riddles. As to the material collected in 2007, the creative relationship between the traditional and the innovative is clearly manifested: contemporary topics related to the modern environment are applied to the old traditional plot type and there are clearly perceptible influences from media coverage and advertisements.

In 1992, riddles as well as jokes in general were carrying a very strong eastern influence, while today we see a large proportion of western translated material, texts are sometimes partially or wholly in English and known via the Internet or translated literary sources. What pupils know is shaped by media and Internet, but they also acknowledge reading publications and databases compiled by folklorists.

**References**


Davies, Christie 1990. *Ethnic Humor Around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington: Indiana University Press.

Draitser, Emil A. 1998. *Taking Penguins to the Movies: Ethnic Humor in Russia*. Detroit: Wayne State University Press.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki 2005. 'Uusiutuva arvoitusperinne' – H. Saarikoski (ed.), *Leikkikentiltä. Lastenperinteen tutkimuksia 2000-luvulta. Tietolipas* 208. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kalmre, Eda 2009. 'Legends Connected with the Sinking of the Ferry *Estonia* on September 28, 1994', in: M. Kõiva (ed.), *Media & Folklore: Contemporary Folklore* IV, Tartu: Estonian Literary Museum Scholarly Press, 288–312.

Knuuttila, Seppo 1992. *Kansanhuumorin mieli: Kaskut maailmankuvan aineksena*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kuipers, Giselinde 2002. Media culture and Internet disaster jokes: bin Laden and the attack on the World Trade Center. – *European Journal of Cultural Studies*, 5, 450–470.

Kuldnokk, Karen 2008. Suhtumise kujundamine päevalehtede arvamustekstides. Pronkssõduri-diskursuse osalised. – *Tekstid ja taustad* V: *Meediatekstide keelekasutus ja selle sotsiokultuurilised taustad*. R. Kasik (ed.). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 65–99.

Laineste, Liisi 2008. Political Jokes in Post-Socialist Estonia (2000–2007). *Permitted Laughter: Socialist, Post-Socialist and Never-socialist Humour*. Tartu: Estonian Literary Museum, 39–68.

Victor Raskin 1985. Semantic Mechanisms of Humor. – *Synthese Language Library* 24. Dordrecht, Boston: Reidel & Hingham, 185–189.

Virtanen, Leea & Virtanen, Merja 2000. *Nelja uksega rosin. Koolinalju, hirmujutte, (pilt)mõistatusi, keerdküsimusi, rumalusteste, lollitamisi*. Tallinn: Sinisukk.

Voolaid, Piret (2003). *Estonian Droodles.* Tartu: Estonian Literary Museum – http://www.folklore.ee/Droodles

Voolaid, Piret (2004a). *Eesti keerdküsimused.* [Estonian Conundrums]. Tartu: Estonian Literary Museum – http://www.folklore.ee/Keerdkys

Voolaid, Piret (2004b). *Eesti lühendmõistatused* [Estonian Abbreviation Riddles]. Tartu: Estonian Literary Museum – http://www.folklore.ee/Lyhendid

Wienker-Piepho 1999. Kurjad keeled sugupooli käsitlevates naljades. – *Mäetagused*, 9. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 133–145.

# Symposium 15.

## László Felföldi – Katalin Lázár: Traditional music and dance as cultural heritage / Традиционная музыка и танец как часть культурного наследия

**Оксана Добжанская**
**Дудинка**

### ШАМАНСКАЯ МУЗЫКА УРАЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ: ЧЕРТЫ ТИПОЛОГИИ

Особую группу уральских народов Сибири представляют самодийские народы: ненцы, энцы, нганасаны, селькупы. Все самодийские народы относятся к коренным малочисленным народам Российской Федерации. По данным Всероссийской переписи населения 2002 года, ненцев насчитывается 41302 человека (из них на территории Ямало-Ненецкого АО проживают 26435 чел., в Архангельской области – 8226 чел., в Ненецком АО – 7754 чел., Таймырском АО – 3054 чел., Ханты-Мансийском АО – 1290 чел., республике Коми – 708 чел); селькупов – 4249 человек (из них на территории Тюменской обл. проживают 1857 чел., Ямало-Ненецкого АО – 1797 чел., Томской обл. – 1787 чел., Красноярского края – 412 чел.); нганасан – 834 человека (из них на территории Таймырского АО проживают 766 чел.); энцев – 237 человек (из них на территории Таймырского АО проживают 197 чел.) (Коренные малочисленные народы Российской Федерации: 17, 19, 25).

Экспедиционный опыт автора статьи по изучению шаманской музыки начался с 1989 г., в основном, экспедиции проходили в Таймырском районе Красноярского края (а именно в поселке Усть-Авам и городе Дудинка, где автором статьи были записаны ритуалы нганасанских шаманов Тубяку и Дюлсымяку из семьи Костеркиных/Нгамтусуо).

Обобщающим исследованием шаманской музыки самодийских народов является книга «Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края» (Добжанская 2008) – результат аналитической работы автора над существующими зафиксированными образцами шаманских обрядов самодийцев. Образцы шаманской музыки, а также музыкальный стиль шаманского пения изучался автором на основе нганасанского шаманского обряда (как наиболее полно документированной самодийской культуры) на примере шаманских ритуалов династии Костеркиных (два ритуала Тубяку 1989 г., ритуал Демниме 1977 г., ритуал Дюлсымяку 1990 г.) (Добжанская 2002). Для сравнительного

анализа привлекались опубликованные образцы ненецкого и селькупского шаманского пения (Дорожкова 1997, Скворцова 2001, Юнкеров 1999, Niemi 1998, Niemi 2001) и отдельные фонограммы шаманских песен селькупов (полевые неопубликованные аудиозаписи А. Айзенштадта, И. Богданова, О.Казакевич, А. Лекомт, Ю. Шейкина, любезно предоставленные исследователями автору статьи для изучения).

Музыкальный язык самодийского шаманского обряда обладает рядом типологических черт, общих для шаманских ритуалов нганасан, ненцев, энцев, селькупов. Необходимо определить и дать общую характеристику свойствам, составляющим типологию самодийского шаманского обряда:

1) **шаманский ритуал** является **синкретическим**[136] **музыкально-драматическим обрядовым действием**, в котором соединяются пока не выделившиеся в самостоятельные виды художественной деятельности синкретические аспекты обряда (пение, стихи, обрядовые церемонии, театральное действие, танец, пантомима и др.). С точки зрения этномузыковедения, **шаманский обряд** является крупной **музыкально-драматургической формой**, подчиненной особым принципам организации целого.

2) **Музыкальная композиция** шаманского ритуала на общем уровне, безусловно, **отражает трехчленную сюжетную структуру**, выявленную Е.С. Новик: (1) вступление «Призывание шаманских духов», (2) центральный раздел «Путешествие шамана», (3) заключение ритуала «Роспуск шаманских духов» (Новик 1984).

3) **Духи-помощники шамана** воплощаются в звуке с помощью мелодических лейтмотивов (индивидуальных мелодий) и звукоподражательных сигналов (криков зверей и птиц). На самодийских языках духи-помощники называются *дямада* (нган. ‘зверь’, ‘медведь’), *тадебцо* (ненец. ‘дух-помощник шамана’), *лоз* (сельк. ‘дух, черт’); они имеют зоо- или антропоморфный облик (олени, медведи, гуси, лебеди, гагара, дочери солнца, и т.д.). Е.А. Хелимский отмечал, что важнейшим отличием речи шаманских духов является ее ***омузыкаленность***: «Все слова, произносимые духами, пропеваются … иные, непоэтические формы речевого общения для духов неприемлемы» (Костеркина, Хелимский 1994: 21). Каждому шаманскому духу-помощнику сопутствует определенная мелодия, строго закрепленная за ним в качестве индивидуального музыкального маркера-**"лейтмотива"**, по мелодическому лейтмотиву духа-помощника безошибочно узнают участники обряда, знакомые с шаманской традицией. Начиная пение, шаман как бы перевоплощается в то существо, чью песню он поет.

4) Музыкальная драматургия[137] шаманского обряда связана с последовательным чередованием разных мелодий, соответствующих разным

[136]Термин «синкретизм» употребляется в значении, традиционном для русскоязычного литературоведения, искусствоведения и фольклористики, и приведенном в словаре С.И. Ожегова: «Слитность, нерасчлененность, характерная для первоначального состояния в развитии чего-н. *Синкретизм первобытного искусства*» (Ожегов 1988).

[137]Термин «музыкальная драматургия» употребляется в тексте статьи в самом общем значении, как система выразительных средств и принципов построения (и развития) шаманского обряда как музыкального целого.

духам-помощникам. Большинство музыкальных эпизодов шаманского ритуала ***полимелодические***: они строятся на основе нескольких мелодий, без перерыва следующих друг за другом (таковы, например, начальные разделы камланий и монологи шамана). Характерной особенностью протяженных музыкальных эпизодов является рост эмоционального напряжения, сопровождающийся **постепенным ускорением темпа, повышением тональности пения, усилением динамики и напряженности интонирования**, зачастую доходящий к концу раздела до экзальтированной песни-пляски.

5) **Прием контрастного сопоставления является одним из основных принципов музыкальной драматургии ритуала**: он используется при введении напева, представляющего нового духа-помощника (при этом проявляется своего рода «театральный» эффект «прибытия нового персонажа»). С другой стороны, **мелодии, репрезентирующие одного и того же духа, вводятся обычно друг после друга неконтрастно, в качестве продолжающего развития** (подчеркивая тем самым неизменность обрядовой ситуации). Как пример, приведем следующие друг за другом три песни *Хоситала* в центральном эпизоде Ритуала I Тубяку Костеркина (Добжанская 2002: 114–124).

6) **Многоголосие** является главным маркером шаманского пения**.** Заметим, что для повествовательных и песенных жанров фольклора ненцев, энцев, нганасан, селькупов характерно сольное одноголосное пение без сопровождения какого-либо музыкального инструмента, и только в шаманском обряде пение коллективно (многоголосно). Таким образом, **не-обрядовый и обрядовый фольклор противопоставлены по типу фактуры** (одноголосие - многоголосие). Многоголосное пение самодийских народов имеет ряд особенностей: в совместном пении не регламентируются темп, высота и место вступления голосов, а также длина текстовой/музыкальной строки. Слух воспринимает своеобразное «звуковое облако», с трудом расчленяемое на отдельные партии. Плотность музыкальной фактуры является, согласно верованиям, необходимым условием для осуществления мистического полета шамана (голоса подпевающих участников обряда дают шаману силу для полета и поддерживают его в шаманском путешествии). В этом смысле, многоголосие представляет концепт объема, пространства.

7) **Респонсорное пение** – чередование партий шамана и помощников по типу запева-отклика (вслед за шаманом каждую строку его песни повторяют помощники, которых поддерживают пением и возгласами все участники обряда). Респонсорное пение как чередование солиста и хора характерно для шаманства народов Севера (самодийцев, а также эвенков, кетов, долган, якутов) и составляет типичную особенность обрядового пения в енисейском и центрально-сибирском регионах.

8) **Шаманский обряд** – своеобразная **«энциклопедия типов интонирования»**, так как в нем сочетаются все **пять основных типов интонирования,** имеющиеся в культуре самодийских народов (а именно: **вокальный, вокально-речевой, вербальный, инструментальный, сигнальный**). Важнейшим компонентом звуковой ткани шаманского обряда является **сигнальное интонирование** (звукоподражания голосам зооморфных духов-помощников – медведю, волку, гагаре, гусям и т.д., пастушеские сигналы по управлению оленьим стадом и др.).

9) **8-сложный стиховой метр** маркирует обрядовую поэзию шаманства. Е.А. Хелимский отмечал оппозицию метрических типов в культуре самодийцев: 8-сложного (характерного для обрядовой поэзии) и 6-сложного (использующегося в лирических песенных жанрах). Ритуальные тексты шаманских обрядов строятся в соответствии с правилами **метрической организации** ненецкого и нганасанского обрядового стиха, представляющей 8-сложную строку с делением на 4+4 посредством цезуры между словами (Helimski 1993).

10) **Ритмическая организация** шаманских мелодий реализует 8-сложный метрический тип 4-сложных ритмических формулах (Добжанская 2008: 100–102).

В отличие от ритмической организации, звуковысотность и музыкальная архитектоника шаманских мелодий не обладают ярко выраженной спецификой.

11) Специфика **тембровой организации** шаманского пения связана с использованием маркированных тембров (специфические тембровые приемы, относящиеся к имитации голосов зверей и птиц). В ритуале нганасанского шамана Демниме Костеркина интонирование некоторых мелодий отличал ярко выраженный необычный тембр – «**рычащий**» звук голоса, возникающий путем сужения полости глотки при пении в низком регистре. Этот суперсегментный тембр[138] – отличительный знак напевов шаманских духов Хотарэ и Хоситала – был прокомментирован информантами как «пение горлом» *кунты бәлы* (нган. *кунты* ‘горло’), характерное для обрядовых танцев нганасан. Можно предположить, что используемый Демниме для маркировки пения шаманских духов тембр – своего рода «обрядовая маска», принятая в ритуальном интонировании (Добжанская 2002: 79).

12) **Фоноинструменты шаманского обряда (бубен с колотушкой, посох, подвески-погремушки и др.). служат выполнению ритуальной функции** (магической, призывной, сигнальной, охранной), музыкально-эстетическая функция инструментального звучания второстепенна.

Музыковедческий анализ самодийских шаманских обрядов показывает, что ***музыкальная композиция обряда и основные стилистические характеристики шаманского пения являются типологически общими. Они детерминированы ритуальной функцией музыки в шаманском обряде.***

Хотелось бы раскрыть предпосылки возникновения данной типологической общности. Она может быть объяснена, с одной стороны, особенностями этнической истории самодийских народов, с другой стороны, тесными этнокультурными контактами народов северо-енисейского региона.

**Этническая история самодийских народов** развивалась в течение тысячелетий. Основываясь на лингвистических данных, Е.А. Хелимский пишет о прауральской общности народов во II-м тысячелетии до н.э., прасамодийской – в начале I-го тыс. н.э. (Хелимский 2000). Датировка прасамодийского периода и определение территории «самодийской прародины» в таежной зоне бассейна реки Енисей производилась венгерскими учеными П. Хайду (Hajdú 1964) и П. Верешем (Вереш 1985) на основе сведений палеолинвистики и палеоботаники, а

[138]Суперсегментный тембр – устойчивый артикуляционный признак, распространяющийся на один или несколько структурных сегментов песни и определяющий ее тембровое своеобразие [18].

также Е.А. Хелимским на основе лексических данных (Хелимский 2000: 26). Для нашей темы исследования наибольший интерес представляет лексика, связанная с религиозно-мифологическими системами древних самодийцев: «прасамодийское происхождение обозначений верховного небесного божества-демиурга **num*, идолов («шайтанов») **kåjkə*, шамана **tåce*(*pä*), а также таких атрибутов и понятий шаманства, как бубен (**peŋkir*), колотушка шамана (**peŋkɛpsn*), ‘исполнять шаманские песнопения’ (**såmpə-*), ‘жертва’ (**kåso*(*j*)) свидетельствует об архаичности тех религиозно-мифологических систем, где хорошо сохранена соответствующая номенклатура, в первую очередь ненецкой, селькупской и маторской…» (Хелимский 2000: 16). Указанные ученым корневые основы, сохранившиеся в современных самодийских языках, указывают не только на древность словарного состава этих языков, но и на существование прасамодийской мифологической картины мира и сформировавшегося института шаманства.

Приведенные лингвистические данные, свидетельствующие о наличии в IV тыс. до н.э. – I тыс. н.э. шаманистических представлений, сопоставимы с данными археологии и этнографии, относящимися к периодам неолита, бронзового и железного веков, и свидетельствующими о наличии на территории Сибири шаманистических погребений и культовых мест, а также многочисленных изображений шаманов на наскальных рисунках-петроглифах. Многочисленные статьи представлены в сборнике докладов международной научной конференции (Шаманизм как религия 1992). Эти графические, скульптурные, знаковые изображения представляют зооморфные изображения, антропоморфные образы шамана с бубном, шамана-птицы, солнца, мирового дерева и др., они свидетельствуют о широком распространении шаманизма по всей территории Сибири и раскрывают мировоззренческую сущность этого явления. Наскальные рисунки, зафиксированные по берегам рек Лена и Ангара, представляют многочисленные законченные изображения шамана с бубном в орнитоморфном (птице-подобном) костюме (Shamanism 1993). Поэтому необходимо учитывать связи самодийского шаманства с наиболее древним пластом шаманизма – шаманством с бубном, сформировавшимся на территории Северной Азии в период неолита (IV–II тыс. до н.э.) и ранней бронзы (конец II-го тыс. до н.э. - нач. I-го тыс. до н.э.).

Высказывались на данную тему, исследуя генезис и особенности расселения самодийских народов, североведы Б.О. Долгих, В.В. Васильев, Ю.Б. Симченко, В.В. Лебедев, З.П. Соколова и др. (Этническая история 1982). Российские этнографы и лингвисты сходятся во мнении, что предки современных самодийских народов населяли Западную и Южную Сибирь (междуречье Оби и Енисея, Северный Алтай и Саянское нагорье), откуда впоследствии мигрировали на север, в лесотундровую и тундровую зоны Центральной и Западной Сибири, взаимодействуя и трансформируясь в результате ассимиляции с племенами аборигенного населения. Б.О. Долгих указывает на несколько волн самодийских миграций на север. Б.О. Долгих и Ю.Б. Симченко уточняют также представление об аборигенном субстратном населении, населявшем арктическую зону Средней Сибири как о неолитических охотниках на дикого северного оленя, знакомых с употреблением лука и стрел, и этнически родственных юкагирам (Симченко 1976). Другими аборигенными насельниками приполярной зоны междуречья Оби

и Енисея являлись, согласно археологическим данным, древние приморские охотники *сихиртя*, память о которых сохранили предания тундровых ненцев (Хелимский 2000: 30).

Основываясь на данных о том, что в прошлом предки современных самодийских народов имели общее происхождение, историю и традиции, закономерно представление о типологической общности музыкально-обрядового языка как результате этнической истории. Этот древний музыкальный язык мог сохраниться в наиболее консервативной части культуры – а именно, в обрядах.

Тесные **межэтнические контакты – другая предпосылка типологической общности.** Эти контакты касаются всех сфер культуры и проявляются как в виде прямых заимствований передовых культурных форм (например, заимствования в культурно-хозяйственной области, а также в сферах языка, фольклора, обряда, музыки и т.д.), так и в виде наличия некоторого общего для группы этносов набора культурных фактов, навыков и приемов культурной деятельности.

Приведем некоторые примеры известных культурных заимствований в культуре самодийцев, касающихся шаманского обряда и музыки. Г.Н. Грачева указывает, что «в шаманстве нганасан было много общих черт с шаманством селькупов и, особенно, энцев. У нганасанских шаманов были и энецкие и тунгусские «учителя», в прошлом возможно и юкагирское влияние. Нам известно, например, … что в начале века кетские шаманы встречались на рыбалке в устье Енисея с долганами и ненцами. Там и могли они воспринять некоторые элементы кетского шаманства. Так, один из ненцев, Лырмин, целиком купил костюм у шамана другой национальности. То же могло происходить у нганасан» (Грачева 1981: 88).

Полевые исследования автора также дают примеры культурных заимствований между ненцами и нганасанами (круглая металлическая подвеска с изображением оленя *Дяумалы Сыр Селу* ‘Ямальский Белый Олень-хор’ была получена нганасанским шаманом Демниме от ненцев), нганасанами и долганами (костюм долганского покроя, в который Тубяку Костеркину облачался для проведения коротких камланий в 1989 г.). (Добжанская 2002: 51). Интересно, что Тубяку в молодости иногда бывал помощником на камланиях долганской шаманки Агафьи Сотниковой, более того, шаманские напевы А.Сотниковой сохранились и оказались доступными для музыковедческого изучения именно через имитационную передачу нганасанского шамана Тубяку (Алексеева 2005: 102–104).

Отдельным источником для изучения межэтнических контактов являются фольклорные тесты (сказки и предания о шаманах, где приводится множество интересных примеров культурных контактов), а также репертуар фольклорных исполнителей, который включает многочисленные заимствования из фольклора других самодийских народов (с этой точки зрения показателен фольклорный репертуар Деньчуде Мирных, Салира Порбина, Дюлсымяку Костеркина).

Учитывая приведенные данные, мы можем определить **приблизительный период возникновения обще-самодийского обрядового музыкального языка**. Тотальное господство и укорененность в самодийских культурах «шаманского музыкального стиля» свидетельствует о том, что его возникновение относится, вероятнее всего, к эпохе культурной общности самодийцев – так называемой **прасамодийской эпохе (**начало 4-го – конец 1-го тысячелетий до н.э.).

Глоттохронологическая оценка, свидетельствующая о расхождении нганасанского и ненецкого языков более чем 1,5 тысячи лет назад (Хелимский 2000: 23), датирует предел существования пра-самодийской общности народов, в течение которой могли быть выработаны общие для этих народов стилевые закономерности шаманской музыки, серединой 1-го тысячелетия н.э. Таким образом, к этому времени распада пра- -самодийской общности на отдельные народы музыкальный стиль шаманского обряда самодийцев должен был быть сформирован.

Несмотря на древность и «законсервированность» в сакральном пласте культуры, музыкально-обрядовый язык шаманства продолжал развиваться, обогащаться благодаря межкультурным контактам самодийских этносов.

**Литература**


Алексеева 2005. Алексеева, Г.Г. Народно-песенное музыкальное творчество в системе традиционной музыкальной культуры долган. – Якутск: ЯФ Изд-ва СО РАН, 2005. – 438 с.

Вереш 1985. Вереш, П. К вопросу финно-угорской прародины и этногенеза венгров в свете новейших палинологических данных // CIFU 6: Studia Hungarica. – Budapest, 1985. – P. 9–17.

Грачева 1981. Грачева, Г.Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л., 1981. – С. 69–89.

Дорожкова 1997. Дорожкова, Т.Ю. Кеты и селькупы // Музыкальная культура Сибири. Т.1. Кн. 1. Традиционная культура коренных народов Сибири / гл. ред. Шиндин Б.А. – Новосибирск: Новосиб. гос. консерватория, 1997. – С. 103–129.

Коренные малочисленные народы Российской Федерации : Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: в 14 т. / Федер. служба гос. статистики. – М.: ИИЦ «Статистика России», 2005. – Т. 13.

Костеркина, Хелимский 1994. Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А. Малые камлания большого шамана. Первое камлание. Второе камлание. // Таймырский этнолингвистический сборник. – М, 1994. – Вып. 1. – С. 17–107.

Новик 1984. Новик, Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. – М.: Наука, 1984. – 304 с.

Добжанская 2002. Добжанская О.Э. Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: Опыт этномузыковедческого исследования. – Санкт-Петербург: «Издательство «Дрофа» Санкт-Петербург», 2002. – 224 с., нот, илл.

Добжанская 2008. Добжанская О.Э. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края. – Норильск: Изд-во АПЕКС, 2008. – 271 с., нот, илл.

Ожегов 1988. Ожегов С.И. Словарь русского языка.: изд. 20 / под ред. Н.Ю. Шведовой. – М.: Русский язык, 1988. – С. 586.

Симченко 1976. Симченко, Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. – М.: Наука, 1976. – 311 с.

Скворцова 2001. Скворцова Н.М. О музыке традиционных ненецких песен // Фольклор ненцев / Сост. Е.Т. Пушкарева, Л.В. Хомич. – Новосибирск: Наука,

2001. – С. 50-86. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 23).

Хелимский 2000. Хелимский, Е.А. Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи / Е.А. Хелимский. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 640 с.

Шаманизм как религия 1992. Шаманизм: генезис, реконструкция, традиции ; тез. докл. междунар. науч. конф. (1992; Якутск). – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1992. – С. 23–24.

Этническая история 1982. Этническая история народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. – М.: Наука, 1982. – 160 с.

Юнкеров 1999. Юнкеров Ю. Старинные и современные селькупские песни / Сост. и муз. редактор Ю. Юнкеров. – Салехард: ЗАО «СПЭЙБ», 1999. – 64 с.

Hajdú 1964. Hajdú, P. Über die alten Siedlungsräume der uralishen Sprachfamilie // Acta Linguistica Akademiae Scientiarum Hungaricae. 1964. 14. – P. 47–83.

Helimski 1993. Helimski, E. Does the language of spirits influense the development of human language? // Shamans and cultures. – Budapest–Los Angeles: Akadémiai Kiadó, 1993. – P. 210–213. – (ISTOR, 5).

Niemi 2001. Niemi J. Dream songs of the Forest Nenets // Shamanhood: Symbolizm and Epic, ed. J. Pentikäjnen. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001. – P. 135–154.

Niemi 1998. Niemi J. The Nenets songs: A structural analysis of text and melody. – Tampere: University of Tampere, 1998. – 226 p.

Shamanism 1993. Shamanism and Performing Arts: Papers and Abstracts for 2nd Conference of the ISSR. – Budapest: Ethnographic Institute – Hungarian Academy of Sciences, 1993. – 190 p.

**Katalin Lázár**
**Budapest**

## KOMI FOLK SONGS IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY

Komi is considered to be one of the most Russianized peoples among those speaking Finno-Ugrian languages; this is not thought only by others but by themselves as well, as we could listen to the statement of their cultural minister in the 1990ies broadcasted in Hungarian Television. The statement contained that hardly anything remained from their original culture and there are many Komis not speaking their mother language. Professor Vikár, gatherer and researcher of the folk music of the peoples of the Volga-Káma region thought also that living authentic folk music is not found any more among the Komis. This opinion was not contradicted by anyone; thus when I asked him for help to introduce Komi folk music here in Hungary, he gave me a disk of a professional singer who sings three folk songs besides other ones. Their melodies are really of folk origin but interpretation is not.

Disproval – as usual – is due to a linguistic collection. Linguists always played a key role in the research of the folk music of peoples speaking Finno-Ugrian languages, both before the invention of sound recording (e.g. Antal Reguly[139]) and after it (Karjalainen,[140] Kannisto[141] and many others). To mention a newer example, my own research work also began in 1980 with the elaboration of the Khanty collection of a linguist and folklorist, Éva Schmidt.[142]

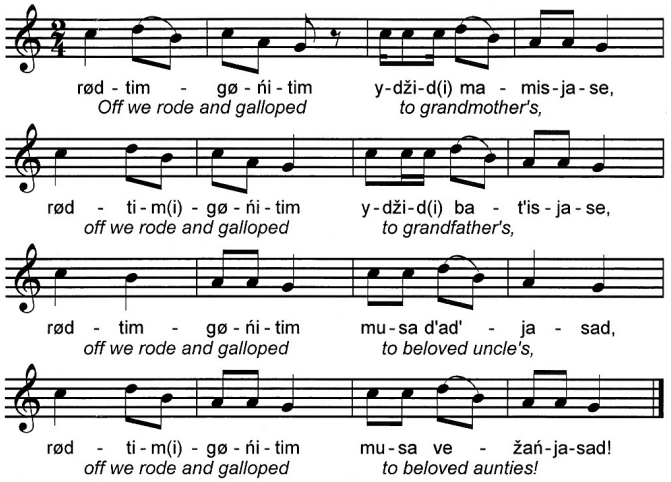
In 2003 I got the idea to develop a Finno-Ugrian musical collection in the Institute for Musicology. The beginning of this was that I made a list of the musical pieces found in the sound archive of the Institute from peoples speaking Finno-Ugrian languages. In the course of this work I came across the sound recordings of Erik Vászolyi, researcher of Komi language, made in 1960 in the Komi Republic. The collection aroused my interest. I listened to Vászolyi's collection, and could realize that though a part of it contains the expected Russian-like melodies, the other part was different. Naturally I had to be very careful with my opinion as I did not know anything about Komi folk music. However, I knew about the main characteristics of the folk music of peoples speaking Finno-Ugrian languages,[143] and in several pieces I could find those.

The first task was – as in the case of all kinds of folk music material – to find someone dealing with Komi language, as (unfortunately) I do not speak and understand Komi. I asked the colleagues in the Finno-Ugrian Department of the Institute of Linguistics whether someone could help me with writing the lyrics down, and it came out that the lyrics of the collection was published between 1999 and 2003 in three

[139]See e.g. Lázár 1996.
[140]See e.g. Väisänen 1937. 1–150.
[141]See e.g. Väisänen 1937. 151–207.
[142]See about the collection: Lázár 1986. More studies have been written on the basis of this material: see e.g. Lázár 1988.
[143]See e.g. Vikár 1975, Lázár 1985, 1998.

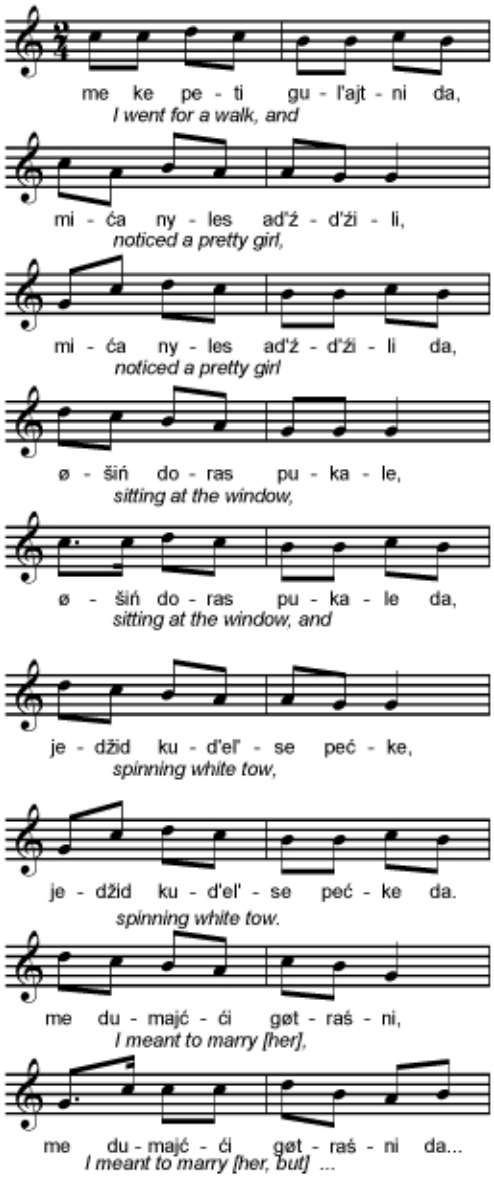
volumes in Szombathely, Hungary.[144] One of the researchers of the Institute of Linguistics, László Fejes helped me in identifying the published and the sung lyrics, and I could begin to write down the melodies of the identified lyrics.

Naturally I found soon that lyrics published with a linguistic aim are not exactly the same as the sung lyrics. First of all, a folk music researcher needs always more syllables than written down by a linguist, as the singer always puts extra syllables in the lyrics: these are the so-called „filling syllables" being without linguistic significance, but musically they can be important. Filling syllables occur in Komi songs as well, like in Khanty, Mansi, Udmurt etc. ones (see the syllables in brackets in the lyrics of the example).[145]




The situation is the same with repetitions being mostly omitted by linguists. They have no linguistic significance, and it means space saving not writing everything twice. However, from the musical point of view it is very important that repetitions are sung with different melodies: this has a great significance in melody structure. In a two-line melody repetition may be a means of constructing in the way that the end of the melody unit takes the beginning of the lyrics unit, so the borders of the units of the melody and the lyrics do not coincide. This induces tension which keeps attention alive (see the next example).[146]

[144]Vászolyi-Vasse 1999, 2001, 2003.
[145]AP 4753 j. It is published in Vászolyi – Lázár 2008 (nr. 26).
[146]AP 4754 h. It is published in Vászolyi – Lázár 2008 (nr. 41, lines 1–9).



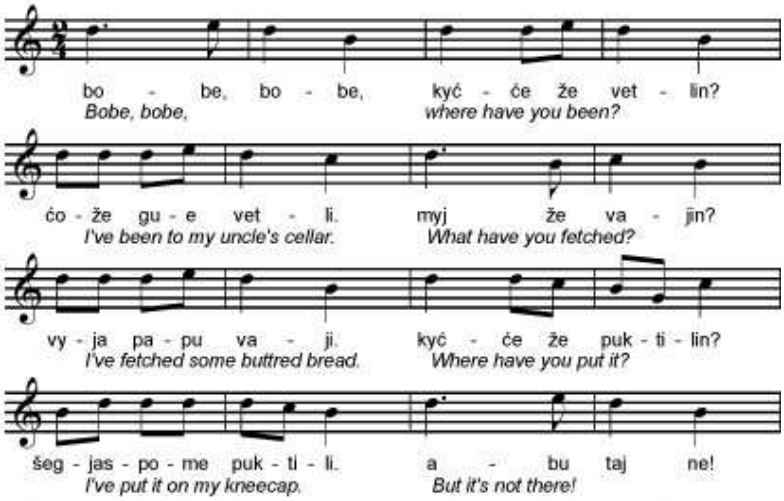

For the sake of elaborating the material correctly I contacted Erik Vászolyi-Vasse who is a linguist professor, living in Australia since 1970. As an answer he sent some tapes into the Institute for in the lack of a tape-recorder he could not listen to them any more. He sent the contents of the material on e-mail. The tapes contain his collection recorded among the Komis in 1966 and fortunately they were preserved in a very good state. Soon a colleague in the Institute digitalized them and we could send a copy to him. Besides we got photos connected with the expedition in 1960 and 1966, everything with correct and accurate information.

Professor Vászolyi's wish was to publish the material "at once". In the sake of this he spent three months in 2005 in Hungary. He wrote down the lyrics of many songs which were not published because of being linguistically uninteresting, and he put

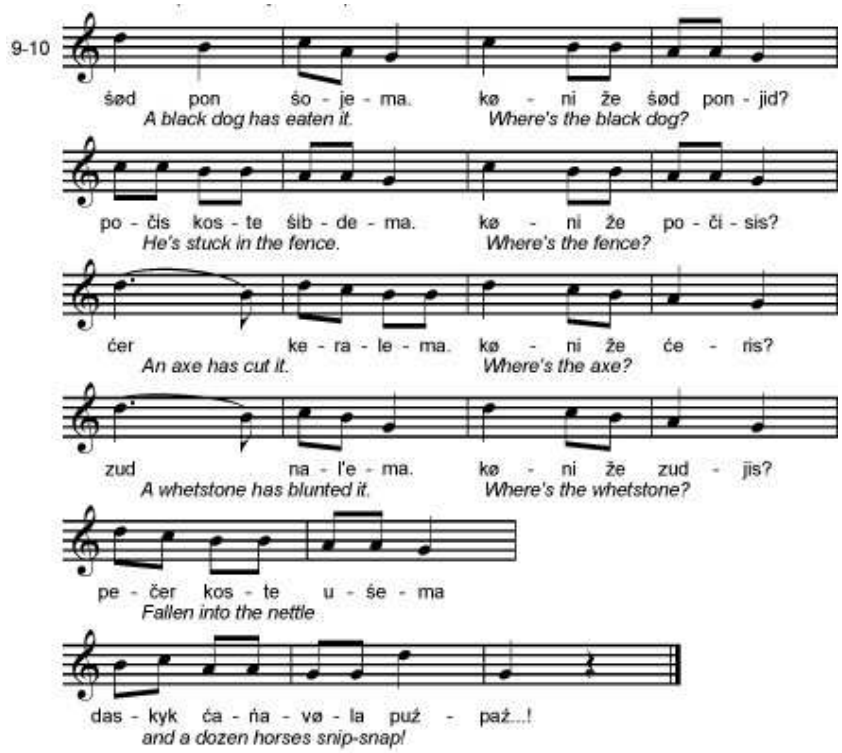
filling syllables and repetitions demanded by me in the lyrics. I made musical transcriptions and musical analysis of the songs, he wrote linguistical notes to the lyrics. As a result of our common work, a volume containing Komi folk songs was published in Hungarian.[147] Erik Vászolyi and me translated it into English, and Professor Sándor Csúcs could get a support for its being published in English in Hungary in 2010.[148] The volume was translated into Russian by Nikolay Rakin, and that version was also published in 2010.[149]

In the course of research I could realize that this volume will not be the first among publications containing Komi folk music, however, it is not less important than the previous ones.[150] From the earlier publications we can generate a similar picture about Komi folk music than on the basis of the publication of Vászolyi's collection. First it leaps to the eye that Komi folk music is principally vocal, like the folk music of other peoples speaking Finno-Ugrian languages, knowing instrumental music but their archaic music being vocal. Komis sing many kinds of melodies in solo and in groups with variable ranges and sets of notes; we can find among them melodies with narrow range and with the range of an octave, monophonic and polyphonic as well.

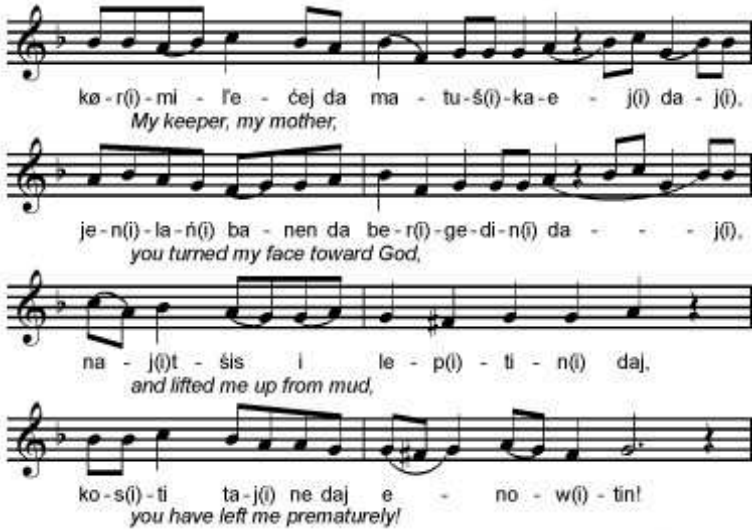
According to the melodies, children's songs are among the most archaic ones. These have mainly twin-bar structure, like in Hungarian folk music. Line structure is rarely found in them. The fundamental melodic unit is the twin-bar, which means two bars of two fourths: the melody is constructed by putting these one after the other. The range of the melodies is usually narrow, it does not exceed the fifth or sixth; the set of note is pentachordic or hexachordic (see the example).[151] The example is published in the volume (nr. 15).



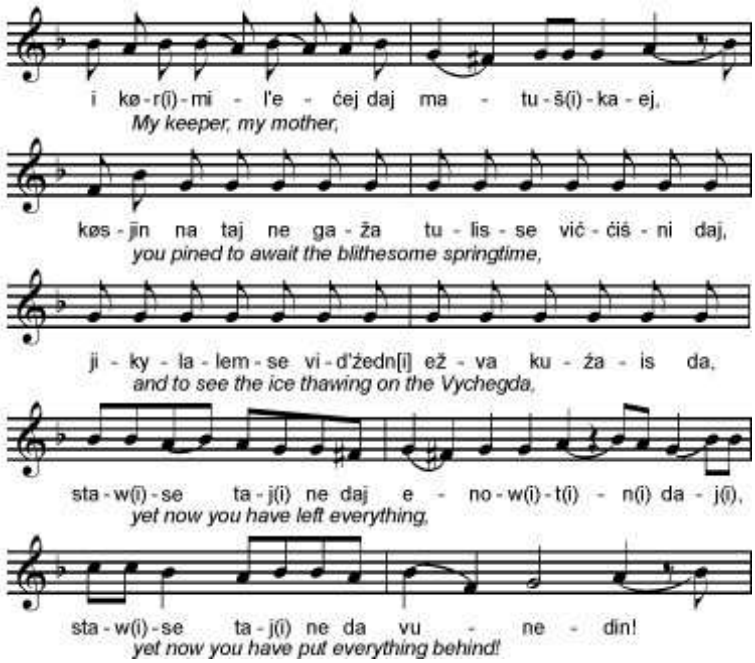

[147]Vászolyi – Lázár 2008. The expenses of the publication were ensured by my husband, Dr. Ferenc Kovács.
[148]Vászolyi-Vasse – Lázár 2010.
[149]Vászolyi – Lázár – Rakin 2010. Nikolay Rakin found also support for publishing the book.
[150]See e.g. Lach 1926, Kondrateva – Kondratev 1959, Mikushev 1969, Mikushev – Chistalev 1965, 1968, Mikushev – Chistalev – Rochev 1971, Kleshchin 1995.
[151]AP 4754 a. It is published in Vászolyi – Lázár 2008 (nr. 15).



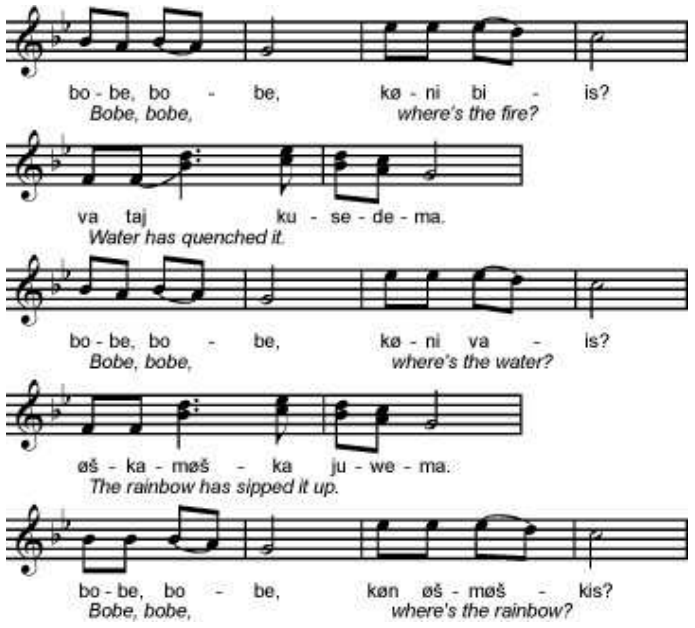

There are also certain customs having songs with archaic melodies: such is e.g. funeral dirge. The lyrics and melodies of Komi laments are improvised, like the laments of Hungarians, and probably other peoples as well. Recording laments is not an easy task; Vászolyi could record one of them.[152] The melody of it is of narrow range, with a hexachordic set of notes. Two pitches of it (the base pitch and the third) are unstable.



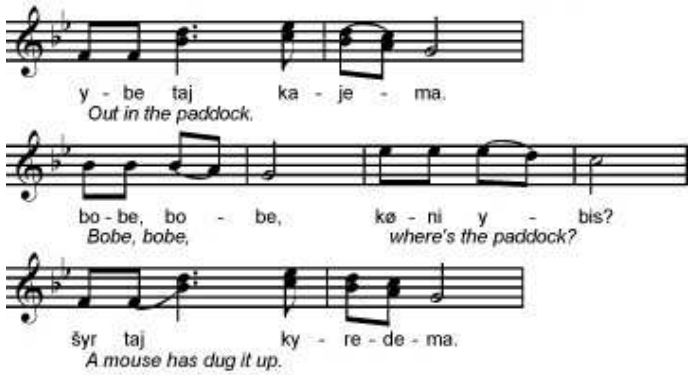

[152]AP 4759 a. It is published in Vászolyi – Lázár 2008 (nr. 1, lines 47–55).



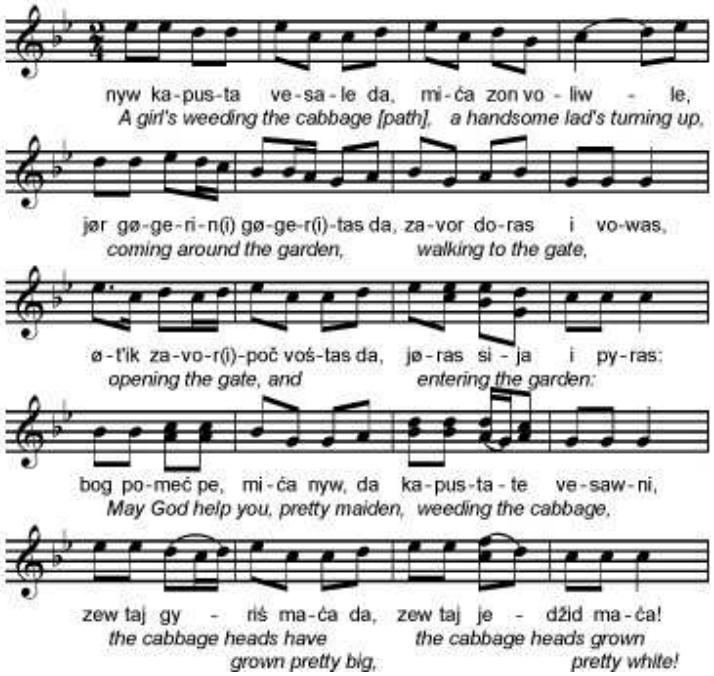

However, not all of children's songs and songs of customs are archaic. Among children's songs e.g. we can find a strophic version where the strophes are made up of three lines. The range of it is a seventh while the set of notes is the full diatonic scale. It is sung occasionally in two parts.[153]



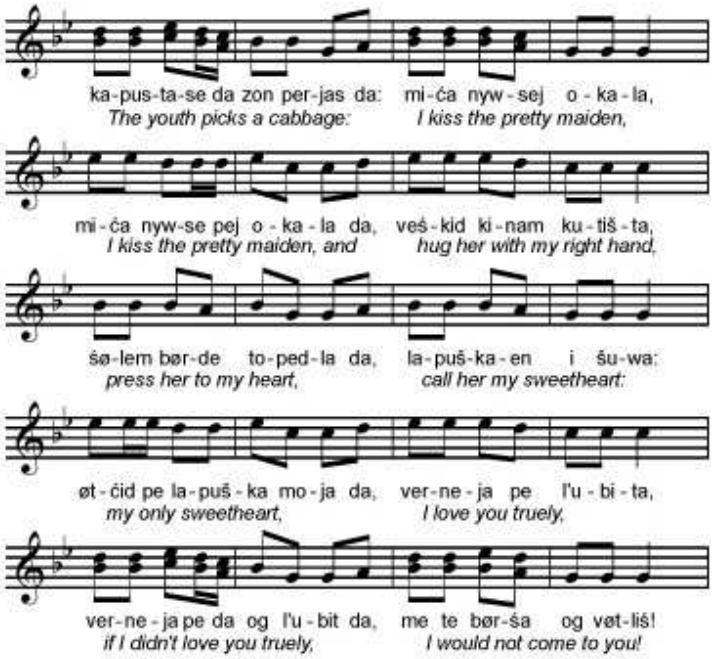

[153]AP 4760 f. It is published in Vászolyi – Lázár 2008 (nr. 18, lines 19–30).




Among the melodies of the volume we can find more ones in the Russian manner as well. The melodies taken from another culture and transformed also reveal the folk taste of the people: we can realize from these what is changed and how. The lyrics may contain Russian words, the melody is made up of four-line strophes and is sung in two voices. However, Komi style of singing in two voices is the matter of further research; it seems to be different of Russian one. It is not an indispensable element of the melody; when recorded, no one protested against singing in solo. What is more, in several cases we may have the impression that the two singers know two slightly different variants, and singing those together makes the two voices (see the next example).[154]




[154]AP 4758 d. It is published in Vászolyi – Lázár 2008 (nr. 57, lines 1–20).




Finally some words about Komi epic songs. These were recorded by Vászolyi in Kolva in 1966, all the four from the same woman who could sing them with the variants of the same melody. This melody is also archaic with the range of a third and a trichordic set of notes. The lyrics clearly display typical features of Nenets epic songs, „śudbabc" and „jarabc". The theme, besides abduction of women and vendetta – common subjects in epic songs – is acquisition of property (securing or recovering reindeer herds), loss of family members or the entire clan. The singer herself remarked that although these were Komi songs, they were performed "in a Nenets tone".[155]

Most of these songs disappeared during the last 44–50 years. According to Vászolyi's information there was a researcher who traveled to Kolva in 1996 and asked about the woman and the epic songs. Nobody could remember either the woman or the songs: nobody knew even that epic songs existed at all, not to speak about singing them.

The rapid wasting away of these songs, of this music culture is even accelerated by urbanization, globalization, Russification. To record them, to write them down, to publish them may mean saving a piece of human culture from being forgotten. This is as important as the defense of species of animals and plants. If human culture had also a Red Book, Komi folk music would occur in it.

For survival and/or revival, for keeping this it is necessary that Komis keep to their Komi identity, to their traditional culture. Hopefully they will be successful in doing that.

[155]They are published in Vászolyi – Lázár 2008 (nrs. 2–5).

## Abbreviation

AP: Academy Pyral record disc of the Institute of Musicology, Budapest.

## References


Kleshchin, A. 1995: Komi-permyatskiye narodnye pesni. Kudymkar. Kondrateva, M. I. – Kondratev, S. A. 1959: Komi narodnaya pesna. Moskva.

Lach, Robert 1926: Gesänge russicher Kriegsgefangener. I. Band: Finnisch-ugrische Völker. 1. Abteilung: Wotjakische, syrjänische und permiakische Gesänge. Wien und Lepzig.

Lázár Katalin 1985: Nyekotorije oszobennosztyi vokalnoi muziki obszko-ugorszkih narodov. In: CIFU 6. Studia Hungarica, pp. 289–295. Syktyvkar.

Lázár Katalin 1986: On a New Ostyak Folksong Collection. In: International Kodály Conference Budapest 1982. pp. 245–258.

Lázár Katalin 1988: Structure and Variation in Ob-Ugrian Vocal Folk Music. In: Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae 30, pp. 281–296. Budapest.

Lázár Katalin 1996: Antal Reguly and His Collection of Mansi Songs. In: FU 8. Pars VIII, pp. 74–80. Jyväskylä.

Lázár Katalin 1998: Folk Songs of the Eastern Ostyaks. In: Studies on Surgut Ostyak Culture, pp. 109–146. Budapest, 1997. (1998.)

Mikushev, Anatoliy Konstantinovich 1969: Komi epicheskiye pesni i balladi. Leningrad.

Mikushev, Anatoliy Konstantinovich – Chistalev, Prometey Ionovich 1965: Komi narodnye pesni I. Siktivkar.

Mikushev, Anatoliy Konstantinovich – Chistalev, Prometey Ionovich 1968: Komi narodnye pesni II. Siktivkar.

Mikushev, Anatoliy Konstantinovich – Chistalev, Prometey Ionovich – Rochev, Yuriy Gerasimovich 1971: Komi narodnye pesni III. Siktivkar.

Väisänen, Armas Otto 1937: Wogulische und ostjakische Melodien. Helsinki.

Vászolyi-Vasse, Erik 1999: Syrjaenica. Volume one. Specimina Sibirica XV. Redigit János Pusztay. Szombathely.

Vászolyi-Vasse, Erik 2001: Syrjaenica. Volume two. Specimina Sibirica XVII. Redigit János Pusztay. Szombathely.

Vászolyi-Vasse, Erik 2003: Syrjaenica. Volume three. Specimina Sibirica XIX. Redigit János Pusztay. Szombathely.

Vászolyi Erik – Lázár Katalin 2008: „Sudár fenyő nőtt az erdőn.” Énekek Komiföldről. Budapest.

Vászolyi-Vasse, Erik – Lázár, Katalin 2010: Songs from Komiland. Solymár.

Vikár László 1975: A finnugor népek zenéje. In: Uráli népek, pp. 305–320. Budapest.

Васои, Зрик – Лазар, Каталин – Ракин, Николай 2010: «Выросла в бору стройная сосна...» Песни земли Коми. Сыктывкар, 2010.

**Jarkko Niemi**
**Tampere**

# MELODIC STYLES OF SELKUP SONGS AS REFLECTIONS OF ETHNIC AND CULTURAL PROCESSES IN SOUTHWESTERN SIBERIA

## 1. A view to the ethnic history of the Selkups

From the perspective of folklore studies, one of the most fragmentarily studied ethnic conglomeration in indigenous western Siberia is that of the Selkups. Although popularized via ethnography as a distinctive branch within the Samoyedic language family, this surface-level ethnographic unity of the Selkups conceals a variety of dialects (languages) and regional ethnographic distinction within this group. The future of the Selkup language(s) seems quite problematic, in view of the gradual loss of the indigenous speakers and of the fact that Russian has replaced Selkup as the primary language of communication. As a rough statistical comparison, according to the Soviet census of 1989, of 3,612 Selkups, 47,6% was reported as having Selkup as mother tongue, whereas in the Russian census of 2002, of 4,249 Selkups only 25,3% was reported as capable of speaking Selkup (see statistical summaries in http://www.raipon.info/).

The primary subsistence systems in the territories of the Ob' taiga have been fishing, hunting and small-scale reindeer herding. However, archeological, historical and lexical sources refer to the possibility that an indigenous population, possibly related to the Ob' Selkups has been scattered to the territories known as populated by the Selkup groups during the historical time (Pelikh 1981, 75, 78). Also the geographic location of the Ob' Selkups makes it very possible that various long-term cultural influences have reached that territory, even before our era.

As such, the appellation "Selkup" is of a relatively late origin and suggested from the academic world, as G. N. Prokof'ev and E. D. Prokof'eva proposed in the 1930's to call the various groups of both the Ob', Taz and Yenisey groups of the *Shöshqup, Chumyl'-qup, Shöl'-qum* and others with a unifying name – Selkup (Pelikh 1981, 34–35).

As with other groups of indigenous peoples of western Siberia, the first literal documents concerning Selkups were those of Tsar regime taxation data from the beginning of the 17$^{th}$ century. In these documents the indigenous population inhabiting the middle Ob' was labelled only as "Ostyaks", by which was referred to both Khanties, Selkups and Kets during the 18$^{th}$ and 19$^{th}$ century (e. g. Gmelin 1999 [1751], 144). As the linguistic diversity of the region was revealed to Castrén during his linguistic fieldwork in the 1840s, he preferred the term "Ostyak Samoyeds" for the (Narym) Selkup groups.

In a wider historical context, the archeological culture areas of the upper Ob' (and Yenisey) seem to have a connection with the formation of the Proto-Samoyedic language communities emerging during the Bronze age. It is more difficult to say, whether this connection involved straightforward cultural inheritance, including evolvement of linguistic groups through the long chain of proto-groups or whether the connection has been more complex, with multilayered and recurring processes of areal

stratification involving population and language shift, in addition with various tribal and political formations. While the latter alternative seems more plausible, especially compared with the complexity of the ethnic processes during the historical era, large-scale sketches of the proposed continuities for the cultural history of the indigenous western Siberia have been made. For example, Kosarev (1991) proposes the archeological Kulay culture at the turn of the Iron age (500 BC) to have been a possible candidate for a culture of the speakers of the Proto-Samoyedic language. He further maintains that the dispersal of the Kulay culture during the late Iron age (500–800 AD) into the Rëlka and Odintsovo cultures could also indicate the dispersal of the Proto-Samoyedic language groups into Proto-Selkupian ones.

The historical heartland of the various groups of the Selkups seems to be the middle Ob', between its tributaries Tom' in the South to Vasyugan in the North. The northern borders of the Selkups have been a disputable zone with the eastern Khanty. During the 17th century, the demographic pressure, as well as military operations of the Cossack conquistadors forced some of the Selkup groups to move to the northern taiga – especially to the territories of the basin of the river Taz.

## 2. Studying Selkup musical traditions

This presentation is designed from the viewpoint of ethnomusicology, in which, as well as in other branches of folklore studies, the course of the ethnic history of the studied tradition, as well as the fundamental of social structures are seen as crucial contextual indicators having an organic effect to the tradition studied. As these historical and social factors can be linked into a broader framework of environmental relationships, especially when the systems of indigenous cultural formations are studied, this approach could be even called as ecological. The direct result of this kind of approach is relativistic: the cultural expression has to be understood in its own cultural context. Therefore, for example, traditional European paradigms of music analysis have to be adjusted to match to the traditions studied. After this phase, a reasonable comparison and grouping of the potential style areas may be possible.

This way, the indigenous western Siberia can be thought as consisting of various style areas. These style areas reflect the enviromental and ensuing social relationships of the ethnic groups inhabiting the corresponding areas. In the recent studies of a Finnish ethnomusicological project called EULA (EUraasian LAulu; Song in Eurasia), these questions have been approached (see e. g. Jouste & Niemi 2002).

Linking Selkup ethnic history and the fragmentary knowledge about their musical traditions may yield fascinating perspectives into the fundamentals of their vanishing musical styles. In this sense, one of the most intriguing question is that of the existence of musical instruments, providing that from the enviromental perspective, Uralic northern Siberia abounds with rich, exclusively vocal traditions, whereas, for example, the Turkic southern Siberia seems to be a stronghold of vocal-instrumental musical traditions with historical ties to even more southern high cultures of Mesopotamia and Transoxania. What is the place of the stylistic riddle of Selkup musical traditions in this scenery?

Sadly enough, Selkup musical traditions remain, even today, very little studied. It is as if a mysterious aura of inaccessibility surrounds the whole topic. The first obstacle is the vanishing of the traditions. This tendency can be traced directly to the ethnic

history of the Selkups. It was already the Finnish linguist Kai Donner, who did fieldwork among the Ob' and Taz Selkups during 1911–1913. Even after Castrén's findings of some 70 years earlier, Donner was astonished about the density of the dialectal borders of the various Selkup groups.

The most remarkable collections of Selkup sung folklore were done by M. A. Castrén during 1845–1846, when he wrote down texts of four song narratives in Narym region and four short songs among the Taz Selkups (Castrén 1940, XIII–XV). Valuable as such, Castrén's texts are very difficult to use, because he has seemingly transcribed them in a dictated, not in a sung form and thus most probably outside of the performance. Kai Donner's collection is remarkably more interesting, since he was the first ever to record Selkup songs with a phonograph. Although song texts are not published, Donner's phonograms are of great interest in the reconstruction of Selkup song style areas (see the first publication on this material in Väisänen 1965 and a more thorough account of it in Niemi 1994; 2002). The Russian musicologist A. K. Karger has also some interesting phonograms, but, as with some of the Donner's recordings also, the problems of the technical quality of the recordings are almost insurmountable.

After the second half of the 20th century, there has been regrettably little written about Selkup music. However, Russian ethnomusicologists, like A. A. Ayzenshtadt and I. A. Bogdanov have made valuable work in recording songs from the various Selkup groups (mainly) on Yenisey and Turuhan (see, e. g. Ayzenshtadt 1982). This far, the most encompassing account on the history of the ethnomusicological study of the Selkup song traditions is made by T. Yu. Dorozhkova (1997). Also the Russian linguists A. I. Kuznetsova and O. A. Kazakevich have made valuable song recordings among various groups of the Selkups.

### 3. Presentation of the song analysis and its placement into a wider stylistical context in the areas of indigenous musical traditions of western Siberia

By the presentation of the following example of short analysis of a Selkup song structure is proposed a view into the stylistic characteristics of the Selkup songs – embedded into a broader framework of indigenous western Siberia. This far, the results of the analysis point to the differences of Selkup musical styles between the southern (Ob', Narym) and northern (Taz, Turukhan) Selkups.

First, at the level of musical structures, the traces of the more southern indigenous styles seem to point at musical thinking very different to that of the Arctic and Subarctic. In this sense, the linguistic unity seems not to be the exhaustive explanation to the formation of a musical style. Among the musical styles interpreted as originating from the southern territories of the Selkups, clear traces of musical thinking associated with musical cultures with musical instruments are met, whereas the northern styles, especially among the Turukhan and Yenisey groups seem to point at northern, vocal musical thinking. The conclusions of Ayzenshtadt and Dorozhkova (see e. g. Dorozhkova 1997, 104) about the cultural conglomeration of the Selkups and Kets seems to be grounded especially, when referring to the Turukhan-Yenisey Selkup groups.

In indigenous western Siberia, two major principles of the architecture of the musical expression can be suggested. First, North Siberian indigenous musical styles (especially those of the Nenets, Enets and Nganasan) seem to abound with musical

structures, which could be called as *additive*, emphasizing that musical elements (pitch levels and durational units) are maximally free and resilient in form, as if structural elements varying in size are just added with each other. More southern indigenous musical structures (Khanty, Mansi, Selkup, Turkic) – as also corresponding musical practices (see Niemi 2011) show, besides additivity, clear traces of *divisivity*, which implies to the notion of division of larger pitch and time dimensions according to some principle. Divisive musical structures also imply more clearly to performer or instrument synchronicity, agreement and calibration.

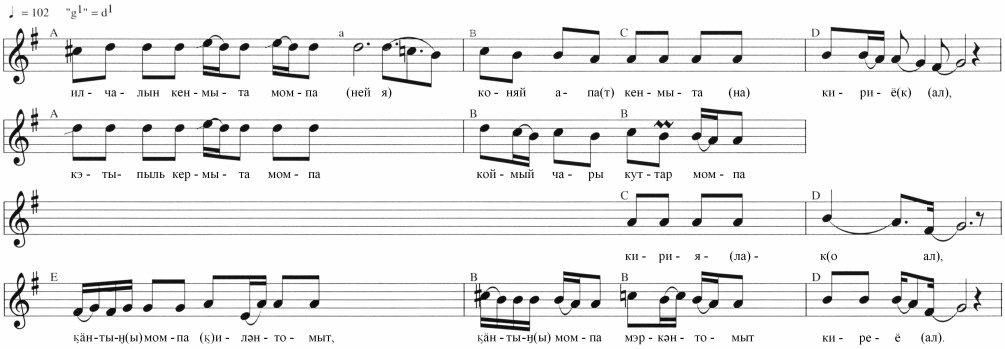
Whereas the North Samoyedic musical cultures are wholly based on vocal expression, Ob-Ugrian musical styles are rich also with musical instruments, with which it is possible to produce relatively stable pitches. There is vague evidence of musical instruments with a calibrative function for musical expression also among the Selkup. The most consistently appearing Selkup word form for a sound instrument is *pyngkyr*. By this is referred, seemingly, to structurally more complex sound instruments. Peculiarly, both the Selkup shaman's drum and the Selkup variants of the Ob-Ugrian lyre and angle harp are referred to with the same word. (Naturally there are also various other instantly made sound instruments, for example, used by hunters (see Sheykin 1996, 34)).

There are two stringed instruments in Kai Donner's collection of the Finnish Board of Antiquities acquired by Donner from the Tym river Chumyl'gup: an eleven-string angle harp (*pòndzher*, NBA 4934: 255) and a five-string lyre (*pynggyr*, NBA 4934: 113). Unfortunately, there are no surviving details of Selkup musical practices with the mentioned instruments. Interestingly, it may well be that the surviving divisive forms of Selkup *vocal* music are the only implications of vanished Selkup instrumental traditions, particularly because of their complex pitch structures.

Second, at the level of the unity of language with music, the hypothesis of all-Samoyedic hexasyllabic text m e t e r and its musical manifestation (Helimski 1989; Niemi 1998) must be examined. While there is clear evidence of the Selkup hexasyllabicism, beginning with Castrén's text transcriptions, a prominent part of the 20th century materials seem to point at another direction. In a striking proportion of the song material, the metrical basis seems to be nearer to the Ob-Ugrian basic system of *paired feet*, as described and theorized by Éva Schmidt (1995).

The following musical example can be said to be representative of the traditional vocal style of the Taz Selkup. It lacks the straightforward isometrical hexasyllabism characterising so evidently the North Samoyedic vocal forms. It may well be that the Selkup hexasyllabism that can be read form Castrén's song texts has later merged to some extent with the Ob-Ugrian (= Eastern Khanty) heterometrical or varying stichic vocal forms.

Example 1. Kütaptymta (Nimiyko), perf. by K. S. Chekurmin, rec. by V. V. Rudol'f.




| | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1.Aa | il - | ča - | lin | ker - | mi - | ta | (mom - | pə) | (ney | | | | | ya), |
| 2.BCD | ko - | nyay | a - | pə(t) | ken - | mi - | ta - | (na) | ki - | ri - | yo | | | (al), |
| 3.A | kɛ - | ti - | mil | ker - | mi - | ta | (mom - | pə) | | | | | | |
| 4.BBCD | koy - | miy | ča - | ri | ku - | tar | (mom - | pə) | ki - | ri - | ya - | (la) - | k(o | al), |
| 5.E | qän - | tiŋ(i) | (mom-pə) | | (y)i - | lən | to - | mi(t) | | | | | | |
| 6.BBD | qän - | ti-ŋ(i) | (mom-pə) | | mɛr - | kən | to - | mi(t) | ki - | re - | yo | | | (al), |
| 7.Aa | wow - | ka | iy - | ya | nil - | či-ŋ(i) | tə - | ni - | mi - | | | | | ta, |
| 8.BCD | ńə - | nä | ne - | ti | ü - | ti - | ki - | la - | ka | nä - | yan - | to - | | kən, |
| 9.A | ni - | nyay | ńə - | nä | (mom-pə) | | mi - | ta | | | | | | |
| 10.BBD | po - | yil | ka - | t(')e-r(e) | po - | nyay | (l)a - | pət | | qon - | ty - | šo - | | kən |
| 11.E | ti - | ti - | lä | (nay) | na - | mi(n - | ten - | nä) | | | | | | |
| 12.BD | | | | | qom - | pəl - | ti - | si | | ka - | ni - | rəl - | | ča(l), |
| 13.Aa | a - | pə | kən - | mi - | tay | (nay) | (mom - | pə) | | (ne | | | | yo), |
| 14.BCD | šən - | ti[ŋ] | kən - | mi - | ta | (nay) | (mom - | pə) | | (ka - | ya - | yo | | al), |
| 15.A | ni - | näy | ńə - | nä | no - | ti | (mom - | pə), | | | | | | |
| 16.BBD | šən - | ti-ŋ(i) | mɛ - | ni - | pə - | ri | (y)i - | lən - | ta-ŋi | (ki - | ya - | yo | | al), |
| 17.E | ńə - | nä | ne - | ti | (y)ü - | ti - | qi - | lo, | | | | | | |
| 18.BBBD | qa - | min | ńə - | nä | qon - | ti - | sa - | ŋi | | | | | | |
| | | | | | qɛ - | si-y(i) | ka - | ter | | a - | ma | (y)ot | | (nay), |
| 19.Aa | po - | nyay | a - | pay - | mi - | ni | ken - | mi - | | to | | | | (ya), |
| 20.BC | qän - | tiŋ | i - | lim - | po - | ti-n(i) | (mom - | pə), | | | | | | |
| 21.BD | | | | | qän - | tiŋ | mer - | kim - | | po - | | to - | | (an), |
| 22.A | ti - | nay | (mom - | pə) | pe - | liy - | ka - | tiy, | | | | | | |
| 23.BBD | če - | la | li - | pi | qa - | li - | min - | ti | | ka - | ni - | de - | | ta(an), |
| 24.E | čir - | kay | pol | | tet - | to - | qi - | ni, | | | | | | |

The pitch structure of the Ex. 1 (a fragment from the beginning) shows clear elements of a divisively organised diatonical hexachord (e–d–c–h–a–**g**, with lower leading tone additions (f#–e) and with some additional fluctuations of the pitches). Also the overall descending shape of the melodic progression is clear. One musical descending motif complex seems to include 2–3 stichic units of the text.

On the contrary, the stichic structure of the text is more complex. I have emphasised in the presentation of the text line structure (of a preliminary precision and continuing a little bit further than the music transcription) the nuclei of the carriers of meaning within the text line structure. On the other hand, I have placed the most promising candidates of stichic verbal fillings into parentheses (e. g. *mompa*, *nay*). This short presentation is not yet exhaustive as an example of structural analysis, but it gives an idea of the possible complexity, heterometricity or just merging of stichic traditions, which seems to give the Selkup song a rather complex or multilayered structural character.

No Selkup song data (including Castrén's song texts) have yet shown traces of an isosyllabic (isometrical) traditional versification similar to the very consistent North Samoyedic isometry, but more of the type of heterometry of Ob-Ugrian versification. The continuation of the structural analysis of the Selkup songs exemplified here will reveal more grounded results about the relationship of the verbal and musical structures in the formation of vocal verse forms.

Is the evidence of a calibrative, modal musical architecture of the Selkup songs of the type heard here to be considered as resulting from the current modernisational processes or (possibly associated with these) or neighbouring (mainly Turkic, but also Khanty) influences? The possibility of the adoption of ancient Middle Eastern or Central Asian instrumental practices to the West Siberian taiga would help to explain both the unusually rich Ob-Ugrian (and seemingly also Selkup) instrumental traditions and the divisive musical structures in Selkup singing styles. However, the only existing archeological evidence linking West Siberian musical instruments to the antiquity of Middle East continues to be the famous harp found from the Pazyryk burial kurgan from the Altai mountains (see, e. g. Gryaznov 1969, 193)

During the third millennium, research interests concerning Selkup traditional music are gradually turning from ethnographic into historical, because there are so few Selkup master singers left. Culture, however, continues to exist not only in old forms, but also in processes of modernisation, however great the gap would be with the old forms of traditions.

**References**


Ayzenshtadt = Айзенштадт, А. М. 1982. У кетов и селькупов. *Музыка Сибири и Дальнего Востока*, ред. И. Ромащук. Москва: Советский Композитор. С. 172–204.

Castrén, M. A. 1940. *Samojedische Volksdichtung*, ed. by. T. Lehtisalo. MSFOu LXXXIII. Helsinki: Société Finno-Ougrienne.

Dorozhkova = Дорожкова, Т. Ю. 1997. Кеты и селькупы. *Музыкальная культура Сибири, т. 1: Традиционная музыкальная культура народов сибири, кн. 1: Традиционная культура коренных народов Сибири*, ред. Б. А. Шиндин. Новосибирск: ККАНО, НГК, стр. 103–129.

Gmelin, Johann Georg 1999 [1751]. Expedition ins unbekannte Sibirien. Hersg., eingel. und erläutert von Dittmar Dahlmann. Sigmaringen: Thorbecke.

Gryaznov, Mikhail P. 1969. *The ancient civilization of southern Siberia*. New York: Cowles.

Helimski = Хелимский, Э. А. 1989. Силлабика стиха в нганасанских иносказательных песнях. *Музыкальная этнография Северной Азии*, отв. ред. Ю. И. Шейкин. Новосибирск: НГК, стр. 52–76.

Jouste, Marko & Niemi Jarkko 2002. Monochronic and Additive Principles in North Eurasian Song Styles. *Этномузыковедение Повольжя и Урала в ареальных исследованиях*, ред. И. М. Нуриева. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН. Стр. 250–282.

Kosarev = Косарев, М. Ф. 1991. *Древняя история западной Сибири: человек и природная среда*. Москва: Наука.

Niemi, Jarkko 1994. Kai Donnerin tallentamat selkuppi- ja kamassisamojedien laulut A. O. Väisäsen “Samojedische Melodien“ nuotinnosjulkaisussa. *Etnomusikologisen seuran vuosikirja 6*, ed. Erkki Pekkilä. Helsinki: Suomen etnomusikologinen seura. Pp. 103–134.

Niemi, Jarkko 1998. *The Nenets songs: a structural analysis of text and melody*. Tampere: University of Tampere.

Niemi, Jarkko 2002. Tracing musical dialects in Selkup songs. *Лингвистический беспредел – сборник статей к 70-летию А. И. Кузнецовой*, ред. Агранат, Т. В. и Казакевич, О. А. Москва: МГУ. Стр. 179–193.

Niemi, Jarkko 2011. Mansien sangkwyltap-kielisoitinsävelmiä Pelym-joen yläjuoksulta [Sangkwyltap melodies of the Mansi from the upper Pelym river]. Mansi of the Pelym river. Museum Centre Vapriikki: Tampere. (In print.)

Pelikh = Пелих, Г. И. 1981. *Селькупы XVII века – очерки социально-экономической истории*. Новосибирск: Наука.

Schmidt = Шмидт, Эва 1995. Основы метрики в северохантыйском песенном творчестве (внутристрочный уровень). *История и культура хантов*. Томск: ТГУ. Стр. 121–152.

Sheykin = Шейкин, Ю. И. 1996. Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск: Министерство культуры республики Саха (Якутия).

Väisänen A. O. 1965. Samojedische Melodien. MSFOu 136. Helsinki: Société Finno-Ougrienne.

**János Sipos**
**Budapest**

## FINNO-UGRIAN AND TURKIC LAYERS IN THE HUNGARIAN FOLK MUSIC

„It is the facts that matter most at first, second and even the third times in the research of ethnogenesis" Tervonen 1943: 33

Language, culture and music are ruled by different laws, and have different relationship systems. Perfect examples for this are the Hungarians. Hungarian language belongs to the Finno-Ugrian language family, while Hungarian culture and inside the culture the music shows not so much Finno-Ugrian as Turkic features. However there are two important Old Hungarian melody layers, which were worth to be investigated for Hungarian – Finno-Ugrian musical similarity.[156]

One of these layers contains four sectioned fifth-shifting pentatonic melodies. In 1906 the wife of Yrjö Wichmann a Finnish ethnographer collected Mountain Cheremis folk songs and sent a few examples to Béla Bartók. The similarity of these melodies to Hungarian fifth-shifting melodies was out of question, though their second half repeated the first one not a fifth lower but a fourth higher. Bartók quoted the melodies in the Appendix of his book "The Hungarian Folk Song".

There is much to be said for the fact that this kind of melodies belongs not to Finno-Ugrian but to Turkic-Mongolian people. First, we know that while the four-sectioned descending structure on pentatonic scale is widespread among northern Turkic people and Mongolians, this musical form is exceptional in the folk music of Finno-Ugrian people, and if there is any, it can be attributed to Turkic or Mongolian influence. Kodály (1937/1976:17–26) observed early that such melodies are sung not only by Mari but also by Chuvas people, and Szabolcsi (1979a: 107–109) showed Khalmuck, Mongol (Baykal region) and Chinese fifth-shifting melodies as well.

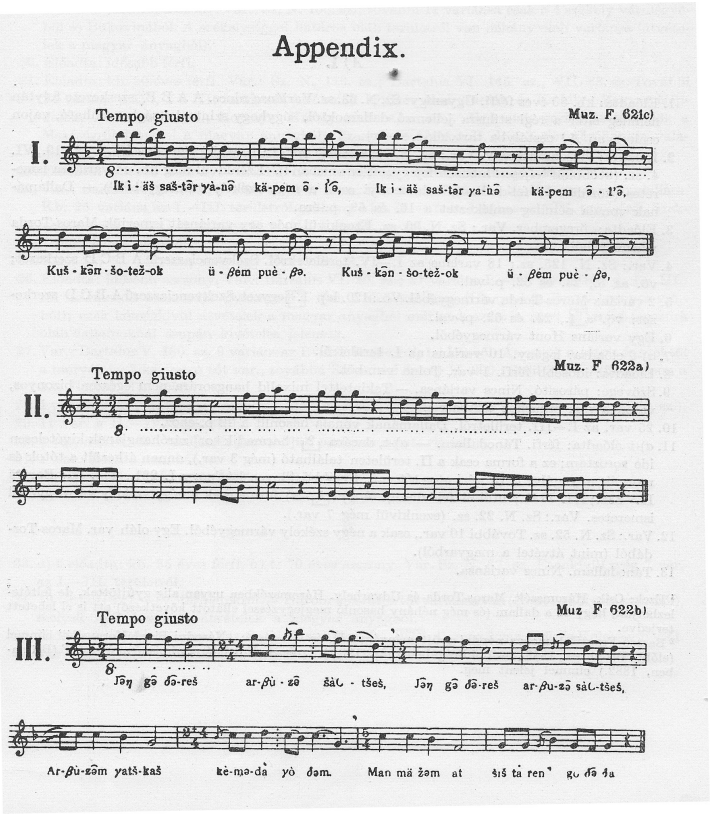
It turned out during the research of László Vikár and Gábor Bereczki (in 1957–1979) in the Volga-Kama region that similar melodies can be found exclusively at the two sides of the Mari-Chuvash border in a circle with a diameter of a hundred kilometers. From Gábor Bereczki we know that this kind of melodies can be found among Maris only where the Chuvash linguistic influence is effective.[157] What is more, the Tatars–a dominant people in this area–have similar melodies as well. And I discovered the fifth-shifting melody *style* of the Mongols, who had been ruling this area as Golden Horde between the 13–16$^{th}$ centuries.[158] To cut it short, we can not count the fifth-shifting melodies a Finno-Ugrian heritage in the Hungarian folk music.

---

[156]Now we disregard from the examination of small-compass melodies composed from two short giusto sections because suchlike songs can be found in many parts of the world at different people, and they could develop independently from each other.

[157]Vikár–Bereczki (1971, 1979, 1999)

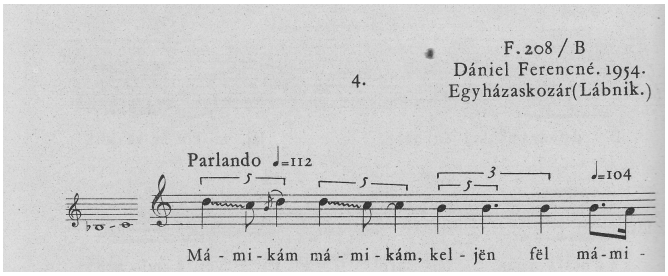
[158]See also Bartók (1924: 121), Kodály (1937/1976: 17–26), Szabolcsi (1979a: 107–109), Vikár-Bereczki (1971; 1979), Vikár (1993: 167–168.), Vargyas (1980), C. Nagy (1947: 76,80–81.), MNT VIII/A:13).

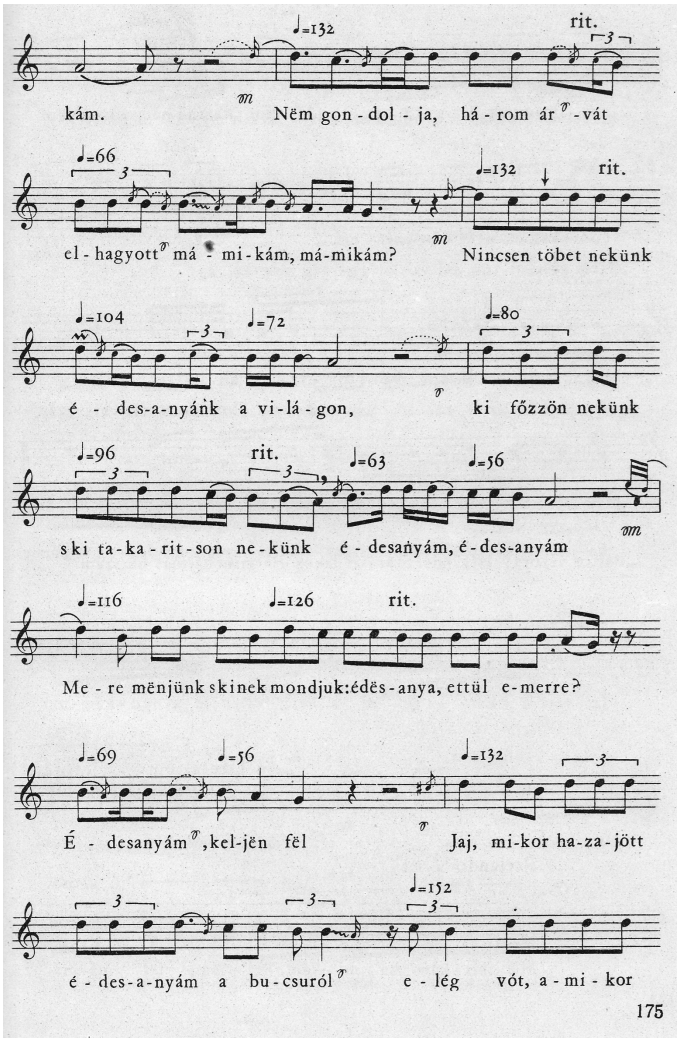



*Example 1. Cheremis fifth-shifting melodies*

Another musical layer, where Finno-Ugrian – Hungarian kinship was researched for is the *lament*. Laments belong to genres changing very slow, so if there are similarities between the laments of different people, we might suspect more than only musical relations.

First let us try to describe the most typical form of the Hungarian laments for the outsiders. The small form of the Hungarian lament consists of two musical sections having small compass and moving parallel with each other. One of the sections is approximately a tone higher than the other and ends a tone higher as well. The sections are descending or form a mould, and inside them typical is the recitation on one or neighboring tones followed by a descent. On example 2 we see such a Hungarian lament.






*Example 2 Hungarian lament a) " Mámikám, mámikám", Domokos – Rajeczky (1956: №4)*

Several scholars studied the connections of the Hungarian laments to the laments of other people.[159] Many of them drew attention to the fact that the few available data are insufficient to solve the question of the origin of the Hungarian lament and its relationship to the music of other people. What is more we do not have monographs from most people, sometimes even single laments are lacking.

Let me summarize the results. Among Northern-Slavic people (Russians, White Russians) here and there we see suchlike melodies, but they are more difficult to identify and usually do not contain cadence change. In the Slovak case we can speak of the borrowing of the Hungarian lament in folksong-like forms. In Serbian and Macedonian folk music there is a similar melody layer with one- or two-lines forms. The similar melodies in the Bulgarian folk music have usually two-sectioned form built up of motifs, and the same can be told of Finnish and Estonian „parallels". In the

[159]L. Szabolcsi (1933), Vargyas (2002: 239–262), C. Nagy (1947), Dobszay (1983: 61–75)

French material there are only forms similar to the Bulgarian melodies; and this form is completely missing from the collections from Anglo-Saxon and Scottish areas and from the Hebrides. In German collections there are similar melodies of custom and there appear similar melodies sporadically in the Sicilian material.

There are suchlike periodic melodies in great quantity in the Rumanian folk music with archaic words and with free forms. It is quite possible that instead of borrowings, here we see Rumanian and Hungarian forms of different origin which have been converged to each other in the course of centuries.[160] We see similar melodies in style-forming abundance in the Spanish folk music. Here again the most characteristic forms of some enlarged form of the Hungarian lament occurs plentifully. And some Gregorian melodies are closer to the Hungarian laments in mentality than the above-mentioned popular melody groups.[161]

To sum it up: we can find periodical melodies fitting more or less into the idiom of the Hungarian lament in several areas, sometimes only as sparse examples but in other areas in style-creating fullness. We see the organic coexistence of the smaller and greater forms – similarly to the Hungarian case in some places (Bulgarian, Spanish and Gregorian music), elsewhere we found only giusto and periodic melodies more or less similar to the small form of the Hungarian laments.[162]

Is it possible that what we are talking about is a basic musical form which can be born in different places independently? Contradicts to this presentiment that in huge areas even the trace of this form is missing. What is more the areas where the form is found creates an unbroken stripe.

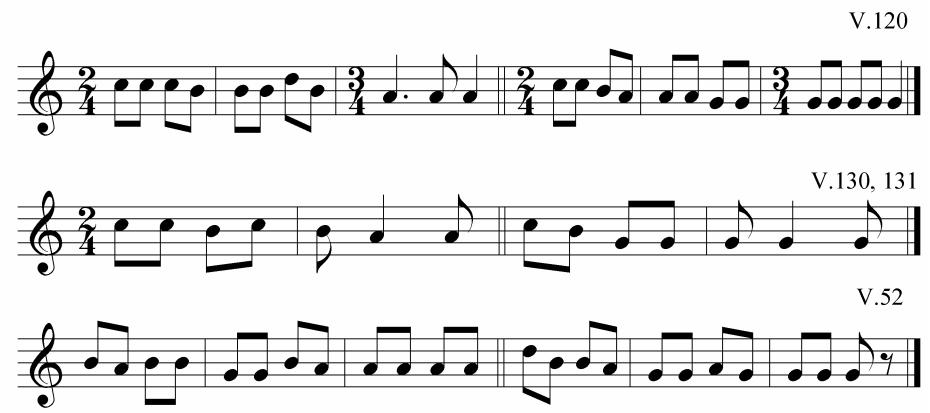
Dobszay (1983: 93) assumes: „We should localize this musical idiom to the southern part of Europe. The lament styles might be taken for, as different offspring of a music culture surviving in the Mediterranean and in an area northwards at its eastern edge."

This statement is somehow modified by my Asian researches proving the presence of suchlike laments among Turkic peoples: Kyrgyz, Kazakh, Azeri, Anatolian Turkish, Karachay and even Mongolian people too.[163]

**Lament-like melodies in the music of the Ob-Ugrian people**

Besides Finnish and Estonian also the Ostyak-Votyak people have similar melodies. Lajos Vargyas lists a few of them in his study written in 1953 as a *proof* of the Hungarian − Finno-Ugrian musical kinship. However the examples quoted from Väisänen (1937) do not show more similarity to the Hungarian laments than those we were referring to above. In Example 3 we show a few of them.

[160]Dobszay (1983: 54, 55, 57)
[161]Dobszay (1983: 57, 58, 74)
[162]Dobszay (1983: 82)
[163]Sipos (2003)




*Example 3. Vogul and Ostyak melodies from Väisänen 1937 a) Väisänen №120, b) Väisänen №130, c) Väisänen. №52*

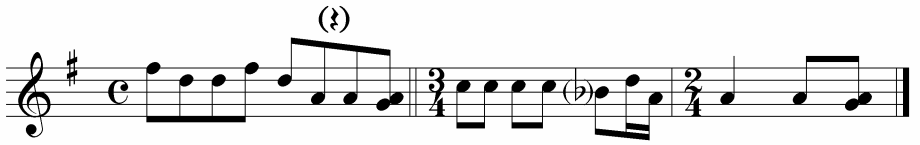
But besides parallel-moving descending and small compass sections Hungarian laments have other important characteristics as well: *free structure* and *an improvised nature*.

The question arise: Is there any free structure lament like form with improvised character in the music of the Finno-Ugrian people?

Vargyas (2005: 246) made efforts to find improvisative and elastic melodies with two alternating cadences, and having a genre of lament or close to it from Finno-Ugrian people. Vargyas (2002: 245) stressed earlier that only in the folk music of the Ob-Ugrian can be found suchlike musical style which at the same time shows pre-periodic forms so clearly demonstrating itself in the Hungarian lament. That is: melodies broken up by freely changing cadences, having only a frame (compass) and direction and hardly any other restrictions. We have to stress that these example are the so called proof in the Hungarian manuals for the Finno-Ugrian – Hungarian musical kinship. To say it more exactly: they are presented as a proof for the existence of an Ugrian layer in the Hungarian folk music.

But do Lajos Vargyas's concrete examples correspond fully this definition? Let us have a closer look at them examining the detailed transcription and the skeleton of the melodies.

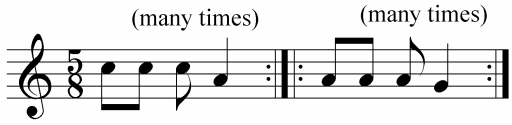
Väisänen №169 is basically built up of two giusto sections. Its scale *ti'-so-(fa)-re-do* is unknown not only in the Hungarian lament repertoire but also generally in the Hungarian folk music.[164]



*Example 4. Väisänen №169*

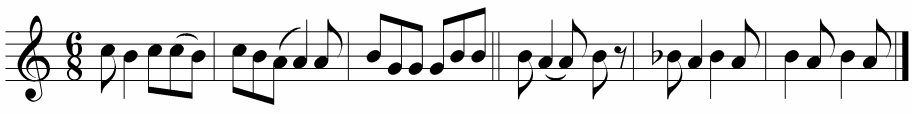
[164]The same is true to №209 having the skeleton of its sections *do'-la-sol-mi* and *la-sol-mi-re.*

Väisänen №111 is built up of two bars which is unthinkable in the case of the Hungarian laments.



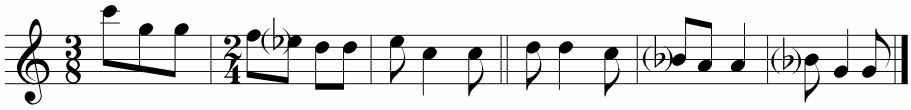

*Example 5. Väisänen №111*

Väisänen №93 repeats a longer melodic line built from motives and a sound-repetitive part. The motives have turning character, and are sung in giusto rhythm.



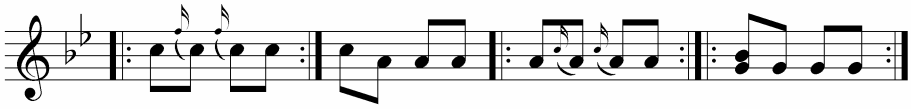
*Example 6. Väisänen №93*

The two short sections of Väisänen №65 follow each other in fifth/fourth distance. This melody is much more similar to some small compass Hungarian dancing tunes with short sections than to laments.



*Example 7. Väisänen №65*

The tone repetitive and motif structure of Väisänen №133 moving on the C-A-G(↑) triton using two small motifs. This tune is also totally foreign to the Hungarian lament style.[165]



*Example 8. Väisänen №133*

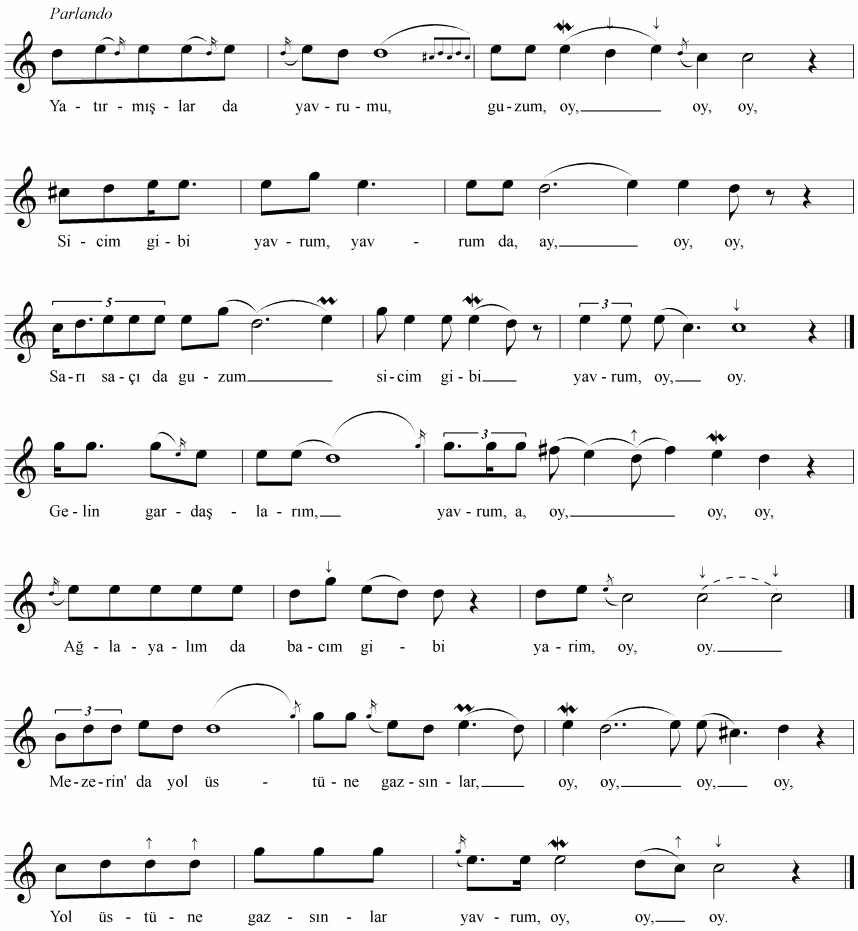
The examined Obi-Ugrian melodies are built from two giusto motifs and their variation, moving mostly on sub-pentatonic scales. This is very much different from the continues, conjunct free *parlando-rubato* movements on diatonic scales typical to the Hungarian lament whose two parallel, elastic and variable sections are impossible to divide into motives.

[165]The cadences of Väisänen №133 correspond to the cadences of an enlarged form of the small Hungarian lament, but the melodic movement and the rhythm is very different (*la do-ti la* / s*i la-fa mi* / *mi-la-la-sol* / *mi sol-mi* / *re-re re* etc.)

Thus we may conclude that the examples above are not suitable to prove the existence of an Ugrian layer in the Hungarian folk music.

Finally let us examine shortly the laments of two southern Turkic people: the Anatolian Turks and the Azeris, and a Mongolian Kazakh lament.

The majority of the Anatolian Turk's laments even in their variations are quite the same as the small form of the Hungarian ones. For lack of space and time this statement can not be discussed in details now, but I did it in some of my books.[166] We also find this form as a melody-class of a larger lament-style of the Azeri Turks, who are the closest dialect-speaking of the Anatolian Turks.[167] In example-9 I present an Anatolian Turkish lament, collected by Béla Bartók in 1936 in Anatolia.[168]

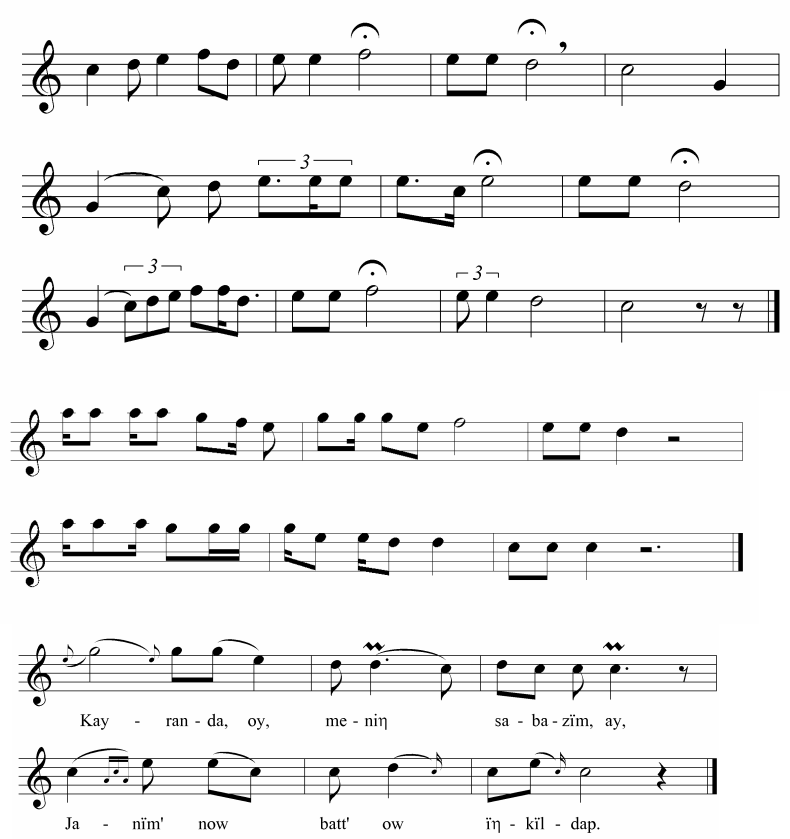



*Example 9. Anatolian lament from Bartók's Anatolian research*

[166]Sipos (1994, 2000, 2002a)
[167]Sipos (2004, 2007)
[168]Bartók (1976: No.51)

I call the Readers's attention to the fact that Anatolian laments could be connected to the above mentioned ancient European musical layer, because the Anatolian substratum was partly Greek (and Iranian), who were not exterminated by the incoming Turkish tribes but slowly assimilated.

Similarly to the Finno-Ugrian people, Turkic people have had a very complex ethnogenesis, so it is no wonder that the laments of different Turkic people are dissimilar. However suchlike is one of most widespread lament forms of the Kyrgyz people, and the Caucasian Karachay has similar melodies as well, true their genre is not laments since the lament has died out there.[169] The laments of the Mongolian Kazakhs are similar to the simplest one-section Hungarian laments.[170]




*Example 10. Lament of Turkic people a) Kyrgyz, b) Karachay, c) Mongolian Kazakh*

**Summary**

The old melodies of the Finno-Ugrian people are characterized by melodies having small compass and being built up of one or two short motives and their variations. In contrast to this, usually there are many melodies with two or four longer sections and larger compass in the music of most Turkic people.[171]

[169]Sipos (2002b)
[170]Sipos (2003)
[171]Naturally one can find much simpler layers in the music of Turkic people.

As we have seen, there are no convincing Finno-Ugrian parallels to the most important Hungarian musical layers. Perhaps a detailed analysis of the small compass melodies in a wide international Eurasian frame might bring serious results in the comparative music research of Finno-Ugrian and Hungarian people.[172] This comparative research has already started utilizing computers as well,[173] but this could be the topic of another paper.

## References


Bartók B. 1924 − A magyar népdal. In *B.Ö.I*: 101–250. Budapest

Bartók B. 1931 − *Hungarian Folk Music*. London, Oxford University Press

Bartók B. 1976 − *Turkish Folk Music from Asia Minor* (szerk. Benjamin Suchoff). Princeton

Bartók B. 1991b − *Magyar Népdalok, Egyetemes gyűjtemény*. Budapest

BÖI: Szőllősy A. (ed.) 1966 − *Bartók Összegyűjtött Írásai*. Budapest, Zeneműkiadó Vállalat

C. Nagy B. 1947 − Mongol Népdalok. *Énekszó 14.* (76), 5−6, Budapest

C. Nagy B. 1959 − Adatok a magyar népdal kialakulásához. In *Zenetudományi Tanulmányok* VII.: 605–688. Budapest

Dobszay L. – Szendrei J. 1988 − *A Magyar Népdaltípusok Katalógusa I–II*. Budapest

Dobszay L. 1983 − *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzenénkben*. Budapest

Domokos Pál Péter – Rajeczky Benjamin 1956 − *Csángó Népzene*, Budapest

Futaky I. 2001 − *Nyelvtörténeti vizsgálatok a kárpát-medencei avar-magyar kapcsolatok kérdéséhez*. Budapest, p. 13

Juhász Zoltán − Sipos János 2009 − A comparative analysis of Eurasian folksong corpora, using self organising maps, *Journal of Interdisciplinary Music Studies*. (2009), doi: 10.4407/jims.2009.11.005

Kodály Z. 1937/1976 − *A Magyar Népzene*. Budapest. 1937 (1. kiadás), a hivatkozások a 7. kiadás szerint (átnézte és bővítette Vargyas L. Budapest. 1976).

Ligeti Lajos 1986 − *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest

MNT VIII/A = *A Magyar Népzene Tára*, VIII/A–B, *Népdaltípusok 3*, s. a. rend. Vargyas Lajos, 1992

Nigmedzjanov, M. 1970 − *Tatarskie narodnye pesni*. Moskva

Nigmedzjanov, M. 1976 − *Tatar halïk Jïrlarï*. Kazan

Nigmedzjanov, M. 1983 − *Tatarskie narodnye pesni*. Kazan

Ördög L. 1997 − *Ének-zene az általános iskolák 6. osztálya számára*. Budapest

Rajeczky B. 1969 − Gregorián, népének, népdal. In *Magyar Zenetörténeti tanulmányok II.:* 45–64. Budapest

Saygun, A. A. 1976 − *Béla Bartók's Folk Music Research in Turkey*. Budapest


[172]However we can not accept Szomjas-Schiffert's theory (1976) based on the melody of the spoken sentence, because there are similar musical layers in the music of people having totally different intonation (e.g. Anatolian Turks and Hungarians).

[173]Juhász–Sipos (2009)

Sipos J. 1994 − *Török Népzene I*. Budapest
Sipos J. 1995 − *Török Népzene II*. Budapest
Sipos J. 1997 − Similar musical structure in Turkish, Mongolian, Tungus and Hungarian folk music. In *Historical and Linguistic Interaction Between Inner-Asia and Europe*. pp. 305−17. Szeged
Sipos J. 1998 − Újabb adatok a kvintváltás eurázsiai elterjedtségéhez. In *Néprajzi Látóhatár*, VII. évf. 1−2. szám, pp. 1−57. Miskolc
Sipos J. 2000 − *In the wake of Béla Bartók in Anatolia*. Budapest. European Folklore Institute.
Sipos J. 2001a − *Kazakh Folksongs from the Two Ends of the Steppe* (CD-vel). Budapest, Akadémia Kiadó
Sipos J. 2001b − Report on my Expedition in the Caucasus. In *Néptörténet-Nyelvtörténet, A 70 éves Róna-Tas András köszöntése.* ed. Károly L. and Kincses Nagy. É. pp. 155−184. Szeged
Sipos J. 2002a − *Bartók nyomában Anatóliában*. Budapest, Balassi Kiadó
Sipos J. 2002b − Vannak-e közös rétegek a karacsáj-balkár és a magyar népzenében. In *Orientalista Nap 2001*, pp. 117−131. Budapest
Sipos J. 2003 − Egy most felfedezett belső-mongóliai kvintváltó stílus és magyar vonatkozásai. In *Ethnographia* 1993. Budapest
Sipos J. 2004 − *Azeri Folksongs – At the Fountain-Head of the Folk-Music* (CD-vel). Budapest, Akadémiai Kiadó
Sipos Kyrgyz collection: János Sipos's Kyrgyz Folk Music Collection 2002−2004
Sipos, J. 2007 − *Az azeri népzene és kapcsolata a magyar illetve más török népek zenéihez*. In "Magyarország-Azerbajdzsán: a kultúrák közeledése". Az első magyar-azerbajdzsáni tudományos szimpózium előadásai. Budapest, Azerbajdzsán Nagykövetség, 2007 (2006), pp. 58−68
Sipos, J. 2007 − *Bartók anatóliai gyűjtésének egy siratója és annak zenei háttere*, Magyar Zene, 2007. február, XLV: 1, Budapest, pp. 7−91
Szabolcsi B. 1933 − Osztják hősdalok – magyar siratók melódiái. In *Ethnographia XLIV:* 71−75
Szabolcsi B. 1934 − Népvándorláskori elemek a magyar népzenében. In *Ethnographia XLV*: 138−156. Budapest
Szabolcsi B. 1935 − Eastern Relations of Early Hungarian Folk Music. In J*ournal of the Royal Asiatic Society*
Szabolcsi B. 1979b − *Osztják medveének és magyar siratódallam*. Budapest.
Szomjas-Schiffert Gy. 1963 − Die finnisch-ugrische Abstammung der ungarischen Regös-Gesänge und der Kalewala-Melodien. In *Music des Ostens*. 126−156
Szomjas-Schiffert Gy. 1976 − *A finnugor zene vitája I–II*. Budapest.
Tervonen, V., Heimotyösta Unkarissa talvikautena 1942–43, Heimokansa 1943/6–8, 33−36.
Väisänen, Armas Otto 1937 − Vogulische und ostjakische Melodien**.** MSFOu LXXII. Helsinki
Vargyas Lajos 2005 − *Folk Music of the Hungarians*. Budapest, Akadémiai Kiadó
Vargyas L. 1953 − Ugor réteg a magyar népzenében. In *Zenetudományi tanulmányok I.*, 611−657. Budapest
Vargyas L. 1980 − A magyar zene őstörténete I–II. In *Ethnographia XCI*. I. szám: 1–34, II. szám: 192−236. Budapest

Vargyas L. 2002 − *A Magyarság Népzenéje*. 2. javított kiadás. Budapest, Planétás Kiadó
Vikár L. – Bereczki G. 1971 − *Cheremiss Folksongs*. Budapest, Akadémiai Kiadó
Vikár L. – Bereczki G. 1979 − *Chuvash Folksongs*. Budapest, Akadémiai Kiadó
Vikár L. – Bereczki G. 1999 − *Tatar Folksongs*. Budapest, Akadémiai Kiadó
Vikár L. 1987 − Collection of Finno-Ugrian and Turkic Folk Music in the Volga-Kama-Belaya Region (1958–1979). In *Studia Musicologica 29*: 355–422, Budapest. Akadémiai Kiadó
Vikár L. 1993 − *A volga-kámai finnugorok és törökök dallamai*. Budapest

# Symposium 16.

## Mihály Hoppál: Uralic Mythologies / Мифологии уральских народов

**Татьяна Девяткина**
**Саранск**

### ОБРАЗЫ ПТИЦ В МИФОЛОГИИ МОРДВЫ

Образы птиц занимают особое место в мифологии не только мордвы, но и других этносов, однако представленной нами теме не было уделено должного внимания со стороны исследователей. Птицы выступают как непременный элемент мифологической системы и имеют различные функции.

**Прежде всего, следует отметить их роль в космогоническом и антропогоническом акте.**

Более архаичным в мифологии мордвы является образ Великой птицы (*Ине Нармонь*, м., *Ине Нармунь*, э.). Она выступает в роли творца мира: несет Великое Мировое яйцо (*Ине ал*, э., *Оцю ал*, м.), из которого возникает мир: Земля – из зародыша, небо и подземная твердь – из скорлупы.

Подобный мотив – творение из яйца, снесенного птицей, характерен в космогонии и других финно-угорских этносов: финнов, эстонцев, саамов, коми (Мифы … 1994: 564) .

Кроме того, в мифологии мордвы Великая птица является прародительницей некоторых этносов и божеств. Согласно мифу, прародители народов мордвы-эрзи, русских и чувашей рождаются из трех яиц Великой птицы. Божества покровительницы плодородия – *Норовава* (э.), ветра – *Вармава* (м., э.), леса – *Вирява* (м., э.) были выведены также из трех яиц, снесенных птицей *Ине Нармунь* (э.) в гнезде на необычной березе (Harva 1952: 141), которая росла в центре Земли. Три ветви березы образовывали ее крону, три разветвления – корень. Березу нашла Большая птица (посланница Бога) – *Ине Нармонь* (м.), свила в ее кроне гнездо, снесла три яйца, высидела их и из них произошли эти три сестры – божества. Не менее популярным в создании мира представляется образ утки (*яксярга*, м., *яксярго*, э.).

В сохранившихся материалах мордвы утка представляется необычайно красивой. Ее описание пронизано мифологическими символами: с позолоченными ножками, как монета с узорами на крылышках, концы из чистого золота, оперенье монетовидное; на спине царские печатки, божественные знаки; голова серебряная; клюв и лапки медные, серповидные крылья; вид

величественный; от нее исходит необычный свет. По мифам – Бог (неизвестно мокшанский или эрзянский), плавая по океану в образе утки, ныряет на дно (вначале везде была вода), вытаскивает в клюве землю, выплевывает ее. Строительный материал начал, быстро разрастаться. Так была создана Земля.

По просьбе Верховного Бога мордвы-мокши этот же образ птицы принимает *Шайтан* (м.) с целью ныряния вглубь Великой воды за материалом (землей, песком) для создания Земли (миф носит апокрифический характер). По мифологическим сюжетам мордвы-эрзи Самарской губернии *Шайтан* появился от плевка, выплюнутого от досады Богом Солнца – *Чипаз*ом, э., и от его удара жезлом. Верховный Бог мордвы-мокши – *Шкай* дает *Шайтан*у душу, однако не смог вдохнуть ее в *Шайтан*а и кладет душу на его лицо. Затем Бог (*Шкай*) перемещает эту душу в утку и пускает плавать в Великий океан, окружающий всю Землю.

*Шайтан* соглашается помочь Верховному Богу Солнца (мордвы-эрзи) – *Чипаз*у сотворить мир из песка, принесенного им в образе утки со дна морского. Однако черт не выполняет точно указаний *Чипаз*а (из-за гордости), за что Бог проклинает его и отправляет под дно морское в преисподнюю.

В других финно-угорских мифах Бог-демиург (у коми – *Ен*, у марийцев – *Кугу*, удмуртов – *Инмар*, обских угров – *Нуми-Торум*) велит водоплавающей птице или младшему брату в облике птицы (коми – *Омоль*, марийский и удмуртский – *Керемет*, мансийский – *Куль-отыр* и др.), плавающего по первичному океану достать со дна земли. Из нее Бог творит Землю и все полезное на ней, а его брат (у мордвы– черт) из земли, утаенной во рту, – горы и все вредное (Мифы … 564).

**Мифологический образ утки у мордвы связан также и с человеческим родом.** Утка представляется человеком (девушкой), принявшей образ птицы вследствие колдовства, или запрещенной для охоты птицей. Кто попытается убить ее – нарушит родовой запрет и совершит тем самым тяжкое преступление.

В фольклоре в образе утки обычно неродная или нелюбимая дочь, проклятая мачехой и до выхода замуж должна иметь птичий облик. В цикле песен об утке и охотнике находят отражение отношения людей к своим родовым тотемам.

Убийство мифологической утки осуждается, виновники наказываются (морально или физически). В одних мифологических песнях по просьбе утки охотник-парень не убивает ее (и затем, превратившись в девушку, выходит замуж за этого парня), в других – не слушая просьбу утки (охотник семейный) убивает, несмотря на то, что она предупреждает его, что вместе с ней погибнет его семья, лишится посевов, так как она не простая утка, а посланница эрзянского Верховного Бога (*Вереназ*). Кроме того, утка представляется птицей богини леса (*Вирява*).

В мифах утка прежде всего жизнедательница, поэтому когда охотник убивает утку, он поражается ее стоном, количеством крови и пера этой птицы. В основном в мифах действия этой птицы связаны с водой, землей, воздухом, небом. Однако мифоэпический образ утки, высиживающей яйца в своем гнезде, является не только мордовским, но и общефинским.

В мифологии хантов, согласно одной из версий о происхождении Земли, ее поднимает наверх во время потопа птица Лули (краснозобая поганка) Согласно словарю – небольшая озерная гагара (Мифология 2000: 163).

**Боги и божества могли предстать в образе различных птиц**, что подчеркивало их сверхъестественные знания. Верховный Бог мордвы-мокши – *Шкай* превращался в утку, орла и погружался в недра Земли как червь, чтобы не быть выслеженным. Сын Верховного Бога мордвы-эрзи – *Нишкепаз* превращался в голубя, лебедя, орла, ласточку и т. д. Его любимая птица – лебедь, посол неба, распорядитель божественных и человеческих отношений. По другим мифам послом сына Бога Солнца (*Нишкепаз*) к людям был ястреб.

Богиня покровительница брака, здоровья, рожениц и младенцев, плодородии, детей – *Анге Патяй* спускалась на землю в виде большой птицы с длинным золотым хвостом; из золотого клюва по полям и лугам сыпались зерна. Она также принимала вид белоснежной голубки и с высоты кидала цветы пчелам для собирания меда, хлебные крохи курам.

В календарно-обрядовой поэзии мордовско-мокшанское божество поля – *Паксява* изображается в образе куропатки или женщины с длинными ниспадающими волосами; божество-покровительница зерна – *Серава*, м. (*сера* – зерно, *ава* – женщина, м.) и эрзянское божество поля – *Норовава* представлялись в виде жаворонка. В традиционной культуре мордвы (в некоторых селах до сих пор) весной (обычно перед пахотой) пекли птичек из теста, называемых жаворонками, выходили с ними на улицу (это делали дети) и кричали: «Жаворонушки, прилетите, теплого воздуха принесите!»

Другие птицы: вещий ворон с железным клювом, три ласточки были помощниками мифологического героя “*Тюштя*” (дословно: звезда). Кроме того, он сам мог оборачиваться ласточкой, петухом. Хантыйский мифический герой Альвали (седьмой сын Бога Торума, посредник между богом и людьми) иногда представлялся в образе гуся (Мифология, 106). Птиц могла заставить работать мордовский мифологический образ – *Варда*.

В сказочных сюжетах местонахождение "живой" воды известно также тем, кто способен превратиться в птицу и проникнуть туда, куда простой человек добраться не в состоянии.

**Птиц использовали и в качестве ритуального жертвоприношения.**

Выбранная в качестве жертвы птица зависела от проведения обряда, однако во время различных обрядов чаще всего использовали кур. К примеру, на "озкс’’– обрядовый праздник *"Бабья каша’’* ("Бабань каша") резали девять кур; в честь божества-покровительницы Земли (*Масторава*) жертвовали черную курицу; такой же масти птицу бросали на новоселье в подпол божеству дома (*Кудава*) в умилостивительных целях. В качестве жертвы курицу использовали также при закладке города, церкви (разрубив ее на части, клали под углы).

После посева яровых хлебов совершали специальный традиционный общественный сельский обрядовый праздник *“Сараз озкс”*, м., э. (*сараз* – курица; *озкс* – ритуально-магический обряд, праздник). Свое название праздник получил в связи с тем, что на нем приносились в жертву куры (из каждого дома по одной). Кололи их на месте проведения обряда – на берегу реки и варили в общих котлах. Кровь спускали в специальную яму, пух и перья сжигали, кости бросали в воду. В моляне просили Верховного Бога (*Шкай*, м.) о ниспослании хорошего урожая, здоровья людям, плодородия скоту. Согласно мифам нижегородской мордвы курица (*сараз*) стала любимой птицей богини Анге

Патяй, так как она единственная не отказалась исполнить желание богини (после сотворения мира) приносить каждый день плод.

В целях оберега (сразу же после смерти одного из членов семьи) хозяйка ловила во дворе курицу и отрубала ей голову под дверью хлева или под воротами. Ноги курицы бросали в могилу покойного; на грудь покойницы ложили голову птицы, якобы, для того, чтобы умершая имела на том свете яйца и цыплят.

В этих же целях бытовали различные запреты: нельзя было приносить домой с поля хлеб – куры умрут, камушки – нестись перестанут, курослеп (куриную слепоту) – куры ослепнут. При болезнях кур совершали специальный обряд-молян божеству-покровительнице травы-муравы (*Нарава*, м.) Примечали: в доме будет покойник, если к хвосту курицы прилипла солома, вылетела через дымовое окошко бани или кукарекает. По поверью, чтобы кукареканье, предвещавшее беду "ушло по ветру", надо было хозяину дома зарезать курицу, вытащить горло, сжечь и выбросить пепел по ветру. Считалось, что курица предчувствует несчастье в семье. Верили: если курица несет яйца и выводит цыплят тайком – семья обеднеет; сильно кудахчет – к скандалу.

На новоселье в дом пускали петуха, в подпол бросали курицу для божества дома (*Кудава*).

В Городищенском уезде Нижегородской губернии в честь божества покровительницы пасеки, ульев (*Нешкеава*) мордва-мокша устраивала на Ильин день ритуальное торжество-праздник (*озкс* с обязательным приглашением Верховного Бога, божества Нешкеава, и других божеств- покровителей (леса, некоторых деревьев, к примеру, дуба; *пня*) – обитателей леса. В жертву приносили белого гуся. В молитве заклинали увеличить число ульев, защитить их от колдунов, недоброжелателей, порчи.

Божеству покровителю воды всей Земли (*Ведьмасторпаз*) в умилостивительных целях (обряд проводили обычно в сентябре) в воду бросали голову только что забитого гуся (голова отрывалась руками). Остальную часть птицы съедали члены семьи. Марийскому Богу Солнца (*Кече Юмо*) в качестве жертвы также приносили гуся (Тойдыбекова 2007: 103).

В качестве жертвы мордовскому божеству огня – Толаве приносили красного петуха. Заклание этой же птицы совершали по окончании полевых работ в честь божества рода (*Юрхтава*) и божества лубка и бревна (*Керень и Шочконь паз*, э.), а также перед началом пахоты (на обрядовом празднике – *Кереть озкс*, посвященный сохе).

Во время обрядовых действий около порога дома (на празднике Белой березы – *Инекелу озкс*) клали головы, а также внутренности жертвенных птиц (петуха, гуся и кур). Затем все это зарывали под порогом или в центре двора.

Следует отметить, что перед началом проведения обрядового праздника руководитель обряда с помощью особых действий старался выяснить будет ли угодной богам и божествам приносимая жертва (птица в том числе).

**Птицы выступают также и в роли предсказателей.**

Наиболее популярной вещей птицей является кукушка (*Куку*, м., *Куко*, э.) Ее мифологическое происхождение отражено в календарно-обрядовом фольклоре (в колядках, веснянках) по-разному. По одним сюжетам она выводится из яйца Великой птицы (*Ине нармунь*, э.), Великой водяной птицы (*Покш ведь нармунь*,

э.), которая на большом поле свила гнездо из волос девушки, снесла три яйца, высидела трех птенцов: соловушку, кукушку и жаворонка (кукушка обычно выводится из первого или второго яйца). По другим мифологическим материалам кукушку выводит тетерев (или неизвестная птица), свивший гнездо в первой лесной роще на первом дереве, первой ветке, снесший три яйца, выведший трех птенцов: кукушку, соловушку, пташку. Кукушка кукует на первом дереве, сучке, почке, листике. Ее кукование утром связывали со временем начала трудового дня. Внешность кукушки мифологизирована. В веснянках она с крапинками, обута в красные сапоги, клюв позолочен, хохолок шелковый.

В мифологических сюжетах отражено, что кукушке предназначено было стать домашней птицей. Однако она вначале пообещала, а затем отказалась исполнить желание богини покровительницы брака, здоровья, рожениц и младенцев, плодородии, детей – *Анге Патяй* ежедневно нести яйца, и за это была наказана и изгнана из человеческого жилья в лес. Кроме того, эта богиня не позволила кукушке вить своего гнезда, велела класть яйца в чужие. В знак неисполненного кукушкой обещания эта богиня сделала кукушку и ее яйца рябыми. С тех пор она жалобно кукует по лесам, тоскует по человеческому жилью. По марийским материалам кукушка не имеет своего гнезда в связи с тем, что она свила гнездо свое на христианский праздник – Благовещенье, когда все работы были строго запрещены (Тойдыбекова 2007: 131).

По поверью мордвы кукушки – это неродившиеся дети. В этой связи бытовал запрет их убивать. В противном случае – убьешь ребенка. Кукушками становились также безымянные умершие дети. В облике кукушки в фольклоре изображается божество леса *Вирява*.

Согласно словарю Х. Паасонена – *Шопача*, м., *Чопача*, э. (призрак покойного, привидение, черт, картина) – птица, летающая в вечерних сумерках, величиной и по виду напоминающая кукушку.

В хантыйских материалах кукушка представляется в образе какого-то сверхъестественного существа или же: некогда кукушка была женщиной, убежавшей от своих непослушных детей (Мифология … 2000: 158).

По кукованию кукушки мордва, как и другие этносы (в частности и марийцы), до сих пор гадают о сроке своей жизни, обращаясь к ней с вопросом: «Кукушка, кукушка, сколько лет проживу?». Иногда девушки спрашивали ее: «Сколько лет осталось до замужества?».

Имеются различные приметы, поверья, связанные с первым кукованием кукушки. Если кукование услышишь справа, то до следующего весеннего кукования будет богатство, слева – голод. Кто слышал кукование кукушки с востока – к добру, с запада – к худу. Осеннее кукование предвещало долгую и теплую весну; кукушка кукует на востоке – к богатому урожаю, на юге – к рождению мальчиков, на западе – к смерти девушки. Частое кукование не предвещало добра или обещало ясный день.

Особое значение имело кукование во время жатвы. Кто слышал кукушку, надо было повернуться на ее голос (по поверью, до следующей жатвы не заболевало горло). С Петровым днем связано прекращение кукования. Примечали: если кукушка закукует после Петрова дня – не к добру.

**Особо почитаемой и также вещей птицей является голубь** (*Гулъня*, м., *Гулъка*, э.). По представлениям мордвы-мокши, она – "*шкаень нармонь*" (божественная птица), антропоморфное существо. По некоторым мифологическим материалам голубь – это человек (*ломань*). В связи с этим строго запрещалось есть голубиное мясо (считалось непрощенным грехом). Существовало табу на разорение гнезда голубя. В противном случае он мог принести в клюве огонь, сжечь дом или уничтожить семью.

В календарно-обрядовой поэзии (колядках) действия голубя также уподобляются действиям человека: из зернышек, принесенных в клюве, смолотых и просеянных, голубь печет пироги, мажет их маслом, угощает колядующих детей в песнях мифологического характера девушка перевоплощается в голубицу; в свадебном фольклоре голубь символизирует кротость, спокойствие невесты (она домашняя голубка). В традиционных эрзянских свадебных обрядах обязательным украшением верхнего (12-го) слоя основного ритуального пирога "*лувонь киш*и" были вылепленные из теста два (в Ардатовском уезде – четыре) голубя как символ будущей новой мирной жизни, божественной силы. По поверью, счастье на молодых будет идти со всех сторон света.

До сих пор примечают: если голубь влетит в окно – к беде, стучит в окно – к известию или предупреждает об опасности, особенно о пожаре. Голубь использовали и в целях гадания. Погоду предсказывали по голубям, выпущенным в день Крещения (в какую сторону полетят, с той будут дожди) и т. д.

Мифологическое воззрение мордвы отражено в образе голубя и в вышивке. В частности, отдельные узоры на рубашках, элементы вышивки выполнялись (и названы) в виде следов голубя (*гулькань пильгекит*, м.) или птичьих крылышек (*пацянят*, м.)

**Сохранились материалы о проклятых птицах, в частности, птице – канюк** (*панзей*, *панзи*, э.).

Согласно легенде, после сотворения мира Бог приказал птицам вырыть себе по колодцу для мытья. Все исполнили приказание, однако канюк в это время отсутствовал. Прилетев, он пустился на хитрость, уговорив ворону пойти умыться от ила, чтобы предстать перед Богом чистым. Сам же, запачкав себя илом, прилетел к Богу раньше вороны и сказал, что он тоже вырыл себе колодец, указав на колодец вороны. За обман Бог проклял канюка и запретил ему пить воду из рек, озер, колодцев. С того времени он может утолить жажду только дождевой водой и росой. Когда долго нет осадков, канюк начинает плакать, просить у Бога воды.

На основе этой мифической легенды возникли пословицы, поговорки. О любящих пользоваться результатами чужого труда мордва-мокша говорит: «Панзить кондякс вадендьсы прянц и мярьги: "эшить мон шувине». (Как канюк намажет голову и говорит: "я вырыл колодец.»).

Как мы уже отметили, подверглась наказанию кукушка: богиня покровительница брака, здоровья, рожениц и младенцев, плодородии, детей (*Анге Патяй*) за отказ подчиниться ее воле (каждый день приносить плод) лишает кукушку иметь своего гнезда.

**Образы птиц использовали в некоторых заговорах**, к примеру, от бельма на глазу. Мифический сюжет развертывается у моря, на огромном вязе, где сидит *Ине нармунь*, э. (Великая птица), и клювом расклевывает эту болезнь.

**Птицы – предсказатели погоды.**

Мифологическое воззрение народа отражено также в народных приметах о погоде, связанных с поведением птиц. По мнению информантов, до сих пор лучше всего изменения погоды определяются по поведению птиц. По-видимому, несмотря на загрязнение окружающей среды, они все еще не теряют особого чутья, не присущего людям. Примечали время прилета птиц: «*Кда поздна сайхть нармоттне, кизось ули кувака*», м. («Если поздно прилетят птицы, лето будет долгое»); поведение: «*Кда нармоттне лиендихть мековасу, пизем туй*», м. («Если птицы летают суматошно, дождь пойдет»); место: «*Кукусь кукай коське шуфта пряса – якшама ули*», м. («Кукушка кукует на сухом дереве – к холоду»).

Холод, тепло, дождь птицы предвещают также криком, поведением, игрой. К дождю: «*варсихне пяк каркнайхть*», м. («вороны громко каркают»), «*чавкатне налхксихть*», м. («галки резвятся»), «*кирьхксне модаса эшеляйхть*», м. («воробьи в пыли купаются»), «*озякатне вели прыть*», э. («воробьи в село летят»); к хорошей погоде: «*гульнятне морайхть*», м. («голуби воркуют»), «*кирьхксне пяк чильняйхть*», м. («воробьи громко чирикают»).

Учеными выявлено, что наличие особых воздушных мешков и полостей в организме птиц позволяет им чувствовать изменение атмосферного давления, например его падение, предшествующее обычно плохой погоде. По внешнему виду птиц мордва определяла, теплой или холодной будет предстоящая весна: «*Кда вирь яксяркне сайхть аф куят, тундась ули лямбе*», м. («Если дикие утки прилетят нежирные, весна будет теплая»), и наоборот, «*Кда вирь яксяркне сайхть куят, тундась ули якшама*», м. («Если дикие утки прилетят жирные, весна будет холодная»); ранний прилет «*чавкатнень и жаворонкатнень*» («галок и жаворонков») свидетельствовал о теплой весне.

Приметы предсказывают, что к бурану «сезьганось кекшни крыша алов», э. («сорока прячется под крышу»); время выпадения снега определяли по прилету птиц: «*Алга етайхть вирьмацихне – курок лов прай*», м. («Дикие гуси низко летят – скоро выпадет снег»); наступления холодов примечали по раннему отлету: «*Бути локсейтне туить рана сексня, бойкасто сыть якшамотне*», э. («Если лебеди улетают рано осенью, быстро наступят холода»).

Весьма показательно поведение домашней птицы: «*Саразось тарксесынзе эсь толганзо – погодань полавтомантень*», э. («Если куры чистят перья, будет ненастье»); «*Бути саразтнэ лиснить пиземень шкасто, курок пиземесь юты*», э. («Если куры выходят во время дождя, дождь пройдет быстро»). К дождю куры щиплют свои перья, купаются в пыли, днем прячутся; к скорому наступлению осени чистят перья, к холодной зиме сбрасывают их осенью. Если курица сбросила хвост – нестись больше не будет. Говорили: «На Евдокею курица ногу намочила (т. е. подтаяло. – Т.Д.) – лето будет хорошее».

По несвоевременному пению петухов примечали наступление тепла: «*Атякштнэ кармить морамо раньше – лембес*», э. («Петухи начинают петь раньше обычного – к теплу»); «*Тялонда илять атякшне кукоряйхть – лямбонди*», м. («Зимой днем петухи кукарекают – к теплу»).

Распространены среди народов Поволжья (мордвы, марийцев, чувашей, русских) приметы о дожде, связанные с поведением воробьев перед его началом.

**Литература**


Девяткина Т.П. Народные приметы мордвы-мокши. – Саранск, 1992.
Девяткина Т.П. Мифология мордвы. Энциклопедия. – Саранск, 1998, 2006, 2007.
Девяткина Т. Мокшэрзянь мифологиясь (на мордовско-мокшанском языке). Тарту, 2002.
Евсевьев М.Е. Избранные тр. Т. 5. Мордовская свадьба. – Саранск, 1966.
Маскаев А.И. Мордовская народная эпическая песня. – Саранск, 1964.
Мельников П.И. (Андрей Печерский) Очерки мордвы. – Саранск, 1986.
Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. – М., 1994.
Мифология хантов. – Томск, 2000.
Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. – Йошкар-Ола, 2007.
Устно-поэтическое творчество мордовского народа (= УПТМН). Т. 1. Эпические и лиро-эпические песни. –Саранск,1963;
УПТМН. Т. 7, ч. 3. Календарно-обрядовые песни и заговоры. – Саранск, 1981.
УПТМН. Т. 10. Легенды, предания, былички. Саранск, 1983.
УПТМН. Т. 12. Народные приметы мордвы. – Саранск, 2003.

Devyatkina T. Mordvinian Mythology (на английском языке). – Ljubljana, 2004.
Devjatkina T. Mordva mutoloogia (на эстонском языке). – Tartu, 2008.
Devyatkina T. Mordvinian Mythology (на арабском языке). – Cairo, 2008.
Harva, U. Die religiösen Vorstellungen der Mordvinen. – Helsinki, 1952.
Mainof, W. Les restes de la mythologie Mordvine // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. – Helsingissä, 1889.

**Елена Мокшина**
**Саранск**

## РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ МОРДВЫ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Составлявшая некогда основу миропонимания и духовности народов нашей страны, как и их этничности, вера в условиях советской власти в значительной степени подвергалась гонениям, утрачивая былую значимость. В постсоветском обществе, как показывают реалии жизни народов России, в том числе мордвы, конфессиональный фактор приобретает все более существенный вес. Осознавая возрастающую роль религии в современном социуме, лидеры части эрзянского национального движения выдвинули программу возрождения традиционного мордовского язычества, как наиболее приемлемого феномена духовности, соответствующего менталитету мордвы в отличие от православия, которое они считают одним из главных средств русификации. Носителями этой идеи выступают партия «Эрзянь мастор», «Фонд спасения эрзянского языка», Ассоциация эрзянских женщин «Эрзява», а рупором – газета «Эрзянь мастор». Лидеры и активисты этих организаций, приняв сами язычество, заявляют, что его распространение – одна из их политических задач.

По их инициативе в ряде сел Мордовии и соседних регионов, где компактно проживает эрзянское население (в Ульяновской, Оренбургской, Нижегородской областях), начали проводиться языческие моления (*озксы*) с жертвоприношениями дохристианским мордовским богам быков, баранов и овец. Чаще всего озксы устраиваются на родине кого-либо из деятелей национальных движений или активистов распространения язычества. Так, не раз они проводились в эрзя-мордовских селах Ташто Кшуманця Большеигнатовского и Подлесная Тавла Кочкуровского районов Республики Мордовия. На мой взгляд, радетели язычества уделяют его формальной, так сказать, поверхностной стороне больше внимания, чем духовному началу. Озксы нередко транслируются по телевидению, туда приглашаются многочисленные гости, в том числе и зарубежные, о них пишут в газетах. Все это больше смахивает на рекламу, а не на подлинное религиозное моление, требующее от исполнителей искренности, ибо дело это для верующих святое и выставлять его напоказ не всегда этично.

Немалый общественный резонанс приобрел озкс, проводимый в настоящее время уже неоднократно в середине лета в с. Чукалы Большеигнатовского района Мордовии в силу своего особого исторического статуса. Судя по документам русского делопроизводства, этот озкс имел в прошлом у мордвы значение своеобразного всенародного собрания, проводившегося раз в 40–50 лет. Ныне данный озкс получил название «Раськень Озкс» («Всенародное Моление»). В этом статусе он вновь был проведен 17 июля 1999 года. Традиция возобновилась, и теперь «Раськень Озкс» стал праздноваться регулярно. Наиболее торжественным был «Раськень Озкс» 2004 года. Особую значимость этнопразднику придало участие в нем Главы Республики Мордовия Н.И. Меркушкина. Пожав руки старейшинам, он заявил народу, что «Раськень Озкс» будет

отмечаться регулярно как государственный праздник Мордовии. Однако следует отметить, что указанное мероприятие, хотя и носило название «Раськень Озкс», мало походило на подлинное моление, поскольку, как констатировал один из активных его участников Н.И. Аношкин, ставший одним из старейшин, «для двух третей присутствующих это было зрелище, не более» (Аношкин 2004). Последний «Эрзянь Раськень Озкс» («Всеэрзянский Озкс») проводился в июле 2010 года.

17 июня 2004 г. был принят Указ Главы Республики Мордовия о проведении национально-фольклорных праздников в Республике Мордовия. «В целях возрождения, сохранения и дальнейшего развития национальных традиций, фольклора, обрядов, ритуалов, национальных видов спорта укрепления межнациональных отношений», Правительству РМ было поручено ежегодно проводить республиканские национально-фольклорные праздники «Акша келу», «Раськень Озкс», «Велень Озкс», «Сабантуй», «День славянской письменности и культуры».

При поддержке организаций, выступающих за возрождение язычества, в Мордовии был создан фольклорно-этнографический ансамбль, названный дохристианским мордовским женским именем «Ламзурь». Он занимается популяризацией ритуала древних озксов и некоторых других традиционных обрядов мордвы. Во многих мордовских селах действуют на базе домов культуры или школ национальные культурно-досуговые центры, которые также занимаются возрождением и популяризацией традиционных обрядов и ритуалов во время проведения некоторых праздников (Троица, Масленица, Рождество, Старый Новый год, Крещение, Пасха и др.) и торжественных мероприятий (юбилей села, свадьба, проводы в армию, выпускной бал у школьников и др.), содержащих в том числе и религиозные элементы, восходящие как к язычеству, так и православию.

Сторонники язычества ведут агитацию за возврат к старой мордовской вере не только посредством проведения озксов и через СМИ. Они сами нередко посещают мордовские села, беседуют с людьми, стремясь убедить их в том, что православие – чужеродная для эрзян религия.

Как известно, мордва очень медленно расставалась со своими традиционными верованиями и обрядами. Они прочно бытовали в народе, в сознании каждого мордвина, передавались из поколения в поколение, веками хранились в народной памяти. И даже христианскую религию она воспринимала не в чистом виде, а адаптируя в соответствии с местными традициями. Возникал мордовский вариант русского православия, в котором дохристианские верования и обряды мордвы в значительной степени синтезировались с русским бытовым православием.

А какое место занимают дохристианские верования и обряды в современной жизни мордвы? Эта проблема на протяжении многих лет изучалась этнографическими экспедициями Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, а в 1995–2010 гг. нами проводился специальный анкетный опрос сельской мордвы по выявлению характера и уровня ее религиозности, в ходе которого было опрошено более 4 тыс. человек, начиная с 18-летнего возраста.

Жителям обследованных сел был задан вопрос: «Проводятся ли в вашем селе традиционные мордовские моления (*озксы*)?». Все из них ответили на него отрицательно. Однако некоторые из старожилов в ряде сел (Ардатово, Кабаево и Морга Дубенского, Каньгуши и Старый Тештелим Ельниковского, Андреевка и Старое Качаево Большеигнатовского, Большие Ремезенки Чамзинского, Жуковка и Новое Бадиково Зубово-Полянского районов, Кочетовка Инсарского РМ) вспоминали, что в прошлом – в годы их детства и юности, подобные моления иногда проводились. Интересная традиция бытует в ряде поселений Ельниковского района Мордовии (Каньгуши, Старый Тештелим и др.), где ежегодно в середине мая – ближе к июню старые женщины собираются вместе и обходят свои села с иконами, песнями и молитвами, дабы Бог сохранил их от всех невзгод и бедствий – наводнений, засухи, града, смерча, пожара, болезней людей и скота и т.д.

Как рассказывала нам жительница д. Старый Тештелим Имярекова Анастасия Ивановна (1931 г. рожд., уроженка села, бывшая учительница): «Традиция эта уходит в глубь веков, никто уже не помнит, когда она зародилась. Шествие начинается ранним утром в хороший майский день в центральной части деревни на перекрестке дорог. Потом мы обходим ее с внешней стороны, делая остановки у водных источников – колодцев, родников, и вновь возвращаемся в деревню. Кроме икон мы берем с собой в поход также святую воду, ладан, еду, лопату. Ближе к обеду по возвращении в деревню у перекрестка дорог роеем в земле ямку и закапываем в нее сырое куриное яйцо, после чего поем молитвы, опрыскиваем все вокруг святой водой, окуриваем ладаном и все вместе садимся есть. Только после этого расходимся по домам. Отец Андрей (местный священник. – *Е.М.*) объясняет нам, что эта традиция не православная, а больше языческая, однако все равно благословляет нас. И надо сказать, в деревне нашей никаких серьезных бедствий и несчастий никогда не было, видимо, Господь нас охраняет». Конечно, сами участники действа не понимают и не могут объяснить всего смысла происходящего, объясняя все древней традицией и не осознавая того, что сама традиция вероятно восходит к языческим временам, ибо язычество и православие переплелись здесь в единый запутанный клубок.

В 2010 г. территорию Среднего Поволжья, в том числе и Мордовию, поразила засуха, практически все лето не было дождей, стояла сильная жара, пожары уничтожали леса и целые села. Во многих сельских поселениях РМ стали проводиться моления о дожде, причем не только в православных храмах, но и по языческой традиции, о чем не раз сообщали в СМИ.

На другой вопрос анкеты «Почитаете ли вы древние мордовские божества Масторава, Нороваву, Ведяву, Виряву, Кудаву и др.?» – большинство информаторов ответили, что не почитают (в эрзянских селах – 67%, в мокшанских – 74%). Вместе с тем 25% респондентов эрзян и 18% мокшан признались, что почитают их, молятся им наряду с Иисусом Христом. Изредка в некоторых селах среди информаторов очень преклонного возраста встречались и те, кто всю жизнь молится исключительно мордовским богам (1,5%). Как правило, эти люди хорошо знают практически весь пантеон мордовских языческих богов, места их обитания, помнят и некоторые языческие обряды.

Отрицательно ответило большинство опрошенных (69% эрзян и 82% мокшан) и на вопрос «Как вы относитесь к попыткам некоторых представителей

интеллигенции, в основном эрзянской, возродить в народе старую мордовскую веру, отказаться от православия, возможно ли это?». Правда, были и такие, кто не возражал против попыток возрождения мордовского язычества (среди них 11% эрзян и 8% мокшан). Остальные респонденты не знали ответа на этот вопрос (20% эрзян и 10% мокшан).

Замечу, что с инициативой возрождения язычества выступает лишь наиболее радикальное крыло эрзянской части национального движения, мордва-мокша не выдвигает подобных инициатив. Анализ анкет респондентов, высказавшихся за приверженность к старой мордовской вере наряду с христианской, показал, что подавляющее большинство из них – люди старшего поколения, т.е. предпенсионного и пенсионного возраста (82%), остальные принадлежат к среднему поколению (30–50 лет). Основными носителями тех или иных компонентов дохристианской религии и обрядности являются женщины (86%).

Итак, хотя некоторые элементы дохристианских верований и обрядов у части мордвы бытуют поныне, думать всерьез о возвращении мордовского народа к языческой религии в современных условиях не стоит, слишком глубокие и прочные корни пустила в нем православная вера. Это начали осознавать и сами организаторы распространения язычества. Так, Е.В. Четвергов прямо заявил, что большинство собравшихся на озкс воспринимает его не как религиозное моление, а просто как праздник. А вообще-то, языческая вера «была очень интересной» и «мы стремимся вернуть это как часть нашей духовной культуры, чтобы дети знали, люди знали, как молились наши предки, кому они поклонялись, что от них ждали. Вот наша цель» (Четвергов 1996).

Более лояльную позицию лидеры национального движения занимают по отношению к мокшэрзянской (лютеранской) церкви, поскольку она ведет богослужение на родных языках мордвы – эрзянском и мокшанском. Официальное открытие первого прихода Мокшэрзянской (лютеранской) церкви состоялось в Саранске в 1991 году. Первоначально богослужения лютеран собирали немало народа, особенно из числа национальной интеллигенции, которой в то время казалось, что распространение лютеранства среди мордвы будет способствовать сохранению и развитию ее родных языков, расширению сферы их функционирования, создаст для них еще одну существенную «нишу» – религиозную.

Однако восторг, с которым часть национальной интеллигенции вначале воспринимала Мокшэрзянскую церковь, постепенно прошел. Лютеранские богослужения стали собирать гораздо меньшие аудитории. Сейчас в РМ действуют три небольших лютеранских общины – две в Саранске и одна в Ковылкине. Ковылкинская община наиболее многочисленна, на ее богослужения приходят также из мокша-мордовских сел Вечкенино и Парапино, находящихся в Ковылкинском районе. Существенное содействие становлению Мокшэрзянской церкви в Мордовии оказывает лютеранская церковь Финляндии и ее ингерманландские организации, функционирующие в Ленинградской области. Они снабжают мордовских лютеран богослужебной литературой на мордовских языках, помогают материально. Ими в Саранске был построен лютеранский собор.

Взаимоотношения Православной и Лютеранской церквей в Мордовии складываются непросто. Об их антагонизме свидетельствуют, в частности, заявления

главы Саранской и Мордовской епархии митрополита Варсонофия, который полагает, что лютеране занимаются «расколом мордовского народа, прикрываясь заботой о сохранении мордовских языков, сеют смуту в народе, отчуждая его от русского народа», мы «понимаем, что необходимо сохранить мордовский язык, но не любой ценой, не ценой раскола народа по конфессиональному признаку». И он полностью уверен в том, что в РМ «у лютеранской веры нет перспектив. Возможно будут существовать небольшие группы лютеран, но не более того» (Варсонофий 1992).

Однако думается, что деятельность Мокшэрзянской церкви не стоит недоценивать. Их работа в какой-то мере способствует процессу возрождения мордовских языков, расширению сферы их функционирования, заставляя и саму РПЦ более внимательно присматриваться к проблемам духовности мордовского народа, особенно ее этнокультурного аспекта.

Вопрос о том, насколько популярна Мокшэрзянская лютеранская церковь в РМ, был предметом изучения этнографических экспедиций Мордовского университета. Большинство респондентов, опрошенных нами, заявили, что ничего об этой церкви не слышали (85%). 12% информаторов ответили, что они знают о деятельности в Мордовии Мокшэрзянской (лютеранской) церкви, но очень мало. И только 3% информаторов (в основном сельская интеллигенция – учителя, служащие в администрации, медработники) сообщили, что знают об этом хорошо.

Выявлялось в ходе анкетирования и отношение сельчан в принципе к богослужению на мордовских языках. На вопрос «Должна ли Православная церковь в мордовских селах вести свои службы на национальных языках, хотели ли бы вы этого?», многие респонденты ответили отрицательно, заявив, что их вполне устраивает проведение богослужений на русском языке (37%). Но немало оказалось и сторонников проведения богослужений на мордовских (эрзя, мокша) языках. Из них 31% опрошенных хотели бы перевести на родные языки все виды богослужений, а 18% считают, что необязательно переводить все, достаточно лишь некоторые (исповедь, проповедь). Затруднились ответить 14% информаторов.

При ответе на вопрос анкеты «Должен ли, на ваш взгляд, священнослужитель в мордовских селах владеть языком мордвы (эрзи, мокши)?» – сельчане были более единодушны. 47% респондентов считают, что священнослужитель обязательно должен владеть родным языком своих прихожан. Часть их заявила, что в случае, когда священнослужитель в мордовском селе не знает языка мордвы, то пусть изучает (16%). Отрицательно ответили на этот вопрос 26% информаторов, а остальные (11%) не знали ответа.

В настоящее время, по утверждению митрополита Варсонофия, в Мордовии «более половины духовенства из мокшан и эрзян». Но желающих вводить в свою практику богослужение на мордовских языках крайне мало. Думается, немаловажной причиной негативного отношения большинства священнослужителей к введению в богослужение мордовских языков является их собственная инертность, нежелание что-либо менять, нехватка образования. Но энтузиасты все же находятся.

Несомненным свидетельством понимания важности РПЦ в Мордовии этой проблемы является обращение главы Саранской и Мордовской епархии

митрополита Варсонофия к «Благочестивым читателям Священного Писания Нового Завета на эрзянском языке («Од Вейсэньлув»)», предваряющем это каноническое издание, увидевшее свет в Саранске в 2006 году. «Русская Православная церковь, – сказано в нем, – сохраняет апостольские традиции. В частности, верна и тому принципу, согласно которому Слово Божие должно для каждого человека звучать на его родном языке… Для любого народа и в любые времена появление Слова Божия на родном языке становилось историческим событием, свидетельствующим о привитии народа к древу великой христианской цивилизации. Вместе со всем христолюбивым мордовским народом я искренне радуюсь выходу в свет нового перевода Священного Писания на эрзянском языке. Это – начало большого труда. Призываю Божие благословение на всех, кто трудился и продолжает трудиться над переводом Священного Писания на эрзянский язык: священников, переводчиков, сотрудников Института перевода Библии и консультантов из Объединенных Библейских Обществ» (Вейсеньлув 2006).

Осознав поучительные уроки нашей далекой и совсем недавней истории, РПЦ, на наш взгляд, должна делать все возможное для более полного удовлетворения растущих духовных запросов мордвы, чтобы не допустить склонения в сторону каких-либо иных религиозных деноминаций. А для этого необходимо более серьезно и основательно заниматься и подготовкой национальных кадров священнослужителей, и внедрением богослужения на родных мордве языках, и переводом на эти языки духовной литературы, словом, миссионерским просветительством в самом широком и современном значении этого понятия.

**Литература**

Аношкин Н.И. Эрзянь мастор. 2004. 12 августа.

Варсонофий. В Мордовии нет почвы для лютеранства // Советская Мордовия. 1992. 28 июля; Он же. Соч.: В 5 т. Т. 1. Саранск, 1995. С. 178; Викторов М. Когда в священниках согласья нет // Республика. 1996. 21 ноября.

Од Вейсеньлув. Саранск:Мордов. кн. изд-во, 2006.

Четвергов Е.В. Та религия была очень интересной // Вечерний Саранск. 1996. 25 июля.С. 15.

**Nadezhda Shutova**
**Izhevsk**

## SACRAL LANDSCAPE OF THE KAMA-VIATKA REGION (IN THE 19TH AND EARLY 20TH CENTURY)

For about twenty years (1993–1999, 2001–2010) we've been spent studying cult places and sanctuaries of the Kama-Viatka region from the Middle Ages up to the Contemporary time. The received materials have allowed lightning (discuss) some aspects of forming a sacral landscape in the considered territory. Its basis was made by cult places, sanctuaries and burial grounds, system and rules of their placing in natural surroundings, arrangement and honoring of these places, as well as their public status, semantics, and historical and cultural value.

The studying of cult places has allowed carrying out (prepare) reconstructions of sacral landscapes about 20 Udmurt micro districts (localities). We will give some concrete examples.

More than ten cult places of a different rank and types were concentrated within the Southern Udmurt village of Varzi-Jatchi and its surrounding area (Alnashy district of Udmurtia). On high coast of the Varzinka River, opposite to the village, up a watercourse from the village there was the medieval fortified settlement of Kargurez, its platform (top) served for cult purposes in the 19th and early 20th century. Some informants reminded, during Easter celebrating local youth played and enjoyed (had jolly time) there. The legend says that this place "was for training (teaching) witches".

The majority of householders of the village had a family sacred log cabins *Pokchi kuala* located within a court yard. In the beginning of the 20th century praying in *Kuala* have been timed to Orthodox festivals such as Pancake Day, Easter, St. Peter's and St. Nicola's Days, besides them, praying in extraordinary cases were performed there, too. Then there were four all-village sacred places. All village inhabitants were subdivided into three social-cultic groups *(vyzhy)* – a clan of the sacred building *Bydzym kuala*, a clan of the sacred grove *Lud*, a clan of the *Bulda* shrine according to honoring one of these three type shrines. Probably, there was still a fourth related association for worshiping of the sacred glade *Kuchos*, but the data on it is scanty. After performing religious ceremony at the sacred place all participants made a celebration with their own relatives *(vyzhy)*.

All-village sanctuary *Bydzym kuala* was situated in the wood more then two kilometers from the village up a watercourse from it. The sacred log building was fenced in a form of a rectangle with rounded off two corners, the gate was established in the east side, and the most sacral spot was in the west part of the shrine. Praying was conducted there four times a year in the same terms, as in *Pokchi kuala*. The fenced area has been surrounded by high trees (a birch, a bird cherry). The sacred building *Bydzym kuala* was in the center of the fenced area. The floor within the *Kuala* has been put (laid) by thick floor boards. More close to a forward wall the fireplace was settled down; the copper was attached over fireplace by means of a wooden hook. Two ranks of shelves have been arranged inside of building along its lobby and two lateral walls of a structure, and benches for sitting were established (put) along a back and two

lateral walls of a structure. On the left, lateral from a door wall there was a table for sacrificial bread, and at the right wall there was a table for female participants. On the top shelf *(mudor)* at a lobby wall they put public bread and meat, and on the left lateral shelves – bread, meat, beer, *kumyshka* (moonshine, self-made wine) from separate householders (Luppov 1927: 88–95).

The sacred grove of *Lud* was settled 1, 5 km far from the village of Varzi-Jatchi down the watercourse on the low right coast of the Varzinka River. This place within an alder wood was fenced; it was not possible to receive data on the form of the fenced site. There was the most sacral corner with fireplace in the middle of alder trees fenced off separately inside the fenced shrine of *Lud*. Only three priests had the right to enter there to pray, but nobody was allowed to come empty-handed. Every householder (owner household or farm) had his own individual spot (1,5 x 1,5 m in size) with a tree to pray inside. Sacrificial ceremonies here were performed only by men in the late autumn. Offerings to the masters of shrine were house birds – a goose, a duck.

Local residents are convinced, the master of the place of *Lud* could appear in an image of a bear if someone dares to cut down a branch at the sacred grove [Potanin 1884: 203]. Informant Nikolaj Chumakov (born in 1920) saw the master of grove near the sanctuary in his childhood which looked like a human being in white cloths. In the beginning he thought that it was one of priests of *Lud*, it appeared later that all three priests were sitting in other place at that moment. Master of *Lud* went along the stream (in an opposite direction concerning a watercourse); therefore women told that the vision was for good news and if it had left downstream the river it would have been bad. Other inhabitants of the village have also seen the master of *Lud* (field materials gathered by the author in 1998).

The sacred place of *Kuchos* (*кuchos* ‘a glade’) was arranged in the small rivulet of Chesno headwaters, in the neighbourhood with the shrine of *Bydzym kuala*. There was a spring next to the sanctuary of *Kuchos*. There people took water to prepare ceremonial cereals. Earlier there was a glade inside of the wood; in 1998 here we could find only a lonely sacred birch. Praying was held here once a year for the Whitsun and continued within a week. The sacred place was fenced; there was a tent from squared boards for putting sacred things. There are attestations of eyewitnesses that it was possible to see the master of *Kuchos* in an image of a tall person in white at this place. In the evenings he passed along the Chesno Rivulet from this place in the direction of the *Lud* shrine, fortified settlement of Kargurez. Informant Evdokija Chumakova (born in 1931) explained such visions by stopping praying at the sanctuary, therefore the master didn't know, where to go. The local Udmurts believed that masters of these sacred places visited each other (field materials gathered by the author in 1998).

The sanctuary of Bulda is settled down about 1 km from the village on an eminent place up along (on) a watercourse of the Varzinka River from the village. It was the fenced rectangular with two corners rounded off at the south side, the gate was at the north side. In the central part of the sanctuary there was a pole with an icon of the Kazan Mother of God, her image was turned to the north. In the centre a birch and a linden also grew. Along a line the north–south three fireplaces were placed. They had special constructions for hanging up (suspending) coppers. On the right of the southern part traces of the hole survived. It was covered with logs; here were buried bones after sacrificing animals. Poles and boards of a bench and a table have been put (stacked up) in the northwest corner of the fenced place (Potanin 1884: 204–212; Luppov 1927: 90–

114). The sanctuary of Bulda had the meaning of all-community (all-district) sacred place. People from 5–7 neighboring villages participated in ritual ceremonies spent there. Praying was timed to the St. Peter‘s Day and continued for some days.

Besides these four sanctuaries the public praying devoted to agricultural works were conducted in fields: the first was spent in the spring after finishing of summer crops (for 3 days), the second – in the summer after winter having sat down (for 2–3 days). The third, longer praying (for 4 days) was timed to St. Peter’s Day. There was the place for an ancestors’ remembrance *jyr-pyd s’oton* (a place for throwing/putting down animals’ head and feet) on opposite bank of the Varzinka River from the village, down a watercourse from the village. There horses’ or cows’ skulls and bones of feet hanged out on poplars, they were sacrificed to the dead ancestors. Other sacral place of *kur kujan* for throwing things and accessories of dead persons after funeral rite was nearby the place *jyr-pyd s’oton*. At the bank of the Varzinka River people made a ritual meal with a goose in the bosom of a family or relatives that geese were found well. Earlier in the village surrounding separate cemeteries for baptized and non-baptized people were established.

Inhabitants of every villages of Varzi-Jatchi locality (Jumjashur, Ljali, Varkled-Bodja, etc.) which gathered for praying in a community sanctuary of Bulda had their own separate village network of family (kin) and clan shrines, sacred groves of Lud, cemeteries, and other cult places.

By the end of the 19$^{th}$ century the majority of Udmurt population in these districts was christened. Christianization of people promoted simultaneous coexistence of the Orthodox and traditional sacral space in the Varzi-Jatchi rural locality. In the 1841 there was organized the Orthodox arrival in the village of Varzi-Jatchi, the stone church in honor of the Saint Trinity is constructed. The arrival consisted of 17 villages (at the beginning territorially the arrival was more than the pre-Christian rural locality) (Pravoslavnye hramy 2000: 68–69). Nevertheless, the pagan sanctuaries above pointed continued to function up to the beginning of the collectivization, and praying at some shrines was held after the Second World War. Religious ceremonies at the sanctuaries of Bydzym kuala, Kuchos, Bulda were held with Orthodox icons and were timed to the Christian festivals. Icons used during these ceremonies, were stored in the house of pagan priests *(vosjas, utis)*. Influences of the Orthodox Church were observed in the arrangement of the shrines of Bydzym kuala and Bulda, mostly in a form of fences (two corners rounded off) reminded a church lay-out. There was rivalry for spiritual influence between Christian and pagan priests, however pagan priests had much more authority among local population in compare with Christian priests. Prevailing part of Udmurts, obviously, in any way visited church services and went to pray to woods and fields.

The Southern Udmurt locality of Staraja Ucha in the basin of the Shija River included (united) about ten villages (Kukmor district of Tatarstan). The basis (base) of their inhabitants has been represented by the Ucha clan’s peoples. The earliest and central settlement here is the village of Staraja Ucha (udm. *Vuzhgurt* ‘old village’). This village was maternal for (moved from) several new villages such as New Ucha, Nizhnjaja Ucha, Staryj Kanisar and others. From the point of religious and socio-cultural views the village of Staraja Ucha (udm. *Vuzhgurt* ‘old village’) occupied a structure-formed position among other settlements, too. There was an all-village pre-Christian sacred place *Kuriskon* ‘application/prayer’. It is situated at the high equal

platform (plot) limited by ravines from two sides, on the high left bank of Ucha River. Earlier this place was covered by dense wood: fur-trees, firs, pines grew there. A strong spring flows out from the platform's slope of the sanctuary. Till the 1930s there were sacrifices of house cattle and birds, such as bull-calves, lambs, ducks, geese etc. at the shrine of Kuriskon. Ceremonies were timed to the St. Peter's Day on the 12th July, praying lasted a whole week.

Originally this shrine was a place for all-village praying. So, some old residents who were born in the beginning of 20th century asserted that Kuriskon/Meren kuriskon was a former Bydzym kuala of the Staraja Ucha inhabitants; however they haven't seen traces of the old sacral building. In course of time praying at the shrine got more and more public meaning, it was reflected in renaming (recalling) the sanctuary *Meren kuriskon* 'prayer by a community/world'. It was worshiped by Udmurts from nine neighboring villages which inhabitants had moved earlier from the village of Staraja Ucha. For all peoples of this locality the village of Staraja Ucha was realized as a central maternal settlement, and cult ceremonies held at the all-community shrine *Kuriskon*/*Meren kuriskon* served as a factor of a consolidation of these peoples, as well as a symbol of spiritual link (communication) of the ancestors, living peoples and their descendants inside of the locality.

In turn, the role of all-village shrine was carried out by sacral building Bydzym kuala, located in the middle of the village, on a small eminence of the Ucha River's right bank. According to local residents, *kuala* looked like a log construction 2 x 3 m in size, without windows, it had a roof, an earthen floor and an internal partition. Inside of the *kuala* a little table was and benches were put along its walls, a fireplace was absent. They put bread on the table and prayed. Later this building collapsed (decayed); people put a column on its place not to profane a sacred spot, that dirty water didn't spill on it (hasn't got there), that people and animals didn't trample down this sacred locus. Nowadays this column has also decayed.

Besides the *Bydzym kuala*, rectangular / square buildings *Mudor kuala* in some households were available. Sacral centre of the same *kuala* was a stone *Mudo*r.

Next types (variants) of local pre-Christian shrines were sacred groves *lud*, for prayers to master of Wild Nature *Lud*. They were arranged (settled down) on the left raised banks of the Ucha River. The shrine of *Lud* among the Kukmor Udmurts represented itself as the patron of a kin or clan. There were four sacred groves – *Norel lud* 'Norel's grove', *Byzho lud* 'Byzho's grove, *Gurjan lud* 'Gurjan's grove' and *Esymbaj lud* 'Esymbaj's grove', worshiped by four clans (related associations) *(vyzhy)* in the village of Staraja Ucha. Name of a grove came out from a name or nickname of an outstanding (influential) priest *(vosjas)* or a holy place founder (initiator). Nowadays these groves look like alone groups of trees, mainly pines growing (standing) within fields and meadows [field materials gathered by the author in 1998]. In the end of the 19th century B. Gavrilov made the scheme (plan) of the sacred grove of *Esymbaj lud* in the village of Novaja Ucha. It looked like a fenced platform in a form of round with a gate in the east part and fireplace in northern part of the shrine. The sacred building *kuala* was in the center of the fenced place; there was only a table, a case and a shelf in the *kuala* (Gavrilov 1891: 111–114).

There was a network of own separate sacred places in every village of the Staraja Ucha locality.

In the beginning of the 20th century the northern Udmurts living in the locality of Omsino-Krasnogrje (Slobodskoj disrict of Kirov Oblast) had different types of cult places. There were family sanctuaries in a form of a small pit or spot surrounded by a fence arranged inside of private households, as well as a log building (timbered construction) with or without a roof *(Pochi kuala)*. Every village had one or some clan shrines *(Bydzym kuala)* in accordance to the number of kins or clans (related associations) lived in it. For example, three related groups (clans) – *Chepo vozhshud*, *Chupash- vozhshud*, *Chabja vozhshud* lived in the village of Omsino and therefore they used to pray at three clan cult places; all inhabitants of the village of Krasnogorje together prayed at the jointed shrine of Durga-Pobja kuala.

The public sacred place Inmala is situated on a small rising ground near the spring at the rivulet of Inmalashur. The sanctuary platform looks like a round clearing inside the forest. There is a sacred birch with double tops and a fireplace containing a thick layer of ashes and the burned bones of sacrificed birds and animals. In old times so many people gathered here for praying that the slopes of eminences round the sanctuary were smooth as cleared away, sacrificial gifts were also adhered not to one, but to several birches. Special roads-glades in wood were conducted from every Udmurt village of the district to the shrine.

It was an old tribal (late – territorial) shrine of Udmurts and Besermians. People from more than 20 local villages participated in rituals held there. Women tied fabrics and towels to the birch trunk and then asked to ensure fertility to them and give health to their children. They buried coins at the roots of the birch to support these requests. Main all-community sacrifices were conducted there twice a year – on the St. Peter's Day *(Petrov)* in the middle of July and at the Protection of the Mother of God *(Pokrov)* or after this festival before ice occurrence in the middle of October. In the old days praying with the sacrifice of big animals (bulls, sheeps, and calves) used to be organized at the shrine. In the end of the 20th century main sacrifice was poultry. Cult keepers of the place were two women. They came to the shrine, kindled a fire and sacrificed poultry. All female participants of a ceremony stood in a circle and prayed in front of the fireplace. It was not necessary to use heavy drinks during praying (Shutova 2001: 29–34).

The public rituals at the shrine Inmala were organized as a pilgrimage: praying began at a family sanctuary or inside a house in front of an orthodox icon, proceeded at a clan or all-village sanctuary. During following to the place of Inmala people visited all met sanctuaries; everywhere they left pancakes, breads, melted butter. After arriving in the Inmala they took part in the public praying. In worshiping this pagan shrine and rituals hold there it is possible to point late Christian elements such as praying in front of icons, coincidence of public ceremonies to the important holidays/ festivals of the Christian calendar. In the end of the 20th century the sanctuary was visited for throwing private sacrificial gifts, community rituals weren't conducted here.

Areal studies of 20 Udmurt localities (micro districts) have shown the same organization of a traditional sacral space there; every locality consisting of 5–30 settlements had a religious center with a community sanctuary, basic sacral values were in an old maternal village. Beside them every small village used its own all-village shrine, group of sacral locus belonging to separate householders/kins or clans. In surrounding of each settlement there were sacred places for worshiping of master of

the Wild Nature (*Lud*, *Njulesmurt*, others), as well as spots for remembrance the dead ancestors.

It is necessary to note the existence of several circles of sacredness: the first is a household with a private sacral building; the second is a village and area surrounding with a network of village cult places, the third is a rural locality with a community shrine. Each of pre-Christian sanctuaries had specially organized internal structure – in a form of a circle (oval) with a rectangle (square) in a center or a polygon or two combined polyhedrons (a sacred grove in the village of Varklet-Bodja). The shrines with a rectangle (squared) fences and two rounded off corners in the village of Varzi-Jatchi were influenced by plans of Orthodox churches.

The traditional sacral space demonstrates its strong coherence (connection) with natural environment. Outstanding elements of a landscape – eminences, lowlands, and springs with special characteristics, old and strong trees – were actively used in ritual practice of local population. Some of these natural elements such as trees, springs, stones, eminences (an exception is sacred building *kuala*) are honored here as holy objects. The system of shrines' distribution at surroundings depended on two main principles. The most important was their placing concerning a cultured human space (the settlement as a symbol of a middle level of the Universe) and river valley (the river as a symbol mixed vertical and horizontal axis of the Universe) in every district.

Christianization of the Udmurt population has introduced essential corrective amendments in a character of a traditional sacral space and has changed a sacral landscape of every locality. Thus old (traditional) and new (orthodox) elements not simply replaced each other, but also were exposed to complicated (freakish) transformation: they were imposed against each other, intertwined, combined. Existence of different forms and traditions of pre-Christian, Christian and Muslim cult objects honoring (sacred trees and groves, columns-chapels, worshiped springs and stones, etc.) in a zone of intensive interethnic contacts formed difficult, multilayered and mosaic system of a sacral space of separate districts.

In some districts within the new orthodox system of values the continuity of religious tradition remains. Quite often borders and a center of church arrival could coincide with territory of pre-Christian rural locality (villages of Nyrja, Varzi-Jatchi, Polom, Uni, and others). In any cases a village with a pagan community shrine, carrying out functions of a spiritual center (the villages of Kuzebaevo, Staraja Ucha, Nizhnie Jurashi, Omsino), were kept by adherence to ancient (parent) customs and beliefs.

In the orthodox territories occupied mainly by Russian and Russian-become population an arrival with a church (sometimes there were several churches and chapels), a parish cemetery, a sacred spring or a place at the river for carrying out praying with water consecration, became a religious center of a district (locality). Here an arrival (community) church holiday was celebrated, district fairs (markets) took place. In an arrival church services were regularly conducted, church sacraments were made. In each of arrivals and area surrounding the network of smaller villages were settled down, in some of them memorable chapels were worshiped. Each of the villages was responsible for carrying out any calendar dated holidays which gathered acquaintances and relatives within all localities.

In compare with the pre-Christian cultural space, the Orthodox sacral space had a smaller correlation with natural environment. As a rule, Christian holy objects were

artificial man-made constructions. The placing of churches, chapels, and others in natural surroundings shows their strong connection with villages: they marked points of settled territory of a village (its center, its suburbs, network of roads, crossroads), they could be set in a memory of any remarkable events in life of people.

As a whole, both within the traditional Udmurt society, and among the orthodox population of the region an especial complete system of placing of cultural and cult objects was formed which (it) marked important points of virtual space of a territory. It had clearly outlined structure with a center and periphery, strict internal hierarchy of sacred places, system of their worshipping and a rule of a celebration inside all localities (districts).

**References**


Gavrilov 1891 – Гаврилов Б. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урясь-Учинского прихода // Труды IV Археологического съезда в России. Казань, 1891. С. 80–156.

Luppov 1927 – Луппов П.Н. Из наблюдений над бытом удмуртов Варзи-Ятчинского края Вотской автономной области // Труды НОИВК. Ижевск, 1927. Вып. 3. С. 81–114.

Potanin 1884 – Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского (Вятская губ.) уезда // ИОАИЭ. Казань, 1884. Т. III. С. 189–255.

Pravoslavnye hramy 2000 – Православные храмы Удмуртии: Справочник-указатель по документам ЦГА УР. Ижевск, 2000. 480 с.

Shutova 2001 – Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. 304 с.

**Cristina Wis**
**Naples**

## THE WONDER MILL *SAMPO* IN THE FINNISH NATIONAL EPIC *KALEVALA*, ITS ORIGIN AND DIFFUSION INTO MEDIEVAL EUROPEAN LITERATURE, WITH PARTICULAR REFERENCE TO DANTE'S *DIVINA COMMEDIA*

Kaarle Akseli Gottlund realized at once the uniqueness of the story which was recited to him in August 1917 in Dalecarlia by Maija Henrikintytär Turpeinen. It was a sequence of the tale about the robbery of the *Sampo*, in which the unfortunate conclusion of the expedition was depicted, the voyage on the sea and the fight during which the *Sampo* got loose from the hold of Väinämöinen and Joukahainen and flew to heaven. Nevertheless, Joukahainen managed to slap off with his sword two toes of the *Sampo*; one of them fell into the sea, and for this reason "the sea became salty", the other fell on the surface of the earth, and "from it grass grew on the land". From these parts of the *Sampo* begun thus the salinity and the abundance of the sea and the fertility of the earth. The recital given by Turpeinen was also precious for the fact that it reflected a secular tradition: from Finland, especially from Botnia, there had been, in particular in the 16th and 17th centuries, an intense migration towards Värmland and Dalecarlia, and in their new home-country the Finns preserved faithfully their old traditions.

Gottlund considered the story he heard so important that he informed about his discovery the Academy of Sweden at once and published it the following year both in Finnish and in Latin, with the title *De Proverbis Fennicis*. The tale gives the evidence that the *Sampo* was imagined as a being with human semblance, not a lifeless object. Gottlund, who was well aware about the history of myths, had noticed the similarity between the myth of the *Sampo* and the myth of Uranos. According to him, both meant to explain the origin of the fertility on the land and the sea. They allude to a creation myth and this was also pointed out by Bertel Nyberg in his work *Sampo und Kirjokansi*, published in 1972. According to it, the *Sampo* was a mythological being, of which fragments were preserved in Gottlund's story. The *Sampo* was the cosmic man, the *Anthropos* of the Hellenistic culture, who originated the world. The tale derived from the Iranian myth of Gayomard, who was sent to the mankind to bring light in the reigning chaos. However, to realize his purpose, he had to sacrifice himself. He was thrown to the center of the earth, and from his backbone was formed the axis of the world, *axis mundi*. Gayomard originated the fertility, happiness and welfare in the world. He also was the one who lighted up the flame of life.

Nyberg came upon a Karelian chain poem, recorded in 1827 by his grandmother's father, Sakari Topelius, of which more than twenty versions were known. In it Christian elements were mixed to pagan ones, for instance the creation of the world is described mostly according to the Book of Job. The links of the chain correspond to the different phases of Creation, even to the single days. Its structure is similar to an Indian poem about the same argument, both start with the representation of the supreme god and end with the creation of man. As Topelius pointed out, unfortunately only

fragments of this myth had been preserved until his days, because later epochs had contamined the original beliefs. According to him, autenthic traditions could be found only in the Government of Archangel. For instance, the fact that the *Sampo* was conceived to be a mill demonstrates that the original myth and its rich symbolism had already been forgotten.

Short after Topelius great rune singers like Arhippa Perttunen and Ontrei Malinen depicted the *Sampo* as a mill. Perttunen, who lived at Latvajärvi, used about it the Russian term *mellitsa* and told that it grinds. He also used in some stories he recited the word 'windmill', mentioning thus a significant detail for my comparative studies. Uuno Harva remarked that the rune singers described sometimes the mill as a 'good one', sometimes as a 'new', sometimes also 'big'. Harva observed in his book, *Sammon ryöstö*, published in 1943, that in the *Sampo*-poems were combined images belonging to two different levels: a cosmic mill, thought to be the world pillar, which was forged by the god Ilmarinen, and its miniature, a 'historical' statue for cult. According to Matti Kuusi, these descriptions reflected two epical traditions, the first concerning the creation of the world, the second the masterpiece Ilmarinen had to forge in order to conquer the maid of Pohjola; this mill was robbed during his wooing-trip at sea. The conquerors locked the mill behind nine locks in the Stone-hill of Pohjola and this *Sampo* is called 'big' in the poems. It was huge, indeed, because it pushed its roots "in the depth of nine fathoms", where "juuren juurti maa-emähän, toisen vesiviertehesen, kolmannen kotimäkehen". To unlock it from the hill, a giant bull was used.

In these tales the big, cosmic mill, was confused with the smaller. This was, according to the definition of Lönnrot, expressed in the foreword of the second edition of the *Kalevala*, the source of happiness "maan onnestaja". Ilmarinen forged into it skillfully three different functions: the capacity to produce meal, salt and gold, that brought wealth and abundance. The poets sing: "siin on kyntö, siinä kylvö, siinä kasvu kaikenlainen, siinäpä ikuinen onni". Harva also mentions that the forging of the new *Sampo* meant the beginning of a propitious, happy phase in the history of the mankind, and, at the same time, the end of the previous negative era. This sort of division of the history of the world in prehistorical and historical times to cyclical periods, occur in various forms in world-wide myths. To a catastrophic end – let us think for instance about the biblical deluge – follows the renovation, as well of the world as of the mankind. This is also essential when we analyze the myth of the *Sampo*: as the before-mentioned *Sampo* was called 'new' and 'good', we can suppose that also an 'old', 'bad one' existed.

The ingenious scholar Jacob Grimm was the first to associate the *Sampo* with the Scandinavian tale of the *Grotte*-mill, which was preserved until his days. Grimm was convinced that the story of this kind of a wonder mill had existed already among the primitive Germanic populations. He also compared the *Sampo* myth with that one concerning the *Graal*, as *Sampo* was "the talisman that brought to those who possess it all possibile luck, in the same way the *Graal* does". Even in these myths pagan elements were fused to Christian themes.

In the *Edda* compiled by Snorri Sturluson, there is a tale about king Frodi who possessed a wonder mill, which ground, like the *Sampo*, meal, salt and gold, giving safety to Frodi and peace and good will to his subjects. He was called "the king of the Golden Age", and he reigned at the same time as Emperour Augustus. That epoch was

a happy one, of a long period of peace; to the expression “pax augustea” corresponds in the sources that of “the peace of Frodi”. Axel Olrik narrates that Jacob Jacobsen heard from the inhabitants of the northern countries who had moved to Orkney-Islands a tale about a mill, which, having ground too much, sunk to the bottom of the sea. This mill didn’t only grind sand to meal, but it was also considered the primary source of fertility. Similarly, at the Fär-Islands a story was told about a mill, which was brought up from hell. This folk tale had a large diffusion: according to Olrik, French sailors narrated it in front of the Channel, in Normandy, and so did German seamen on the North Sea; even a sailor from Newfoundland knew a version of it. Witchcraft was associated with this story, for instance Goethe wrote a poem about it, *Die Zauberlehring*, in which he treats the magic formulas possessed by the mill.

Rydberg reconstructed the story of the *Grotte*-mill in his epochal work *Undersökningar i germansk mytologi*, appeared in two volumes in 1886–1889. This opus is an inexhaustible thesaurus, in which the author has recorded infinite precious knowledge from sources still available at his time, examining his huge material with the critical approach of a srupolous scholar. But “habent sua fata libelli”: Rydberg was underestimated by his colleagues, also Finnish, to my opinion for a sort of professional envy. He was even absurdly blaimed to have divided the history of the world in different eras; for instance, Adolf Noreen was of the opinion that this kind of criteria couldn’t be applied to prehistoric, pagan ages. But this division was already considered fundamental by classical authors; let us think, for instance, about Ovid and his *Metamorfoses*.

In the *Edda*, analysed with accuracy by Rydberg, is told that during heathendom two stories about the wonder mill were known: the one was about the cosmic mill, so huge, that it was necessary to employ nine giantesses to turn it. They worked hard at the uttermost edge of the Northern Hemisphere. This mill caused great cataclysms: violent thunders and storms at sea, the breakers that whip the rocks by the shores, and hurl upon the surface of the earth that fertile mud of which the verdant grass and the plants originate, the whirlpools in the oceans, even the isles and sunken rocks were generated when this mill turned. The other, smaller *Grotte*-mill, met an unfortunate destiny after having ground for a long time wealth and happiness to the mankind. Towards the end of his reign Frodi was caught by greediness: in his thirst for gold he didn’t concede to his slaves Fenja and Menja, who turned the mill, any rest, but constrained them to grind incessantly, in order to get more and more riches. The slave women cursed Frodi and their oath became true. One day the king of the sea Mysing killed Frodi and took for plunder the *Grotte*-mill and captured Fenja and Menja, taking them to his ship. Mysing ordered the slave women to grind salt without stopping, until the ship, owerflowing with salt, sank. Thus the *Grotte*-mill ended at the bottom of the sea, and thence the sea became salty. At the point where the mill foundered, a whirlpool was formed, when the water flowed through the mill eye, from the bottom to the surface. This unhappy end of the mill meant a negative phase to the mankind. Already towards the end of the reign of king Frodi there had been a presage of a change: the peaceful world of Frodi had plunged into chaos, the earth trembled, there where vehement thunderstorms, and from the depth of the sea huge rocks flew on the surface. Adding to this, a particularly severe winter plagued (called ‘fimbullsvinter’). Fenja and Menja, who had gone on with grinding until that moment, got weary about their strivings and cast up from the bottom of the sea, playing, the millstones on the

surface of the earth where they became the stones of the smaller *Grotte*-mill. According to Rydberg, during the Christian era, details about the bigger cosmic mill were faded, and only a reminiscence of it remained in the memory of the rune singers. Both mills were considered being the same, and this also happened with the tales of the *Kalevala*.

The story of the *Grotte*-mill was preceded by another one, which describes the work of the mill in the lower world of hell, in the realm of the damned, at the bottom of the ocean, where it flung during the negative era. This tale is surprisingly similar to the one that Dante describes in the 34th *Canto* of his *Inferno*, at the point where he narrates about his arrival to the sight of Lucifer. Dante had finally reached the utmost limits of the ninth circle of hell, which is called *Niflhell*, 'the foggy hell', in the *Edda*. I quote the passage from Eino Leino's translation: "Kuin sumun paksun painuessa taikka/yön hämärtäissä yli maamme piirin/on kaukaa katsottuna tuulimylly,//rakennus kangastui nyt moinen mulle,/samalla tuulen vuoks taa Oppahani/vetäysin; ollut siin ei suojaa muuta". That "Regnant of the realm of pain", as Dante describes the giant Lucifer, rose from his waist from the ice of the *Cocytos*-Lake, and his moving arms gave to him the impression of a windmill. It is the same cosmic mill described before, which derives from Germanic mythology. This is also proved by Dante's comparison of the mill's basic construction, by the term 'rakennus', that both Leino and Aale Tynni use translating the italian 'dificio', 'edifice'. Using this image, Dante refers to the huge construction of timber, the foundation of the cosmic mill, described in the *Edda*. It connects the mill firmly to the underworld, and supports at the same time the millstones. An allusion to a mill is also made by Dante when he depicts Lucifer by the verb 'maciulla', when he 'grinds' in his jaws the corpses of the worst traitors of humanity: Brutus, Cassius and Jude. This verb is a neologism at his time, a technical term taken from agriculture.

In the poems of the *Edda*, the grinding of the cosmic mill is associated to the destiny of the supreme god Ymir. This primordial giant was killed by his rivals and his corpse thrown in to the middle of the globe, at the bottom of hell, where from his backbone was formed the axis of the earth. There the cosmic mill ground his flesh, and from it originated the first stratum of land, which consisted in fertile mould. According to a Scandinavian tale about Creation, the primordial mould got from Ymir's flesh modelled the bays and the shores of the seas and lakes, the islands and the sunken rocks. Also this reminds of the cosmogonic myth of the *Kalevala*: the goddess Ilmatar, in several versions the supreme god Väinämöinen or the divine forger of the *Sampo*, Ilmarinen, created the promontories, the hollows on the bottom of the lakes where fish gather, the islets and the sunken rocks.

I have proved in my previous studies that Ymir served as a model for Dante when he created his Lucifer, this figure of the devil totally out of the ordinary in respect of the tradition of his time. Ymir was a frost giant, also Lucifer rises from the icy lake at the uttermost end of hell, in the North, where it was so cold that even the tears of the condemned were transformed to ice- or even rock-crystal. The lower part of Lucifer's body was on the other side of the centre of the earth, in the Southern Hemisphere. Both Lucifer and Ymir remind thus the *Anthropos*, of whom there was a reminiscence in the above mentioned poem reported by Gottlund. They are thrown to the centre of the globe, their corpses form the *axis mundi*. Lucifer also reminds Dante of a windmill, these images are too specific to be casual. These are examples of the method Dante

used when he composed his immortal work: he used pagan sources in order to prove the Christian truth by antithesis.

These stories about the cosmic mill and Ymir, reported in the Nordic *Edda*, derive from Germanic mythology, but their roots go back to centuries, maybe millenniums to the past, into ancient Indo-Iranian cultures, about which Rydberg uses the term 'Aryan'; they are already narrated in the Sacred Books of *Rigveda*. Thus Dante, describing his Lucifer in this very particular way, demonstrates that these traditions survived even at his time.

Surprisingly, the story told in the *Edda*, called *Solsången*, evocates the same atmosphere created by Dante during his journey to hell. In it, a Christian poet describes, as an admonitory example, what he saw during his trip to the realm of the dead. He enters through the gate of Hades, and approaches, after many adversities, the boundary which divides the world of torments and pain from the rest of it. A tremendous roar comes from there, this incredibile noise is caused by the rolling of the mill that heathen women, dressed in mourning, turn. Their aspect is in every respect dreary, and in addition to this, their hearts are hanging bloody out of their breast, and they are exhausted by sufferance. Also the millstones are dripped with blood and they roll in Ymir's blood, and the mould which is ground for food, is Ymir's flesh. The slave women are, according to different versions, either two, Fenja and Menja, or those nine giantesses who turn the cosmic mill at the uttermost edge of the Northern Hemisphere. The story tells that the people who died without Christian faith, had to eat for punishment that mould that these women, who died in heathendom, were grinding to feed them.

To the same cosmic mill is associated in *Edda*'s tales that of the *Hvelgermir*-well, the primary source of oceans, as well of the waters of the whole world. It was in continuos connection with the waters of heaven, the earth and the underworld. The eye of the rolling millstone was above hell and caused the whirlpool when the waters of the sea hurled into it. The ebb and flow originated likewise from the movement of the mill, when all the waters of the world sought their course back and forth from the eye of the stone.

In his work, *Suomalaisten muinaisusko*, in the chapter *Maailmankuva*, Harva describes this whirlpool, which was imaginated to be at the point of connection between heaven and earth: it generated the hole that led under the earth, to hell; in some stories there was a gate which closet the passage. Surprisingly, this belief corresponds to Dante's description. Moreover, in the last part of his voyage the Poet says to be "at the bottom of the world", where there is "a dark well". From there, the Poet descends deeper, until he reaches the icy surface of the huge *Cocytos*-Lake, which was formed, according to Greek mythology, from one of the streams of hell. According to the *Edda*, from the well *Hvelgermer* originate twelve cosmic streams, called *Elivágar*, which, during their long course from their distant primitive source, were transformed in the last circle of hell to that ice that covered the lake described by Dante. Harva tells that the existence of this whirlpool was considered to be real, particularly by the inhabitants of the oriental parts of Finland: until the second half of the nineteenth century stories were told like this: "the gap of the whirlpool is such a vortex that it breaks the globe. It sucks up ships from large areas and swallows them inside the earth. One who has finished into i twill never get back again".

This is exactly what Dante narrates about the shipwreck of Ulysses who ends to the whirlpool and sunks to the bottom of hell. There he meets Dante in the eighth circle and tells him about his misadventure. The hero's description is important, because it adds details about the zone where Dante locates his *Inferno*. The Poet himself does not remember anything about his journey, except the fact that he ended to the edge of hell's gap in a state of drowsiness. Ulysses relates to Dante the different phases of his journey, which began at the mouth of the strait of Gibraltar and reached the polar regions. I can not treat in this context his enterprise, which I have analysed in my previous studies. I shall only mention that it corresponds to the stories narrated by classics like Plutarch or Procopius, according to whom Ulysses does not return to Ithaca, but steers to the Atlantic Ocean. These stories are, to my opinion, variants of Greek myths. I'll mention as an example the description made by Strabo about the voyage of Piteas from Marseilles: having sailed along the Spanish coast Piteas arrives to the uttermost edge of Bretagne. From there he crosses the Channel and turns to left, passing England and even the coast of Scotland. He goes on to the open sea, and, after having sailed westward for six days, arrives near the continent that he calls Thule. From there, after one day's sailing, Piteas comes to a sea, whose consistence is completely different from normal, he calls it "a lazy and concrete sea"; other classical writers call it 'glutinous'. This last phase of his voyage is described in Leino's translation, in the 26$^{th}$ *Canto*, with the following words: "yö näki tähdet jo maanpiirin toisen/ja niin ol' alhaalla jo pohjantähti,/ pinnasta meren ettei noussut enää". These verses express poetically Dante's image about the vault of heaven, which was so low in that extreme part of the Northern Hemisphere that it seemed to touch the sea, that had the appearance of the soil; Dante uses about it the expression of 'marin suolo'. This region, where heaven and earth join each other was, according to ancient beliefs, exactly at the North Pole, near the whirlpool, which was also called 'the navel of heaven'. It was imagined that in the middle of it had been a giant world-pillar, to which Harva gives the name of 'sammas' in his artiche written in 1918 for "Virittäjä". It supported heaven at the middle-point of the world, as an axis, *axis mundi*, and at the top of it there was an iron spike, touching the North Star, around which heaven turned. The star was also called 'the Navel Star', even the 'Pillar' itself, because both images were considered parts of the same unit. Harva describes the world-pillar in the before-mentioned treatise concerning the image of the world of the ancient Finns. Lapps used the term 'Veralden Nagli', 'the nail of the world' of the North Star, and the name of 'Veralden Olmay' for the wooden idols, erected, for instance, by Siberian populations near this axis, at their sacrifical altars. This name of 'the lord of the world' corresponded to the Roman god Saturn and, according the beliefs of the Lapps, guaranteed a god harvest of grain to the earth, the sea rich in fishes and fertility to the reindeers. He was, like Saturn and Frodi, the king of the Golden Age, during whose reign the people lived happy. But to the positive era follows a negative one: the Lapp Johan Turi told in 1910 what happens if the world-pillar crashes down: "then the sky collapses and smashes the earth and then the whole world bursts into flames and that is the end of everything". Statues for cult were raised to large areas in order to stop heaven from crushing. Knut Leem tells that he had seen, near the Porsanger-fiord, one of these statues which had an iron spike on its peak. Beliefs concerning the world-pillar survived for centuries; a proof of this are the proverbial expressions quoted by Harva, spread to popular language, in which old or long-lived persons are compared to the

world-pillar. The *Sampo*, the cosmic man and the cosmic mill have the same function as the world-pillar, also their history is analogous. Olrik was of the opinion that this myth derives from a Germanic tradition, which is already described by Rudolf from Fulda in a Saxon literary source. However, the term 'sammas' has its roots in the remote past, it derives from the Aryan-Iranian times according to Koivulehto; it is an Aryan derivation and has come to the language through those tribes that had remained in the West. This is, in fact, also the theory of Rydberg when he explains how the religious and mythological ideas about the cosmic mill have found their way from Indo-Aryan-Iranian culture to the Germanic which adopted them. To the same group of myths belongs that of the 'Tree of Life', *Elämänpuu*, which is the title of the treatise of Harva. He describes the extension of this myth among various Fenno-Ugric populations. Comparisons can be made between the Tree and the *Sampo*: both extend their three roots from heaven to the earth and to hell, near the primordial well *Hvelgermer*, like the ash Yggdrasil in Germanic mythology. They all have the function of the *axis mundi*.

Ulysses saw short before drowning that Arctic region, where heaven and earth touch. Five months after having left Gibraltar the journey came to a sad end, which he describes in the following way, according to Leino's translation in the 26th *Canto*: "nous silloin näköpiiriin vuori tumma,/etäinen, näyttävä niin korkealta,/sen vertaist'etten ollut ennen nähnyt.//Iloittiin, mutta ilo kääntyi murheeks: uudelta maalta pyörremyrsky tuli,/mi purren kokkaan iski. Kertaa kolme/se pyöri meren kaikkein vetten kanssa/mut neljännellä perä nousi ilmaan/ja kokka painui – Toisen tahdon mukaan.//Siks kunnes meidät meri aava peitti". The whirlpool that came, as described by Dante from "nova terra", is to my opinion Terranova, Newfoundland, in the Arctic, not far from the coasts of North America. This island, well known in the Middle Ages, was an important basis for the Vikings during their journey to the New World.

That mighty mountain Ulysses saw in front of him was thought to be the navel of the earth, its top touched the North Star. This ancient belief also derived from Oriental tales about the Mount Meru, described in Indo-Iranian sources. Its location is attested in the Bible: for instance, in the Book of Isaiah and in the 48th Psalm, the Mountain of the Revelation is "in the extreme North". According to another tradition this mountain, also imagined as the Paradise, was located in the Southern Hemisphere; in ancient sources hell was imagined to be at the North Pole, like in Dante's description. To Harva's opinion, the mountain is the same as the Stone-hill of Pohjola also called the Copper hill, in Finnish folk poetry. There the *Sampo* was locked behind nine locks and the sun and the moon were hidden; this meant the world's end. This place was also called 'Kalmamäki', 'Hornamäki', or 'Hornanvuori', 'the Hill of Hell', or 'the Hill of Death', also used in magic verses. In the stories is told that there reigned a devil-like being who tried to rob the sun, in the uttermost North. The mountain is also mentioned in cosmogonic poems, like in the one about the primordial fire which was created at the top of it, in "the navel of the sky": "miss on tulta tuuiteltu/vaaputettu valkeata, tuolla taivahan navalla/kuulun vuoren kukkulalla".

It is surprising to constatate that the central mountain of the world belongs as well to Finnish folk tradition as to the medieval conception of the world. An interesting testimonial is brought by the description called *Inventio Fortunatæ* made by an English monk, about the time when Dante lived. It narrates about "the whirlpool in the middle of four countries, where the four seas dividing the North empty their waters. The water

whirls everywhere around, as if somebody poured it. In te middle of the gap there is a plain mountain, that rises into the clouds, and its circumference is 33 French leagues. It is totally formed by magnet". It is interesting to note that even the Renaissance cartographer Gerhard Mercator designed this mountain at the centre of the North Pole, adding the comment which explains that the mountain is dark and immensely high, that its circumference is 33 Fench leagues (the same measure reported by the monk!). He calls it the pillar that sustains the world, "columna mundi". All these stories give evidence of the fact that the same beliefs survive from one century to another, even from a millennium to another: for instance, the before-mentioned Rudolf from Fulda described many centuries earlier that "in the middle of the earth there was a column that supports everything". Even Goethe narrates to have heard, when he was a child, a story about this mountain in the middle of the North Pole, which was formed by magnet.

But why did Dante choose the North as a source of inspiration when he created his *Inferno*? This was natural for him, because it corresponded to the medieval conception of the world, to that time's geography, which was called 'sacred'. According to it, the world was interpreted on the basis of a symbolistic division that had its origin in the lecture of the Bible: the orientl hemisphere, where sun rises, is the realm of God; the occidental one, where it sets, the reign of the devil. This was expressed, for instance, in the Books of Isaiah and Jeremy, according to which the devil had chosen to dwell in the extreme North, and this was proved by the cold and aridity of the climate, thet derived from the lack of Faith. When Ulysses chose, at Gibraltar, to follow the "western route", also called 'Vestrvegr', well known in the Middle Ages, that pilgrims used to travel from the extreme North to Constantinople and Gerusalem, he sealed his destiny. In Dante's description this voyage took the direction from East to West, "behind the sun", away from Salvation. This is why he ended in hell.

Why did Dante use specifically the Germanic mythology as a primary source of inspiration? This choice was by no means exceptional: Northern Italy belonged at that time to the Sacred Roman Empire, to the Germanic part of it. Moreover, the Germanic influence had been enormous during centuries: the continuous attacks of the Barbarians, who came from the North, devastated the country and were a constant plague. The Germanic impact in Northern Italy was still strong at Dante's time: for instance, the names of political parties in Florence, the "Guelfes" and the "Ghibellines", were Germanic derivates. Naturally, this influence was also considerable in the culture.

Thus, the model of the Germanic mythology to describe the *Inferno* is totally comprehensible. Moreover, why did Dante use the stories of heathen people when he created his deeply catholic immortal work? Also here he followed the tradition of his time: fathers of the Church like Saint Augustine recommended the use of pagan sources in order to explain, by contrast, the Christian Truth. According to this principle, Dante chooses as guardians of the different circles of hell mythological beings, considered to be of the same root as the devil is. So to Satan, to Lucifer, the guardian of the most terrible circle, could correspond only Ymir, the primordial giant, who was sacrificed when the world was created from the parts of his corpse. Ymir was the heathen counterpart of God, and so is described Lucifer by Dante: he is the creator of the world, falling from heaven head foremost, from the Southern Hemisphere to the Northern. I quote from Tynni's translation: "putosi taivaasta hän tälle puolen:/maa

ennen täällä kaartui, mutta häntä/kun kammoi, meren peitteekseen se veti,//kohoten pallonpuoliskoomme; kenties/maa häntä paetessaan paikan tämän tämän/loi onton, vuoristoksi tuolla nousten". In this last *Canto* Dante depicts Lucifer as the grotesque image of God, comparing his arms – like a turning windmill – to the Cross of Christ.

Sacrificing himself, Christ gave birth to a new era in the history of mankind, and established a divine order, instead of the reigning confusion. Also Ymir, through his sacrifice, brought to an end the primordial chaos, and the world was created. In Dante's description Lucifer is a hybrid being, partly a frost giant and partly similar to a windmill – the cosmic mill – condamned to the bottom of hell during the negative era. He had to recede in front of the Christian faith. This also occurred in the *Kalevala* where, at the end, the supreme god, Väinämöinen, and with him heathendom, had to retreat and give way to a tiny boy – Christ – that had just been baptized.

All these stories give evidence of the importance of the oral tradition in the history of peoples. It has transmitted ancient customs and myths from one generation to the other, during centuries and millenniums. Without it, no one of the myths – or rather "clusters" of myths – I have treated, would have been preserved until our times, because they are all connected. Not even fragments of them would have remained, like Gottlund and Topelius observed already at their time. The oral tradition also explains how Dante could get, in Southern Europe, inspiration from the same sources concerning the extreme North, that have during centuries refreshed our national heritage.

# Symposium 17.

## Vilmos Voigt: Semiotics in Finno-Ugric Studies / Проблемы семиотики в финноугристике

**Virág Dyekiss**
**Budapest**

### *SIHIRTE*S, *SIGIE*S, *OLASNE*S – MYTHICAL CREATURES OF NORTH-SAMOYED PEOPLES

The mythical peoples of Nenets folklore, especially the s*ihirte*s, have been in the focus of scientific interest. The classical article of Chernetsov[174] and of Vasiljev[175] presents us the theory that *sihirte*s were the ancient inhabitants of North-Siberia. This theory inspired several continuing researches, especially in the field of archaeology of Yamal peninsula, but after the summary of *sihirte*-legends there aren't any comparative studies about the parallel phenomena of the other North-Samoyed peoples. Besides, the other mythical peoples of Nenetses, Enetses and Nganasans have to be taken into account, also. It's important to collect the semantic signs of these creatures, so we can see the connection among them. Unfortunately from the Enets we haven't got as many data as from the two other languages, but still some conclusions can be made.

#### 1. Nenets mythical peoples - *sjudba, parne, sihirte*

First of all, I would like to present these mythical peoples as the myths of sihirte-people are typical in Nenets folklore. The fact that Nenets folklore is rich in giants is a common knowledge. In the first folklore collections, collected by M.A. Castrén and T. Lehtisalo, we find several narratives about these creatures.

The most common mythical being of Nenets folklore is called *sjudba*. These creatures mainly described as giants. We can compose two bigger groups of the texts containing data of *sjudba*-s. In the first group we find the Nenets mythical narratives.[176] In the second one there are the narratives that are versions of world-wide known tale-types or similar to them. The contemporary collections contain more texts from the second type. The first collections focused in the archaic myths and mythical texts.

[174]Chernetsov 1935. 109–133.
[175]Vasiljev 1970, 151–158.
[176]Castrén–Lehtisalo 1947. 48–51.; 99–101.; 106–109.; 127–131.

From the narratives it is clear that the *sjudba*-s are in enmity with humans, they eat them, if they can. In spite of this, sometimes they use the help of humans. (Or, we have to say heroes, as they are deity ancestors of humans.) They live mainly in iron tents, mountains or peninsulas of rivers, but as punishment they have to live further under the earth. The heroes kill them and send them under the world as they ate their brothers or sisters or the hero himself. In this last case he cuts himself out from the stomach of the *sjudba*.[177] The *sjudba*-s are killed or approached by the heroes in form of small birds. *Sjudba*-s have reindeer sleight, but their rein is a mamooth (rein of the earth) or bears in a fewer version.[178] They are hunters, do not have reindeer-herds. About their appearance we know only a little. They don't look have really special looks, even their big size is not mentioned in the original texts. In the newer texts they are the giant helpers of the hero, and in a special text a chaser dresses up as a *sjudba*, and frightens a girl in the forest.[179] So in these texts their enormous size is important.

*Sjudba*-girls can marry with heroes, and heroes take the fancy of *sjudba*-girls easily.[180] *Sjudba*-s don't meet with human beings, as they live on other world and there are no connection, exept for shamans. As we get to know from shaman songs and charmings they can be helping spirits as well.[181] There are some special types of *sjudba*-s: hairy *sjudba* and resin-*sjudba*.[182]

The tale-like narratives are mainly belong to several *stupid ogre* types[183] (e.g. ATU 1086,[184] ATU 1091[185]), when the human is much smarter than the stupid giant. There is an adaptation[186] of AT 301B, The Strong Man and Companions, which is a worldwide known fairy tale.

The *sjudba*-s live on the same place of *parne*-s. *Parne* appears often in myths, its figure wasn't adapted into newer types of tales. *Parne* is a completely negative figure, which is rare in these folklores. *Parne*-s are mainly women, but in some myths there are whole *parne*-families.[187] *Parne*-s are enmity with humans. They appear in forests, they come out from holes of dry-rotten logs, and go back there to meet their families, so they live under the earth.[188] The *parne*-girl chases, as her father forces her to do this, she captures worms and mice. After that she kills some human beings and eat them. The relatives of the killed humans come and kill the parnes. It's very hard to kill them, they lance them, and at the end they chop them to several pieces. About their appearance we know that humans get to know immediately that it is a *parne*, but we don't know how. In some myths it wears a special costume, iron dress or cortex-dress.

[177]Castrén–Lehtisalo 1947. 101–104.
[178]Castrén–Lehtisalo 1947. 48–51; 91; 98.
[179]Pushkareva–Homich 2001. 255–257.
[180]Castrén–Lehtisalo 1947. 127–129; 543.
[181]Castrén–Lehtisalo 1947. 509–510.; 512–513.; 514.; 517.; 520.; 522.; 525.; 532; 543.
[182]Lehtisalo 1924. 39.; Castrén–Lehtisalo 1947. 105.
[183]Castrén–Lehtisalo 1947. 96–98. – I couldn't find this type in the catalogue. Sjudba byes a sledge, that "moves by itself" from Jompu. He gives his dress to the hero. The sledge doesn't move, the naked sjudba freezes.
[184]Castrén–Lehtisalo 1947. 91–95.; 98–99.
[185]Castrén–Lehtisalo 1947. 91–95.
[186]Pushkareva–Homich 2001. 108–140.
[187]Castrén–Lehtisalo 1947. 109–113.
[188]Castrén–Lehtisalo 1947. 153–166.

*Parne* woman wants to live together with humans, she forces a human-woman to change the cloth with her, so she has the same figure as a woman. It eats up all the reindeers of the family. *Sjudba*-s eat *parne*-s – as they live in the same earth – but the stomach of the *parne* is very smelly.[189] *Parne*-girls can be married with humans and with *sihirte*-s as well.

From recent and older folklore material it seems that the figure of *sihirte*[190] contains maybe two strata of images, which do not appear together. One image is a nation that lives beneath the earth. They have to move there because a death-spirit covered them with soil as a *sihirte*-girl didn't want to marry him.[191] The other version is that they live next to the sea, they are fishermen.[192] Both types act friendly to human beings, e.g. they help to a lost girl. They exactly look like humans, but in a myth the *sihirte*-girl has a crippled foot. They life doesn't differ from human life either, but it is still not desirable for humans to get to their place. In shaman songs they can be helping spirits.[193] I couldn't find the origin text, but from the literature we got to know that they herd mammoths beneath the earth. They appear in Mitológiai Lexikon[194] as well, Helimskij says there they are smaller than humans. Researchers think that their figure contains elements of the pristine inhabitants of Yamal-peninsula.[195] These elements are the following: living in pithouses, hunting sea mammals and riding dog-sleight. This seems to show a different culture from the Samoyed, which could have been an Arctic maritime culture.[196]

## 2. Nganasan mythical people: *sigie, barusi, sjupsa*

*Sigie*-s are a bit similar to *sjudba*-s and *parne*-s. They live above the earth, in forests. They kill and eat humans if they can. (But in one case a girl eats a *sigie* as well!)[197] They chase and have no reindeers, or only one. In spite of *sjudba, sigie* still appears in the human-world. It can get married to human men, but it eats too much, so have to be destroyed.[198] Orphan-Deity, the cultural hero of the Nganasans has killed a lot of *sigie-s* in several methods.[199] Mostly they are burnt. The skin of the *sigie* is still dangerous, from the ash of his body origin the mosquitoes of the tundra.[200] *Sigie*-s are not clever, human beings can outsmart them and kill them this way. Their appearance is similar to humans, but in some narratives they are bigger than humans. (Sometimes they think that a hero is their newborn son.)[201]

---

[189]Castrén–Lehtisalo 1947. 99.
[190]Pushkareva–Homich 2001. 445.
[191]Castrén–Lehtisalo 1947. 28–29.
[192]Pushkareva–Homich 2001. 283.
[193]Castrén–Lehtisalo 1947. 528 and 546.
[194]Tokarev 1988. II. 580.
[195]see: Golovnev 1992.
[196]Fitzhugh 1997. 103–105.
[197]Labanauskas 2001. 39. After eating a *sigie* the girl begins to eat her own brothers, so acts like a *sigie*.
[198]Labanauskas 2001. 12.
[199]Domokos 1984. 250; Labanauskas 2001. 51.
[200]Labanauskas 2001. 12.
[201]Labanauskas 1992. 55–56.

*Barusi* has only a half-body. They are not very dangerous, but still can frighten women. We know a story when a *barusi*-woman became a good friend of a human-woman, it can be shaman's helper as well.[202] They live beneath the earth in families, or in inhabitant places.[203] They steal the meat and fat of the humans. *Barusi*-s can be killed easily, but they pay it off. Barusi-s are in connection with dead people. They can be friend and enemy as well.

Sjupsas live in the wild, far from the human villages, but they lead the same way of life. People lost in the forest can meet them. They look like human, but they have something like a tail. If it is cut down, they die. Moreover, they have no mouth or other holes on the body, they only smell the meet. The sjupsa children are only eyes, they have no body.

Now let's make a short review of Enets mythical peoples. They are porni, moreo and olasne.

### 3. Enets mythical peoples

*Porni* or *olasne* is similar to *parne* in Nenets. They live in forests and are enemies of human beings. They kill and eat humans[204] They can live in the same tent with *moreo*-s, but it is no good. It seems that they not live any more.[205]

*Moreo* is a nation that lived earlier on the Enets area. They hunted wild reindeer and had reindeer herds as well.[206] They often appear as friendly and helpful people.

There are giants in Enets folklore as well, but the Enets name of them is unknown.[207] The giant-couple live in a tent next to a river, but on the other side of the river they have no power. Their figure accommodate to the type of the stupid ogres.

Now we have seen the main groups of the mythical peoples of the North-Samoyed peoples, so we can compare the significant traits of them.

All of these creatures are more or less similar to human beings, but there are important differences as well. They can be tall, furry, or they are leak of some organs as we have seen above. They live under the earth in pithouses, or in the roots of old, rotten stumps. Their habitation is in the wild forest, or somewhere up on the river, in a curve mainly next to a river. These places are out of the territory of human culture. Sometimes they are regarded as sacred places.

Their manner of life is similar to humans', but they hardly ever have reindeer herds, their main activity is hunting, but the prey differs significantly. Mythical creatures prey human beings and mice, but he do not have knowledge of bow and arrow, the hunt only with trap. The food is been eaten raw, cooked or dried and preserved, just like Samoyeds do. They often steal meat from human beings in the dark. They may have tamed reindeer as well, but that reindeer is a mammoth. The role of mammoth it the Samoyed mythology deserves of being studied as an independent topic as well, as their role is very important in the myths about the archaic times. But now we are talking about the mythical beings. I have to mention that not only mythical beings can eat

[202]Labanauskas 1992. 23.
[203]Labanauskas 1992. 40.
[204]Sorokina–Bolina, 39.
[205]Sorokina–Bolina 53.
[206]Sorokina–Bolina 30.
[207]Sorokina–Bolina 22.

human beings, but there is a story when a girl cooks a sigie in a pot, and eats him. By eating a monster like this, she herself begins to act like a sigie: she eats all her brothers, only the last one can cut out her stomach to come out. The girl dies this way.

The social life of these giants or, better to say, creatures is more or less similar to human society. Their social net is rather simple. They typically live in big families, two or three generation lives together, but there is no connection with other families. The lonely being is rare, but old couples can live alone, too. They need company, so if there is not other opportunity monster girl still can merry to human man, but there is no example to a child from such a marriage. These stories end up in the death of the monster as the enormous appetite of it is unbearable.

As an entertainment they have dancing occasions and play games.

We do not know much of the belief of these creatures, but they undoubtedly have their own shamans for healing. Even they can be helping spirit of human shamans as well, but it is not recommended by the human community.

These beings show a close connection to death and dead people. If some troubles appear, dead people can stay in this world as half-bodied creature, just like *barusi* or *olasne*. In other myths, dead people hunt mice, as in the lower world mice are reindeer. In the mythical times people hunted mice as well, but the cultural hero gained tamed and wild reindeer and gave them to human folks.

So, to sum up, we can say that the mentioned anthropomorphic mythical peoples held a bit simpler, more underling life than human beings. Their margin latitude are the liminal times and spaces, as they are most often out of the human's territory, and they can be meet with in the evenings, in the dark.

But, in correspondence of mythical beings of other world spheres, just like deities, spirits, illnesses etc. it seems that the above mentioned traits, signs are characteristic for the creatures of the human world, so to say, middle world or this world. Creatures of the upper or the lower world are constituted by using other rules and signs. So by summarizing the typical signs of the mythical beings, we can mark out their place in the mythical world map.

The second type of sihirte-people and the moreo people does not show the above mentioned monster-like mythical beings. They are always helpful and friendly to humans – it is a great difference. Their external appearance is similar to human beings. If we see the main activity of these people, we can say that the hunt maritime mammals and they are fishermen. Their living territory is next to the sea, far away from any Samoyed habitation. Their society seems to be more complex. I haven't find traits of such mythical peoples in the Nganasan folklore, so maybe we can declare that this type is known only in Nenets and Enets folklore, and they differ from other mythical beings.

## References

Aarne, A. – Thompson, S. 1964. *The Types of the Folktale. Second revision*. FFC 184. Helsinki.

Castrén, M. A. – Lehtisalo, T. 1940. *Samojedische Volksdichtung.* Gesammelt von M. A. Castrén. Herausgegeben von T. Lehtisalo. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 83; Helsinki

Castrén, M. A. – Lehtisalo, T. 1947. *Juraksamojedische Volksdichtung.* Gesammelt und herausgegeben von T. Lehtisalo. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 90; Helsinki

Chernetsov, V.N. 1935. Drevnyaya primorskaya kul'tura na poluostrove Yamal. *Sovetskaya Etnografiya* 4/5: 109–113.

Domokos, Péter (ed.) 1984. *Finnugor-szamojéd (uráli) regék és mondák I–II*. Budapest, Móra

Fitzhugh, William 1997. Searching for the Grail: Virtual Archeology in Yamal and Circumpolar Theory = *Fifty Years on Arctic Research.* Gilberg, R. – Gullųv, H. C. (ed.), Copenhagen

Golovnev, Andrej 1992. An ethnographic reconstruction of the economy of the indigenous maritime culture of northwestern Siberia = *Arctic Anthropology* 29. 96–103.

Gracheva, G. N. 1983. *Tradicionnoye mirovozrenie ohotnikov Taymira*. Leningrad, Nauka

Kortt, Ivan – Szimcsenko, Jurij 1990. *Materialen zur geistigen und dinglichen Kultur der Nganasan Samojeden.* Berlin, Systema Mundi

Labanauskas, Kazis (ed.) 1992. Nganasanskiy folklor *Folklor narodov Taymira 3*. Dudinka

Lehtisalo, Toivo 1924. *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden.* MSFOu LIII. Helsinki.

Pushkareva – Homich (eds.) 2001. *Folklor nencev.* Pamjatniki folklora narodov Sibiri i Dalnevo Vostoka 23. Novosibirsk, Nauka

Sorokina – Bolina electronical version Enetskiye teksti

Tokarjev (ed.) – Hoppál, M. (ed.) 1988. *Mitológiai enciklopédia II*. Budapest, Gondolat

Uther, Hans-Jörg 2004 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography.* Parts I–III. FFC 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia

Vasilyev, V. 1970. Siirtia – legendi ili rilnosty? Sovyetskaya Etnografiya 1, 151–158.

Vértes Edit 1990. *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága*. Budapest, Tankönyvkiadó

Wagner-Nagy Beáta (szerk.) 2002. *Chrestomathia Nganasanica* Studia Uralo-Altaica, Supplementum 10. Szeged–Budapest

# Symposium 23.

## Ildikó Lehtinen: Everyday Life and Identity / Повседневная жизнь и идентитет

**Елена Федорова**
**Санкт-Петербург**

### СТАНОВЛЕНИЕ МУЗЕЙНОГО ДЕЛА НА ОБСКОМ СЕВЕРЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 1970-Х – НАЧАЛО 2000-Х ГОДОВ)

Один из важных вопросов для специалистов, в той или иной степени связанных с музейной деятельностью, – насколько адекватно музейные коллекции отражают культуру народа в определенный период. Для больших музеев, которые, как правило, находятся далеко от территорий обитания представленных в их коллекциях народов, регулярный сбор экспонатов бывает затруднен по финансовым причинам: поездки для сбора предметов из-за дальности расстояния проводятся не часто, соответственно, что-то может быть упущено.

Большие музеи, опять же, из-за дальности расстояния, обычно недоступны для посещения носителями культуры. Таким образом, знание собственной культуры, что необходимо для сохранения этноса как такового, может быть далеко не полным. В связи с этим очень важным представляется развитие сети музеев на местах, там, где из-за проблем с транспортом и отсутствия финансовых возможностей, население не имеет доступа к центральным музеям и другим учреждениям, которые работают в целях сохранения культурного наследия коренных народов.

В Ханты-Мансийском автономном округе, на примере которого здесь рассматривается вопрос о возникновении сети краеведческих и этнографических музеев, и к названию которого в 2003 году прибавилось слово «Югра», обозначавшее когда-то территорию и обитавших на ней народов, считающихся предками хантов и манси, формирование такой музейной сети активизировалось в последней четверти XX века.

Вместе с тем, начало этого процесса можно отнести еще к 1930-м годам. В 1936 году начал работать для посетителей Окружной краеведческий музей (в настоящее время – Музейный комплекс «Государственный окружной музей Природы и Человека» в г. Ханты-Мансийске). Он включал экспозиции, характерные для любого краеведческого музея: отделы природы, истории, этнографии, достижений социалистического строительства соответствующего периода. Впервые автору удалось попасть в этот музей в 1976 году. Здание музея

в то время – небольшой одноэтажный дом. Фонды находились в не приспособленном для хранения коллекций помещении. Директором музея тогда был Аркадий Николаевич Лоскутов, который начинал свою деятельность на территории округа в области образования, затем был председателем Кондинского райисполкома, занимался партийной работой. Перед тем, как стать директором Окружного краеведческого музея, в должности которого он пребывал с 1964 по 1981 год, Аркадий Николаевич был председателем Окружного исполкома.

Нужно сказать, что это довольно характерная ситуация для достаточно длительного периода существования музейного дела в нашей стране. Краеведческими музеями руководили бывшие райкомовские или исполкомовские работники, отставные военные – люди, которые большую часть своей жизни не имели отношения к музейному делу, не были профессионалами в этой области. Соответственно, качество работы зависело от того, испытывали они интерес к музею как таковому или нет.

Время, когда краеведческим музеем в Ханты-Мансийске руководил Аркадий Николаевич Лоскутов, оценивается положительно, хотя ясно, что существовал целый ряд проблем. После того, как во время Великой Отечественной войны с этим музеем сотрудничала известный угровед Наталья Федоровна Прыткова, настоящих специалистов здесь в течение довольно длительного периода не было, да и в целом численность сотрудников оставалась минимальной. Многие предметы, поступившие в послевоенное время, а среди них оказалось немало уникальных предметов культа, не были соответствующим образом атрибутированы. Целенаправленных сборов коллекций не велось, экспонаты поступали от случайных людей или от правоохранительных органов.

С 1970-х годов ситуация с музейным делом в округе начала меняться. Именно с этого времени активизировалась деятельность по созданию музеев в районных центрах и некоторых других крупных поселках. Организаторы таких музеев первоначально работали в основном на общественных началах, как например, Наталья Елизаровна Филиппович, создавшая во второй половине 1970-х годов краеведческий музей в одном из районных центров округа – поселке рабочего типа Березове, известном как место ссылки ряда персонажей российской истории, в первую очередь ближайшего сподвижника Петра Первого Александра Даниловича Меншикова.

Первоначально Березовский краеведческий музей находился в старинном деревянном здании. Сейчас это строение совершенно другого облика, современного типа, специально предназначенное для музея, включающее в себя помещения, необходимые для нормального его функционирования: экспозиционные залы, архив и т.д.

В первой половине 1970-х годов открылся Нижневартовский краеведческий музей, выросший на базе музея Нефти и газа, а в первой половине 1990-х годов он превратился в культурно-этнографический центр. В 1980-е годы был создан музейный комплекс с научно-историческим центром этнографии в г. Лянтор, возникшем на месте села Пим в Сургутском районе. Большой популярностью у жителей и гостей г. Ханты-Мансийска пользуется музей под открытым небом «Торум Маа». Список подобных музеев достаточно внушителен.

Эта тенденция – возникновение краеведческих музеев в городах и крупных селениях, появившихся в связи с промышленным освоением северных территорий, – характерна как для Ханты-Мансийского, так и для Ямало-Ненецкого автономных округов. Основная проблема при их создании заключалась в том, что тогда практически отсутствовали профессиональные кадры. Соответственно, на должном уровне не велась научно-исследовательская и собирательская работа. Для сбора экспонатов приглашали сотрудников центральных музеев. Сейчас в музеях округа работают в основном профессионалы, которые не только собирают коллекции, создают экспозиции и выставки, но и занимаются научно-исследовательской работой, подтверждением чего является их участие во многих научных конференциях. Кроме того, в музеях ведется активная работа с населением по различным программам.

Сказанное относится к музеям городов и крупных поселков округа, где преобладает пришлое население. В сельской местности, где численность коренного населения весьма значительна, тоже существуют музеи. Естественно, масштабы здесь другие. Создано много школьных музеев краеведческого характера. Инициаторами их создания выступали обычно школьные учителя. В национальном отношении это неоднородная группа. В нее входили представители коренных народов, выходцы из национально смешанных семей, представители пришлого населения. Нужно сказать, что две последних категории, насколько можно судить по наблюдениям, сделанным во время экспедиционных поездок, проявляли большую активность. Для людей, приехавших на Север в 1960–1970-е годы, культура коренного населения казалась необычной. Кроме того, они, как люди, получившие соответствующее образование, особенно преподаватели истории, языка и литературы, понимали необходимость ее фиксации.

Сейчас трудно сказать, что из объектов традиционной культуры коренного населения выглядело для сельских учителей наиболее привлекательным, что стали целенаправленно собирать в первую очередь помимо исторических документов, фотографий, тех предметов, которыми местные жители уже перестали пользоваться и которые они сами приносили в музей, надеясь на то, что там эти вещи сохранятся. Возможно, сначала целенаправленно собирались образцы орнамента. С одной стороны, для людей, не являвшихся носителями культуры, орнамент коренного населения, с которым они ранее не были знакомы, воспринимался как нечто необычное и красивое. С другой стороны, в государстве в целом проводилась политика, поддерживающая развитие народного творчества. При сельских клубах и школах работали кружки по декоративно-прикладному искусству, где делали вещи, не всегда традиционные по материалу и форме, но украшенные традиционным орнаментом. Большим уважением пользовались мастерицы, умевшие делать традиционную одежду или утварь с орнаментом. Они обменивались опытом, для чего устраивались специальные семинары разного уровня. В частности, первый окружной семинар мастеров декоративно-прикладного искусства был проведен в 1974 году на базе окружного Дома творчества народов Севера. Руководил им Михаил Ефимович Бронников, художник по образованию, методист Дома творчества народов Севера – учреждения, из которого вырос Окружной центр культуры и искусств народов Севера.

Важно и то, что орнамент в определенном смысле оказался одной из наиболее нейтральных составляющих традиционной духовной культуры коренного населения. Ведь традиционные религиозные представления и обряды в то время находились под запретом. Культура выражалась через орнаментированные вещи, которыми уже почти не пользовались. После укрупнения населенных пунктов – процесса, который пришелся в основном на первую половину 1960-х годов, когда были ликвидированы деревни, признанные неперспективными, а их обитатели перемещались в крупные селения, многие предметы традиционной культуры остались на прежних местах. В каких-то из этих предметов в новых условиях, действительно, не было необходимости. Но орнаментированные вещи, как правило, забирали с собой. Орнамент символизировал принадлежность к определенной локальной группе или другим, более мелким подразделениям хантов и манси. Орнаментированные предметы оставляли на память, с их помощью продолжали поддерживать этническое самосознание. Еще во второй половине 1970-х годов многие хантыйские и мансийские женщины, отправляясь из своей деревни в дорогу, одевались в национальную одежду, украшенную орнаментом, чтобы там, куда они приедут, по узору могли определить, откуда они. Ведь традиционно орнаментированная одежда у обских угров воспринималась не только как праздничная, но и как одежда для поездок. Такие приезжие даже в городе Ханты-Мансийске в то время были хорошо заметны. Поэтому поле деятельности для желающих собирать национальные узоры было достаточно широким.

Во многих сельских школах хранились альбомы орнаментов, составленные учителями. Ученицы, которые занимались в кружках декоративно-прикладного искусства, вырастали. Некоторые из них сами становились мастерицами. Они принимали участие в различных семинарах и выставках. На семинарах, как правило, обменивались «базой данных» по орнаменту. Таким образом, орнамент распространялся за пределы той группы, принадлежность к которой он символизировал. Свою знаковую функцию он утратил. На вопрос, какой узор «шьют», обычно отвечают – «какой понравится».

Вещи, изготовленные с отклонением от традиций, оказались востребованными в современной жизни. Например, для традиционной культуры хантов и манси характерны бисерные изделия. При том, что во второй половине XX века бисер как материал для изготовления украшений сохранялся, хотя и потерял в своем качестве, изменилась форма этих украшений, их набор. Новые вещи всегда присутствовали на выставках, но не все крупные музеи готовы были принимать их. Люди, отвечающие за комплектование коллекций, нередко требовали от музейных сотрудников привозить из экспедиций только вещи старые или новоделы, выполненные по традиционным образцам. В результате мы имеем дело, в определенной мере, с неадекватным отражением действительности. Если представить, что с такими коллекциями будет работать какой-либо исследователь через 50 или 100 лет, а в музее тогда же будут делать экспозицию, то насколько правильно исследование или экспозиция отразят то, что происходило в последней четверти XX века с национальной культурой? Этот вопрос представляется очень важным.

Возвращаясь к сельским музеям нужно сказать, что их значение стало расти со второй половины 1980-х – начала 1990-х годов. Толчком к этому послужил рост

национального самосознания, всплеск которого был обусловлен процессами общегосударственного масштаба. Здесь совпали интересы разных в национальном и социальном плане групп населения. Стало меняться отношение к национальной культуре как у самих ее носителей, так и у пришлого населения. Стали выделять финансовые средства на развитие небольших музеев. В качестве примера можно сказать об одном из наиболее ярких музеев сельской местности Ханты-Мансийского округа. Это парк-музей «Найотыр маа» в поселке Сосьва Березовского района. Сам поселок возник в 1930-е годы. Изначально это была Сосьвинская культурная база (культбаза) на территории проживания северных манси. Параллельно создавалась Казымская культбаза на территории северных хантов. Культбазы включали в себя комплекс учреждений: больницу, школу, интернат, детский сад, ясли, почту и др. Это были своего рода очаги, которые должны были способствовать приобщению коренного населения к новым условиям жизни. Важно отметить, что в штате работников культбаз были краеведы. Изначально в штате культбазы не было представителей коренного населения, оно появилось там позднее.

Школьный музей в Сосьве был основан во второй половине 1970-х годов. Много внимания ему уделила в прошлом учитель, затем директор музея «Найотыр маа», а в последние годы своей жизни сотрудник музея под открытым небом «Торум Маа» Анфиса Михайловна Хромова, которая родилась в смешанной коми-мансийской семье. Сосьвинский музей в его современном виде создавался с конца 1980-х годов. Была выделена территория за поселком, приглашались мастера, знающие, как сделать традиционные мансийские жилые и хозяйственные постройки, другие сооружения. Более целенаправленно стали собираться коллекции. Сегодня экспозиция музея достаточно полно характеризует традиционную культуру северных манси. Здесь не просто экспозиция, здесь проводятся различные мероприятия с участием представителей разных народов. По отношению к этому музею неоднократно приходилось слышать еще и выражение «мансийский клуб».

Подобные музеи, а сосьвинский уже не является единственным на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, есть и другие примеры, очень важны как для коренного, так и для пришлого населения. Они способствуют воспитанию чувства само- и взаимоуважения, понимания ценности своей и чужой культуры.

**Агнеш Кережи**
**Будапешт**

## ИЗМЕНЕНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ СОБРАНИЙ МУЗЕЕВ

Музейный мир коренным образом изменился за те прошедшие 150 лет, когда в Европе были созданы первые музеи этнографического характера. Исчезли колонии, изменилось общество, мир глобализировался. И это только самые основные тенденции. Изменились не только объективные обстоятельства. Изменения произошли и в самой системе ценностей, мировоззрении музейного мира.

Музеи 19-го столетия отражали общественную картину своего времени. Этнография, в то время большей частью занимавшаяся исследованием эволюции человечества, классифицировала народы подобно сисстеме камней или миру животных. Следуя социалдарвинистской методике, народы типологизировались по принципу примитивных и цивилизованных. Выводы впрочем – по принципу деталь может заменить целое – делались на основе попавших в музеи единичных экземпляров, которые в дальнейшем присваивались целым народам, группам народов. В то же время музейные коллекции главным образом концентрировались на собирании цветных, праздничных облачений и предметов, простые предметы повседневной жизни не попадали в музейные собрания, вычеркивая этим самым отдельные общественные слои, маргинальные группы населения.

Целью этнографических музеев этого времени по отношению к европейской и к собственной национальной культуре являлось приобретение дорогих, праздничных и старинных вещей, а также как можно более "экзотичых" экспонатов по отношению к культуре "примитивных" народов. Частично такую программу провозгласил и Янош Янко, являвшийся директором будапештского Этнографического Музея с 1894 по 1902 годы. Янко считал, что для изучения культуры венгров необходимо исследование как этнографии финно-угров, так и исследование этнографии соседних с венграми народов. По мнению Янко, таким образом можно увидеть, что в нашем этносе сохранилось из исходного, древнего народа, и что в нем нового, как результат исторического развития. Настолько же важным Янко считал выяснение изменений в культуре соседних народов, выявляя в них роль венгерского влияния. Для осуществления этих целей он хотел создать "маленькое, но качественное" собрание этнографических предметов путем экспедиций к финно-угорским народам и обменом между музеями соседних стран. В 1898 году, будучи членом 3-й экспедиции, организованной графом Йенё Зичи, Янко поехал в Западную Сибирь, где ему удалось собрать одну из самых больших финно-угорских коллекций нашего музея. Целью этой крупной экспедиции являлся сбор такого материала, который мог бы осветить некоторые важные вопросы древней истории венгерского народа. Янко считал, что "финно-угорские народы живут в огромном треугольнике, 3 угла которого составляют венгерский, финский и остякский народы. По собранным на данный

момент материалам предположительно, что на самом примитивном уровне стоит материльная культура остяков, затем финнов и наконец венгров, этнографические предметы которых самые развитые. Из этого очевидно, что – имея в виду географическое положение –, материальная культура остальных финно-угорских народов, а именно вогулов, черемисов, мордвы, коми-зырян, вотяков и лопарей может находиться только между этими тремя уровнями, будучи ближе либо к одному, либо к другому; при детальном же ознакомлении с материальной культурой этих трех угловых народов в принцине становится ясной особая этнография остальных финно-угорских народов (игнорируя конечно тюркское влияние)" (2.отчет Яноша Янко к министру – цитирует Я.Кодолани 1968: 13).

В то же время и взгляды Янко подтверждают ту обшераспространенную практику 19-го столетия, следуя которой музеи (зачастую целые институты и науки), идеи и культурные объекты создали особое понятие "иного", "дикого", "примитивного" народа и вообще народа в целом. То есть создали такие стереотипы, которые несмотря на разницу в музейных философиях и в их оформлении, всегда имели несколько основных форм (Ames M. M. 1993: 49–58). В этом процессе не являлись исключениями и музеи России. Достаточно вспомнить "экзотические" коллекции Кунсткамеры в Санкт-Петербурге.

В то же время рост общественного интереса к чужим мирам и культурам был неразрывно связан с ростом интереса и к собственной национальной культуре. В 19-ом веке один за другим открывались различные культурные учреждения, национальные театры, академии, школы, музеи. Обычно принято говорить исключительно о роли идей в возникновении "коллективного мы", так называемого национального идентитета, хотя немаловажную роль в этом процессе служили и служат и вещи (D. Boswell–J. Evans 1999). Напрашивается вопрос: какую же роль играли музеи с помощью своих выставок в формировании единой национальной культуры, вытесняя из нее национальные меньшинства, маргинальные группы общества, некоторые профессии? Противоречия между теорией и практикой очевидны, ведь музеи стремились служить имено тому, чтобы поднять уровень образования людей и расширить круг понятия национальной культуры. Эта и похожие проблемы вели к переосмыслению идеологической функции национальных и этнографических музеев в наше время. Споры об общественной, политической и этической роли музеев начались в 1980-ых годах и делились в основном на 3 группы вопросов:

1. К первой относится критика колониализма, а также критика прежней деятельности музеев в целом (T. Barringer–T. Flynn 1998). Выражаясь кратко, это тот тип поведения, согласно которому „сначала разрушаем, потом оплакиваем” (R. Rosaldo 1993: 68–69), проблема постановки которого фокусируется на вопросах музейных экспонатов, а также создающих их народов. Основополагающий вопрос, насколько были этически корректны собранные в музеи под знаменем науки коллекции этнографических экспонатов, а также насколько было характерно ограбление анализируемых народов, культур. По-разному отвечают на этот вопрос общество, музеи, а также не раз упомянутые коренные жители, один за другим создающие свои иузеи по всему миру.

По отношению к музеям все более распространяется та точка зрения, согласно которой сбор культурных ценностей бывших колониальных народов являлся

фактически грабежом этих народов. Это ведет к переосмыслению таких понятий, как культурная ценность и культура вообще (R. Handler 1997). Такое противостояние музея и общества наблюдается главным образом в Западной Европе и в Северной Америке и направлено главным образом против этнографических музеев, представляющие на своих выставках ранее или ныне существующие народы и культуры. Изменилась атмосфера, изменилась этическо-идеологическая среда, которая окружает музейную деятельность. Но критика колониального наследия обычно происходит не внутри музеев, а извне. В основном музеи сами хотят защищать, сохранять и владеть теми предметами, которые были накоплены в них. Музеи считают такими институтами, которые обслуживали колониальные режимы, способствовавшие возникновению наивных, ложных или консервативных представлений о колониальных народах.

Хотя Венгрия никогда не имела своих колоний, методы и способы сбора этнографических коллекций в 19-ом веке не могли коренным образом отличаться от тех методов, которые характеризовали ту эпоху. Первые собиратели финно-угорских экспонатов Этнографического Музея Венгрии являлись самоотверженными учеными, и многие из них жертвовали своим здоровьем, чтобы доказать наше финно-угорское родство и познакомить венгерскую общественность с культурой наших далеких родственников, и не только через лингвистические или фольклорные данные, но и с помощью этнографческих экспонатов. Однако сбор этих экспонатов на сегодняшний взгляд зачастую вызывает удивление, ошеломоение. Взять к примеру поднятые Яношем Янко вещи из могил усопших, например маленького размера рубашки, которые в традиции хантов клались в могилу рядом с усопшим как жертва, чтобы умерший не тревожил живых (40271, 40275), либо же могильный знак, на котором рубашка умершего ребенка, изготовленная из крапивного полотна (40270). В эту же категорию можно причислить собранные Йожефом Папаи похоронные памятные фигуры. Похоронный идол одного шамана, изготовленный по словам Йожефа Папаи хантами в память об усопшем шамане (31780), второй похоронный идол, также изготовленный из дерева, был сделан в память об одной умершей хантыйской женщине в Березовском районе (31781). Оба идола были найдены Папаи у северной группы хантов. Населенный пункт по всей вероятности был местом жительства рода Аш-пухланг-йох, учитывая, что Йожеф Папаи в течение 1 месяца работал в Березове с одним из представителей этого рода, Григорием Торикоптиным. Иметь доступ к таким идолам Папаи мог исключительно после исполнения определенных обрядов, так как по данным специальной литературы, похоронные идолы пользовались огромным уважением, и несли в себе сильнейшее морально-культовое содержание. В случае чьей-то смерти, семья изготавливала похоронный идол в честь усопшего, которому в течение определенного времени, в случае смерти мужчины 5 лет, в случае смерти женщины 4 сакральных года давали есть и пить. В случае смерти мужа (жены) оставшийся в живых укладывал идол рядом с собой, и так заботился о нем, разговаривал с ним, как если бы он жил. Похоронные идолы крупных шаманов могли превратиться в духов-защитников рода. Добыча такого рода предметов не могло быть простым заданием, необходимо было ознакомиться со множеством неписанных правил. Так, непростой задачей должна была быть и добыча тех двух фигур духов-помощников, которые Йожеф

Папаи получил в Аш корте. Фигуры духов-помощников мужчины и женщины (31782, 31783). Так называемые „индивидуальные" духи-помощники как известно играют важную роль в жизни отдельных людей (Kerezsi Á. 1997: 40). Такие духи сопровождают человека на протяжении всей его жизни, помогают при охоте и рыболовстве, в повседневной жизни. Человек еще младенцем приобретает первого духа-помощника, в течение жизни имея возможность получить и других духов-помощников, но невзирая на их количество, человеку запрещено продавать либо же дарить своих духов. Факт попадания их в Этнографический Музей одна из загадок, разгадать которую почти невозможно.

Антиколониальное критическое направление коренным образом потрясло ход мышления этнографических музеев Западной Европы и Северной Америки, но пока слабо отражается в методике работы венгерских музеев и еще слабее на востоке, в том числе и в России. Нам еще предстоит пересмотреть наши фонды с точки зрения их приобретения и подумать об этической стороне их использования. В недалеком прошлом появились первые музеи нового типа, которые создали самы аборигены, индейцы Северной Америки (First Nations museums) или которые всё чаще можно видеть в бывших колониальных странах (E. N. Arinze 1998). Такого рода музеи один за другим появляются и в России, в Сибири, среди прочих у хантов. Такого типа музей, и в то же время семейное предпринимательство создал ненецкий поэт Юрий Велла Айваседа. Представленные в этом музее макеты домов, игровые лыжи и другие детские игры были изготовлены самим поэтом и его внуками, которые за это время не только выучили закон выживания в тайге, но и уважение к традициям. Одна из открытых целей музея – с помощью предметов вызвать интерес посетителей к ненецкой культуре.

Редким исключением является музей Торум Маа, который был основан коренными жителями, и которые по сей день соучаствуют в работе музея. Музей представляет архитектуру и материальную культуру обских угров и был создан 1987 году, в период роста национального самосознания у хантов и манси. Музей кроме выпольнения музейных функций, становится центром для консолидации и восполнения духовных потребностей горожан – представителей коренных народов (Клименова Т.А. 2005: 9).

Подобного рода начинание я наблюдала в Горнокняжевске Ямало-Ненецкого Округа, где члены одной общины в едином деле работают над популярным шканзеном, в котором гости имеют возможность как попробовать блюда хантыйской кузни, так и приобрести изготовленные местным населением сувениры.

Община предоставила шканзену территорию, на которой члены общины совместно построили здания, подготовили выстаочные залы, а также шатры, в которых принимают гостей. Женщины готовят, они же подают блюда, так выработав своеобразную методику саморепрезентации и сохранения традиций.

Подобого рода попытки я наблюдала и в Ханты-Мужи, где вымерший хантыйский населенный пункт, переделанный в шканзен, несколько раз в год превращается в представление хантыйских обрядов. Эти церемонии, народные праздники, организовываются "сверху" и привлекают широкие массы зрителей. На этих праздниках модернизируются древние хантыйские традиции, которые дополняются такими элементами, как, например, выставка и продажа предметов

декоративно-прикладного искусства, организация спортивных состязаний, гонок на оленьих упряжках, лыжных гонок, гребли, выступления фольклорных коллективов. Раньше в семейных или групповых ритуалах, проводившихся в ограниченном кругу, все это было недопустимо. На подобных крупных народных торжествах сохранилась скорее структура традиционного ритуала. Важной частью ритуала в Ханты-Мужи,[208] Горнокнязевске[209] и сегодня является преподнесение платков в дар священным деревьям.

На этих народных торжествах часто ставят традиционные конусовидные юрты, в которых организаторы пытаются воссоздать обстановку настоящей юрты, но ханты, хорошо знакомые с хантыйскими традициями, воспринимают эти юрты и проходящие там мероприятия скорее как игру.

2. Следующий круг вопросов, который остро критикуется в наше время, это роль музеев в прошлом и в настоящем в создании, осмыслении картины мира вообще и культуры отдельных народов в частности. Уже выше речь шла о том, что на основе эволюционистской точки зрения был создан ряд развития человечества от низшего народа до высшего, от "дикого" до "цивилизованного", и что такой подход сейчас считается в корне ошибочным. Критикуется и то, что музеи не сумели показать ни "примитивных", ни своих народов всесторонне, в многообразии их культуры и игнорировали расслоения в обществе. И хотя этот социалдарвинизм – главным образом в теоретических работах – многое потерял из своего прежнего значения, в музеях эта точка зрения считалась общепринятой до 1970-ых годов и местами сохранилась до наших дней. Достаточно вспомнить международную постоянную выставку будапештского этнографического музея, построенную в 1980-ом году, концепция которой суммируется уже в названии выставки "От архаичных обществ до цивилизаций", длившаяся у нас до 1996-го года. Кстати не только некоторые работники музея, но и посетители часто вспоминают эту выставку с ностальгией и говорят о необходимости подобной выставки.

3. Третий круг вопросов занимается проблемами методики собирания, в частности, что и каким образом надо собирать. В конце 20. века в европейских музеях усилилось та историческая точка зрения, согласно которой в первую очередь необходимо собирать не выдающиеся своей эстетической красотой предметы, а предметы, отражающие обшественные изменения. На замену собиранию отдельных предметов пришло собирание коллекций предметов, которые могли указать на общественные взаимовлияния, на прослойки культуры.

Все более неотложной задачей является анализ предметов и признаков современного общества и культуры и в кругу российских финно-угорских народов. Наряду с уже существующими коллекциями традиционных, древних, архаичных, другими словами ранних собраний экспонатов, музейные собрания необходимо дополнить такими коллекциями, которве отражают современную повседневную культуру и образ жизни. На сегодняшний день наряду с ремесленными продуктами к этнографическим экспонатам относятся и орудия труда фабричного происхождения, а также часть товаров общественного потребления. Их употребление делает их этнографически ценными. Со временем

[208]Ямало-Ненецкий автономный округ, Шурышкарский район.
[209]Ямало-Ненецкий автономный округ, Приуральский район.

и они станут редкостью (Fejős 2003/a: 120). В будущем необходимо документировать не отдельные предметы, а соответсвующие группы предметов, инвентарь, инструменты целого домоводства. На данный момент это необходимая составляющая в изучении современной материальной культуры и общества. В то же время наряду с нарастающей ролью собирания предметов, растет роль и собирания информации. Документировать необходимо не только предметы, но и те условия, в которых они действуют.

Большие изменения наблюдаются и в переосмыслении понятия этнографический предмет. В самом широком понятии этого термина, сам результат исследования, ведь только исследование делает из обыкновенных вещей этнографические экспонаты (Z. Fejős 2000/b). Однако надо различать музейные этнографические экспонаты и простые этнографические предметы. Например красиво обработанные деревянные ворота в удмуртских деревнях этнографические, но не музейные предметы.

В наше время происходит переосмысление и того вопроса, что необходимо собирать музеям. В 1980-ых годах, благодаря некоторым нестандартным выставкам нашего музея, выяснилось, что круг собранных вещей очень сузился и у нас совершенно отсутствуют предметы, связанные с распространением промышленности, новой техники и материалов, хотя без них невозможно показать развитие общества, какого-либо региона или этнической группы. Такая же ситуация характерна для большинства этнографических музеев Европы.

По мнению ученых, в современном музее акцент окончательно должен перейти со сбора вещей на сбор информации. "Музеи являются только одним томом из постоянно пишущейся энциклопедии культуры" (M. M. Ames 1993: 58). Считается, что по вещам нельзя всё узнать о данном народе и культуре, поэтому музейным работникам надо собирать данные разными методами, исследуя не одни только вещи, но и условия, в которых они существуют.

В будущем, в жизни музеев всё более возрастающую роль будет играть общественная среда. Надо избавляться от само собой разумеющихся объяснений и заменить их на интерактивную деятельность, поскольку пассивное восприятие и авторитарный стиль подачи информации сегодня не достаточны.

"Музей существует не ради себя или ради узкого интереса исследователей-музеологов. Он общественное учреждение и служит для того, чтобы обучать людей, место, где они могут приятно и полезно провести время. Посетитель является одновременно и гражданином, который платит дань и вместе с другими людьми хочет ясно видеть, ради каких целей работает музей и как он может получить ту информацию, которая хранится между стенами музея. ... В будущем музеи станут открытыми книгами и не только с помощью выставок, но и на более глубоком уровне их работы...Это должны иметь в виду все сотрудники музеев и постоянно учитывать в своей работе"(Z. Fejős 2000a: 46–47).

**Литература**


Arinze E. N. 1998: African museums: The challenge of change. Museum International 50(1): 31–37.

Ames M. M. 1993: Cannibal tours and glass boxes. The antropology of museums. Vancouver:UBC Press.

Barringer T. – Flynn T. 1998: Colonialism and the object. Empire, material culture and the museum. Ed. – London–New York: Routledge.

Boswell D. – Evans J. 1999: Representing the nation: A reader. Histories, heritage and museums. Ed. – London: Routledge.

Fejős Z. 2000a: Útmutató néprajzi gyűjtemények értelmezésére. A Néprajzi Múzeum Gyűjteményei. Budapest 9–49.

Fejős Z. 2000b: A néprajzi gyűjtemények tudományos perspektívái. Tabula 3(1) 77–88.

Handler R. 1997: Cultural property, culture theory and museum anthropology. Museum Anthropology 21(4): 3–4.

Kerezsi Á. 1997: A szurguti osztjákok életmódja és hitvilága. In: Tanulmányok a szurguti osztják kultúráról. Budapest, 13–59.

Kodolányi J. 1968: Jankó János a néprajztudós. Néprajzi értesítő 50: 7–15.

Müller H. 1992: Die Sammlungskonzeption des Museums für deutsche Volkskunde von der Gründung 1899 bis zum ersten Weltkrieg. Jahrbuch der Berliner Museen 34: 186–194.

Rosaldo R. 1993: Culture and truth. The remeking of social analysis. Ed. – London–New York: Routledge.

Клименова Т.А. 2005: Из истории этнографического музея под открытым небом «Торум Маа». Торум Маа Традиции, сохраненные веками. Каталог. Ханты-Мансийск 9.

**Илдико Лехтинен**
**Хелъсинки**

# ЧИСТОТА КАК СОЦИАЛЬНАЯ НОРМА. ПРАКТИКА В МАРИЙСКОЙ ДЕРЕВНЕ

В статье я пользуюсь категориями чистоты в частной и публичной сфере жизни, модернизации в домашнем пространстве для изучения марийской практики. Меня интересует вопрос, как показать частную сферу жизни и повседневность в пространстве музея в рамках выставочных экспозиций.

Исследование чистоты и гигиенической сферы жизни позволяет реконструировать практики повседневного обихода, формы социальных взаимодействий, социальные нормы. Чистота – понятие многозначное. Чистота дома, пространства и гигиена обычно ассоциируются с приватным пространством. Чистота – это чистый и уютный дом, чистая одежда и даже моральная чистота. Чистота присутствует и в политической сфере. В Советском Союзе государство пыталось радикально вмешиваться в домашние и семейные отношения. По мнению Владимира Шлапентоха (1989), границы публичного / приватного не являлись жестко очерченными в связи с тем, что государство вторгалось в сферу приватности – семьи, дома, дружеских и любовных отношений. Государство стремилось регулировать, организовывать быт и жизнь советских граждан, устанавливая жилищные нормы и стандарты, и предлагая новые модели одежды. Советская гендерная политика активно вторгалась в семейную жизнь.

По мнению исследователей жилого пространства (Шлапентох 1989; Шпаковская 2006), по типам собственности советское жилье подразделялось на государственное, кооперативное и частное. Граждане не являлись пассивными получателями государственного жилья, действовавшими в соответствии с предписанными бытовыми, санитарными и эстетическими нормами. Они использовали жилье в соответствии со своими потребностями, вкусами и интересами. Культуролог Светлана Бойм назвала способ создания интерьеров советских квартир «эстетикой выживания». Несмотря на стремления государства, граждане все больше стали переносить свои интересы в частную сферу (Шлапентох 1989).

А как жили в деревне? Жители деревни довольно часто строили собственные дома усадебного типа с участком и сараями. Крестьянский дом, так же как и марийский дом, описывается как пространство проведения досуга и то место, где можно укрыться от посторонних взглядов. В этом отношении марийский дом с высокими воротами и заборами формируется как «крепость». Независимо от публичной жизни, граждане могут иметь свою собственную, частную жизнь с собственными нормами. Дом охраняет жителей от внешнего мира. В этом отношении марийские дома представляют собой приватное пространство, в котором у жителей есть возможность выбирать соседей, друзей, знакомых, и организовывать свою жизнь по марийским обычаям, проводить свои религиозные праздники.

Марийский дом формирует свой мир. Семейное крестьянское хозяйство имеет разносторонний характер. По традиции женщины занимаются домом, ухаживают за детьми и «делают все, что придется». На практике женщины занимались организацией приватной сферы, закупкой продуктов и необходимых товаров, приготовлением пищи, организацией домашних праздников, приемом гостей, пошивом и ремонтом одежды. Порядок на дворе и в избе также зависит от женщин. Чистка, уборка, стирка – это женские занятия. Порядок в доме означает чистоту в быту и чистоту в мыслях. Хозяйка довольна, когда дом чистый. Чистота – это норма жизни как для женщин, так и по для мужчин, и, по словам марийского карта (жреца), «Чистота – самое важное. Чистота – это уютный дом, белая одежда и чистая душа». Чистый дом означает чистое пространство для живущих в нем обитателей, но одновременно и пространство предков.

Совсем иначе обстояло дело с бытовыми удобствами. К концу 1970-х гг. инженерные системы (центральное отопление, водопровод, канализация) имелись лишь в 30% сельских домов России (Денисова 2007, 420). Женщины работают, как и прежде, с утра до вечера, и чтобы помыться и постирать, надо затопить баню, наносить и нагреть воды. Повседневные дела останавливались. Самой тяжелой работой женщины считают стирку, приготовление пищи, глажение белья, отопление жилища, работу на садовом участке и занятие подсобным хозяйством. Мужчинам в организации повседневной жизни отводилась второстепенная роль. В постсоветские времена мужчины начали больше заниматься питанием и закупками. Стирка и уборка дома остались женской работой.

Модернизация в России не принесла механизации и облегчения труда сельских жителей. Такие предметы бытовой техники, как стиральные машины, пылесосы появились только в 1970-х гг., однако женщины старшего поколения не доверяли им. Марийская традиционная белая одежда требует постоянной заботы. Белая одежда необходима и в религиозной сфере.

По мнению Мери Дуглас, чистота является символом порядка. Порядок – это стремление контролировать окружающий мир, сферу частной жизни, в которую включен и мир предков. Марийская хозяйка соблюдает порядок и одновременно отвечает за сохранение марийской идентичности. Анна Темкина и Анна Роткирх полагают, что развитие капитализма в России повлияло на изменение гендерных отношений. В современной России наблюдается устойчивый рост рынка социальных услуг. Он включает в себя различные виды работ, основные из которых – это забота о чистоте и уюте дома и забота о детях. Городские жители отказываются от советских традиций. В марийских деревнях пока не имеется возможности покупать домашний труд. Но сегодня женщины стали сильными и самостоятельными, они хотят сами планировать семейные отношения, деторождение, и они сами отвечают за финансовые условия семьи и поддерживают порядок в доме. Они организовывают домашний быт, уют и заботятся о членах семьи. Новой тенденцией является желание молодежи отказаться от работы по хозяйству и выбрать городской стиль жизни.

Приватное домашнее пространство противопоставлено публичному. Публичная сфера – это стандарты, представляющие государственную и глобальную стратегию. Приватная сфера зависит от хозяйки, ее стремлений и самостоятельности. Она требует выполнения работ по дому, стирки, покупки

товаров, работы на кухне, воспитания детей. Стратегия марийских женщин, направленная на сохранение дома, семейных отношений, включает в себя разные решения. Одно из них – традиционный труд, поскольку условия пока еще остались прежними. С другой стороны, дом является семейным проектом, и в этом смысле предоставляет возможность реализации личных вкусов, в том числе, и марийской эстетики.

Как можно было бы представить в музейных условиях стремление к чистоте в повседневной жизни? Это серьезная задача для сотрудников музея. Предметы стирки по-прежнему представляют интерес, но не иллюстрируют самую продолжительную и тяжелую работу. Не считая стирку, хозяйке требовалось 10–12 ведер воды ежедневно. Если колодец находился рядом с домом, это облегчало задачу, но иногда приходилось ходить за водой довольно далеко. Как молодые посетители понимают значение труда? Возможно, представление следующих норм и запретов, касающихся стирки и уборки, смогут проиллюстрировать значение домашних работ.

«Нельзя выбрасывать мусор и навоз за пределы огорода и двора – у твоих потомков будет тяжелая жизнь»

«Нельзя оставлять посуду немытой – часто будешь болеть»

«Нельзя дом и двор содержать в беспорядке и грязи – жизнь твоя не будет стабильной».

«В пятницу и среду нельзя стирать и мыть полы – на том свете заставят пить только помои».

В.А. Глухов и Н.Н. Глухова с помощью системного семантического анализа исследовали главные черты марийской этнической идентичности на базе пословиц, поговорок и народных песен. Нас интересуют выводы, касающиеся значения пространства и белого цвета. По результатам анализа белый цвет является самым главным (39%) (2007, 88). Белый цвет означает чистоту и целомудрие. Белый – это одновременно символ и неба, и бога.

Основную эмпирическую базу исследования составляют наблюдения и интервью, выполненные в ходе полевых работ с 2001 по 2006 г. и в августе 2009 г. Статья опубликована в коллективной монографии под редакцией автора.

**Литература**

Денисова, Л.Н. 2007: Судьба русской крестьянки в XX веке. Брак. Семья. Быт. Москва: Памятники исторической мысли – РОССПЭН.

Глухов, В.А. – Глухова, Н.Н. 2007. Системная реконструкция марийской этнической идентичности. Йошкар-Ола: ООО «Стринг».

Новый быт в современной России: гендерные исследования повседневности. Под редакцией Елены Здравомысловой, Анны Роткирх, Анны Темкиной. Введение. Создание приватности как сферы заботы, любви и наемного труда. Труды факультета политических наук и социологии 17. Санкт–Петербург: 2009.

Шпаковская, Л. 2009: «Мой дом – моя крепость». Обустройство жилья нового среднего класса. Новый быт в современной России: гендерные исследования повседневности. Под редакцией Елены Здравомысловой, Анны Роткирх,

Анны Темкиной. Труды факультета политических наук и социологии 17. Санкт-Петербург.

Lehtinen, Ildikó 2009: „Onnellinen maailma on kuin valkoinen kangas.” Puhtaus normitettuna toimintona. Valkoisen jumalan tyttäret. Marilainen nainen ja modernisaatio. Ош Юмын удырышт-влак. Марий удрамаш модернизаций корныштo. Toim. Ildikó Lehtinen. Suomalais-Ugrilaisen Seuran kansatieteellisiä julkaisuja 19. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Shlapentokh, Vladimir 1989: Public and private life of the Soviet people. Changing values in post-Stalin Russia. New York: Oxford University Press.

**Елена Мартынова**
**Тула**

## ОБСКИЕ УГРЫ И НЕНЦЫ В НАЧАЛЕ XXI В.: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ОБРАЗ И РЕАЛИИ

Обские угры и ненцы относятся к особой официально признанной категории «коренные малочисленные народы Севера». Такое название распространено с 1980-х гг. в общественно-политическом дискурсе. Различные термины, такие как «туземцы», «инородцы», «иноверцы», «ясачные», «нацмены», «малые народы» предшествовали дефиниции «коренные малочисленные народы Севера» в административной практике государства и научной литературе. Терминология, безусловно, имеют связь с представлениями большей или меньшей части носителей данного языка и оказывает определенное влияние на формирование образов, стоящих за конкретным словоупотреблением. Применительно к теме данного исследования это означает, что появление, употребление и исчезновение разных терминов, обозначающих одно понятие, должны, видимо, сигнализировать о различном видении и понимании этого понятия.

С конца XVI до начала XVIII вв. для обозначения аборигенного населения Северо-Западной Сибири употреблялись словосочетания «государевы ясачные люди», «немирных землиц люди», «неясачные немирные иноземцы» либо конкретные названия этнических общностей – самоядь, остяки, татарове. Чаще всего в русских документах употреблялся термин «иноземцы».[210] Он указывает на то, что сибирские аборигены в те времена еще были жителями «иных» земель, т.е. чужих, только входящих в орбиту влияния Русского государства. Их освоение носило насильственный характер, поэтому далеко немирными были и отношения с аборигенными сообществами. На втором месте по частоте употребления стоит термин «ясашные». Он свидетельствует о фискальных интересах государства, для которого насельники Зауралья прежде всего представляли интерес как плательщики дани-*ясака*.

Позже, в XVIII в., на смену «иноземцам» приходит термин «туземцы». Согласно трактовке В.И. Даля, он означает здешних, тамошних уроженцев. Семантику слова «туземцы» можно трактовать как жителей «тех земель», которые уже включены в состав государства, освоены, поэтому их насельники уже не «иные», а «те», т.е. нечужие, но и не совсем свои.

В XIX в. широко употребляемым в официальной лексике был термин «инородцы». Он зафиксирован во множестве документов (законах, распоряжениях, деловой переписке), наиболее известным среди которых является Устав «Об управлении инородцев» 1822 г. Основное значение слово «инородец» – «уроженец другого, чужого племени, или народа» (как и его

[210]См. Буцинский П.Н. К истории Сибири: Сургут, Нарым и Кетск до 1645 г. / Записки Харьковского университета. 1893. Кн. 2.; Первое столетие сибирских городов. XVII в., Новосибирск, 1996; Обычное право народов Сибири (буряты, алтайцы, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы). Составитель и автор комментариев В.В. Карлов. М., 1997.

синоним – иноплеменник). Это свидетельствует об этноцентризме общественного сознания (есть «мы» и другие, т.е. «иные»).

Именно в XIX в. появилось много детальных этнографических описаний сибирских народов, в том числе обских угров и ненцев. В определенной степени эти описания строились на внимание к отличиям «инородцев» от «своих» (если есть *инородцы*, значит есть и *со-родичи*, т.е. *свои*, не отличающиеся по языку, культуре, быту). Во многих этнографических работах присутствует внимание к деталям быта, материальной и духовной культуры хантов, манси, ненцев. Назову работы Н.А. Абрамова, Ю.И. Кушелевского, Х.М. Лопарева, Ф. Белявского, М.А. Кастрена, Т.В. Лехтисало и др. Этнографы-краеведы рубежа XIX–XX вв. продолжили такие исследования (труды В.В. Бартенева, Г.М. Дмитриева-Садовникова, В.Н. Пигнатти, Л.Р. Шульца, И.Н. Шухова, Н.А. Кострова, В.В. Бартенева, У.Т. Сирелиуса и др.). Их очерки основаны на богатом полевом материале, приурочены к строго определенным районам, посвящены конкретным вопросам. В 1920–1930 гг. этнографические обследования севера Западной Сибири были продолжены В.В. Васильевым, Г.Н. Старцевым, М.Б. Шатиловым, В.П. Евладовым и др. Все эти авторы использовали в своих трудах, наряду с конкретными названиями народов и этнических групп, термин «инородцы».

Научный дискурс того времени был связан с политическим, что предполагало формирование особого правового режима по отношению к «инородцам». Особый юридический статус освобождал их от целого ряда повинностей, защищал от ассимиляции, способствовал сохранению традиционного уклада хозяйства, поддерживал самобытность образа жизни и культуры. Правительство способствовало охране промыслов сибирских аборигенов и принимало меры по закреплению угодий за их сообществами. Поселение русских и других новопоселенцев на *инородческих* землях было возможно только с согласия аборигенных сообществ. К этому можно добавить то, что сибирские «инородцы» имели собственный суд, рассматривающий мелкие правонарушения на основании норм обычного прав. Таким образом. и н о р о д ц а м позволялось вести хозяйство, отправлять обряды, религиозные культы, иметь общинное и родовое самоуправление, т.е. жить так, как они сами пожелают.

В советский период термин «инородцы» вышел из употребления, власти сочли его неправильным, ибо он подразумевал наличие наряду с «инородческими» народами «родственных», что не соответствовало провозглашенным принципам равноправия. С 1920-х гг. по отношению к народам Севера и Сибири стали употребляться термины «национальные меньшинства», «нацмены», «северные народности». Тем самым семантически подчеркивалась их малая численность, меньшая значимость в деле социалистических преобразований. Вновь возродилось обозначение «туземцы», что проявилось в создании тузсоветов, тузриков и т.п. Эти народы вновь оказались на положении в определенной степени «условных» граждан советского государства. Как проживающие в специфических северных условиях, они нуждались в особой политике. Такая доктрина была провозглашена в 1925 г в связи с созданием Комитета содействия народностям северных окраин при Президиуме ВЦИК. Тогда же была выделена особая группа малочисленных народов Севера по следующим критериям:

1. малая численность;
2. ведение традиционных отраслей хозяйства (оленеводство, охота, рыболовство, морской зверобойный промысел, собирательство);
3. образ жизни (полуоседлый, кочевой);
4. низкий уровень социально-экономического развития.

Отнесенность к данной группе на долгое время определила не только политику по отношению к этим народам (необходимость ее никогда не ставилась под сомнение), но и их этнографическое изучение. Исследования ненцев, хантов, манси велись преимущественно учеными, не относящимися к этим народам, т.е. «чужими», «со стороны». Этнографический дискурс советских времен был нацелен на поиск архаики в их культуре, социальном строе, семейных отношениях. Приведу для примера названия работ, посвященных социальной организации обских угров и северных самодийцев: «Пережитки родового строя у ненцев» (Вербов Г.Д), «Родовой и племенной состав народов Сибири» (Долгих Б.О.), «К истории родового строя у обских угров», «Фратриальное устройство обско-угорского общества» (Чернецов В.Н.), «Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблема фратрии и рода» (Соколова З.П.), «Фратрии и племена у ненцев» (Хомич Л.В.).

Такие «признаки» отнесения народов к особой группе малочисленных народов Севера, как специфические формы хозяйствования и образ жизни определили внимание этнографов к этим сферам. Ученые оказались под влиянием негласной установки на изучение традиционной культуры. Причем она воспринималась как существовавшая в конце XIX – начале XX в. этнографическая норма.[211] На это были нацелены и полевые исследования. Для этнографа-традиционалиста в социалистической современности были интересны остатки архаики и их первичная значимость. Смысл изучения подчас сводился к поискам «истоков», «изначальности». Такая тенденция отчетливо проявлялась во многих трудах по обско-угорской и ненецкой этнографии 1970–1980-х гг. (работы З.П. Соколовой, Г.Н. Грачевой, Л.В. Хомич, Н.В. Лукиной, В.М. Кулемзина, Е.Г. Федоровой, Е.П. Мартыновой и др.). Традиционная культура подчас понималась как лишенная внешних влияний, как исконная. Многие исследователи вели поиск «изначальных» форм самобытной ненецкой, хантыйской, мансийской культуры. Не случайно в этот период одним из распространенных методов историко-этнографических исследований был метод исторической ретроспекции, предполагающий «погружение» в архаические пласты культуры. Положение северных народов в условиях социализма воспринималось как неизбежное и прогрессивное, но, все же, как отклонение от хозяйственно-культурной самобытности.

Именно в то время сформировался этнографический образ этих народов. Ханты и манси – таежные рыболовы и охотники, живущие в лесных деревянных избушках, досконально знающие тайгу и реки, носят красивую самобытную одежду. Ненцы – тундровые оленеводы, выносливые и отважные, совершающие далекие перекочевки, прекрасно ориентирующиеся на бескрайних тундровых просторах. Эти народы сохраняют приверженность экзотическим языческим

[211]Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003, с. 30.

ритуалам и обрядам, связанным с шаманизмом. Такой образ довольно прочно вошел в сознание жителей Обского Севера. Если сейчас им задать вопрос «Кто такие настоящие ненцы, ханты или манси?», то, наверняка, ответ будет включать как непременное условие «настоящих» ведение самобытного образа жизни, основанного на занятиях традиционными отраслями хозяйства (рыболовством, охотой, оленеводством), а также соблюдение традиций и обычаев предков.

С 1990-х гг. в этнологической литературе уделяется большое внимание проблемам северных аборигенов, ведутся дискуссии и традиционализме и модернизации. При этом акцент делается на вопросах сохранения их самобытного образа жизни как наиболее предпочтительного. Ученые участвуют в разработках всевозможных программ развития, проектах биосферных резерватов, этнических заповедников, парков. Этнографы привлекались для обсуждения Закона «Об образовании территорий приоритетного природопользования (1990 г.) и «Положения о статусе родовых угодий» (1992 г.) в Ханты-Мансийском автономном округе. Существовала уверенность в том, что «родовые угодья» выделяются представителям аборигенных народов, прежде всего, с целью сохранения традиционных видов хозяйствования и традиционного образа жизни.

Нужно также отметить, что в 1990-е гг. в Салехарде и Ханты-Мансийске были созданы научные центры, готовящие кадры этнологов из представителей этнической интеллигенции этих народов. Вскоре появилось значительное число ученых, изучающих свои собственные культуры «изнутри», что, без сомнения, способствовало более глубокому постижению особенностей культуры хантов, манси, ненцев.

В современном научном дискурсе о северных народов широко употребляемым является термин «аборигены» и производные от него «аборигенные сообщества», «аборигенные народы», «аборигенное население». Также часто используются словосочетания «коренные малочисленные народы Севера», «коренные народы Севера», фигурирующие в официальных документах. Как справедливо отметил С.С. Соколовский, термин «аборигены» указывает на первых насельников этих земель, находящихся там от начала начал – ab origene. Он нас отсылает к населению, предшествовавшему заселению конкретной территории другими группами (пришельцами, колонизаторами) или к группе, впервые сформировавшейся на данной территории (это значение выражает термин автохтонность).[212] В политическом аспекте употребление дефиниции «аборигены» предполагает наличие у них специфических отношений с государством. В определенной мере это не могло не сказаться на проявлении устойчивого интереса этнологов (антропологов) к современному, часто неблагополучному, положению этих народов, на появлении прикладных исследований.

Сегодня, судя по этнологическим публикациям, образ северных народов двойственный. Существует «позитивный», своего рода «музейный» образ, романтизированный и идеализированный. Во многом он основывается на исследованиях ученых-этнологов советского и постсоветского времени. Есть и

[212]Соколовский С.С. Антропологическое знание в правовом и политическом дискурсах. Дисс. доктора истор. наук. М., 2010, с. 188.

негативный, который доминирует у жителей Севера, не относящихся к категории «коренные малочисленные народы севера». Во время полевых исследований в северных поселках нередко сталкиваешься с тем, что хантов (манси, ненцев) воспринимают как маргиналов, давно и окончательно порвавших с традиционным образом жизни и не нашедших себя в других сферах деятельности, а потому самых бедных и неблагополучных. Многие респонденты говорят о том, что аборигены не хотят работать, много пьют, что они давно оторвались от традиционной культуры, у них нет перспектив сохранения своей этнической самобытности. К сожалению, основания для формирования такого восприятия аборигенной этничности есть. Исследования убеждают в том, что современная структура занятости аборигенных народов свидетельствует об отходе их основной части от традиционных систем жизнеобеспечения. Более того, для самих представителей этих народов традиционные отрасли не выглядят привлекательными, они не хотят, чтобы их дети занимались ими. Представители аборигенных народов не хотят работать в рыболовстве, охоте, оленеводстве как из-за низкого уровня заработной платы, так и из-за тяжелого характера самого труда. В беседах с аборигенами на вопрос: «Хотите ли Вы, чтобы ваши дети занимались традиционными отраслями хозяйства?» часто можно было услышать ответ: «Нет, т.к. нет заработка, сильно тяжелый труд. Дети уже не хотят, да и не умеют». Отмечалось и то, что «Дети уже не поедут в чум. Не хотят так, как мы жить».

Нужно признать, что сегодня в России только малая часть аборигенов продолжает заниматься традиционными видами хозяйственной деятельности и сохранять приверженность самобытным культурным традициям. Именно эти группы остаются в центре внимания этнологов как основной объект при изучении истории и культуры. Другая часть, численно преобладающая, в большинстве случаев оказывается вне этнографического поля.

**Елена Пивнева**
**Москва**

# ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ОБСКО-УГОРСКОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ КАК ФЕНОМЕН ПОВСЕДНЕВНОЙ ОММУНИКАТИВНОЙ ПРАКТИКИ

Современные глобальные политические, экономические и культурные изменения привели к возникновению у северных аборигенов, в том числе обских угров, новых форм культуры и образа жизни, стирающих границы между «своими» и «чужими». Из повседневной жизни этих народов уходят многие важные элементы культуры и быта, некогда определявшие их этническую идентичность и жизненную удовлетворенность. Это касается экологически адаптированной пищи в общей структуре питания, традиционной одежды, системы воспитания, способов проведения досуга, а также языкового поведения и пр.

Кем же осознают себя в нынешних условиях северные аборигены? Каковы критерии и факторы их внутреннего выбора? Как проявляет себя их этничность (понимаемая как комплекс чувств, основанных на принадлежности к культурной общности) в повседневном межкультурном общении? Особую значимость эти вопросы имеют применительно к среде современной обско-угорской молодежи – в основном выходцев из смешанных семей, которые, соприкасаясь в лице отца и матери с разными культурными нормами и ценностями, оказываются зачастую в трудной ситуации при выборе этнических предпочтений.

В основу настоящего сообщения положены результаты опросов, проведенных автором в 2006 и 2008 годах в городе Ханты-Мансийске среди студентов Югорского государственного университета с целью изучения этнической идентичности обско-угорской молодежи.[213] Прежде, чем перейти к изложению полученных результатов, имеет смысл сказать несколько слов об общей ситуации в округе применительно к освещаемым вопросам.

Особенностью ХМАО-Югры (далее – ХМАО) является полиэтничный состав населения, который представлен более 120 народами. Всего в округе по данным переписи 2002 г. проживает около 28 500 представителей коренных малочисленных народов Севера, в том числе 17 128 хантов, 9 894 манси. Обским уграм принадлежит в этнической структуре ХМАО всего около 2% (ханты – 1,19%, манси – 0,76%).

Существующая ситуация «ассиметричного взаимодействия» определяет специфику многих сторон происходящих социальных изменений у обских угров, в частности, является значимым фактором процессов этнического смешения. Перепись 2002 г. показала, что в ХМАО численность коренных малочисленных народов Севера по сравнению с 1989 г. выросла почти на 43%, наибольший численный прирост был у манси (51%) и хантов (44%), при этом основным «фактором роста» стал активный процесс смены этнических предпочтений в пользу коренных народов (за счет детей, родившихся в смешанных браках).

[213]Выражаю признательность сотрудникам ЮГУ Д.В. Герасимовой и В.И. Сподиной за помощь в организации проведения опроса.

Абсолютное большинство представителей аборигенных народов свободно владеет русским языком. Устойчивую динамику сокращения среди обских угров числа лиц, считающих родными языки своих народов, демонстрируют данные переписей. Так, в 1970–1979–1989 гг. титульный язык назвали родным соответственно: 69–68–61 процент хантов; 52–50–37 процентов манси. В 2002 г. – 44,2% хантов и 20,3% манси (по территориям преимущественного проживания).

Обские угры относятся к наиболее урбанизированным среди малочисленных народов Севера. Доля горожан в общей численности составляет у хантов 34,6%, у манси 51,8%. Значимым фактором миграционной активности и социальной мобильности является рост образовательного уровня аборигенов, в частности, уровня профессионального (послевузовского, высшего и неполного высшего) образования. В ХМАО такое образование в 2002 г. имели 9% манси и 8% хантов.

Подготовке специалистов на месте уделяется большое внимание в целях предупреждения миграции талантливой молодежи. В округе существует довольно широкая сеть высших учебных заведений. Относительно недавно, в 2001 г., был создан Югорский государственный университет. В его структуре – 8 факультетов (гуманитарный, инженерный, информатики и прикладной математики, искусств, природопользования, физической культуры, спорта и туризма; юридический, заочного обучения), а также два института – экономики и финансов и, собственно представляющий для нас интерес, Институт языка, истории и культуры народов Югры (ИЯИКНЮ), с кафедрами «Мансийской филологии», «Хантыйской филологии», «Финно-угроведения и общего языкознания», лабораторией по изучению и сохранению языков, лабораторией – творческой мастерской Ю. Шесталова. В 2006–08 гг. в ЮГУ на дневной форме обучения состояли около 500 студентов из числа малочисленных народов Севера (общая численность студентов – 4 782 чел., в том числе по очной форме – 3 327).

Современная молодежь (студенты середины 1980-х гг. рождения) в своем большинстве – так называемые «русскоязычные метисы», весьма далекие от традиционной культуры. Это уже четвертое выросшее при советской власти поколение, которое больше ориентируется на такие престижные на сегодняшний день специальности, как «экономика», «юриспруденция», «информатика и программирование». Ориентация на занятость в традиционных отраслях хозяйственной деятельности не является доминирующей в профессиональных предпочтениях молодежи. По словам преподавателей, «молодежь не очень-то хочет ехать в л е с а, тем более, сейчас, когда во главу угла в обществе поставлено высшее образование».[214]

[214]Примечательно, что в иерархии ценностей коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа, по данным социологических опросов, возможность заниматься традиционными видами деятельности стоит на последней, десятой, позиции. Это объясняется, в частности, утратой профессиональных навыков охотника, рыбака, оленевода, чему в немалой степени способствовало воспитание детей коренных народов Севера в отрыве от семьи, в интернатах (см.: Харамзин Т.Г., Хайруллина Н.Г. Традиционный уклад и образ жизни обских угров (по материалам социологических исследований). М., 2002. С. 114–115).

В такой ситуации представляет интерес вопрос о внутреннем этническом самоощущении этих людей (т.е. то, кем они сами себя осознают), а также критериев и факторов выбора этнической принадлежности. С этой целью в ходе бесед (с предварительным анкетированием) студентам ИЯИКНЮ задавался вопрос: «Кем по национальности Вы себя ощущаете? Почему?». Результаты опросов показали следующее.

В числе мотиваций при отнесении себя к той или иной этнической общности выделяется такой фактор, как язык (это большинство ответов): «[Ощущаю себя] русским, так как я не знаю родного языка; Русской, так как больше (всегда) говорю по-русски; Ханты, потому что я знаю свой родной язык; Ханты, потому что понимаю родной язык и могу говорить».[215] Язык считается одним из основных показателей принадлежности к этнической группе и факторов самоотнесения с ней. В данной среде такая корреляция может быть объяснена существованием определенных представлений, связанных с названием института (Институт языка, истории и культуры народов Югры), а также изучением этнических языков на факультете обско-угорской филологи (специальность «Родной язык и литература»).

Вместе с тем, многие современные исследования свидетельствуют о неоднозначности взаимосвязи этнической и языковой идентичностей. Среди обских угров, с одной стороны, происходит утрата функциональной значимости этнических языков и сокращение числа их носителей. С другой – существует четкое осознание ценности родного языка, а язык своей национальности признает родным гораздо б*о*льшее число респондентов, чем реально им владеющие. Это можно расценивать как свидетельство высокого уровня этнического самосознания северных народов и своеобразную «защитную реакцию» от этнической ассимиляции.

Среди других факторов внутренней этнической идентичности – ближайшее окружение, этнокультурная среда и образ жизни: «[Ощущаю себя] ханты, потому что мама ханты, а папы нет; Русской, так как росла среди русских людей; Русской, так как живу в русской среде; Мой папа по ощущениям был русским, современным, я тоже, скорее всего, современная уже, русская.» Для некоторых студентов при этническом самоотнесении значение имеют фактор «крови» и так называемый «национальный характер»: «Считаю себя русским, так как мансийской крови меньше; Я – ханты, поскольку черты характера, свойственные северным народам, сильно проявляются, несмотря на то, что воспитывалась в русской среде.« В ряде случаев ощущение этнической принадлежности респондентов связывается с их внешними данными, например: «Я – манси, потому что похожа.» О ситуативном, иногда – прагматическом, характере этнической самоидентификации свидетельствуют следующие ответы: «Иногда манси себя ощущаю, иногда – «татаркой» (здесь нерусских называют «татарами»); Сначала, в детстве, я считала себя русской, но когда приехала в Ханты-Мансийск, я стала ощущать себя манси; Ощущаю себя ханты, так как этому уделяется очень большое внимание в округе; Ощущаю себя русской, но приходится говорить ханты, хотя не хочется».

[215]Здесь и далее курсивом выделены полевые материалы автора, собранные среди студентов ИЯИКНЮ в 2006 и 2008 гг.

Для выходцев из смешанных семей одновариантный выбор зачастую затруднителен: «Сложный вопрос. Считаю себя ханты, уважаю культуру, но на меня большое влияние оказала русская культура». Очень образно такие ощущения переданы бывшим директором музея «Торум Маа» Т.А. Клименовой (имеет русско-хантыйское происхождение): «Вот кто я, какую мне в графе национальность выбрать? Я родственников с маминой стороны люблю и уважаю. Есть среди них талантливые, очень мастеровые люди, есть и деградированные. Но что сделаешь? И со стороны отца есть тоже разные люди. И чем они отличаются друг от друга? Почему должны быть одни лучше, другие хуже? Я вот своим детям всегда говорю: Это как два пальца на руке. Любой палец порань, это больно, и не оторвать, и здесь – то же».

Для ХМАО актуальна также идентификация со статусными группами, безотносительно к конкретной этнической принадлежности. Людей, относящихся к категории «коренные малочисленные народы Севера» (принадлежность к ней дает право на ряд преференций) в округе зачастую именуют «националами». В среде самих этих народов отношение к данному термину неоднозначно. Некоторые находят его оскорбительным, другие воспринимают в порядке вещей. При этом существует и связанная с ним самоидентификация, причем иногда – из протестных соображений: «Когда начинают оскорблять кого-то из наших, ощущаю себя националкой, так как мне за других становится обидно. Мне кажется, это неправильно, что люди, которые сюда приезжают, просто приезжие, относятся грубо к нашему народу, хотя они живут на нашей земле…»

В ряде случаев заметен психологический дискомфорт от отсутствия «внешних атрибутов» этничности. Эти чувства обостряются в повседневном общении с «обделенными» сверстниками: «Я считаю себя манси, но языка не знаю; У нас есть девочки такие, завистливые, которые завидуют, что обучение все оплачивается. Они говорят: «За что? Мы как обычные люди должны сами за все платить, а ты как национал проходишь. Какая ты националка?» (Я по лицу не похожа.)»

Отношение к родной культуре варьирует в среде студентов. Многие из ребят, с кем довелось беседовать, именно в университете открыли для себя ценность обско-угорской культуры и богатство родного языка, и кто-то мечтает сделать их своей профессией. В городе Ханты-Мансийске существуют наиболее благоприятные в округе условия для реализации этих планов, есть возможность применить связанные с этнической культурой знания в национальной газете, на радио, телевидении, в учебных заведениях или музеях. Поэтому по окончании вузов молодые люди, как правило, стремятся остаться в городе и не хотят возвращаться в сельскую местность, где отсутствуют возможности для их самореализации. В более выгодном положении при этом оказываются те, кто «прикоснулся к традиционной культуре» в семье, в основном благодаря бабушкам-дедушкам. Владение родным языком, познания в области народной культуры дают таким молодым людям дополнительные возможности для реализации их карьерных планов. Однако интерес к этнической культуре проявляют в основном студенты обско-угорского института, имеющие к этому вопросу б*о*льшее отношение в силу специализации (именно там стараются воспитать «патриотов своего языка и культуры»). Среди студентов других

факультетов, где не изучаются обско-угорские языки и культура, нередки проявления этнического нигилизма.

Отношение к этнической (традиционной) культуре современных молодых людей проявляется в их рассуждениях о «настоящих» и «новых» хантах и манси. Представления о таких социальных категориях появились в округе в связи с новыми обретениями этничности на фоне существующей в среде коренных народов социальной дифференциации. Современная молодежь позиционирует себя как «новые» ханты и манси: «Новые – это молодежь нашего времени; Новые – это мы; Новые – значит, свободные от домыслов своих предков, имеющие свою точку зрения на быт, жизнь; живущие наравне с русскими – по вере, социальному статусу, потребностям».

Существует понимание, что «среди новых есть и настоящие». Некоторые связывают последних с «чистотой крови»: «Настоящие – это чистокровные, не перемешанные; Когда папа и мама – оба ханты или манси». Но большинство относит к «настоящим» людей, знающих свои язык и культуру, соблюдающих традиции. Они ассоциируются с жизнью на стойбищах и занятием охотой, оленеводством. Но сами молодые люди, как уже отмечалось, видят себя в другой жизни: «Настоящие ханты/ манси/ненцы» – это те, кто проживают не в городе, а в деревнях, ведут традиционный образ жизни. «Новые ханты/ манси/ненцы» – это те, кого хотят приучить к традиционной жизни. На мой взгляд, это нереально, это нам нужно вернуться назад в прошлое! И это в то время, когда современный мир стремительно развивается!»

Итак, мы являемся свидетелями того, как в условиях усложнения этнических процессов, тесного взаимодействия и взаимовлияния различных этнических культур, идет процесс складывания новых форм этнической идентичности северных аборигенов.

Результаты проведенных опросов показывают сложный характер процесса этнической самоидентификации обско-угорской молодежи на индивидуальном уровне, его зависимость от ряда субъективных и объективных факторов. Решающую роль в этом вопросе могут играть самые разные факторы, среди которых выделяются знание родного языка, ближайшее этническое окружение и этнокультурная среда.

Наряду с чисто утилитарными выгодами, стремление к идентификации себя с представителями коренных народов можно объяснить переоценкой отношения аборигенов к своей этничности, избавлением от стереотипов советского сознания (как результат деятельности общественных организаций северян, а также позитивных социально-экономических и законодательных изменений в округе и в стране в целом). В то же время полученные данные позволяют предположить, что связь с этнической культурой не входит в основополагающую систему ценностей нового поколения.

# Symposium 26.

## Elena Glavatskaya – Juha Pentikäinen: A shaman's world from top to bottom: a holistic approach to shamanic repertoire / Мир шамана

**Елена Главацкая**
**Екатеринбург**

### «КРАСНЫЙ ШАМАН» ИВАН СТЕПАНОВИЧ СОПОЧИН: К РЕКОНСТРУКЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ЛАНДШАФТА СУРГУТСКИХ ХАНТОВ В XX В.[216]

Религиозный ландшафт хантов, проживавших на территории бассейнов Агана и Тромъегана – двух северных притоков Оби в среднем течении, к началу XX в. представлял собой сложное явление. Часть хантов испытала серьезное влияние миссионерской деятельности Русской православной церкви и к началу XX в. считала христианство своей религией. Другие включили отдельные элементы православной практики в свою жизнь. Вместе с тем, значительная часть восточных хантов продолжала придерживаться религиозных традиций своих предков, одним из основных внешних проявлений которых был шаманизм.[217] О нем писали многие исследователи Тобольского севера в конце XIX – начале XX вв.,[218] однако ни многочисленные этнографические свидетельства и источники при всем их богатстве, ни обширная научная литература не дают возможности представить насколько широко и в каких районах был распространен феномен шаманства, как многочисленны были те, кого считали шаманами, как часто к ним обращались, что это были за люди и как складывалась их судьба в условиях атеистического государства.

[216]Исследование проводилось при финансовой поддержке РГНФ, грант «Эволюция релгиозного ландшафта Урала в конце XIX–XX вв.: историко-культурный атлас». № 11-01-00317а.
[217]Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв. Екатеринбург–Салехард, 2005. С. 169–181.
[218]Библиографию о шаманстве хантов см: Соколова З.П. Проблемы изучения Обско-угорского шаманизма // Материалы к серии «Народы и культуры» / Вып. VII. Обские Угры (ханты и манси). М., 1991. С. 225–241.

Данная статья посвящена реконструкции института шаманства – одного из элементов религиозного ландшафта восточных хантов[219] в начале XX в. в период, когда он уже перестал испытывать давление христианства, но еще не подвергся разрушению в результате политики атеизма.

**Феномен шаманства: микроисторический подход.**

К изучению феномена шаманства я подходила очень долго. Занимаясь историей XVII в., всячески старалась избежать погружения в проблемы современной религиозности хантов, даже находясь в поле. Осознание ошибочности попытки остаться в области «чистой» истории пришло с опозданием, когда многие возможности уже были утрачены. Я хорошо запомнила образ странного пожилого человека – Ивана Степановича Сопочина, с которым познакомилась в июне 1992 г., за год до его смерти.[220] Про него говорили, что он шаман, но меня это тогда, к сожалению, не интересовало, и я ни за что не поверила бы, что спустя 18 лет буду писать статью, в центре внимания которой будет этот человек. Так что не я выбирала его в качестве объекта исследования, а время. Ивана Степанович Сопочин оставил богатейшее духовное наследие, собиравшееся в течение более чем десяти лет исследователями из ведущих научных центров России, Эстонии, Венгрии и Финляндии, занимавшихся сравнительным религиоведением, фольклором и этнографией. Результатом стала серия публикаций,[221] но большая часть наследия сургутских хантов, записанного от Ивана Степановича Сопочина, все еще хранится в разрозненном виде в частных собраниях и зарубежных архивах.

На Сургутском диалекте его называли *тшерты-ко,* что, если переводить буквально, означает – «человек, который знает, как задавать вопрос, чтобы получить ответ». *Тшерты-ко* Иван Степанович Сопочин пользовался большим уважением соплеменников и являлся представителем хантыйской интеллектуальной элиты, хотя и не получил никакого светского образования и практически не говорил по-русски. Однако ханты часто обращались к нему в затруднительных случаях, когда требовался совет или медицинская помощь. Поэтому когда исследователь из Новосибирска Регина Назаренко приехала в 1986 г. в Сургутский район изучать религиозные традиции хантов, ее направили к

[219]В данном случае термин религиозный ландшафт используется в широком значении, включающем не только материальные элементы (церкви, часовни и т.д.), но и систему представлений населения о существовании на их территории людей (шаманов), способных призвать высшие силы (духов-помощников во время шаманского сеанса).

[220]См. фото

[221]Pentikäinen J. Shamanism and Culture. 3rd revised edition. ETNIKA CO. Helsinki, 1998; Kerezhi A. Life and beliefs of the Ostyak of the Surgut Region. In: Studies on Surgut Ostyak Culture. Ed. Katalin Lazar. Budapest, 1997. Museum of Ethnography. P. 13–59;Glavatskaya E. Revived Gods: Religious Change among the Khanty within the Lifetime of «Shaman» Ivan Stepanovich Sopochin // Shamanhood an endangered Language. Novus forlag. Oslo, 2005. P. 179–191; Koshkareva N. Ivan Stepanovich Sopochin: Biography of a Shaman // Shamanhood an endangered language. Oslo: Novus forlag, 2005. P. 121–171; Nazarenko R. Tunes of Shamanic Singing and Séances // Shamanhood an endangered language. Oslo: Novus forlag, 2005. P. 173–178.

самому знающему и уважаемому – шаману Ивану Степановичу Сопочину на речку Воки-рап-ягун – приток Тромъегана. Потом были экспедиции 1987 и 1989 гг. во время которых исследователи записали два шаманских сеанса и жертвоприношение.[222] Однако первые статьи о шамане Иване Степановиче Сопочине все-таки вышли на английском языке в зарубежных изданиях, когда уже не стало ни его самого, ни первого из его исследователей – Регины Назаренко.

В конце 1980-х гг. сам шаман и члены его семьи все еще испытывали страх перед приехавшими с «большой земли» учеными, интересовавшимися тем, что преследовалось государством на протяжении всей их жизни.[223] Потребовалось время, прежде чем они согласились на проведение действительного шаманского сеанса, и только после того, как исследователь, человек не самого крепкого здоровья, попросила провести его для себя. В этом шаман не мог отказать, просто потому, что получивший дар не имел права скрывать его от нуждающихся без ущерба для себя.

Предки *тшерты-ко* Ивана Степановича Сопочина жили достаточно далеко от русских населенных пунктов и испытывали незначительное влияние русской православной культуры. Формально ханты Сургутского уезда были крещены в XVIII в., позднее для них были построены церкви и организованы приходы, их детей пытались обучать в специально созданных школах, Сургутская православная миссия пыталась всеми силами поддержать определенный уровень православия среди паствы, основу хозяйства которой составляли рыболовство, охота и оленеводство. По донесениям приходских священников, сургутские ханты крестились при удобном случае, часто в довольно зрелом возрасте, и раз-два в год на Рождество и Пасху собирались к церкви,[224] во время которого их исповедовали. Впервые фамилия Сопочиных была зафиксирована именно в материалах исповедальных росписей XVIII в. среди других глав семейств Сургутских хантов. Неудивительно, что в таких условиях клан Сопочиных сумел сохранить религиозные традиции своих предков как и свое видение мира и истории, передававшееся из поколения в поколение в форме священных песен. Одна из них объясняет, почему Сопочины переселились с Ваха на берега Тромъегана. К сожалению, сама песня не была записана и сохранилась только в кратком пересказе И.С. Сопочина новосибирскому филологу Н.Кошкаревой, которая опубликовала его на английском.

Изначально Сопочины жили на реке Вах, но после того, как эпидемия чумы унесла всех членов семьи, единственный выживший переселился на реку Аган.[225] Священная песня дает более поэтическую интерпретацию событий. Оставшись один после смерти родных, Сопоч-ики (мужчина из клана Сопочиных) встретил Кынь-ики – божество нижнего мира, насылающее болезни, согласно мифологии хантов. Кынь-ики признал, что наслал смертельную болезнь на семью Сопоч-ики

[222]Nazarenko R. Tunes of Shamanic Singing and Séances... P. 173.
[223]Там же.
[224]Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998. С. 158–159; 193–197.
[225]В переписных материалах середины XIX в. фамилия Сопочиных зарегистрирована только в Тром-Юганской волости. См. Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН; Стадия «ГРАФО», 2006. С. 154.

и велел ему переселиться на берега Агана, обещая, что его род увеличится. Согласно предсказанию Кынь-ики, одна ветвь рода Сопочиных должна была стать очень богатой, другая – знаменитой своими могущественными шаманами.[226] Так легендарный Сопоч-ики – прапрадед Ивана Степановича Сопочина оказался на реке Аган. Семейное предание повествует о том, что у него было два сына – Игнат и Иван. Иван «был призван духами» на реку Эвет и стал хранителем духа реки Эвет. Он женился на шаманке из лесных ненцев, и у них родился сын Степан – отец Ивана Степановича Сопочина. Согласно преданию, Игнат, оставшись без оленей, пришел к младшему брату и во время ссоры убил его, после чего вдова с сыном вынуждены были переселиться к нему. Степан вырос в удачливого охотника, женился на хантыйке с реки Аган – Сардаковой Фекле Прокопьевне, и у них родилось семеро детей. Двое из них умерли в младенчестве, старшим из оставшихся был Иван Степанович Сопочин. Дата его рождения точно не установлена. Когда выдавались паспорта, то предположили, что он мог родиться в 1910 г., так и записали, хотя сам Иван Степанович Сопочин считал, что он был лет на 10 старше.

Свой шаманский дар и шаманскую песню Иван Степанович обрел уже взрослым,[227] но еще не будучи женатым, когда ему было лет 16–17. Произошло это во время охоты вместе с братом Василием на выдру. Охотники решили разойтись в разные места. Оставшись один Иван Степанович, согласно его рассказу, вдруг услышал песню. Голос звучал с неба, на котором показалась луна, ее свет, казалось, был совсем рядом, на расстоянии вытянутой руки.[228] Голос все приближался и приближался, дрожь как от холода сотрясала все тело Ивана Степановича, и когда он уже готов был обернуться и встретить того, чей голос звучал ему с неба, вдруг вернулся брат и позвал домой. Небесный голос вмиг умолк. Процесс передачи особого дара был прерван.[229] Иван Степанович сокрушался, если бы он дослушал песню до конца и увидел поющего своими глазами, он стал бы настоящим сильным шаманом.[230] «Не пришлось бы пережить столько бед от русских, что мучили меня. Русские не смогли бы так мучить меня».[231] В том же рассказе Иван Степанович вскользь упомянул о характере мучений – своем аресте и о последующем освобождении из милиции,[232] только чтобы сказать, что времена, когда шаманов считали преступниками и преследовали, уже прошли.[233] Согласно рассказу Ивана Степановича, он был

[226]Koshkareva N. Ivan Stepanovich Sopochin... 2005. P. 121–122.

[227]Рассказ о том, как это произошло, был записан в разное время 2 независимыми исследователями: Агнеш Кережи в мае 1991 г. (от самого Ивана Степановича и его младшего сына Иосифа) и Наталья Кошкарева в 1991 г. записала рассказ Ивана Степановича на хантыйском, перевод на русский сделал его сын Еремей.

[228]См. Kerezsi A. Life and Beliefs of the Ostyaks... P. 48; Koshkareva N. Ivan Stepanovich Sopochin... P. 152–153.

[229]Kerezsi A. Life and Beliefs of the Ostyaks... P. 48; Koshkareva N. Ivan Stepanovich Sopochin... P. 152–153.

[230]Сопочин И.С. Рассказ об обретении шаманского дара и песни. Строка 178–179, 202. Цит. по: Koshkareva N. Ivan Stepanovich Sopochin… P. 154–155, 159.

[231]Там же. Строка 174–175.

[232]Там же. Строка 184.

[233]Там же. Строка 185.

освобожден из тюрьмы вскоре после ареста, поскольку всем было известно, что он никогда не брал плату за проведение шаманских обрядов. Его освободили на условии, что впредь он будет шаманить только для членов своей семьи, а за честность даже назвали «красным шаманом».[234]

Тот факт, что он не брал плату за проведение шаманских обрядов, действительно мог сыграть спасительную роль в судьбе Ивана Степановича. В 1931 г. в журнале Советский Север была опубликована программная статья идеолога борьбы с шаманизмом И.М. Суслова. В ней предписывалось разделять практикующих шаманов на «группы и категории, соответствующие их общественному авторитету, специальности и социальному положению»[235] и, исходя из этого, определять меры воздействия. Согласно классификации И.М. Суслова, Сопочин Иван Степанович мог быть отнесен к последней из трех групп категории – семейные шаманы. Сочтя шамана не очень опасным, его и отпустили домой. Согласно полевым записям Ю. Пентикайнена, вместе с Сопочиным было арестовано за шаманство еще восемь хантов. Он единственный, кого выпустили. Вероятно, это событие и страх перед запретным привело к тому, что Иван Степанович считал себя последним шаманом, оставшимся в живых практикующим шаманом. По словам Ивана Степановича, тогда ему просто удалось убедить следователя в том, что он не был настоящим шаманом: «Я сказал им, что я не шаман. Если бы я был шаманом, я бы не был здесь!»[236]

Осуждение шаманов велось и на бытовом уровне. Иван Степанович вспоминал: «Давным-давно я слышал обидные слова. Люди кричали «шаман» за моей спиной. Все время слышу их крики. Сейчас никто не кричит мне».[237] Запись рассказа происходила в 1989–1991 гг., когда уже начался процесс религиозного возрождения в стране. Захватил он и хантов.

Последний всплеск борьбы с религиозными традициями хантов пришелся на 1960-е гг. Во время полевых исследований в районе Тромъегана в 2000 г. мне удалось записать воспоминания о том, как дразнили детей шаманов в интернате. Фаина К. с Тромъегана 1954 года рождения вспоминала: «…когда я еще совсем маленькая была. Я помню, что детей шаманов не любили, как-то дразнили». Она часто слышала, как в адрес ребят выходцев из известных шаманских семей раздавалось: «Эй, ты тшерты-ко!»… и они «обижались и плакали».[238] В общественном мнении ко времени, когда Фаина начала учиться в школе (т.е. в 1960-е) уже было сформировано представление о том, что быть шаманом плохо.

Судьба следующего по старшинству брата – Василия как нельзя лучше отражает судьбы многих молодых оленеводов в 1930-е. Насильственное объединение хантов в оленеводческие колхозы и навязывание методов крупнотабунного оленеводства, совершенно не подходящих в условиях таежной полосы, привело к тому, что, увеличился падеж оленей. Согласно семейному преданию, медведь задрал оленей из стада, за которым следил Василий.

---

[234]См: Koshkareva N. Ivan Stepanovich Sopochin... P. 123–124.
[235]Суслов И.М. Шаманство и борьба с ним // Советский Север, 1931. №3-4. С. 89–152.
[236]См: Pentikäinen J. Shamanism and Culture… P. 99.
[237]Сопочин И.С. Рассказ об обретении шаманского дара и песни. Строка 187–189. Цит. по: Koshkareva N. Ivan Stepanovich Sopochin… P. 156.
[238] Личный архив автора (далее ЛАА.) Ф.1.Оп.1. Д. 6. Л. 12.

Оленевода арестовали, осудили, и никто больше никогда не слышал о нем. Вероятно, Василий умер в тюрьме. В одном из своих рассказов, Иван Степанович упомянул о нем «...брат, которого посадили в тюрьму из-за оленей».[239] С началом Великой Отечественной войны три других брата – прекрасные охотники и меткие стрелки – были призваны в Красную армию. Никто из них не вернулся обратно. Как сложилась на фронтах войны судьба этих жителей тайги, не говоривших по-русски, мы можем только догадываться.

Итак, согласно сведениям, записанным от самого шамана, он получил свой дар в возрасте 16–17 лет, т.е., если при получении паспорта его год рождения был вычислен достаточно достоверно, то произошло это в конце 1920-х гг. Время это было очень интересное с точки зрения эволюции религиозного ландшафта в крае. Деятельность Русской православной церкви уже резко сократилась в результате смены государственной власти и утверждению атеистической политики. Вместе с тем, кардинальная перестройка образа жизни народов Сибири еще не началась. В условиях тяжелой экономической и социальной обстановки, вызванной длительным периодом политической нестабильности и войнами, традиционная религиозность и особенно институт шаманства стали особенно востребованы. Как справедливо было отмечено Р. Хамаюн, феномен шаманства проявляется особенно ярко в периоды кризисов, когда его практики возрождаются и начинают играть важную роль в жизни общества.[240] Вероятно не случайно, Иван Степанович Сопочин стал «избранником богов» именно в этот кризисный период. Сам процесс протекал достаточно болезненно и занял, по его собственным словам, около семи лет. Он часто болел, терял сознание, слышал голоса. В это время он постигал все тонкости шаманского призвания.[241] Безусловно, важное место в развитии феномена обретения шаманского дара играло и его окружение. Прежде всего, вероятно, бабушка-шаманка из числа лесных ненцев, чью шаманскую песню он получил в наследство и исполнил в 1987 г., для записи новосибирским исследователям. Но были в 1920-х гг. и другие шаманы в бассейнах рек Аган и Тромъеган, к которым обращались ханты, в том числе и семья Сопочиных.

### Сургутские шаманы 1920-х г. Этностатистическое исследование

Обычные этнографические описания, как правило, дают сведения об отдельных, наиболее ярких проявлениях того или иного феномена. Лишь использование методов статистики позволяет представить явление в развернутом виде с количественными характеристиками и географической привязкой. Именно такие методы были использованы регистраторами Уральской экспедиции, проводившей перепись населения на Тобольском Севере в 1926–27 гг. В сущности, это была не просто перепись, а именно этнографическое исследование с использованием методов статистики. Регистраторы переезжали от стойбища к стойбищу,

[239]Сопочин И.С. Рассказ об обретении шаманского дара и песни. Строка 128. Цит. по: Koshkareva N. Ivan Stepanovich Sopochin… P. 146.
[240]Hamayon R. N. Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society // Shamanism, History, and the State. Michigan, 1994. P. 76.
[241]См: Kerezsi A. Life and Beliefs of the Ostyaks ... P. 45.

описывая в деталях образ жизни народов Севера.[242] И хотя специального вопроса о религиозной принадлежности в бланках, разработанных статуправлением, не было, организаторы и участники переписи, среди которых были профессиональные этнографы, не могли упустить возможности собрать сведения по религии и занести их в соответствующие графы Поселенных бланков. Некоторые регистраторы активно использовали поля, предусмотренные для комментариев, и заносили ценную информацию, которую удавалось получить во время интервью. Из 239 Поселенных бланков по Сургутскому району нами были проанализированы 54, относящиеся к Сургутскому сельсовету, в которых регистраторы описали 117 хозяйств Аганских и Тромъеганских хантов, проживавших на территории бывшей Локосовской волости.[243]

Наиболее подробные сведения о религиозных традициях содержатся в бланках, заполненных регистратором И.М. Кайдаловым. Фамилия эта довольно известная на Тобольском Севере. Кайдаловы служили в качестве священников в приходах новокрещеных сургутского уезда уже со второй половины XVIII в.[244] Вероятно, представители этой семьи были хорошо знакомы с религиозными традициями хантов и имели возможность получить информацию о них. Во всяком случае, ни в одном из регистрационных бланков, заполненных И.М. Кайдаловым, не содержится отрицательных ответов об обращении к шаманам. О том, что у них имеются собственные шаманы, И.М. Кайдалову сообщили ханты 14 хозяйств Сургутского района. Главы остальных 103 хозяйств рассказали о том, что своих шаманов не имеют, но часто обращаются за помощью к шаманам соседних поселений. Анализ информации, содержащейся в Поселенных бланках, позволил выявить некоторых шаманов, практиковавших на территории Сургутского района в 1926–27 гг., и тех, кто к ним обращался. Следуя логике географического изложения материала, в соответствии с описаниями самих хантов, попробуем реконструировать этот важный элемент их религиозного ландшафта.

1. Шаман Айпин Дмитрий Петрович жил в верховьях Агана, скорее всего в поселении Тапы-пугол, где находилось единственное хозяйство. Вероятно, он считался сильным шаманом и пользовался большой популярностью среди хантов. Во всяком случае «аганские остяки» Сардаковы из поселения Ягур-Яр-Мугатрат пугол[245] в верховьях Агана, состоявшего из 4 хозяйств, даже имея своего собственного шамана, чье имя в бланке не указано, «во всех сурьезных случаях» обращались все-таки к Айпину Д.П.[246]

2. Шаман из поселения Ягур-Яр-Мугатрат пугол, о котором речь шла выше. Регистратор не сообщил его имени, однако, учитывая русское название поселения – Сардаковы, и тот факт, что бланк заполнялся в зимних юртах

---

[242] См. Главацкая Е.М. Уральская экспедиция Приполярной переписи 1926–27 гг.: история организации // Уральский исторический вестник. № 13. Ямальский выпуск. 2006. С. 187–197.

[243] ГАСО. Ф. 1812-р. Оп.2. Д. 207, 208.

[244] РГАДА. Ф.800. Оп.1. Д. 6. Л.4-4об.; Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. М., 1941.… С. 96; РГИА Ф. 796. Оп. 126. Д.595. Л. 1- 1 об.

[245] Здесь и далее приводим название в том виде, как оно дано в источнике.

[246] ГАСО. Ф. 1812-р. Оп.2. Д.207. С. 207об.

Сардаковых, можно предположить, что неизвестный, «не особенно популярный, к которому обращаются не часто»[247] шаман это сам глава хозяйства – Сардаков, с чьих слов и заполнялся регистрационный бланк. Дополнительным аргументом может служить сообщение Р.П. Митусовой, проводившей исследования на Агане в 1926 г., о том, что род Сардаковых славился тем, что «среди них было много сильных шаманов».[248] Если наше предположение верно, то в верховьях Агана, помимо Айпина Дмитрия Петровича, шаманом считался еще и Сардаков.

3. Шаман Айпин Иван Михайлович проживал в поселении Вать-еган-пугол, состоявшем из 6 хозяйств и расположенном на левом берегу Агана, в среднем его течении. Иван Михайлович был очень популярным шаманом, поскольку ханты, проживавшие вдоль Агана (в общей сложности 26 хозяйств) обращались к нему «во всех серьезных случаях часто».[249] О нем сообщили главы хозяйств «тромъюганских остяков» из Мэот еган пугола,[250] 7 хозяйств, расположенных в низовьях Агана[251] и двух – в среднем течении Агана. К Ивану Михайловичу Айпину обращались ханты из поселения Льёг-урий пугол (юрты Чекилинкины), расположенного на левобережьи нижнего Агана[252] и юрт Карамкиных (сокращенный бланк со ссылкой на юрты Чекилинкины),[253] а также 6 хозяйств «аганских остяков» из Юхкон ёган пугола с верховьев Агана.[254] Таким образом, Айпин Иван Михайлович был популярным шаманом как для аганских, так и тромъеганских хантов, которые приезжали к нему за помощью со всего Агана.

4. Шаман Айпин Николай Петрович также из селения Вать-еган-пугол считался популярным, но, вероятно, уступал авторитету своего однофамильца. Согласно сведениям, собранным регистратором И.М. Кайдаловым, к Николаю Петровичу обращались только ханты, проживавшие в Вать-еган-пуголе[255] и двух поселений, имевших по одному хозяйству каждый – Варас урий пугола и Рап пугола, расположенных в среднем течении Агана.[256]

5. Шаман Тэвлин Николай Амбросимович, о котором рассказали тромъеганские ханты, жил, вероятно, в селении, состоявшем из одного хозяйства, Лимпе сан пугол, расположенном на левом берегу Сукар Ях Ягун в среднем течении Тромъегана. Поселенный бланк составлялся в зимних юртах самого Николая Амбросимовича, так что сведения, скорее всего, были записаны с его слов. Судя по всему, Тевлин Николай Амбросимович был человеком исключительным и очень известным шаманом на Тромъегане: ханты из 46 хозяйств, расположенных в верхнем и среднем течении Тромъегана, обращались к нему «при всех серьезных случаях».[257] Здесь следует упомянуть, что к нему

[247]Там же.
[248]Цит. по. Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и ее обитатели... С. 158.
[249]Там же. Л. 143об.
[250]Там же. Л. 79об.
[251]Там же. Л. 1–64.
[252]Там же. Л. 95об.
[253]Там же. Л. 97–112.
[254]Там же. Л. 175об.
[255]ГАСО. Ф. 1812-р. Оп.2. Д.207. Л. 143об.
[256]Там же. Л. 113–148; 145–160.
[257]ГАСО. Ф. 1812-р. Оп.2. Д. 208. Л. 225–655.

обращались и ханты юрт Сопочиных (Тулок-пэляч пугол), расположенных в среднем течении Тромъегана и состоявших из 4 хозяйств.[258]

6. Шаман Рынков Ефим Васильевич, вероятно, проживал в селении из одного хозяйства Вир ягун пугол (юрты Рынковы), на правом берегу Тромъегана.[259] Он также был достаточно популярным шаманом, к которому обращались ханты из 25 хозяйств, расположенных по притокам Тромъегана в нижнем и среднем его течении.[260]

Таким образом, согласно материалам Приполярной переписи, в конце 1920-х гг. в Сургутском районе действовало 6 достаточно известных шаманов, к которым все население района обращалось за медицинской помощью. Наиболее активно практикующими были Тэвлин Николай Амбросимович на Тромъегане и Айпин Иван Михайлович на Агане. Айпин жил в большом селении, состоявшем из 6 хозяйств, в которых находился еще один шаман – его однофамилец. Что касается Тэвлина, то он жил изолированно в своем собственном хозяйстве.

Можно предположить, что между шаманами существовала какая-то связь. Во всяком случае, они были знакомы с деятельностью друг друга. Косвенно это подтверждают данные, полученные новосибирскими исследователями уже в конце XX в. Познакомившись с описью архива Регины Назаренко, я с удивлением обнаружила знакомые по материалам Приполярной переписи фамилии. В 1986–89 гг. Иван Степанович Сопочин исполнил тшерты-ко арех - шаманские песни и панк арех – мухоморные песни разных шаманов. За номером 112 и 156 в описи архива значатся шаманские песни Сардакова Александра Прохоровича. Вполне вероятно, что это именно тот безымянный шаман с верховьев Агана, сведения о котором зарегистрировал И.М. Кайдалов. Под номером 114 в списке стоит шаманская песня Е.В. Рынкова. Скорее всего, это известный нам Ефим Васильевич Рынков с Тромъегана. В описи значатся также шаманская и мухоморная песни Дмитрия Айпина – номера 122 и 123 соответственно. И это, наверняка, тоже уже известный нам Дмитрий Петрович Айпин с верховьев Агана. Таким образом, шаманы не только знали друг друга, но и могли исполнять песни друг друга. В репертуаре Ивана Степановича Сопочина записаны 17 песен шаманов, в том числе ненецких, которых он встречал на протяжении своей жизни.[261] Когда он смог преодолеть сомнения по поводу того, стоит или не стоит передавать свои знания ученым, он, по словам новосибирского исследователя Регины Назаренко, готов был рассказывать и петь часами перед диктофоном. Будил ее рано утром и звал приступить к работе, как будто боялся не успеть передать весь свой багаж знаний в отведенное ему судьбой время.

Иван Степанович считал себя последним шаманом. Уже после его смерти в 2000 г. во время проведения полевых исследований по гендерной проблематике среди хантов в районе Тромъегана, мне удалось собрать сведения и о других тшерты-ко. Многие – выходцы из тех же семей, что и шаманы,

[258]Там же. Л. 273–288.
[259]Там же. Л. 193–208.
[260]Там же. Л. 1–224.
[261]Назаренко Р.Б. Напевы шаманских песен и шаманских сеансов // Традиции и инновации в современном фольклоре народов Сибири. Сборник научных статей и материалов. Новосибирск, 2008. С. 100.

зарегистрированные в Переписи 1926–27 гг.: Тэвлин,[262] Рынков.[263] Если говорить о численности шаманов в конце XX в., то, согласно одному мнению, только на Тромъегане их в 2000 г. было 3–4 человека 3–4.[264] Но есть и другое, более оптимистичное мнение – до 15 человек, при этом они «не старые люди, молодые, под 30».[265] Таким образом, феномен шаманства успешно пережил период преследования и продолжает являться важным элементом религиозного ландшафта Сургутских хантов.

В заключении можно отметить, что в нашем конкретном исследовании микроисторический подход позволил проследить судьбу выдающегося духовного лидера хантов в XX в., а анализ даже незначительной части наследия дал возможность оценить его включенность в систему социальных связей на Тобольском севере и рефлексию на изменение окружающего мира. Потребности микроисторического анализа зачастую диктуют необходимость обращения к методам полевых исследований. Материалы, полученные в поле, являются важным источником при изучении эволюции религиозного ландшафта, они позволяют проверить гипотезу среди носителей культуры, проследить эволюцию того или иного элемента религиозного ландшафта и определить его социальную значимость. Неудивительно, что многие историки все чаще обращаются к методам антропологического исследования, чтобы глубже понять изучаемые феномены.

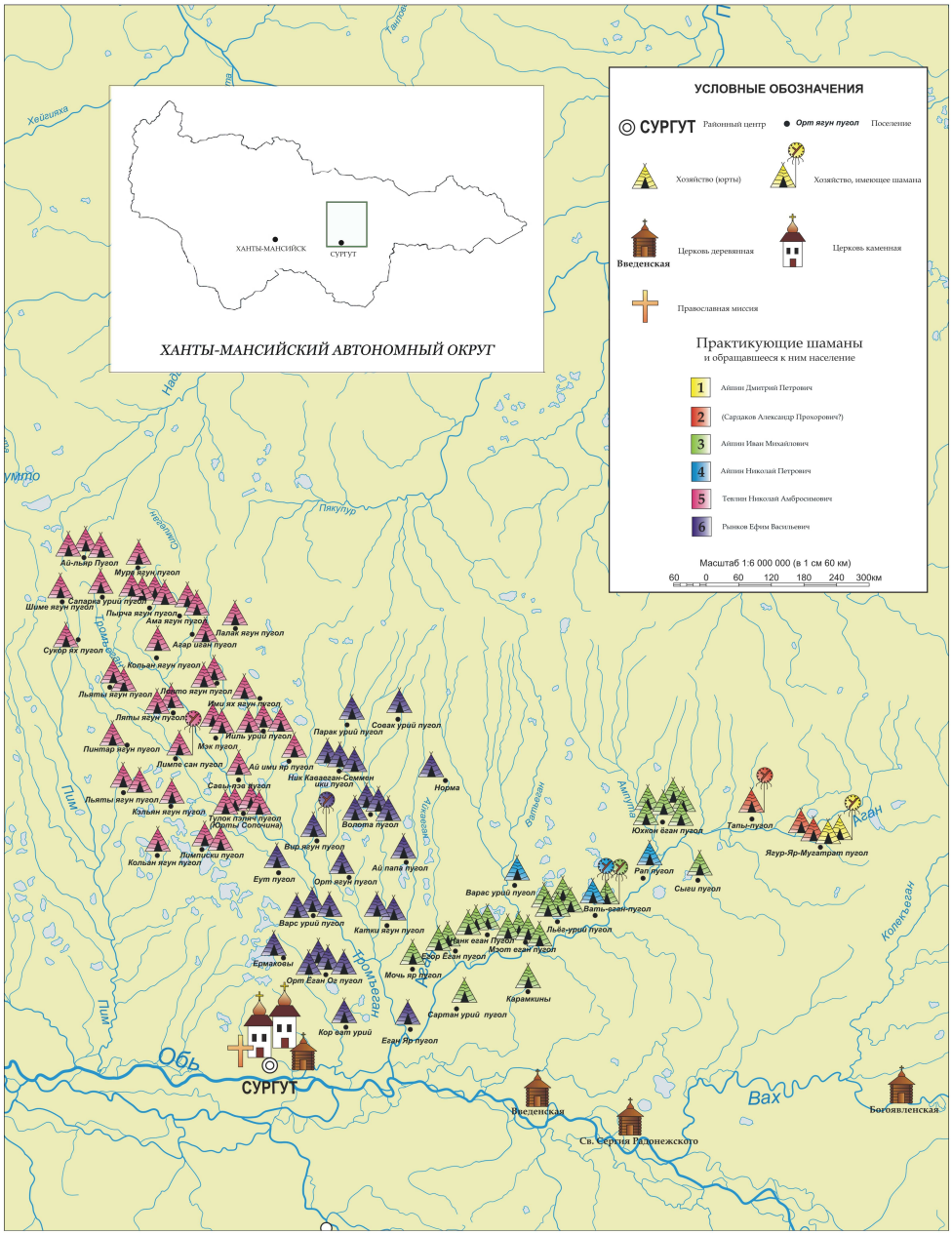
Сочетание микроисторического подхода с использованием статистических источников, в нашем случае материалов Приполярной переписи, позволило включить феномен шаманства в географический контекст, установить реальные связи между личностью и обществом. На основании анализа информации этого источника мы со всем основанием можем характеризовать феномен шаманства именно как институт, в котором каждый шаман связан системой крепких социальных связей не только с обществом, но и со своими «коллегами».[266] А общество, в свою очередь, формирует отношение к каждому конкретному шаману, выбирая к кому обратиться и в каком случае. Это институт самовоспроизводящийся, часто связанный с системой кровных отношений, но, вместе с тем, не замкнутый, открытый для тех, кто почувствовал «призыв богов». Так что Иван Степанович Сопочин оказался совсем не «последним» шаманом в лесах Тромъегана. Традиция оказалась сильнее политики и навязанного властью общественного мнения. Институт шаманства остается одним из важных элементов религиозного ландшафта сургутских хантов и значимым маркером их этнической идентичности.

---

[262]ЛАА. Ф.1.Оп.1. Д. 6. Л. 11.
[263]Там же. Д. 3. Л. 6.
[264]Там же. Д. 11. Л. 2.
[265]Там же. Д. 9. Л. 4.
[266]См. карту «Институт шаманства у сургутских хантов по материалам Приполярной переписи 1926–27 гг.».

## *ИНСТИТУТ ШАМАНСТВА У СУРГУТСКИХ ХАНТОВ*

*ПО МАТЕРИАЛАМ ПРИПОЛЯРНОЙ ПЕРЕПИСИ 1926-27 ГГ.*




*Автор Е.М. Главацкая. Компьютерное решение А.А. Заболотных.*

**Агнеш Кережи**
**Будапешт**

# ИЗМЕНЕНИЯ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНЫХ ХАНТОВ В КОНЦЕ XX – В НАЧАЛЕ XXI ВВ.

Конец XX века знаменовался активным возрождением традиционной религиозности хантов, когда рост этнического самосознания привел не только к усилению интереса к культурному наследию своего народа, но и к возрождению и обновлению религиозных традиций. Мои наблюдения относятся именно к этому периоду.

В качестве объекта исследования были взяты две близко родственные семьи. Обе эти большие семьи в изучаемый период, то есть в начале 90-ых годов, жили в притоках Тромагана, приблизительно в 50 км друг от друга. Обе семьи жили в тайге, где вели традиционный образ жизни, то есть были таежными охотниками и рыболовами. Их особенностью являлось то, что в обоих семьях один из членов семьи являлся действующим шаманом, поэтому не только он, но и остальные члены семьи строго следили за тем, чтобы как можно полнее сохранить свой традиционный образ жизни, в том числе и свою духовную культуру. Общим родственником этих семей являлся один из больших шаманов Сургутского района. Семья шамана Ивана С., которого на сургутском диалекте называли *чэртэ-ко* или *тшерты-ко (*Главацкая 2005: 327), объясненяет это слово как человек, который знает, умеет. Слово *чэртэ*, относящееся к шаманской терминологии языка, употребляют только в шаманском обряде и на исполнителя обряда. Семья Ивана С. является особенной, они могут быть причислены к хантыйской интеллектуальной элите, которых уважают и слушаются соплеменники (Главацкая 2005: 327). Особенно уважали и ценили шамана, Ивана С. Старшее поколение семьи в меньшей степени испытало влияние русской культуры, в отличие от среднего и младшего поколений, которые подверглись сильному влиянию русской и советской культуры.

Духовная культура каждого народа, так и восточных хантов, содержит очень много элементов, возникших в разное время. Среди таких можно найти как явления тысячилетней давности так и явления совершенно новые, недавно возникшие.

В каждой духовной культуе есть более консервативные, почти не меняющиеся части и такие, которые подобно живому организму, постоянно меняются. К первым относятся например сакральные тексты, священные песни и ритуальная часть обрядов, через которые от поколения к поколению передается важная для данного общества информация. Например через строго регламентированные обряды члены данного коллектива с самого раннего возраста учатся правильному поведению, тому, как важно для данного общества например уважение старших, разделение женских и мужских ролей в обществе и т.д. С помощью священных песен и ритуальных текстов люди постепенно узнают свою историю, важные события жизни своего народа, поступки своих предков, но знакомятся и с пантеоном богов, мифологическими образами и фольклорным наследием своего народа.

Другая часть духовной культуры носит более гибкий характер, в ней хорошо прослеживаются следы каждого исторического этапа, начиная от давнего прошлого до наших дней. В ней быстрее и легче можно найти влияние соприкасающихся культур. Исходя из анализа собственных полевых материалов и этнографической литературы, такой частью духовной культуры являются представления о внешности богов, об их жизни, но меняются и представления о потустороннем мире, о душе человека и вообще такие представления, с помощью которых люди объясняют мир, свою окружающую среду и совершенствуют, актуализируют устарелые представления.

Конечно нельзя абсолютизировать ни первую, консервативную, ни вторую, более гибкую часть духовной культуры. Однако эти закономерности духовной культуры существуют и сегодня среди сургутских хантов, где я проводила исследования в течении 5 лет у двух, близко родственных больших семей.

Усовершенствование, актуализация и гибкость характеризуют дохристианскую религию обских угров, в том числе и восточных хантов. Именно эти черты помогли религии обских угров пережить натиски христианства, ислама и в последние десятилетия коммунизма. Элементы тысячелетней давности мирно сосуществуют с возникшими в последнее время. Хорошим примером этому служит то, как менялись представления об одном из самых ранных божеств обских угров, богине огня. Многие исследователи подчеркивали, что Тёрес Най, то есть богиня огня, одна из самых древних божеств обских угров (Кулемзин В.М. – Лукина Н.В. 1992: 93), которая по их представлениям была огненной морской богиней. На сегодняшний день, когда я спрашивала их, где она живет, мне ответили, что там, далеко в море, где бывают необъяснимые катастрофы, исчезают или без явных причин тонут корабли, то есть в бермудском треугольнике. Кроме места жительства к новым чертам этой богини относятся и ее современные способности. Иван С. в марте 1991-ого года сказал мне, что в его свящённом ящике лежит платок и красный материал для богини огня. Это потому, что она помогает ему в его шаманстве и вообще, огонь постоянно сопутствует с человеком. Она и сегодня одна из самых важных богов – говорил он, ведь вертолёты и самолеты тоже летают с помощью огня, это она их поднимает. Если она откажет, ни вертолет, ни самолет не полетит. Поэтому всем нам, и не только хантам, надо уважать огонь. Домашние огни являются дочерями огненной морской богини, и если их уважают, делают им жертвоприношения, они помогают той семье, где они находятся. У сургутских хантов и в наши дни строго следят за тем, чтобы никто не обижал домашний огонь. Например запрещено бросать мусор или остатки пищи в огонь, в противном случае человек сжигает и свое счастье. Я слышала и о таком почитании огня, что если помощником предков был огонь, то после специальной церемонии потомки могли читать его через коробок спичек как через новое воплощение духа.

Дух огня по сей день является одним из важнейших и для деревенских, и для городских хантов. В деревнях, где еще есть печи, нередки жертвы в его честь в виде пищи и напитков, которые бросают в огонь. Городские ханты выражают свое уважение духу огня около газовой плиты. Во многих местах я наблюдала, что перед приготовлением пищи рядом с плитой ставят стакан с напитком, прося

у огня помощи в приготовлении, а по завершении благодарят его небольшими поклонами.

Ни городские, ни деревенские ханты не притрагиваются к еде, пока от нее идет пар, потому что до сих пор считается, что пар от пищи предназначен для богов, духов.

Изменения можно наблюдать не только в пантеоне богов, но и в чертах характера, в качествах тех людей, которые являются посредниками между нашим и сверхъестественным миром, то есть среди шаманов. Во-первых, без исключения все информаторы говорили о том, что сегодня уже нет настоящих, великих шаманов, они все умерли или были уничтожены во время советской власти. Даже Иван С., которого не только его семья, но и довольно большой круг людей считал сильным шаманом, характеризовал себя так: ”Я разве шаман, я не шаман, вот раньше жили настоящие шаманы.” Кроме того только за наш век несколько раз менялось отношение шаманов к чужим присутствующим на шаманском обряде. Их первоначальную доверчивость сменили осторожность, неприязнь и местами даже страх к тем, кто пришли со стороны и хотели описать, исследовать шаманский сеанс. В 90-ых годах, хотя боязнь и осторожность еще существуют, уже нет категорического отказа от пребывания посторонних на шаманском обряде.

Меняется и круг шаманских духов-помощников, среди которых под влиянием современности появляются новые образы. Леонид С., когда я спрашивала его о духах-помощниках при лечении людей, рассказал, что у него есть с одной стороны маленькие, человекообразные помощники, одетые в панцири и шлемы, имеющие в руках меч и щиты и таким образом вооруженные, помогают ему в борьбе против злых духов, подчиненных подземному царю, Кынь ики. Другие его помощники в случае лечения болезней тоже человекообразные существа, но ходят не в панцирях, а в белых халатах, имеют стетоскоп и оперируют, как настоящие врачи. Они хорошо помогают, когда шаман извлекает из больного духа болезни в виде червей. “Когда я узнаю от самых великих наших богов, что жизнь больного не завершилась, я обращаюсь к моим врачам-помощникам, и они снимают с больного все болезни. Если нужно, даже оперируют. Они живут за семью планетами на небе, там же, где и боги. Они живут не вместе, но в случае необходимости приходят друг к другу. Они планетаны, как говорят русские. У них там чистая, аккуратная, культурная жизнь. Они выглядят, как русские врачи, ходят в белых халатах, но только их лекарства нормальные. Они могут моментально вылечить человека и всё.”

Постепенно меняются и представления о том, сколько душ у человека. По представлениям Леонида С., шамана, живущего недалеко от Тромагана, у человека 2–3 души. Первая душа “кай ины”, после смерти человека уходит в небо, но благодаря ей дело умершего всегда будет жить на земле. Эта душа может родиться в ком-то заново, способна на реинкарнацию. Такую душу имеют все. Вторая душа – это шаманство, с ней шаман ходит на небо или под землю. Третью душу простые люди тоже не имеют, только шаманы. “С ней можно далеко смотреть. Глаза закрыл, задумаешься, душа сразу же уходит и смотрит, как там человек живет, всё нормально ли с ним. С ней можно и насквозь человека посмотреть.” По мнению Леонида, эта душа может покидать тело, и человек при этом не умирает. Например наши сегодняшние неспокойные земные

условия заставили его послать свою первую душу на небо заранее. Он боится, потому что драки среди хантов бывают часто, могут убить и его, но это не страшно, ведь его душа уже в безопасности. Как наличие трех душ у шаманов, так и способность шамана жить без пристутствия первой души, такие новые элементы в духовной культуре сургутских хантов, требующие дальнейшего изучения.

Умирая, человек, его душа уходит в мир мертвых, который по представлению сургутских хантов такой же, как и наш мир. Только там всё наоборот. Похоронный обряд в основном сохранил древние традиционные элементы. Умерший в иечение 4 или 5 дней остается дома, в это время у него постоянно горит огонь. Его регулярно кормят, родственники же в это время заканчивают все дела, начатые им. Соблюдая все траурные правила, умершего после этого хоронят и делают для него жертвоприношение, которое повторяется на 3. 7. 9. 30 день после смерти, а также через полгода и год. Хотя моими информаторами являлись главным образом духовные руководители этих семей, кроме шаманов другие члены семьи рассказали мне также очень много важного и интересного. Например дочка старшего сына И. С. рассказала, что по их обычаю нельзя слышком много плакать на похоронах или на поминках, так как умерший собирает слезы на том свете. Женщинам на этих мероприятиях нельзя надевать платья, вышитые бисером, так как умерший должен их посчитать. Хорошим примером приспособления хантыйских поверий к современным условиям является то, что когда идут на похороны или на поминки, первоначально тщательно снимают со всех бутылок этикетки, так как буквы, находящиеся на бутылке, умерший вместе со слезами и бисером тоже должен посчитать. По этой же причине нельзя брать с собой на кладбище коробку чая или печенья, потому что на них находятся буквы. Если всё же берут с собой, тогда необходимо предупредить умершего, что буквы уже посчитаны.

В современных сказках и представлениях не может не отразиться современность, частая конфронтация с русскими, нефтянниками и другими представителями власти. Например Иван С. рассказал мне сказку о том, как появились муравьи. Хантыйский бог, когда сотворил мужчину и женщину, сделал их целиком из такого материала, из которого есть ногти и велел, чтобы они имели только двоих детей, но жили по 100 лет. Но когда бог ушел и оставил их, пришел русский бог, обманул собаку, которая должна была сторожить первую человеческую пару, и превратил тело этих людей в такое, какое они имеют и сейчас. И одновременно велел им иметь много детей. “Тогда ведь быстро умрут, русский бог съест их.” Когда хантыйский бог, возвратившись, увидел, что сделал русский бог с его людьми, решил отомстить за это. “И вот он пришел в город. Оказывается русских там очень много. Русский бог сильно много русских имеет. … И вот тогда, тех русских, хантыйский бог муравьями сделал. … Поэтому здесь в борах, в лесах муравейников сильно много. Если русские все жили бы сейчас, нашу землю полностью бы заселили.”

Своеобразно объясняются и некоторые политические события нашего времени. Считается, что в России например поэтому так много межэтнических столкновений и войн, чтобы русских не стало слишком много. По мнению Йосифа С., война это тоже сотворение бога для защиты маленьких народов. “Русский человек не может умереть от болезней в большом количестве. В случае

русских и других больших народов, дух болезней не имеет достаточной силы, чтобы их уничтожить. Они могут погибнуть только от войны. Только война может им повредить. Войны создал бог, чтобы человечества стало немножко меньше. А малые народы и так пропадут, от болезней, от всего. Бог всем народам на земле велел, какому народу, как жить на земле." Интересно обратить внимание в этих рассказах на то, что в первом рассказе старого Ивана С. еще существует политеизм, это видно из сюжета соперничества между хантыйским и русским богом, тогда как в рассказе его сына, уже под влиянием православия, говорится о едином боге всех народов. В религиозных представлениях изучаемых семей можно наблюдать сосуществование обеих религий, традиционной и православной.

Новыми элементами дополняются и такие старинные сюжеты, как сказки о водяных чудовищах. Не только среди сургутских хантов, но и у других групп этого народа были распространены поверия, что в некоторых озерах живут страшные чудовища, которые часто имеют форму огромной щуки. Такие озера легко можно узнать, объяснили мне, так как середина такого озера даже зимой не замерзает. Там живет чудовище, дышит, от него исходит такое тепло, от которого вода вокруг него не замерзает. Он сердится, если нарушают его покой, поэтому хантам нельзя пересекать озера по диагонали, а плавать разрешено только дволь берега, даже если необходимо перплыть на противоположную сторону. В противном случае чудовище перевернет лодку и убьет виновного. На мой вопрос, что так же ли должны поступать и русские, он сказал, что нет. Чудовище могут увидеть только ханты, русских оно боится. Недалеко от Когалыма например есть озеро с таким чудовищем. Но озеро имеет двойное дно. Когда там находится хант и плавает не вдоль берега, чудовище сразу же наказывает его. Либо же убьет виновного, либо же испугает на всю жизнь. Но когда там плавают русские, оно уходит на второе дно, чтобы его даже случайно не увидели. Оно знает, что русские имеют такую технику, что если бы только один раз увидели его, не успокоились бы, пока не поймали и не уничтожили. Так меняются элементы рассказов, так рождаются новые сказки.

Исследуя эти новые элементы духовной культуры малых народов Сибири, возможно мы получим ответ и на то, каким они видят современный мир, окружающую среду и нас, чужих людей в этом замкнутом, но не изолированном мире аборигенов.

**Литература**

Kerezsi Ágnes: Sámánok varázslók, látók – különleges képességű emberek az obi-ugoroknál. In: Studia Caroliensia. 2006. 3–4, 419–435.

Nagy Zoltán: Az őseink még hittek az ördögökben. MTA Néprajzi Kutatóintézete, PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, L'Harmattan Kiadó, 2007.

Vértes Edit: Szibériai nyelvrokonaink hitvilága. Tankönyvkiadó, Budapest, 1990.

Pentikäinen J. Shamanism and Culture. ETNIKA CO. Helsinki, 1998.

Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов XVII–XX. вв. Екатеринбург-Салехард 2005.

Кулемзин В.М. – Лукина Н.В. Знакомтесь ханты. Новосибирск, 1992.

Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск, 2001.

**Juha Pentikäinen**
**Helsinki**

# KHANTY SHAMANISM

Since 1988 I have undertaken seventeen field trips to the Ural region and Siberia, to the upper courses of the rivers of this vast continent: the Pechora, the Sysola and the Vychegda in the Komi region; the Yazva in Perm; the Ob, the Irtysh and the Yenisey in Khanty-Mansiysk; the Lena in Yakutia and the Amur in the Khabarovsk region. The map of Siberia, the area behind the Ural Mountains, is formed by the great rivers. After crossing the border between Europe and Asia, it is better to forget your watch and linear chronology and start living according the cyclic chronology based on years, months and days. The Siberian rivers flow from south to north, so they start melting in the south first and the melting process then proceeds northwards "in the wrong direction", which causes huge floods in the spring. After a hot summer, it is very difficult to travel through the areas surrounding the rivers. Several small indigenous peoples live by the rivers, all threatened by extinction. Their histories are unknown in the West, because they are unwritten. The best historians have been and still are the shamans. Those who master shamanic singing and incantation are almost always leaders of their people. These leaders, though illiterate, are our guides when we travel "the road of the shaman", and, as Chuner Taksami declares, "shamans are the best upholders of their own culture".

## Meeting shamans

My perception of shamanism has changed dramatically since meeting shamans and since getting to know a dozen Siberian shamans well. Shamanic knowledge is very personal and protected, and is revealed to the researcher only when the shaman and the researcher not only know each other, but trust each other completely. The researcher cannot operate as an outsider. Fieldwork is interactive; both parties ask questions and give answers. The shaman and the community have to be informed about the reasons for and objectives of the research, and they also need to know whose side the researcher is on over the question of the fate of small groups of people such as these. In my field trips, I have followed one principle: "Rather deep than broad". One of the shamans I came to know more deeply was Ivan Stepanovich Sopochin, a Surgut Khanty, whom I met in 1990 and who died in 1993. He was at least 80 years old when I met him. He was a hereditary shaman, with a far-reaching reputation of pre-eminence among his people.

The religion of the Ob Ugrian Khanty is still pre-Christian, although missionary work has been under way in the region for about two hundred years. It is an example of a natural religion that has survived through adaptation. Khanty have accepted baptism, they visit Russian churches when away on business trips and they also practise their own shamanistic religion in the taiga and tundra areas. In the 1920s and 1930s, when churches were closed due to the atheistic revolution, the practice of religion was continued in the wilds. Characteristics of Christian belief, brought by the missionaries in the eighteenth century, have been integrated with pre-Christian beliefs. In such a

mixed mythology, Jesus Christ may be the youngest son of the God of the sky, *Toorum*, as one 90-year-old shaman told me in 1990. In his holy sleigh this shaman also had an icon of St Nicholas, who was one of the most beloved saints of the Old Ritualists (Raskolniks). He also told me that he knew a man whose father had been baptised. The icon proves that the Khanty culture was in contact with the dissenters from the Russian Orthodox Church in the seventeenth and eighteenth centuries.

**The role of shamanism among the indigenous peoples: a battle for survival**

Traditional northern religions have been best preserved in the areas of the former Soviet Union. The atheistic revolution of 1917 was a major setback for missionary religions, but did not affect shamanism to any great extent. Although some shamans were killed during Stalin's persecutions, traditional religion survived. It stayed alive in a sort of frozen state; it avoided ideological developments brought about by Western civilisation, the school system and Americanism that changed the nature of religion in the Nordic countries and the New World. On the basis of my experiences on field trips, I believe that many Siberian peoples are more "pagan" today than they were in the 1840s, when M. A. Castrén, the first researcher into Finno-Ugrian languages and folklore, interviewed people about Orthodox missionary stations.

Let us take a closer look at the fate of the Khanty. In 1990 I visited a Khanty winter village, where the inhabitants told me of the tragic reasons behind their latest great change of residence that had taken place about twenty years earlier. Their former winter village was flattened by diggers, making way for a railway, their sacrificial grove was replaced by a natural-gas tower, the old cemetery was destroyed and tourists who came to fish burned down their summer village. The Khanty had to move 50 kilometres further into the forest, and had to build new winter, spring, summer and autumn villages, find new lichen areas for the reindeer, make new trap paths and find new fishing areas.

The new areas of these Khanty cover approximately 200 square kilometres of forests, tundra and swamp lands. The harmony of the winter village was broken in January 1990, when a Bashkir turned up and suggested that geological exploration should start in the region. "We will not take anything away from you. We'll just examine what riches we can find under your reindeer's grazing land. If we find oil, civilisation will change your backward life."

The Khanty could not take it any more. They did not even negotiate, but summoned all the men of the village to a meeting, where they decided on a four-point action plan. Oleg Donskikh, who was part of my expedition, and I were asked to publish the following thesis in a glasnost-spirited Soviet magazine:

1. The old usufruct warrants proprietary rights to the land.
2. Geological exploration of the Khanty lands must be prohibited, because they disturb nature's ecological balance.
3. Indigenous peoples must have the right of self-government within their own regions.
4. Indigenous peoples must have the right to decide which school their children attend. During the first four years, tuition must be given in the pupil's native language.

The old Khanty shaman Sopochin was present when the Bashkir came to the village. He also carefully kept track of what happened at the meeting, which was

chaired by his sons, the shaman disciple and reindeer-owner Ivusef and his brother Yeremey from the city of Surgut, our guide and the master builder of the Ob's bridges. When it was time for the rituals, the old shaman took over.

**The renaissance of shamanism**

In the case of the Khanty, shamanism is experiencing a renaissance, which has been linked to the battle for ethnic survival. The old shaman Sopochin, who I met in the Khanty winter village, was one of eight shamans captured during Stalin's persecutions of the 1930s. He was the only one to avoid execution; he had told the police that he wasn't a real shaman: "I wouldn't be here if I were a real shaman." That was true, he told me; he said he belonged to the category of shamans who never worked their magic to harm anyone.

In all the winter villages I visited, every man owned a drum. Shamanism was not going to die with the old shaman. Proof of the continuity was seen in the fact that one of the shaman's sons was involved in the initiation phase in 1990. He was to be the next shaman, if, as the saying goes, "spirits are submissive".

Shamanism is an integral part of current northern identity. Those arctic peoples who have kept up shamanism seize their shamans like drowning men clutching at straws. It seems that the renaissance of shamanism is clearly an intrinsic part of the ethnic revival of the Siberian peoples. It remains to be seen whether this return to old values will provide a path that leads away from the current stringent conditions. The Ob Ugrians were, according to the researchers who visited their region at the turn of the twentieth century, doomed to extinction within a couple of decades. In 1897, for instance, the number of Ostyaks was only 19,700 and the prominent linguistics experts of the time, Heikki Paasonen and K. F. Karjalainen, believed that extinction was inevitable. The decline of the peoples was both economic and intellectual. The revolution changed the situation for two decades. Lenin's nationality policy supported tuition in native languages and established a basis for the restricted autonomy of the small peoples. According to the principles of Lenin's policies, the Khanty and Mansi were entitled to self-government within their own autonomous district, which is called Khanty-Mansiysk. In practice the autonomy has only been formal and restricted to a "unit of indigenous peoples", consisting of only a few members and operating only in local administration concerning economic, social and educational issues.

In August 1989 approximately 400 Khanty and Mansi assembled and founded a "Society for the Rescue of the Ugrians". The main aim of the society is to save the Khanty and Mansi peoples. The society raises issues like the exhaustion of natural resources and demands action to preserve the ecological balance and decrease pollution, and it also asserts that one third of the territory of Khanty-Mansiysk should be allotted to its indigenous peoples. The society also wants their autonomy to be processed quickly and demands direct contact with Moscow. Interestingly, one of the leading figures of the society is the above-mentioned reindeer-owner, who is also a shaman disciple.

A new feature in the shamanism of the Khanty in the 1990s was the shift from family and clan institutions to wider, even national assemblies. Khanty men convene at shamanistic sessions in March and September. In these sessions, as well as discussing seasonal fluctuations in their livelihoods, they also discuss the current ethnic and

national aspirations of the Khanty people. They have declared that their natural religion is their national religion; the Komi, Mari and Udmurts have announced similar declarations.

The phenomenon is international. The Republic of South Korea wanted to emphasise the country's national profile by presenting local folklore at the opening ceremonies of the 1988 Summer Olympics in Seoul. When, at the same time, shamans were declared "the upholders of national tradition", the number of shamans rose to tens of thousands, and shamans established activity centres in the suburbs of Seoul. The same happened at the Lillehammer Winter Olympics of 1994: Nils-Aslak Valkeapää opened the Norwegian games with a monotone chant that is usually regarded as being a manifestation of the witch religion of the Sami people. In the 1990s, Sakha (in the Autonomous Republic of Yakutia) has been seeking independence from Russia. The objective of the Sakhas is to revive the Sakha language and its national characteristics. Political attention has been paid to shamanism that was suppressed during Stalin's persecutions. Shamanism has been on the agenda of several conferences arranged with the support of UNESCO and the shaman theatre of Yakutia performs plays that describe the shaman culture.

**Shamanistic rituals: bear feasts and reindeer offerings**

Mythologies of many northern peoples include stories about initial relationships between a primitive man or woman and an animal. According to myths, the progenitor of a tribe is usually an animal with human characteristics. Kai Donner, who studied the Ob Ugrians, says that the animal progenitor is the most important among the divine beings of the tribe. Killing that particular animal was considered to be cannibalism. In the bear rituals of the Siberian peoples, the interplay between the animal representing masculine power and womanhood is emphasised. In 1990, a Khanty shaman told me the myth of the relationship between the Khanty progenitrix and the holy bear. A bear is killed, and after it has been dead for a week, a woman, or a male shaman dressed as a woman, wakes the bear up. The bear is then sent away, and it is believed that it rises up to the Great Bear constellation. The Great Bear is thus the heavenly representative of the mythical progenitor of the Khanty. The death of a bear is a wedding spectacle for the Khanty, in which the sacred origin of the people is revered.

The myths describing the interaction of gods, spirits and people are often structurally similar, but the content varies depending on which animal is central in each environment, economy or culture. The rituals follow a certain pattern, irrespective of the particular spirit that is being worshipped. The master brings game home and a welcoming feast is arranged in honour of the animal. At this feast, the animal's meat is eaten, and the guest of honour is then sent on a return journey with rituals, where the bones and other remains of the animal are processed. This type of ritual is typical of the Gilyaks and the Ainus, of the Indians in North America, of the Continental Inuits in North Alaska, of the Mistassini Crees and the Bering Aleuts.

The basic idea of the rituals is to treat the guest in a way that ensures that there is enough game C spirits and actual animals C to guarantee a successful hunting and fishing season the following year. The aim is to adjust the behaviour of the hunters and fishermen according to the annual rhythm of the animal world. This means that the hibernation and migration periods of game and fish are taken into account. Northern

hunters and fishermen knew the migration routes and times by heart. They were also aware of the hibernation periods of bears and reptiles, and reacted to them in their everyday lives and in their rituals. The basic objective of periodic religious rituals was to ensure the continuing success of hunting trips, that is, the fertility of the animals and finally the happiness and existence of the family, clan or nation. It is the shaman's duty to call to mind this mythical relationship and to portray it in the rituals.

As the economic structure of a community changes, the rituals are adapted to the new situation. An important development in the North was the taming of the reindeer, to be used as a draft animal and to produce meat and milk. Reindeer nomadism became an expansive culture. The most effective reindeer breeders were probably the Nenets, the Saamis and the Chukchis in northern tundras, and the forest Saamis, Komis, Khanty and Evenkis in subarctic forest areas.

The Khanty, who live along the tributaries of the Ob, still rely on reindeer herding, hunting, fishing and berry picking. The Ob is the determinant of Khanty life; in the Khanty language the river's name is simply *Agan* which means 'river', and in their mythology the Ob is their mother. One of the most important tributaries is *Tromjagan*, which has been named after the great god *Toorum*. Khanty clans still travel up and down the river, between five seasonal villages. They start from the winter village at the end of March, when they move to the spring village where there is more lichen for the reindeer than in the heights and cold of the winter village. When the mosquitoes appear in June, they move on to the cool summer village on the shore of a tundra lake. At the beginning of August it is time to move to the early autumn village to pick cloudberries, and in September they move on to the late autumn village, where cranberries and lingonberries thrive. At the end of November the Khanty move with the calving reindeer back to the winter village. The centre of the winter village is the reindeer pen, where the reindeer are marked and slaughtered.

Only the winter village huts are immovable. Otherwise, until recently, the Khanty lived in a *chum*, which is a teepee-type hut with reindeer skin covers. These huts can be carried along, except for the supporting poles. On a windy tundra it is a practical shelter; a Khanty family can set its hut up in five minutes. The area in between the villages and around them is understood as being the common property of the Khanty clan. The area to the north of this Khanty area belongs to the Nenets, and the western and northern neighbouring areas belong to other Khanty clans. Each family marks its hunting territory with eight to ten poles. Fishing equipment, quarries and takes, clothes and other effects are kept in unlocked sheds.

The slaughter of the reindeer is a holy event and the balance between nature and society, human happiness and livelihood depends on the proper management of this important event. In a one-day ritual in 1990, carefully led by a shaman, a white male calf was offered to the god of the sky, and a grey female reindeer was offered to the god of the land. The reindeer were lassoed and marked with white cloths and killed by striking the head with an axe and stabbing a knife into the heart. As the reindeer were dying, the shaman prayed: "See, we offer you a calf. This is a gift, take its soul." The shaman told me that the soul has to be sent away in this manner; otherwise it would be considered murder.

The central issue in reindeer offering is the fertility of the reindeer, and with it the economic well-being and prosperity of the Khanty community. Nearly all men of the clan, including little boys, take part in the rite. When the reindeer are being killed, the

men gather in the northern corner and there, in front of the holy sleigh, they shout a cry when the reindeer die and move rhythmically and orgiastically during the shaman's incantation. After that, the lassos are thrown to the top of the tree of life, the home of the masculine *Toorum*. The white cloths are tied to the holy sleigh, next to the head of a bear, which is on the altar.

A bloodless slaughter is conducted according to definite rules. The reindeer are positioned sitting on their hindquarters, facing heaven; this arrangement derives from a mythical model in the sky, namely a constellation the shamans call the "evening star". After the skin has been removed without shedding any blood, the meat is cut up and the blood is processed. The Khanty men drink the warm blood of the animal and eat its viscera and genitals; thus the reindeer offering is also seen as a fertility rite that aims to ensure the clan's continuity.

After the slaughter is over, the skin and meat of the reindeer are collected and set in front of the holy sleigh. The men remove their headgear and the shaman prays on behalf of the living and the dead: "Let things remain good for us, don't let anyone get taken ill." When a sacrificial feast has been set out on the snow, the gods are invited: "Invite your mother, invite anyone you like." All the members of the clan, the living and the dead, in fact the whole of nature, are present at the sacrificial feast. The gods of the sky and the land get their share of blood and vodka first, and then it is the turn of the human beings. After drinking, the meat is shared amongst the participants, and families return to their homes and continue the feast there. The ceremony is concluded by pulling the holy sleigh, which has served as an altar, through a holy gate, accompanied by an incantation. Next morning, the head of the white reindeer is hung at the top of the highest birch in the sacrificial grove for the god of the sky, and the head of the grey reindeer is hung on a branch of a willow tree close to the ground for the god of the land.

Colours depict the dualistic nature of Khanty mythology: white is the colour of the god of the sky and men; black is the colour of the god of the land and women. Red is a feared colour. Menstruation is considered so dangerous that it may completely prevent the sacrificial offering. Khanty shamanism is male-oriented. The women follow the rites from a distance; they are not allowed inside the sacrificial grove, although older women, who no longer menstruate, are offered vodka because they no longer threaten the fertility of the reindeer or the livelihood of the Khanty.

The concept of being "sacrosanct" is central to the mythology of the Khanty. Cosmic holes are firmly open in the sacrificial arena. The most important of these holes is the northern gate of the reindeer pen: the red corner where blood is drunk and offered to the gods with vodka. In this context religious symbolism also covers the "holes" of women, and as they are open and especially when they bleed (menstruate), they endanger the continuity and happiness of the community.

The Khanty way of life protects nature. Marked or fenced areas, like the reindeer pen, trap paths or fish dams, are sacred, separate from nature. Khanty do not approve of the ploughing of land; for them it would be the same as ripping open a mother's breasts. A growing forest is also sacred to the Khanty, and therefore the subarctic taiga is probably not their natural living environment. Could it be that the Khanty are, after all, arctic tundra people, as the archaeological findings in the Barzava mountains suggest?

**Clive Tolley**
**Chester**

## THE DEDUSHKA PROJECT: A SHAMAN'S WORLD FROM TOP TO BOTTOM, AND ITS RELEVANCE TO COMPARATIVE RELIGIOUS RESEARCH

The Dedushka project aims to publish the entire recorded repertoire of the Khanty shaman, or wise man, Ivan Stepanovich Sopochin, who died almost two decades ago, but who was the subject of fieldwork by a number of scholars. The recordings of his repertoire are preserved in various locations, the majority being in Novosibirsk. A central task is to complete the transcription of the recordings, and provide these with a detailed linguistic analysis and translation into both Russian and English; a sample of this work has been published by Natal'ya Koshkaryova in *Shamanhood: An Endangered Language* (2005). It scarcely needs pointing out that the Khanty language is divided into three main dialects, and many subdialects; the publication of Sopochin's repertoire will add significantly to the corpus of texts in the Eastern branch of Khanty. However, the project aims to go further than a mere linguistic presentation. A group of scholars will additionally consider historical, geographical, social and religious themes as they relate to this repertoire, building upon work that has already begun (for example, Elena Glavatskaya and Ágnes Kerezsi, who will both be speaking later, have published work related to the Sopochin heritage). The publication is intended to provide something, which the Khanty people will themselves value in their quest to maintain their own culture, but the Khanty culture forms part of a wider heritage, not just of Russia, but of the whole world, and in view of this we aim to publish the project studies in English. (With my background as a native English speaker, specialising in comparative religion, and particularly shamanism, and with experience in the publishing world, it will be my responsibility to oversee the presentation of the materials in English.)

I would like here to consider a few aspects of taking a whole-repertoire publication approach to a shaman's output in terms of its importance to comparative-religious research. My own research focus has been on pre-Christian Old Norse, or Scandinavian, myth and religion, and I will use some examples from this area as points of comparison in my discussion, though other cultures could equally well be discussed.

The holistic approach does, of course, have antecedents. A well-known and admired example is Caroline Humphrey's *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols* (1996). This work is valuable in many ways. For example, it presents the whole world view of one shaman, yet the emphasis is upon shamanism as one part of the overall culture of the Daurs, so that we encounter the essential engagement which is characteristic of all shamans between the individual and the traditions of the culture he belongs to. Moreover, not only is a questioning, comprehensive approach taken, but the very assumptions that a Westerner brings to the questioning are themselves questioned. It is impossible, at this stage, to take quite the same approach in Dedushka as Humphrey did, for the simple reason that she was always able to return to her informant for clarification: we are no longer in the position

to do this with Sopochin. Yet the attempt to present a shaman's whole world view in relation to the tradition it derived from is one to emulate. Dedushka also differs from Humphrey's project in its more linguistic emphasis, the aim being to present, in the first place, the shaman's *repertoire* rather than simply his *world view*.

This concentration on repertoire has important implications. It implies, and is intended to imply, that a shaman is defined by the products of his engagement with the spirit world, or, to put it another way, his creative interaction with tradition, as opposed to being defined by a set of, for example, beliefs or ritual actions, such as form the list of eight prerequisites for shamanism that Vajda demanded in 1959. The one is a dynamic approach to what a shaman is, the other a static one.

The static, outsider view of shamanism was characteristic of most earlier witnesses. What was of greatest dynamic importance – what the shaman said, and how he said it – was ignored (usually through necessity, out of linguistic or technical inability to record it), and instead we are presented with peripheral details; such accounts disengage the reader from the creative interaction of the particular shaman with the spirit world and with his clientele, which in fact form the essential core of shamanism. Sámi shamanism has suffered particularly deeply here: not only do we not possess any of the words the shamans uttered, but many of the accounts in fact are generalised systematisations based on the factors common to many individual kamlania, and are made to adhere to a dogmatic Christian outlook, where, for example, the shaman's spirits are invariably conceived as devils. Other shamanisms have sometimes fared better; yet even when we have texts of what the shamans have uttered, these are generally presented simply as linguistic samples, devoid of any contextualisation. They therefore lose their meaning: for – at least, so I would argue – a shaman is not like a modern poet, who can produce a string of words solely for his own enjoyment, and whose meaning may subsist purely within themselves; rather, a shaman is by definition in the service of others. What he utters is, to be sure, a personal statement, but it is one whose meaning derives from the shaman's creative interaction with many outside factors – the shamanic and wider community traditions, the society he works within, the history, and indeed the perceived future, of that society, his own history and view of himself, and of course the spirit world itself. Hence, for a whole-repertoire presentation to be of wider use than a purely linguistic one, it seems essential to me to present as wide a contextualisation as possible, working out from the shaman himself and his own family, to the ever-widening circles of the community he lived in. It is also important to realise that part of any text's context consists of the rest of the author's repertoire, since he will inevitably build up his own idiolect of expression and imagery throughout his output.

Such a widely contextualised approach to the presentation of a shaman's repertoire would be of immense value in comparative work. I have, for example, been painfully aware in my own work of the dichotomy that exists between the nature of the sources on the one hand for pre-Christian Scandinavian myth and religion, and on the other for shamanism. The Scandinavian material is almost always literary in nature, the products of an imaginative engagement with religious or mythical ideas, and we rarely have any accounts made by outsiders, whereas shamanic material is largely etic, produced by observers who generally did not even understand the language used in the kamlania they attended. The nature of shamanism is certainly misrepresented in many of our records; as Humphrey notes (1996: 31), the shaman had understanding of impossible existences, which is precisely what a poet does. It is clear when looking at the poems

of the great Old Norse poets that they engaged in an inventive way with tradition; in order to make any worthwhile comparisons, we need to observe as closely as possible the ways in which shamans did exactly the same thing, rather than being presented merely with a systematised monolith of beliefs and rituals going under the misnomer 'shamanism'. The Dedushka project should, if all goes to plan, present an example of such material.

The ancient Greek philosopher-poet Heraclitus proclaimed the maxim that *panta hrei kai ouden menei*, 'all things are in a state of flux, and nothing remains [the same]'. It is particularly apt to remember this when discussing shamanic tradition. A shaman's world is a reflection of that of the society he lives in, and over time the traditions and beliefs through which society expresses what is fundamentally important to it change. Comparative religion involves – or at least it should involve – not merely comparison between cultures, but also comparison between different stages of one culture, and also between different geographical areas of one culture. In the case of the Khanty, we have a fairly well-recorded selection of beliefs and texts recorded mainly from the nineteenth century on, from different parts of the vast area over which Khanty-speakers are scattered. One of the aims of the Dedushka project should be to analyse how these traditions relate to what is found in Sopochin's repertoire, and to determine reasons for their absence, retention or adaptation. Many areas might be selected for consideration. For example, how significant was the shaman's connection with hunting (thus, we may note that Sopochin's acquisition of shamanic song took place while he was on an otter hunt)? Was the bear still significant, and what was Sopochin's attitude to it? How far was the complex classification of vertical and horizontal directions in terms of spiritual values, such as Schmidt discusses (Schmidt 1989: 187–9), evident in Sopochin's repertoire? What can be said about gender-roles in the society Sopochin belonged to, and how is this reflected in his work? Sopochin lived towards the end of a period of massive change, which more or less marked the end of traditional shamanic practice, along with some of the fundamental aspects of traditional Khanty life. It is therefore also important to pay attention to how far we may observe an attenuation of the role of the shaman. By way of comparison, Juha Pentikäinen has emphasised how the shamanic tradition among the Sámi in its last stages became narrowed towards witchcraft: the shaman no longer functioned as an essential pillar of society, becoming a maleficent being using spells against people. The same development may not have happened among the Khanty, but it is important to map out what can be said about the shaman's role in a massively changed society, and consider whom he serves, and whether the nature of his clientele, and their attitude to the shaman, has changed over time.

Some of the areas already mentioned as worthy of consideration within the changing Khanty tradition are also of significance for comparative-religious research. I will pick out a few themes here, which are important in Old Norse records, and have also been focus points within earlier Khanty tradition; whether or not they remain important in the Sopochin repertoire remains to be investigated, but the potential is there.

*The role of the shaman*. In Old Norse, the role of the seeress, the *võlva*, is generally divinatory, though there are some instances of efficatory magic taking place. One uncertainty is the degree to which this picture is the result of a later literary tradition formed during the Christian period, in which an earlier wider role for such magical

practitioners has been narrowed down to essentially just one role. A consideration of the degree to which particular shamans operated in a divinatory capacity, and whether such a role is the result of a weakening of tradition, may help to elucidate possible developments within the Norse tradition. Another area is sacrifice: this is conventionally stated to be a peripheral activity of shamans, but its importance within the activities of a particular shaman is worth establishing. By contrast, Norse religion, as a heritage from its Indo-European past, appears to have made sacrifice a central issue, though sacrifice is not clearly associated with magical activities which bear the closest comparison with shamanism. The particular role of sacrifice within Khanty shamanism is potentially illuminating for comparative research; the publication and analysis of a whole repertoire may allow us to see what the overall focus of one shaman's activities in fact was.

*Gender roles*. The Old Norse practice named *seiðr*, which appears to have involved contact with spirits for the benefit of the community, and which is hence broadly comparable to shamanism, was generally performed by women. Men did sometimes undertake it, but it is reported that the practice was accompanied by such *ergi* that it was thought shameful for men to do so. *Ergi* could mean passive homosexuality, but, to simplify matters greatly, when used in association with *seiðr* the word seems to indicate an effeminisation of the practitioner, perhaps in reference to a weakening of an individual's boundaries such that they might be penetrated by spirits, or open to their influence. Clearly, among the Khanty matters were regarded in a different way, but it is important that here too there was a clear gender-role differentiation in society in general, and in the shamanic role in particular. In some shamanic societies such as the Chukchi, crossing gender brought greater shamanic power. Humphrey notes that among the Daur, the shaman was in a sense of a 'third sex', as he had to be one in his psyche with both men and women, and indeed with animals. Different societies have worked out different ways of accommodating gender differences into their shamanic or magical world views and practices. It is well recorded that among the Khanty there was a sharp distinction between men's and women's roles, but in order to make meaningful comparisons with other societies, it is vital to establish the details of the understanding of such roles within a broad corpus of texts such as, potentially, the Sopochin repertoire may provide.

*The subversive nature of shamanism*. Humphrey makes the point that a shaman is always to a degree subversive, unlike other tradition-bearers such as the elders of a clan. The shaman manipulates the clan's suppositions about the order of society and of the spirit world to challenge the clan's members, and to emphasise the ever-present threat from the spirit world (which the shaman alone is able to guard against). This theme is apparent too in Old Norse: the *völva* is always a figure who is resented, but who is regarded as having the sought-after otherworld knowledge. In one of the greatest mythological poems, the *Völuspá*, the *völva* undermines the whole of the gods' (and thus human society's) sense of security, tracing the gradual collapse of the gods' power up to the point of their destruction at the end of the world.

Another way in which shamanism was subversive is that it was invariably political in some way – something obvious to Stalin, for example, who ensured the demise of many Khanty and other shamans. The political aspect of shamanism is something often ignored by outside observers; yet we can glimpse it even in the earliest account of Sámi shamanism in the twelfth-century *Historia Norvegie*, where some Sámi shamans

appear to be showing off their spiritual prowess to their Norwegian merchant guests – for it was only in this area that they excelled their Norse neighbours. In Norse poems too we can sometimes still discern a political dimension: for example, the tenth-century *Þórsdrápa* recounts an ancient myth of the god Þórr crossing a mighty river and defeating giants, but it has been shown that this functions as a sort of allegory for the political conquests of the poem's dedicatee, Jarl Hákon. The contextualised presentation of the Sopochin repertoire offers an opportunity for the investigation for the political dimension of a shaman's activities, and a consideration of how he may have acted as a dynamic challenger to the society he dwelled in. It is notable in this respect that Sopochin was part-Nenets, and was fluent in Nenets; his shamanic abilities may indeed have derived from his Nenets grandmother, herself a shaman. This mastery of a foreign tradition itself marks him out as 'other', and hence possibly a challenge to the Khanty tradition in which he worked: but this is a matter that awaits further investigation. Regrettably, none of Sopochin's Nenets output appears to have been recorded.

*Imagery.* The presentation of a whole repertoire enables us to consider the development of imagery across one shaman's output, and also to see how it relates to the tradition in which he works. I have mentioned the bear, a liminal animal operating between the human community and the wild (thus on a horizontal access), and between the world and heaven (a vertical access), and which exists within a constant cycle of slaughter and rebirth. Bear rites are an important feature of circumpolar societies across Siberia – though interesting the notion of the bear as a sacred animal is wholly absent from ancient Scandinavian belief (except in one saga, where the motif is almost certainly borrowed from the neighbouring Sámi). The Khanty had one of the most developed metaphysical understandings of the bear, accompanied by elaborate rites; it is important to see what has happened to this tradition within the Sopochin repertoire.

Another image of international importance is the tree or pillar as sustainer and guardian of the cosmos, and as the shaman's path to other worlds. The world tree is of particular importance as an image in Norse poetry. It appears to have been envisaged as a macrocosmic version of the guardian tree, which was found on many Scandinavian farms, and it was personified in the same way, the god Heimdallr in certain respects encompassing the essential aspects of the guardian world tree. It was from parts of the world tree that humans were made, and their fates were assigned by female beings who dwelled at the world tree. The tree suffers, being gnawed by animals – just as the inhabitants of the world suffer; as the world comes to an end, the tree shudders. And it was upon the world tree that the god Óðinn hanged himself in sacrifice. The world tree forms a central image of the poem *Võluspá*, tracing the history of the cosmos from start to finish. Yet we do not find a ritual use of the tree as a means to pass between worlds in the way a shaman would: Norse religion placed sacrifice in the centre, and shaman-like direct contact with spirits on the periphery. The tree or pillar, guarding the community and receiving offerings, has been recorded among the Khanty, and it was elaborated to a high degree among the Ewenki: again, it is important to establish whether this imagery has been developed or abandoned in more recent tradition such as is exemplified by the Sopochin repertoire.

Even if these particular examples of imagery do not prove fruitful lines of investigation, the more important point is that a large corpus of materials enables us to trace how particular themes are developed, and this presents us with important insights

into the mental processes of a spiritual practitioner. If we can see these processes at work in some detail here, we are provided with the means to make comparisons with developments of imagery that occur in other traditions, and thus, it is to be hoped, to increase our understanding of how a shaman or another type of spiritual practitioner engages with the world around him in a creative fashion, how he acts as both a bearer and creator of tradition.

**References**


*Historia Norwegie*, ed. Inger Ekrem and Lars Boje Mortensen, trans. Peter Fisher. Copenhagen, 2003.

Humphrey, C. (1996) *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford.

Pentikäinen, J. – Simoncsics, P. (eds.) (2005) *Shamanhood: An Endangered Language*. Oslo.

Schmidt, É. (1989) 'Bear cult and mythology of the northern Ob-Ugrians', in Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen (eds.) *Uralic Mythology and Folklore*. Ethnologica Uralica 1. Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, and Helsinki: Finnish Literature Society, 187–232.

Tolley, C. (2009) *Shamanism in Norse Myth and Magic*. Folklore Fellows' Communications 296, 297. Helsinki.

Vajda, L. (1959) 'Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus', *Ural-altaisches Jahrbuch* 31, 451–84.

*Võluspá*, in *The Poetic Edda: 2. Mythological Poems*, ed. Ursula Dronke. Oxford: University Press, 1997.

*Þórsdrápa*, in Daphne L. Davidson, 'Earl Hákon and his Poets'. D.Phil. thesis. Oxford University, 1983.