

ИССЛЕДОВАНИЕ ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ: ПОЛИЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ПОВОЛЖЬЯ

А.А. ИВАНОВА
(Москва)

ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ КАК ФАКТОР МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ*

Как формируется и эволюционирует фольклорная традиция? Какие механизмы задействованы в этом процессе? Какие закономерности определяют его? Этот круг вопросов, поднятых еще в науке XIX в., продолжает по-прежнему вызывать среди фольклористов живой интерес и дискуссии, поскольку из плоскости общих рассуждений он переместился в сферу изучения конкретных локальных традиций и «диалектных» форм проявления универсальных закономерностей.

В ходе создания своей государственности славянский, а позже русский этнос, в течение длительного времени несколькими колонизационными потоками расширявшийся в пространственных пределах, неизбежно вступал в контакты (в том числе культурные) с другими этносами. В результате на одну и ту же территорию, образно говоря, было наброшено несколько «культурных сетей», которые не могли не вступить друг с другом в различные взаимодействия. Это невольно заставляет исследователя, занимающегося изучением локальных культурных традиций полиэтнических зон, обращаться к проблеме межкультурных взаимодействий.

Хронология и интенсивность этих процессов территориально различались весьма существенно. В ряде регионов один этнос полностью ассимилировал другой и о присутствии последнего в этом случае можно судить лишь по данным топонимики, фольклора и некоторым антропологическим особенностям местных жителей.

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 00-04-00266а).

Такую ситуацию, к примеру, мы имеем в Пинежском р-не Архангельской обл., первоначально заселенном финно-угорскими племенами, которые затем были ассимилированы переселенцами из новгородских и ростово-суздальских земель в XIV—XVI вв. (нынешние пинежане считают себя потомками новгородцев).

На территориях, осваиваемых русскими позднее, в XVI—XIX вв., складывалась иная ситуация. Ярким тому подтверждением могут служить Поволжский и Волго-Вятский регионы. Так, в Уржумском и Малмыжском р-нах, расположенных на юго-востоке нынешних административных границ Кировской обл.¹, формирование и эволюция культурных традиций проходили в условиях неизбежных полиэтнических контактов (поскольку на этой территории в течение нескольких столетий совместно проживали русские, марийцы, татары, удмурты и другие этносы). Родственные, экономические и прочие связи, которые возникли за это время, в итоге породили явление, именуемое *культурной интерференцией*. Характер последней у каждого из этносов различался весьма существенно, что неоднократно подчеркивалось и местными жителями: «*Марийский язык от русского сейчас не очень, раньше отличался, а теперь нет. Вот татарский отличается. Марийцы многие по-татарски умеют, а татары мало кто по-марийски умеет*» (Арзаева Роза Филипповна, 1960 г.р., мари, с. Рожки Малмыжского р-на); «*Марийцы такие же православные, как и мы. А татары совсем другие. Если женится мариец на русской, можно, а вот с татарами нельзя: не нашей веры, другие они какие-то. Не приветствуется это*» (Пантюхина Зоя Ивановна, 1918 г.р., русская, с. Шурма Уржумского р-на).

Мера этнической противопоставленности по языку и религиозным воззрениям является существенным фактором, усиливающим или ослабляющим процесс культурного обмена. В данной статье мы остановимся на двух этносах — русском и марийском. Подобные предпочтения вызваны двумя причинами: во-первых, именно с представителями этих этносов в основном и работали участники экспедиций; во-вторых, взаимодействие в культурной сфере между русскими и крещеными марийцами было достаточно активным и осознанным².

Прежде чем обратиться к анализу конкретного материала, нелишним будет вспомнить некоторые идеи, получившие развитие в работах А.Н. Веселовского³. Они станут методологическим основанием для наших дальнейших рассуждений.

1. Процесс культурных контактов *взаимообразен* (по меткому выражению исследователя, носит характер «встречных течений»). Это означает, что заимствование предполагает в воспринимателе существование сходного направления мыслей, чувств, образов, поэтических форм и пр. Процесс этот *избирателен* по своей сути, поскольку перениматься может только то, что понятно, интересно и к чему есть предрасположение.

2. Усвоение чужого — не механический перевод на другой этнокультурный язык, а *творческая переработка*. Заимствованный артефакт, образно говоря, должен пустить на иной культурной почве новые корни. Встраиваясь в другую культурную традицию, он невольно перестраивает ее, приводит в движение ее элементы, которые, в свою очередь, образуют в системе новые конфигурации.

3. Заимствование — естественный, закономерный *фактор внутреннего развития традиции*, поскольку «обмен с чужой мыслью, выросшей на иной почве, в другом круге представлений» — неременное условие внутренней истории народа. Другими словами, только придя во взаимодействие с иными культурами, традиция становится сама собой.

Во всех трех указанных тезисах важнейшая роль отводится носителям этнокультурной традиции (как усваиваемой, так и усваивающей). Это означает, что исследователь, обратившийся к проблеме межэтнических культурных взаимодействий, не может обойтись без таких категорий, как *этническое самосознание, этнические идентификационные и самоидентификационные установки*⁴.

Этническое самосознание возникает у группы людей в ходе осознания своих особенностей (языковых, культурных, хозяйственных и пр.), выявляемых в результате сравнения себя с этническими соседями. Иными словами, «мы», «свое» возникает только как антитеза к «они», «чужое», что дает нам право рассматривать самоидентификационную установку (взгляд на себя изнутри) как оборотную сторону

установки идентификационной (взгляд на себя извне). Нахождение таких особенностей — лишь первый шаг, который обязательно должен сопровождаться оценкой других этносов (положительной, отрицательной или нейтральной) и формированием определенных норм и стереотипов поведения по отношению к ним. В конечном итоге, мера противопоставленности этническим соседям (одновременно выступающая и как мера объединенности своего этноса) определяет характер интерференции этнических культурных традиций.

Процесс взаимодействий в значительной мере зависит от типа этнокультурной контактной зоны (ее протяженности; генетической или типологической близости этносов, ее населяющих и пр.). По шкале, предложенной К.И. Козловой, Уржумский и Малмыжский р-ны определяются как «широкая полоса с размытыми этническими границами»⁶. Действительно, деревни с этнически однородным (марийским — д.д. Тюм-Тюм, Собакино, Акмазики, Большой и Малый Китяк; русским — д.д. Макснерь, Рождественское, Куженерка) и смешанным (с. Шурма, Русский Турек, Рожки, Тушка и др.) населением располагаются на их территории чересполосно. Их жители осознают и сохраняют свою этническую обособленность (что намеренно подчеркивается не только национальным костюмом, который носят марийские женщины, но и анклавностью их расселения в русско-марийских деревнях в виде отдельных улиц или концов). Еще более очевидно это проявляется в характеристиках, даваемых друг другу.

Фольклорные взаимосвязи отражают степень общности или результат двустороннего (многостороннего) взаимодействия фольклора разных народов. Фольклорные взаимосвязи включают в себя и взаимообогащение этнического фольклорного фонда, но не ограничиваются им. Они могут быть результатом общности происхождения духовной культуры народов (генетические), возникать как следствие общих закономерностей развития фольклора в сходных исторических условиях (типологические) либо как следствие заимствования (контактные).

(Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 35).

Русские о марийцах: «Марийцы все на абляп говорят. Не договаривают и переговаривают слова-то» (Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «Они носят строго свой национальный костюм. Вот сейчас в жару на них шерстяные носки, костюм полотняный, белоснежный, но отделанный красным» (Носкова Елена Николаевна, 1947 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «Русские лапти были гладенькие, а марийские — выступ такой. И по-разному плелись. Русские — очень удобно ходить: такие широкие, мягкие» (Хлопина Нина Карповна, 1931 г.р., с. Рожки Малмыжского р-на); «Кереметю поклоняются, жертвоприношения всякие в кереметище. Языческая вера. Какой грех-то!» (Волков Яков Алексеевич, 1925 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «У нас Бог один и вера-то оди-

накова» (Кожевникова Антонида Александровна, 1919 г.р., с. Рожки Малмыжского р-на); «Марийцы — они колдуны и еретики. Они раньше килы садили. И сейчас садят, но уже меньше. Что за народ! Всю жизнь с има прожила, не пойму, что за люди?! Но худое могут сделать, это точно. Колдовство знают. И нашептывать могут, изурочить. Они странно живут. Одеваются во все белое, чистое, а живут грязно. Худо обиходятся. Поди разбери их. И на грудь себе всего навешают — будто бы от дурного глаза, что ли? А им самим то надо ли? Сколь не белись, все равно сажка видна: черный глаз не замажешь» (Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «Говорили даже, что раньше они и человека могли изжарить и съесть» (Квасникова Лидия Васильевна, 1931 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «Вот у марийцев у них клали в гроб: чтобы лапти плели, кадачик называется (инструмент, которым они плели лапти), кадачик кладут, кисет — в общем все, что нужно. Они православные, но у них отдельный уголок на кладбище» (Хлюпина Нина Карповна, 1931 г.р., с. Рожки Малмыжского р-на).

Марийцы о русских: «Одна марийка сказала так: "Лучшие люди — это марийцы, на втором месте татары, на третьем месте русские". Они о себе ведь мнения большого» (Вероника Александровна, с. Рожки Малмыжского р-на)⁵; «Русские — материщинники. У нас и слов-то таких нет. У нас как заругаются, так "кереметь" да "кереметь" и все. А ведь это "черт". А таких страшных слов, как у русских, у нас нет» (Альдемирова Мария Васильевна, 1926 г.р., д. Тюм-Тюм Уржумского р-на); «Русский человек — он как свинья: ищет, где глубже и лучше» (Елкова Татьяна Егоровна, 1927 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «Сейчас все люди стали чертями. А русак и подавно. Горазд пить. Вона, вона! Черт ходит, стопки просит (показывает в окно на пьяную женщину). Ия соблазняют. Перепьется — лешим станет. Русский лешак» (Альдемирова Мария Васильевна, 1926 г.р., д. Тюм-Тюм Уржумского р-на); «Марийцы молятся на дерево, татары — на гору, а русские — Христу. Кому верить-то, как молиться?» (Сергеева Мария Николаевна, 1939 г.р., с. Шурма Уржумского р-на).

Приведенные высказывания точно подмечают существующие различия в характерах, обычаях, верованиях и прочих институтах, определяющих «физиономию» этносов. Они же свидетельствуют о высокой степени развитости этнического самосознания, что выразилось в негативности их этнических идентификационных установок и позитивности самоидентификационных. Наиболее категорично они представлены у русских, оценивающих религию и культуру марийцев в целом как языческую, «поганую». Не случайно жанровый спектр заимствований из марийского фольклора чрезвычайно узок — это преимущественно топонимы и гидронимы, а также повествовательный фольклор, с ними связанный. Более открытыми для культурных «инплантаций» оказались марийцы: «Мы-то их (русских. — А.И.) песни да легенды знаем, а они наши нет».

Сказанное свидетельствует о сложности и неоднозначности протекания процессов культурной интерференции у разных этносов внутри разных жанровых групп. Рассмотрим это на конкретном материале, отдав предпочтение тем сферам культурной традиции, которые оказались наиболее открытыми / закрытыми для культурных контактов (религиозные верования, местночтимые святыни, топонимические и исторические предания, заклинательная магия).

Религиозные верования

Официальное присоединение волго-вятских земель, заселенных черемисами, к России произошло в середине XVI в. после успешного завершения похода Ивана Грозного на Казань в 1552 г. Так как черемисы были язычниками, обожествляющими природные стихии и поклоняющимися деревьям (о лесном характере их религии и культуры лучше всего свидетельствуют при словье «В лесу живут, пням молятся» и прозвище «березяники»), тогда же начался процесс их насильственной христианизации. Параллельно осваивался русский язык, который в условиях полиэтнического государства выполнял роль официального (со временем это привело к свертыванию роли родного языка в повседневном обиходе, о чем с горечью говорили нам многие старожилы: «Было время, когда даже было не принято: живут рядом татары или марийцы — говорят все по-русски. Ну, может, бабушка или дедушка на своем языке говорят, остальные все по-русски и даже язык свой не знают» (Хлюпина Нина Карповна, 1931 г.р., русская, с. Рожки Малмыжского р-на).

В условиях вынужденного двуязычия и двоеверия у марийцев не мог не сложиться «билингвизм» культуры, что наиболее очевидно проявилось именно в религиозной сфере. Вот только несколько высказываний об этом:

«Сначала кереметю своему молятся, потом идут к нам в церковь молиться. А ведь он-то... не будь сказано... нечистый! Как можно? Так и живут — меж двух богов. Оно и ладно: не один по-может, так другой пособит» (Комарова Александра Ивановна, 1919 г.р., русская, с. Шевнино Уржумского р-на); «Куда они ходят молиться? В юмоноту они идут молиться богу Юму. Юм — это Бог. А кысоту — это когда они просто избавления от чего-то просят. Марийцы идут молиться. Пообещают гуся. Сходит в кысоту помолиться и для страховки сходит и второго гуся тащит в нашу церковь православную. У них вот синтетизм, срастание» (Ветлужских Владимир Алексеевич, 1955 г.р., русский, г. Уржум).

Совмещение язычества и православия в итоге привело к формированию смешанного божественного пантеона, в котором боги ветров, земли, плодородия, лесного, лугового богатств и др. мирно соседство-

вали с наиболее почитаемыми христианскими святыми — Христом, Николаем Угодником, Ильей, Иоанном Крестителем:

«Илья Пролов — верхний бог. Тоже юмо. Им и молились в кюсету-то. Сено сжигает, в дерево, в люди, в дом ударит — сжигает» (Пескова Агафья Христофоровна, 1918 г.р., мари, с. Шурма Уржумского р-на); *«В церкви делают моление, чтоб мыши или крысы не развелись. Это молятся Егор-юмо на Егорьев день о скотах тоже. Кюсету и сейчас есть. Гуси и баран давали. Только не крестились, а кланялись и молились: «Иван-воин, Иван великий, Иван Посманный, дай силы, здоровья, хлеба и денег»* (Сельдемирова Мария Васильевна, 1926 г.р., мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на); *«Это Никола вешний. Они ходят молиться Никола-юмо. Никола-то — это наш православный. Он — покровитель, патрон марийского народа. И кроме того — патрон животноводства: овец оберегает от болезни»* (Ветлужских Владимир Алексеевич, 1955 г.р., русский, г. Уржум).

Из приведенных высказываний нетрудно заметить, что христианские святые при переходе в другую культурную традицию сохраняют свои основные характеристики и функции (Егорий — покровитель скота, Илья — повелитель грома и молний). При этом исконный языческий черемисский божественный пантеон частично перегруппирован: некоторые наиболее могущественные божества либо оказываются потесненными, уступая часть своих функций христианским двойникам-дублерам, либо приобретают новые характеристики, либо вообще утрачиваются. Это стало возможным потому, что заимствование по сути дела опиралось на поиск аналогий:

«В церкви батюшко, а у нас дедушка с бородой» (Сельдемирова Мария Васильевна, 1926 г.р., мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на); *«А как помрет, так человека судят Юмо и Ия. У Ия есть чертовское царство под землей со смоляными котлами, огнем великим и горящим деревом. А у Юмо — царство белое, божие»* (Сельдемиров Филипп Алексеевич, 1927 г.р., мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на).

Культурное взаимодействие в сфере религии было однонаправленным. Поскольку православные русские оценивали верования марийцев как языческие, поганные (т.е. по принципу отторжения), канал заимствования оказался, образно говоря, перекрытым, ср.:

«Марийцы молятся на дерево, татары — на гору, а русские — Христу» (Сергеева Мария Николаевна, 1939 г.р., мари, с. Шурма Уржумского); *«Кереметью поклоняются, жертвоприношения всякие в кереметице — языческая вера... Какой грех-то!»* (Волков Яков Алексеевич, 1925 г.р., русский, с. Шурма Уржумского р-на).

Сказанное о характере заимствования в области религиозных верований в полной мере может быть отнесено и к местночтимым святыням.

Местночтимые святыни

До принятия христианства марийская система культовых местночтимых святынь состояла из природных сакральных объектов. Наиболее значимыми считались деревья (ага-барьямы) и святые рощи (юмомото, кюсету). В прежние времена святые рощи имела каждая марийская деревня (по данным краеведческого музея, только в Уржумском р-не их насчитывалось двадцать восемь). Раз в году (на Петров день, Девятую Пятницу, в Семик, Николин день или в другие дни летнего периода, когда растения достигают наивысшей вегетации) все жители деревни шли в рощу, чтобы совершить общий молебен верховному богу с просьбой о ниспослании счастья, удачи и богатства в будущем году. Моления обыкновенно заканчивались жертвоприношениями (для чего в котлах варились коллективно обещанные и забитые гусь, баран, овца) и общей трапезой. Руководил действием местный жрец (карт). Более интимный характер (с сохранением той же структуры) имел ритуал жертвоприношения богам, ведавшим деторождением, дождем и громом, урожаем и пр., совершаемый отдельными людьми или семьями по данному в течение года обету.

Олицетворениями верховных божеств в святых рощах марийцев обыкновенно выступали деревья — береза, елка или липа. Они же выбирались в качестве семейно-родовых покровителей:

«У каждого раньше для моления свое дерево было. И было главное дерево, елка. Оно — дерево общее. В котлах варили принесенную живность. Остатки еды приносили домой и съедали в течение недели. Этой едой нельзя кормить кошек, собак, только овец и самим есть. Свое дерево для молений находишь по наитию. Господь сам тебя к нему приводит. Как-то чувствуешь, что вот оно. Сам как-то останавливаешься возле него, точно кто подвел тебя. Когда в кюсету заходишь, лишних слов не говоришь, а только думаешь об одном, что Господь помогает и все дает тебе. А главный богомольник-то все просит у Господа счастья, богатства, всего. Ты про себя просишь. Старик готовит еду, и все начинают есть и одновременно продолжают просить Господа. С собой в кюсету берут посуду. После окончания еды пепелище сгребают в одну кучу. Кто пепелище в кюсете чужое тронет, того Господь накажет» (мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на); *«Теперь здесь ага-барьям кончился, только кюсета осталась. В нем мы и молимся — Иван-воин, Иван-креститель, Иван-победитель. Он воин был, воевал по горам. Он русский. Только женищинам молиться не положено. Мы с собой на мольбище берем барана, утку, гуся и идем всей семьей. Молится только*

мужчина. Все приходят, а там уже стоит главный богомолец, старик. Разжигают двенадцать костров: для каждого бога свой костер. У костров стоят молодые, а старик ходит вокруг костров и всем говорит, как чего нужно делать» (мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на).

С принятием марицами христианства в обустройство рощ и поведение в них был внесен ряд черт, характерных для церковного богослужения (не будем забывать, что крещеные марицы наряду с рощами посещали церкви и часовни), ср.:

«Богу молились марицы. Сильно молились — стряпня всякая. Сад там, ну, роща. Съедутся вот, Богу молятся. Как сабантуй у татар. Целую неделю могут молиться. Деревья, посредине площадка и столы накрывают. В котлах еду готовят. Там по целой корове заваживали. На дереве вырезан крест. Ну как бы вот памятник есть, когда хоронят, вот так и вырублено это — Иисуса Христа» (Овсянникова Анастасия Павловна, 1921 г.р., русская, с. Русский Турек Уржумского р-на).

Не случайно, рассказывая о святых рощах, марицы нередко сравнивают моление у священных деревьев с молением у икон, а карта — со священником.

Еще более ярким примером культурного «компромисса», «примирения» язычества с христианством является почитание источников, на которые марицы перенесли характерный для ага-барьямов (священных деревьев) обычай приноса обетов:

«22 мая каждый год на р. Шумихе моление. Это языческое моление. Приходят они кланяться. Это Никола вешний. Они ходят молиться Никола-юмо. Никола-то это наш православный. Он — покровитель, патрон марицкого народа. И кроме того патрон животноводства: овец оберегает от болезни. Вот они ходят молиться этому юму. Но приносят с собой все языческие предметы: свечи свои приносят, вот яйца, там мелма тукра. У них свои блюда. Кусочек шерсти обязательно несут. И от болезни чтоб избавиться, варежку несут, вот если руки болят, если голова болит, шапку несут, одеяло несут и в воду складывают» (Ветлужских Владимир Алексеевич, 1955 г.р., русский, г. Уржум).

Летом 1999 г. нам довелось наблюдать на святом Красном ручье, как в престольный праздник Владимирской иконы Божьей Матери, перед посещением этого места крестным ходом, марицкие женщины в национальных костюмах принесли обеты (носки, шерсть домашних животных) и повесили их на кресте рядом с часовней. Сюда же они положили камешки, вынутые из ручья, и поставили бутылки с водой. Пришедший священник с гневной проповедью, произнесенной при большом скоплении людей, заставил их все убрать, охарактеризовав эти действия как языческий ритуал.

На иных основаниях выстраивалось отношение к священным рощам марицев в среде русских. Последним их посещение было строго запрещено:

«В Лопьяле недалеко тоже есть роща. Там и сейчас молятся и навешано полотенец. Они там празднуют свои праздники. Там-то и есть кереметище. Раньше туда русских не пускали. Они там жертвы приносили и место было для них особое. Русским нельзя. У них плетки были плетеные соломенные. Так если зайдешь, исхлещут до крови. Дикие они» (Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р., русская, с. Шурма Уржумского р-на); «Для православных грех ходить — незаконно» (Ветошкина Аграфена Васильевна, 1923 г.р., русская, с. Шурма Уржумского р-на).

Не случайно в сказочной прозе о священных рощах, записываемых как в русской, так и в марицкой среде, доминирует сюжет о наказании за нарушение этого запрета. Причем все рассказы выстроены по единой типологической схеме, ср.:

«Слухи-то разные ходят. Заходить, мол, туда нельзя, рубить. А одним лесу надо было. И взяли они срубили там. Срубили и конный двор построили. И у них лошади-то начали пропадать. Когда стали приходить, мужики пришли к деду, говорят: "Любого жеребенка дадим, молитесь за нас, чтобы лошади не пропадали". Дед сказал: "Вы нагрешили и вы сами отвечайте. Зачем, куда не следует, лезете?"» (Сергеева Марина Николаевна, 1939 г.р., мари, с. Шурма Уржумского р-на);

«У нас тут русские были, так они кюсету-то вырубил, самые ценные и священные деревья — елки и липы. Так все без глаз остались. Нельзя эти деревья рубить, богомольные они» (мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на);

«Туда, в кюсету, у нас все один парень ходил, так теперь безумный лежит, потому что туда ходить попусту нельзя, зря про это говорить нельзя» (мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на);

«А после того, как вырубил, у нас сон видел один мужчина: старик с седой бородой вышел и говорит: "Вы, — говорит, — мою деревню вырубил, и ваша деревня тоже не будет разводиться. Все, — говорит, — кончится". И так и получается, погляди-ка. А старик-то этот — наш Бог. После того плохо у нас в деревне живется-то» (мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на);

«У нас сходили в кюсету за малиной, так они потом болели и умерли» (мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на);

«Мы сами не ходили: боялись. Если куда идем, то туда не заходим, потому что кто без дела зайдет, того накажет: или заболеешь, или случится что. В общем худо будет. Там даже травинки тронуть нельзя, не то что дерево или грибы-ягоды. У нас один парень за спор пошел. Еще и рогатину там себе сломал. Дак он через неделю с этой рогатиной в лес с ребятами пошел и запутал. Так и не нашли. Только рогатина стоит и его шапка рядом лежит. Так его наказал. Нечего было ходить в кереметище. Вот его марицкий черт из

рощи и наказал, что дровишку взять» (Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р., русская, с. Шурма Уржумского р-на);

«В деревне Янгарашки жили одни мари́йцы. Жили они по своим обычаям, в которых было много от языческой веры. И росла около деревни ро́ща. Говорили, что это было древнее мари́йское кладбище, а с виду просто перелесок. Однажды решил председатель колхоза рубить эту ро́щу, очистить поле. На работу выехали самые отчаянные мужики, хотя накануне вечером бабы выли и умоляли мужиков не ходить, потому что мари́йцы пригрозили посадить килу на руби́ков. Не успела бригада разобрать топоры, как из ро́щи вышла старуха по прозвищу Секема, которую считали колдуньей. Она стала гнать мужиков, говоря, что это место охраняют духи. Многие мари́йцы приходили сюда молиться. При этом Секема бросила платок с головы на землю и сказала: "Если кто переступит через этот платок, тому будут большие неприятности в жизни, несчастья". А один мужик засмеялся, подобрал платок и бросил в кусты. Мужики немного помялись и ро́щу вырубил. А тому мужику не везло всю жизнь: в тюрьме даже пришлось отсидеть» (Березкина Анна Григорьевна, д. Русское Тимкино Уржумского р-на).

Восприятие священной мари́йской ро́щи русскими как языческого, поганого места очень характерно для описываемой культурной традиции. Наиболее часто это суждение выражается в следующем именовании святыни:

«Это раньше черемисы были: они в кереметице (от кереметь — сатана, однорогий черт. — А.И.) ходили. Вроде кладбища нашего» (Семенов Василий Семенович, 1952 г.р., русский, д. Шиши-нерь Малмыжского р-на).

Сами мари́йцы относятся к нему с неодобанием:

«Это русские так говорят. Это плохо. У нас кюсето или кисета. А кереметице это неправильно» (Пескова Агафья Христофоровна, 1918 г.р., мари, с. Шурма Уржумского р-на); «Кереметь-то — это, видно, русские так издевательски называли. Мы Юмо там молились, а кереметь — это черт. А так юмоното — "куст", "у Бога куст". А русские называли кереметцелю» (Сергеева Марина Николаевна, 1939 г.р., мари, с. Шурма Уржумского р-на).

Предания

Наиболее активно культурные заимствования русскими из фольклора мари́йцев происходили в сфере топонимической прозы. Обживая новые места и селения, русские оказывались перед выбором — наследовать старый топоним или переименовывать объект. В первом случае вместе с топонимом наследовалась и его «история» (в виде предания). Заимствование могло носить характер точного перевода текста на русский язык (предание-калька) и перевода с искажением, нередко принима-

ющим характер семантической инверсии (бессознательной, если мари́йское слово было непонятным, или сознательной, если позитивную оценку происходящего заменяли на негативную). Так в локальном репертуаре преданий появлялись не только варианты, но и оригинальные топонимические версии. Ср. предание-калька:

«Вот тоже разбойник был, князь. Иван Грозный тридцать с чем-то богатырей пустил, оне ночью попали, и князь Болтушик погиб, а жена его в речке утопилась в Шошме. Ну, те вот отступили и основали Мари́малмыж. Там и князь Болтушик был похоронен. И клад там, где русло сейчас» (Панкратов Владимир Иванович, 1941 г.р., русский, с. Старый Бурец Малмыжского р-на)

и предание с варьированием смысла:

«Уржум вот — это поймай белку» (Шалагинова Мария Андреевна, с. Русский Турек Уржумского р-на); «Уржум с мари́йского переводится — увидел белку. Я даже слышал, что был какой-то первый охотник, и он тут увидел белку» (Квасникова Лидия Васильевна, 1931 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «Уржум значит — лови белку» (Пентегова Александра Гавриловна, 1930 г.р., пос. Пиляндьш Уржумского р-на);

«Пиляндьш — зилло болото» (Квасникова Лидия Васильевна, 1931 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «Пиляндьш значит — лесное болото. Худое место было, глухое. Там всякие плохие дела были» (Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р., русская, с. Шурма Уржумского р-на); «Пиляндьш — с мари́йского собачья земля. Здесь плохое место было. Мари́йцы сюда и не ходили» (Пентегова Александра Гавриловна, 1930 г.р., пос. Пиляндьш Уржумского р-на).

В приведенных преданиях, рассказанных русскими и мари́йцами, суть этимологии топонима и общая оценка событий не меняются. Принципиально иная ситуация в другой группе текстов:

«д. Акмазики так называется в честь главаря. Это был мари́ец типа старейшины или даже князя» (Квасникова Лидия Васильевна, 1931 г.р., с. Шурма Уржумского р-на); «д. Акмазики тоже мари́йское место. Там, говорят, жил какой-то Акмазик. Тоже, наверное, мари́йский черт какой-нибудь» (Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р., русская, с. Шурма Уржумского р-на); «Акмазики — это при советской власти стало, а ранешнее название Мурмари. Это — г... мари́йское» (Сергеева Марина Николаевна, 1939 г.р., мари, с. Шурма Уржумского р-на);

«Тюм-Тюм — это значит дубовый корень. Первые прадеды остановились возле этого дуба и говорят: "Как назовем деревню?" И говорят: "Вот дуб: будет Тумо-Тюм". Понимаешь? Вот как строишь дом, надо десять корней может. Корень — это дерево. Так Тюм-Тюм — дуб-дерево» (Сельдемирова Мария Васильевна, 1926 г.р., мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на); «Тюм-Тюм на мари́йском означает "корень дуба": тумо-тум,

тумо — дуб, тюм — корень. В этой деревне первыми поселенцами были мари́йцы» (Сапожников Борис Васильевич, 1927 г.р., мари, д. Тюм-Тюм Уржумского р-на); «д. Тюм-Тюм. Я не знаю то же. У нас, если кто-то не соображает, что говорит, ему тогда так и скажут: "Ты что? Тюм-Тюм?"» (Ширяева Анна Ивановна, 1906 г.р., русская, с. Шурма Уржумского р-на);

«Это русские думают, что от собаки произошло название д. Собакино, а это не правильно. Это наше. Потому что племена были наши — мари́йские. Тут и сели. А вожак у них был Савак или Сабак. Стало потом по-русски Собакино, а было Савак по первому мари́йцу» (Такманова Екатерина Александровна, 1942 г.р., мари, д. Собакино Уржумского р-на).

Нетрудно заметить, что в процитированных текстах идентификационная и самоидентификационная установки противопоставлены, отчего одни и те же события в пересказе мари́йцев получают положительную оценку, а русских — отрицательную.

Тот же принцип противопоставленности этносов действует и в области заклинательной магии.

Заклинательная магия

Проводя с 1988 г. фольклорное обследование северных, северо-западных и центральных р-нов Кировской обл., однородных в этническом отношении, мы повсеместно фиксировали хорошую сохранность заговорно-заклинательной традиции: простейшие магические тексты хозяйственной и лечебной ориентации записывались от каждого информанта¹. Привозимые из каждой экспедиции коллекции насчитывали несколько сотен заговоров.

С совершенно иной картиной мы столкнулись в полиэтнической культурной зоне. Несмотря на тщательность проводимого опроса, за период полевой работы от русских удавалось записать в общей сложности несколько десятков кратких заклинательных формул (большая часть из которых представляла в виде обережной молитвенной формулы, употреблявшейся по самым разным поводам). Главная причина подобного «равнодушия» к жанру, на наш взгляд, кроется в том, что в условиях сосуществования с другими этносами, признающими за язычников, в русской культуре колдовская практика оценивается как безусловно негативная, греховная. В результате, колдовское умение начинает приписываться этническим соседям (в нашем случае — мари́йцам, реже — татарам). Им же «отдается на откуп» и практикование магии:

«Мы мари́йцев всегда боялись. Люди говорят, они колдуны. Когда мы маленькие были, нас бабушка учила: "Увидите если мари́йку, кукиши сложите, держите за ж...ой, а сами приговаривайте тихонько: "На тебе кукиши-мякиши"» (Лубяжская Ефимия Кирилловна, 1914 г.р., русская, д. Донаурово Уржумского р-на); «У меня тетя Тамара на

ферме работала. И у нее везде-везде были булавки: на ферме в основном мари́йцы работали. Мари́йцы больше порчу насылают» (Медведева Надя, 13 лет, русская, с. Рожки Малмыжского р-на); «Вот у одной тут были глаза. Рези были, глаза слепили. Пошла она к мари́йке. Рассказывает: в избе грязно. А мари́йку звали Анна Шкатулка (называли так). Она слепая, и пояс у ней есть, которым она лечит. И вот она говорит: "Ты брезгуешь" (слепая-то). Она чуть не упала: правда, ведь брезговала. Грязной водой умывалась из умывальника и велела глаза промыть. Велела масла принести, чтобы мазать. А водой мыла — пошел гной. И вот мари́йка эта вылечила и сказала: "Ты каждый день через воду ходишь. По воде это было пущено, а ты первая была"» (Шибанова Лидия Васильевна, 1913 г.р., русская, с. Рожки Малмыжского р-на); «У нас тут мари́ец один был: он скотину испортит, потом сам и вылечит» (Шибанова Лидия Васильевна, 1913 г.р., русская, с. Рожки Малмыжского р-на).

В заключение подведем некоторые итоги исследования. Как мы смогли убедиться, этническое самосознание, идентификационные / самоидентификационные установки, актуализируемые в полиэтнических регионах, напрямую определяют каналы культурных взаимодействий, придавая этим процессам избирательный характер. В результате в локальных этнических культурных традициях формируются репертуары с весьма определенными семантическими и жанровыми доминантами. Этническое самосознание выступает в качестве мощного фактора стабилизации культурной традиции, способного придать ей в периоды возрождения и самоопределения этносов динамический характер.

Примечания

¹ Основой настоящей статьи послужили материалы, собранные экспедициями кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ в 1997 г. и 1999 г. (соответственно в Уржумский и Малмыжский р-ны Кировской обл.).

² Давыдова Ю.А. «Исусова елка» и Ага-барьям // Живая старина. 1999. № 2 (22). С. 16—18.

³ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

⁴ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983; Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986; Поршнев Б.Ф. Противопоставление как компонент этнического самосознания. М., 1973; Левкович В.П., Панкова Н.В. Социально-психологические аспекты проблемы этнического сознания // Социальная психология и общественная практика. М., 1985. С. 138—153 и др.

⁵ Здесь и далее неполнота паспорта связана с отсутствием необходимых сведений об исполнителе в архивных тетрадях.

⁶ Козлова К.И. Проблемы изучения этнокультурных контактных зон среднего Поволжья // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск, 1976. С. 39—48.

⁷ Вятский фольклор. Заговорное искусство. / Сост., вст. ст., коммент. А.А. Ивановой. Котельнич, 1994.