

О финно-угорском и славянском в исторической динамике фольклорного пространства России

Проблема межэтнических связей и взаимодействий всегда была актуальна для исследований в области материальной и духовной культур. В разное время на разных уровнях она решалась и фольклористами. Для отечественной науки многообразие традиций народов России – благодатное поле, многолетнее возделывание которого не истощает, а, напротив, обогащает его, оплодотворяет все новыми идеями, дает возможность расширять и углублять исследовательские проблемы в стремлении к объективному раскрытию отдельных фактов или их комплекса в истории культуры отдельных народов. Фольклорно-этнографические исследования в регионах России прошли фазу накопления и осмысления материалов и миновали стадию “презентации” своей культуры. От представления об этнической культуре этносов как таковой (русской, татарской, удмуртской и т.д.) наука переходит к двум, казалось бы, противоположным векторам: осмыслению отдельных деталей в общекультурном, глобальном культурологическом контексте и еще более детализированному, нюансированному постижению этнокультурной самобытности, вписанному в географически детерминированный вплоть до микроуровня культурный ландшафт. Два этих процесса взаимообогащают и взаимодополняют друг друга, позволяя понять факты и явления во всей полноте и разноплановости их глубинной семантики. Качественно новое накопление фактического материала ставит новые цели и задачи, раскрывая и по-новому ставя уже затрагивавшиеся на более ранних этапах проблемы. При этом высвечиваются новые грани и возможности поиска. Так, и проблема межэтнических связей и взаимодействий вновь оказывается на повестке дня, требуя к себе пристального внимания. Как отмечают исследователи, “с накоплением значительного материала в области установления фактов сходства традиционной культуры славян и народов Севера, Сибири, Дальнего Востока, Поволжья, Урала и других регионов, изучение межэтнических общностей и взаимодействия стало одним из основных направлений фольклористики”¹.

Фольклористы, занимающиеся локальными традициями (в том числе в интересующем нас аспекте взаимодействия славянской и финно-угорской культур во всех конкретных проявлениях), подчеркивают, что исследова-

ния межэтнических взаимодействий имеют давние традиции (В.О. Ключевский, Д.К. Зеленин, Б.М. Соколов), но в советской фольклористике они приобрели односторонний и упрощенный характер: многообразие процессов было сведено во многом к тезису о влиянии русской культуры на культуру финно-угров².

В последнее время методика и методология подхода меняется. Новый этап исследований подготовили работы А.К. Микушева, изучавшего коми-ненецкие и русско-коми фольклорные связи, К.В. Чистова, сопоставившего славянскую и финно-угорскую традиции причети, и другие. Из последних работ можно назвать статьи и монографии С.И. Дмитриевой³, Е.А. Костюхина⁴, Т.А. Золотовой⁵, А.А. Ивановой⁶.

А.А. Иванова, осуществляя комплексное (с участием специалистов смежных дисциплин) исследование широкого ареала так называемого Русского Севера⁷ и фиксируя одновременно фольклорный материал в Вятском крае, выделяет разные зоны контактирования этносов, интенсивность и формы взаимодействия в которых совершенно различны. "В ходе создания своей государственности, — пишет она, — восточно-славянский, а позже русский этнос, в течение длительного времени несколькими колонизационными потоками расширявшийся в пространственных пределах, неизбежно вступал в контакты (в том числе и культурные) с другими этносами. В результате на одну и ту же территорию, образно говоря, былоброшено 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. Такую ситуацию, к примеру, мы имеем в Пинежском районе Архангельской области, 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)"⁸.

На территориях, осваиваемых русскими в XVI–XIX вв. складывалась иная ситуация. В качестве примера А.А. Иванова приводит контактные зоны в Поволжском и Волго-Вятском регионах, в частности Уржумский и Малмыжский районы, расположенные на юго-востоке нынешних административных границ Кировской области. В них "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”⁹.

Зоной “повышенной интенсивности фольклорных контактов” считал Поволжье Б.Н. Путилов, “богате́йшей лабораторией” процессов этнокультурного взаимодействия назвал Поволжско-Уральский регион и В.М. Гацак¹⁰.

С появлением нового поколения исследователей и расширением ареалов полевых разысканий есть надежда, что дальнейшее исследование сможет пойти по объективному руслу, но необходимо, на наш взгляд, учитывать один важный методический и методологический аспект. Сопоставление должно осуществляться как завершающий этап работы на основе анализа сопоставимых баз источников по разным этническим традициям. При исследовании межэтнических связей и взаимодействия культур народов, принадлежащих к разным языковым группам, но близким в культурном отношении, каковыми и являются славяне и финно-угры Поволжья и Приуралья, это один из главных моментов. Сравнительное изучение не может подменяться просто «выхватыванием» каких-то отдельных сходных моментов, деталей, мотивов и образов, оно должно охватывать весь корпус накопленных материалов в области или отдельного жанра, или совокупности жанров.

На первых этапах максимально продуктивным способом изучения славяно-финно-угорских взаимодействий представляется метод ретроспекции, особенно близкий археологам и лингвистам. Если с точки зрения этого метода посмотреть, например, на пути колонизационных потоков русских на Русский Север, а потом в Волго-Вятский регион, то точкой отсчета ассимиляции финно-угров и, таким образом, взаимосближения, скорее даже – взаимоперетекания, на мой взгляд, должна стать культура древнего Новгорода, уже на том этапе впитавшая в себя традиции полиэтнического в своем составе древнего населения новгородской земли¹¹. Новгородские переселенцы, таким образом, к моменту колонизации территории Русского Севера имели, если можно так выразиться, внутренний импульс для впитывания в себя финно-угорской культуры, причем это процесс нельзя считать односторонним.

Результаты ретроспективного анализа, наряду с методами классического типологического анализа, должны дать материал для последующих операций – внутренней и внешней реконструкции как славянской, так и финно-угорской культур.

Генетические, типологические, сравнительно-исторические разыскания помогут выявить механизмы заимствования (апперцепция, интерференция,

симбиоз, сотворчество, синтез, односторонние влияния и т.д.). И только тогда будет возможно выявить зависимость использования той или иной формы от степени близости вступающих в контакт этносов и границ жанра. Все это уже осознается на новом уровне развития фольклористической теории. Другое дело – осуществление на практике.

Разумеется, в сегодняшнем положении дел в фольклористике России – и при обращении к фольклорно-этнографическому наследию русских, и при изучении национальных традиционных культур – обнаруживается немало сложнейших проблем. Это и нехватка кадров; и неисследованность проблем как частных, так и общих; и издержки советского периода фольклористики, когда на основе одного факта выстраивались целые схемы. Перспектива – в том, чтобы иметь репрезентативный материал, который можно было бы привлечь к сравнению в наиболее полном объеме. Насколько эта мечта осуществима в условиях современного финансового голода – сказать сложно.

Финно-угорский фольклор интересен для славянской культуры своей архаичностью, сохранением пластов, которые уже ушли из быта русского народа, или, возможно, были переосмыслены, введены в другой контекст, усложнены различными напластованиями и переплетениями.

Интересно, например, проследить разностадийные элементы такого культурного явления, как ряженье. Выявление особенностей ряженья, картографирование связанных с традицией терминов является одним из ярких свидетельств расселения русских на Урале и в Поволжье. Современные исследователи русского ряженья на территории Прикамья, например, склонны видеть в упрощении театрализованного действия, характерной чертой которого в других регионах России является усложненность форм, тенденцию к разрушению¹². Отмеченная особенность, на наш взгляд, напрямую соотносится со спецификой ряженья финно-угорского населения региона. Мы не склонны видеть в приведенных деталях столь однозначно деволюционистскую тенденцию. Факты свидетельствуют о стадийных явлениях в ряженье. Локальные варианты русской и финно-угорской традиционных культур дают возможность проследить эволюцию ряженья: от отдельных его составляющих до целостного феномена, от отдельных разыгрываемых сценок до театрализованного представления в контексте ряженья или независимо от него. По мере накопления фактов окажется возможным обращение к материалу для последующих обобщений, в том числе и с точки зрения этнических контактов.

Еще один небезынтесный пример. Среди чинов русской свадьбы в одной из локальных традиций на территории Удмуртии зафиксирован *вежливиц*¹³. Он помогает тысяцкому, следит за порядком, за соблюдением не-

обходимых предписаний. Более о нем ничего неизвестно, и на сопредельных территориях этот персонаж не встречается. Оказалось, что диалектное слово *вежливуй* в значении “колдун” сохранилось на территории Архангельской области, но употребляется в более сложном значении, как “знатливый”, “знающий”, то есть ведающий тайным знанием. При этом градация этого знания в народном сознании наделяет его белой магией, возвышает его над обладателем черной – колдуном. В самой этимологии народного термина “прочитывается” функция «вежливица» на свадьбе – защищать ее участников и особенно молодых от злого умысла или поступка, сознательного насылания порчи. И это, по-видимому, первично для традиционной культуры, что доказывается распространением данного чина на свадьбе по всему Русскому Северу. “Знатливые” русских имеют много общего (и по названию, и по сути) со “знатками” коми. Те и другие были искусны в гаданиях; только они могли отыскать украденный или пропавший предмет; их положено было приглашать на свадьбы в качестве сторожей¹⁴. В удмуртской культуре таким знанием обладали *туно*¹⁵, но, в отличие от русской и коми традиций, они не участвовали в свадебном ритуале.

В связи с этим стоит отметить также близость звучания основы русского термина *вежливич*, *вежливуй* со словами *воож/веж/вожо* в удмуртском и коми языках, где они обозначают духов воды, духов переходного времени¹⁶, в частности, зимних и летних святок (общепермское *veža* дуг – табуированное, “переходное, святое/освященное время”). Это позволяет сделать предположение о двух возможных путях развития последнего термина в вышеозначенных финно-угорских языках. Исконное значение “переходного времени” (*вож* “перекресток”, *выж* “мост, переход”) семантически обогащается за счет восприятия почти адекватного по звучанию древнерусского *въжа* “знающий, сведущий”, имеющего параллели в индоевропейских языках¹⁷, и начинает бытовать со значением “святой, освященный” по отношению к переходному периоду от старого к новому году, возможно, не без влияния христианского термина “крещение” (ср.: *вежай* – букв. “святой отец”, *вежань* – “святая мать” у коми в значении “крестный”, “крестная”)¹⁸.

При выявлении русско-финно-угорских связей необходимо иметь в виду еще один важнейший аспект – связи с тюркским миром. Если говорить о Русском Севере – эти связи, как устанавливает С.И. Дмитриева, опосредованы самодийскими народами (ненцами, энцами, нганасанами), имеющими много общего с алтайскими тюрками¹⁹. Для Поволжья огромное значение имели прямые контакты финно-угров с ираноязычными соседями (аланами и хазарами), древними тюрками (Волжская Булгария), поздними тюрками (Казанское ханство) и т.д. вплоть до включения в состав Русского государства в XVI в. И до сих пор эти контакты продолжаются. Слож-

нейшие этногенетические процессы формирования народов, населяющих сегодня территорию Восточной Европы, особенно Поморья, Поволжья и Приуралья, прослеживаются во многих культурных терминах, например, таких как *шуликон/шуликоны*. Шуликонами на юге Архангельской области называют ряженных. С колонизационными потоками этот термин проник на Вятку, но здесь стал обозначать духов, выходящих из воды. Шуликоны/шуликаны – ряженные – олицетворяли их. Очевидно, что на Вятке, произошло вторичное переплетение с финно-угорской традицией: в коми и удмуртской традиции ряженные воспринимаются как духи, выходящие из воды: и те и другие назывались *вожо*.

Но чисто ли это финно-угорская традиция, или здесь возможно еще проникновение и другого компонента? Аналогична параллель в мифологии тюрков, где также имеются представления о шуликонах, которые выходят из воды. Д.К. Зеленин, исследуя данный феномен, сделал вывод о том, что представление об этих духах проникло в Сибирь с ее колонизацией²⁰. Какая из традиций (славянская, финно-угорская, тюркская) дала основу для представлений о водяных духах, выходящих из воды на святки и олицетворении их ряженными, сказать однозначно трудно. Термин *шуликон* Д.К. Зеленин связывал с тюркскими языками, Н.И. Толстой возводил его этимологию к древнеславянскому *шуй* “левый, плохой, нечистый”²¹, но в самих представлениях мы склонны видеть или типологические закономерности восприятия духов и их связи с водой, или симбиоз представлений народов, этногенетические процессы которых проходили не просто в тесном контакте, но перетекали из одного состояния в другое (отатаривание, обрусение и т.д.)

На наш взгляд, при рассмотрении подобного типа этнокультурных взаимодействий уместна параллель с положением татар-кряшен. По языку они – татары, по вероисповеданию – христиане, по материальной культуре – финно-угры. У них бытует показательная для характеристики их национального самосознания пословица: “Бог для нас язык пожалел, а Аллах – веру”.

К положению дел с кругом понятий, связанных с ряжением, на наш взгляд, близка ситуация с термином *къла*. В русских говорах разных областей *къла* – опухоль, нарост. Удмуртское *кыль* – обобщенное название болезни в разных локальных традициях. Коми *куль* – “нижний”, “темный” демуург, водяной, после христианизации также черт, дьявол, сатана. *Куль* в значении “злой дух” этимологи связывают еще с допермской (прафинно-угорской) эпохой: **kyl’э* – “дух нижнего мира, насылающего болезни”²². Корень термина в урало-алтайских параллелях по своей семантике древнее, он переплетает в себе понятия “дух, вызывающий к жизни; рождающий/порождающий/перерождающий”. В этом семантическом ряду – обско-угорская *калтац* (мать-прародительница), удмуртские *калдык-*

мумы, калтак (праматерь, прародительница), *Кылдысин* (Бог-Творец). Урало-алтайские семантические гнезда изоморфны индоевропейским в силу контактирования народов, говорящих на этих языках, а еще более – в силу закономерности порождения смыслов: от универсальных категорий до частных, и наоборот. Для выявления таких закономерностей необходимо, как писал В.И. Абаев, “соотнесение фактов языка с фактами объективной действительности <...> Повторяемость семантических процессов есть лишь отражение повторяемости фактов реальной действительности. В самом деле, когда мы, например, в разных, не только родственных, но и неродственных языках находим филиацию значений “травя” – “лекарство” – “яд” (ср. рус. *зелье*), то объяснение этому надо искать не во внутренней лексико-семантической структуре языков, а в том историческом факте, что самые различные народы применяли травы в качестве лекарств и ядов”²³. Другой путь семантического изоморфизма ученый предлагает искать “в повторяемости процессов осознания и наречения, на связи языка и мышления”²⁴. Этимологии терминов, определяющих универсальные категории традиционной культуры, оказываются равнозначными в индоевропейских, финно-угорских, тюркских языках, часто обнаруживая так называемую ностратическую глубину (см., например, термины, связанные с традицией пения, игры, ритуального действия)²⁵.

Будущее – за накоплением сопоставимых баз данных.

Примечания

¹ *Золотова Т.А.* Методические и методологические аспекты проблемы межэтнических связей и взаимодействий (На материале традиционной культуры) // Финно-угроведение. 1999. № 2–3. С. 103.

² Там же. С. 104.

³ *Дмитриева С.И.* Русско-финно-угорские связи (по материалам севернорусского фольклора) // Русский фольклор. Т. XXVII: Межэтнические фольклорные связи. СПб.: Наука, 1993. С. 136–147; Традиционный фольклор Русского Севера // Русские. Кн. 3 / Автор-сост. С.И. Дмитриева. М., 1993 (Материалы к серии “Народы и культуры”. Вып. VI).

⁴ *Костюхин Е.А.* Сказки и типология культурных контактов // Русский фольклор. Т. XXVII: Межэтнические фольклорные связи. СПб.: Наука, 1993. С. 3–13.

⁵ *Золотова Т.А.* Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи: Дис. ... д-ра филол. наук. Йошкар-Ола: Марийский гос. ун-т, 1998; *Она же.* Русские таусеневые песни Поволжья и их финно-угорские параллели // Традиционная культура: Науч. альманах. М., 2000. № 2. С. 62–66.

⁶ *Иванова А.А.* Этническое самосознание как фактор межэтнических культурных взаимодействий // Там же. С. 55–61.

⁷ *Иванова А.А. и др.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье. Поморье. 1-й тем. вып. докл. семинара "Культурный ландшафт". М., 1998.

⁸ *Иванова А.А.* Этническое самосознание... С. 55.

⁹ Там же.

¹⁰ Цит. по: *Золотова Т.А.* Методические и методологические аспекты. С. 104.

¹¹ *Яйленко В.П.* Прибалтийско-финская микротопонимия этнонимического образования в древнем Новгороде // Вопросы финно-угорской ономастики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1989. С. 130–140.

¹² *Черных А.Н.* Святочное ряжение у русских Прикамья (по материалам южных районов Пермской области) // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: Материалы науч. конф. (Международная летняя школа. 17–30 августа 2000). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001.

¹³ *Стародубцева С.В.* Русские свадебные обряды // Вестн. Удмуртского ун-та. 1999. № 3: Искусствоведение. С. 56.

¹⁴ *Дмитриева С.И.* Русско-финно-угорские связи... С. 138.

¹⁵ *Владыкина Т.Г.* Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса / Материалы российско-финского симпозиума (3–4 июня 2001 г.). Архангельск: Поморский гос. ун-т, 2002. С. 93–100.

¹⁶ *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970. С. 50; *Плетнева И.Н.* К семантике удмуртского *вожо* // Проблемы удмуртской и финно-угорской филологии // Межвуз. сб. науч. тр. Ижевск: Удмуртский гос. ун-т, 1999. С. 245–249; *Мифология Коми* / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина. М.: ДИК, 1999. С. 104–105. (Энциклопедия уральских мифологий).

¹⁷ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I: А–Д. М.: Прогресс, 1964. С. 283, 285.

¹⁸ *Мифология Коми.* С. 105–106.

¹⁹ *Дмитриева С.И.* Русско-финно-угорские связи... С. 145.

²⁰ *Зеленин Д.К.* Загадочные водяные демоны "шуликуны" у русских // *Lud Slowiński.* Krakow. 1930. Т. 1, 2. С. 220 (Цит. по: *Дмитриева С.И.* Русско-финно-угорские связи... С. 137).

²¹ *Толстой Н.И.* Шуликуны // *Славянская мифология: Энцикл. словарь.* М.: Эллис Лак, 1995. С. 394.

²² *Мифология коми.* С. 218.

²³ *Абаев В.И.* Как русское уклад "сталь" помогло выяснить этимологию осетинского ændon "сталь" // *Этимологические исследования по русскому языку.* М., 1960. Вып. 1. С. 75.

²⁴ Там же.

²⁵ *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. С. 41–61.