

**МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

На правах рукописи

Гаврилова Ксения Андреевна

**ЭТНИЧЕСКИЙ АКТИВИЗМ И ЛОКАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ
ПРОИЗВОДСТВА ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В МАРИЙСКИХ
ДЕРЕВНЯХ КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ**

Специальность 07.00.07. — Этнография, этнология, антропология

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель — к.и.н., доцент С.А. Штырков

Санкт-Петербург
2016

Оглавление

Введение	4
0.1 Введение в формулировку проблемы, основные исследовательские категории, цели и задачи исследования	4
0.2 Краткая характеристика исследуемых деревень и региона: население, инфраструктура, культурная политика	26
0.3 Этнографические исследования, посвященные марийцам (черемисам) Уржумского района (уезда)	36
Глава 1. Конструктивистская парадигма исследования национализма, нации и национальных культур: теоретические положения и исторические приложения	41
1.1 Конструктивистский подход к изучению нации и национализма.....	41
1.2 Феномен культурного посредничества: эксперты, краеведы и этнические активисты.....	58
1.3 Политика памяти: коллективные идентичности групп и нарративы упорядочивания прошлого	65
1.4 Регистр демонстрации и культура фестиваля.....	74
1.5 Советская национальная политика: стратегии изобретения национальностей и национальных культур	79
Глава 2. Опыт сельского краеведения и этнического активизма: между социальными проектами и политикой памяти.....	92
2.1 Взаимодействие краеведа с общественными организациями РМЭ: формат сотрудничества и выгоды для деревни	93
2.2 Организация институтов исторической памяти в деревне.....	101
2.3 Пространство деревни и «места памяти»	107
2.4 Опыт составления историографии деревни.....	111
Глава 3. Образ <i>традиционного</i> в контексте массовой сельской культуры: от марийского костюма до престольных праздников	137
3.1 Марийский костюм как повседневная, праздничная и ритуальная одежда	141
3.2 Марийский костюм в контексте выступлений сельских самодеятельных ансамблей.....	151

3.3 Марийский костюм в наследство: радость обладания и последствия для идентичности.....	158
3.4 Престольные праздники и День деревни как оптимальный контекст демонстрации компетенций в области национальной культуры	175
Глава 4. «Марийская традиционная религия» в деревне Тюм-Тюм: возвращение публичных молений и дискурсивные стратегии их освоения.....	189
4.1 Введение: ключевые понятия и проблема объекта рассмотрения	189
4.2 Моления в Тюм-Тюме в 2000-ые гг.: этнография, приезжие лидеры и локальные организаторы	198
4.3 История формирования «марийской традиционной религии» в контексте исследований новых религиозных движений, неоязычества и религиозного национализма.....	207
4.4 Концепция «марийской традиционной религии» и риторические приёмы ее презентации в сообществе Тюм-Тюма.....	216
4.5 Угроза нового «марийского язычества» глазами Уржумского благочиния	235
4.6 Дистантный диалог о легитимности молений в сообществе деревни Тюм-Тюм.....	245
Глава 5. Фестиваль национальной песни в селе Байса: республиканский проект и низовые инициативы.....	278
5.1 Фестиваль «С песней по жизни» в селе Байса. Этнографическое описание	278
5.2 Инициативы республики и культурные институты Байсы: марийский центр – марийская периферия	291
5.3 Новые культурные проекты в Байсе и дискурс о национальной культуре	300
Заключение	323
Библиография.....	333

Введение

0.1 Введение в формулировку проблемы, основные исследовательские категории, цели и задачи исследования

В предложенной работе речь пойдёт, преимущественно, о хорошо известных всем исследователям сельской России явлениях: вряд ли кто-то, поучаствовавший в экспедиции в провинцию хотя бы однажды, не сталкивался с деятельностью локальных краеведов, спецификой «архаичных» сельских ритуалов, массовой клубной культурой села – концертными сарафанами, деревенскими праздниками, самодеятельными ансамблями. Другое дело, что многое из того, на чём я сосредоточусь, долгое время не выделялось в качестве объекта отдельного антропологического исследования. Например, растиражированные способы показать со сцены «национальную культуру» большинством исследователей из центра, участниками фольклорных и этнографических экспедиций зачастую воспринимались (воспринимаются и сейчас) как помеха, информационный шум в их погоне за «традициями». Если на них и обращали внимание, то лишь на фоне того воображаемого «настоящего народного», что они отражали или искажали. Желание догнать, собрать по крупицам, сохранить *традицию, которую мы потеряли*, давно превратилось в популярную мифологию академического сообщества, направлявшую изыскания учёных в течение многих десятилетий и до сих пор предлагающую новым поколениям исследователей легитимный повод для научного беспокойства¹. Утверждение традиционной народной / национальной культуры как чего-то, что уже ушло (или почти ушло) и на данном этапе служит универсальным средством

1 Призывы срочно заняться изучением народного творчества привычно видеть и в начале XXI века, и в начале XX века. Кто не сталкивался с заявлениями, подобным этому: «А между тем дело это не терпит отлагательства. С каждым годом, с каждым днем гибнут, исчезают драгоценнейшие перлы народного творчества. Старое поколение, предшественник культурного перелома, вымирая, уносит в могилу наследие тысячелетнего народного творчества»? Пламенная декларация С.А. Ан-ского [Ан-ский 1995: 643], датируемая 1909-ым годом, удивительно созвучна не только высказываниям представителей нынешнего профессионального сообщества этнографов на страницах специализированных журналов, но и рассуждениям молодых исследователей, начинающих свою карьеру в начале XXI в. (чему я неоднократно была свидетелем в процессе оценки сотен тезисов для конференции студентов и аспирантов факультета антропологии ЕУСПб).

обоснования актуальности исследований: ведь если сегодня наступают последние дни, когда исследователи могут успеть за «последним вагоном последнего поезда» традиционной культуры [Бердинских 2007] – нужно не терять времени и изучить то небольшое аутентичное, что осталось. Принципиально важным кажется тот факт, что подобная риторика воспроизводится не только сообществом исследователей (профессиональных или самодеятельных), но и тем самым «народом», с которым связывают сохранение последних крупиц традиционной культуры. То обстоятельство, что многие сельские жители не менее последовательно, изошренно и неумолимо используют категории *традиционное / национальное* в собственных проектах или дискуссиях (дискурсе), преследуя при этом цели, далёкие от реконструкции мифопоэтической семантики или составления этнографических каталогов, дало изначальный импульс моему исследованию.

Моя работа посвящена анализу функционирования категорий *традиционное / национальное* в сообществах четырех деревень – местах компактного проживания марийцев – Уржумского района Кировской области. На уровне метаязыка диссертации основная сложность связана именно с этими ключевыми категориями – пересечением или несовпадением границ их объемов, контекстуальной синонимичностью их лексических обозначений. Поскольку сами категории присвоены многими конкурирующими дискурсами (политическими или академическими) и являются вместе с тем категориями обыденного сознания, я вынуждена отдельно оговорить их значения и контексты употребления в пределах диссертации. Под *традиционным* я буду понимать набор культурных практик, *осознаваемых* членами этнической группы как специфичные для этой группы и унаследованные от старших членов группы, и поэтому *воспроизводимых* молодыми членами на правах внутригруппового «наследования»². Номинация *традиционное*, безусловно, является

2 В рамках работы я последовательно понимаю *традиционное* в русле конструктивистской парадигмы и маркирую саму лексему (как этную исследовательскую категорию) при помощи курсива. Категория «традиции» и определитель «традиционный», наследующие советскому этнографическому дискурсу или неакадемическим политическим дискурсам, я также рассматриваю сквозь призму конструктивизма (не как комплекс стабильных практик и

исследовательской (этной), несмотря на то, что лексема «традиция» или определение «традиционный» окказионально встречаются в речи моих информантов. Эту категорию я использую для того, чтобы максимально полно охватить смыслы, которые внутри сообщества выражаются при помощи синонимического ряда эмных категорий «национальное», «национальная культура», «национальные традиции», «марийская культура», «наше марийское», «наше национальное», «обычай» и т.д. В большинстве случаев – но, подчёркиваю, не всегда – объём этной категории *традиционное* и эмной *национальное* совпадают; иными словами, чаще всего в качестве *традиционного* для группы её члены воспринимают *национальное*, национальную культуру (и наоборот).

Функционирование этих категорий будет интересовать меня в трех аспектах: *на уровне дискурсивном* – объема понятий, контекстов их актуализации; *на уровне репрезентативном* – воспроизводства практик, оцениваемых как традиционные для группы; *на уровне прагматическом* – стратегий и целей эксплуатации образа *традиционного* (собственно, практик и суждений о них). Оговорю сразу же еще несколько исследовательских категорий, которые буду использовать в диссертации. При работе с текстами, отражающими точку зрения членов сообщества на *традиционное / национальное*, рефлексии над его модификацией, сравнение с практиками соседних этнических групп, я буду использовать понятие *дискурс традиции*. При описании (этнографии) практик инсценировки *традиционного* (визуализации, манипуляций с предметами и др.), ориентированных как внутри сообщества, так и за его пределы, я буду использовать понятие *репрезентации традиции* или *практики национального*.

Под *практиками* я буду понимать «социокультурную форму основных видов человеческой активности, тот аспект, который относится к образу действия

предметов, передающихся из прошлого, но как репертуар действий / манипуляций, символически конструируемый в настоящем каждый раз заново и по-новому). Я специально оговорила в сноске объем этих понятий, чтобы далее иметь право не выделять их на письме (в частности не маркировать их принадлежность к деконструируемым дискурсам при помощи кавычек).

– к ‘как’, а не к ‘что’» [Волков 2012: 193]. Говоря о природе практик(и), Вадим Волков делает акцент на их «раскрывающем» потенциале: «Практики конструируют и воспроизводят идентичности или ‘раскрывают’ основные способы социального существования, возможные в данной культуре и в данный момент истории. В этом смысле они понимаются как различные упорядоченные совокупности навыков целесообразной деятельности..., которые, в то же время, раскрывают человеку возможность состояться в том или ином социальном качестве (‘врач’, ‘политик’..., ‘женщина’, ‘шаман’)» [Волков 1997: 16]. Опираясь на раннюю философию Хайдеггера, Волков пытается далее пояснить, что значит и как в принципе возможно «состояться в том или ином социальном качестве»: «[О]бщество можно представить как множество раскрывающих разнообразные смыслы пространств, характеризующихся инструментальным снаряжением, совокупностью навыков, практическими проектами и идентичностями. В каждом таком мире (медицины, политики, семьи, экономики и т.д.) раскрывается и практически интерпретируется то, как ‘быть врачом’, ‘быть политиком’, ‘быть семейным человеком’» [Волков 1997: 17] или, например, как «быть марийцем». Становление человека в определенном социальном качестве (обретение идентичности), таким образом, происходит за счёт освоения – через раскрывающие практики – определенного набора «необходимых в каждой деятельности навыков и стиля, соответствующих местной традиции» [Там же].

Под *дискурсом* я, вслед за Тойном ван Дейком, буду понимать совокупность вербальных текстов (интервью или элементов спонтанного коммуникативного взаимодействия), а также комплекс неязыковых явлений (например, культурных практик), отражающих стереотипное представление о некоторой *ситуации* [ван Дейк 1989: 68-69]. Понятие *ситуации* – один из базовых элементов теории дискурса – определяется исследователями как фрагмент мира, представление о котором формирует дискурс³, или как контекст коммуникативного события, находящегося в фокусе дискурса, включающий действия коммуникантов,

3 Ср. «Дискурс дает представление о предметах и людях, об их свойствах и отношениях, о событиях или действиях или об их сложном сплетении, то есть о некотором фрагменте мира, который мы именуем *ситуацией*» [ван Дейк 1989: 68-69].

пространственно-временные или предметные условия, социокультурное и политическое (властное) измерение, выбор кода взаимодействия и т.д. [Gee 2003: 82-85⁴]. Само *коммуникативное событие* в рамках дискурс-анализа понимается как обмен информацией или представлениями (а также выражение эмоций) при помощи вербальных и невербальных средств в процессе социального взаимодействия (*social event*) [например, van Dijk 1997: 2]⁵. Далее я позволю себе сделать несколько общих замечаний о процедурах *дискурс-анализа*, поскольку в процессе исследования моё внимание будет во многом сосредоточено именно на рассмотрении дискурсов (анализе дискурсивных стратегий, выражении конкурирующих точек зрения и интерпретативных моделей, выделении эмных категорий говорящих и т.д.).

Ван Дейк указывает на три основных измерения дискурса – языковое (*language use*), когнитивное (*cognition*) и коммуникативное (*interaction in social situations*) – которые, как правило, становятся объектом дискурс-анализа. Анализ дискурса как формы языковой деятельности, отраженной в совокупности *текстов* (устных – *talk or spoken discourse* и письменных – *text or written discourse*), предполагает совершение ряда лингвистических операций [van Dijk 1997: 6-13]: от анализа элементарных языковых структур (фонетической, грамматической или синтаксической) до макроуровня текстовой организации (риторических фигур или композиции текста). Остановлюсь подробнее на двух уровнях такого анализа – семантическом (*meaning*) и языкового варьирования (*style*). Семантический уровень предполагает исследование смыслов (*semantic representations*) слов, предложений или целых дискурсов. Операциональной категорией для этого уровня ван Дейк считает понятие *пропозиции* – совокупного

4 Джеймс Ги подчеркивает, что *ситуации* никогда не бывают абсолютно новыми – действия, декорации, политические или социокультурные особенности контекста и т.д., формирующие ситуацию, повторяются. Этим обусловлена тенденция к типизации и ритуализации сценариев ситуаций (например, ситуации приёма у врача или отношений учителя и учеников). Подобные повторения, приводящие к «застыванию» схем взаимодействия, служат воспроизводству социальных институтов, таких как школы, больницы или уличные банды. Изучение того, как ситуации порождают и актуализируют институциональные отношения, является важной частью дискурс-анализа [Gee 2003: 83-84].

5 В своем исследовании я буду использовать еще одно понятие – *дискурсивное пространство*, соединяющее в себе параметры *ситуации*, на которой сфокусирован соответствующий дискурс, и *границ сообщества*, внутри которого дискурс циркулирует.

значения элементарной повествовательной единицы (предложения или фразы): discourse semantics, таким образом, фокусируется на изучении структур пропозиций и отношений пропозиций внутри конкретного дискурса. Под «стилем» ван Дейк понимает варьирование языкового выражения дискурса в зависимости от контекста (ср. «style is usually a context-bound variation of the expression level of discourse» [van Dijk 1997: 11]). Переменными в данном случае могут выступать лексические средства, порядок слов в предложении, произношение говорящего или жесты – важно то, что варьирование несёт смысловую нагрузку и является производным от контекста (фигуры говорящего, воспринимающей аудитории, текстового окружения и т.п.).

Рассмотрение акта порождения текста (использования языка) как социального действия, совершаемого в контексте определенной социальной ситуации, лежит в основе выделения коммуникативного измерения дискурса⁶. Соответственно, оптикой для анализа этого уровня может выступать теория речевых актов (исследование их структуры и прагматики), принципы конверсационного анализа, широкая разработка социокультурных контекстов конкретных актов коммуникации (например, культурных моделей, формирующих ситуацию) [van Dijk 1997: 13-16]. Под когнитивным измерением дискурса ван Дейк понимает общий информационный фон (knowledge как совокупность социокультурных представлений), разделяемый участниками коммуникации, который делает возможным построение или интерпретацию любого данного текста (дискурса). Лингвистические правила построения текста и правила его распознавания, равно как нормы коммуникативного взаимодействия, являются общими для членов сообществ (групп, культур) – поэтому, говоря об уровне восприятия дискурса, ван Дейк подразумевает как процесс индивидуального восприятия (конкретным коммуникантом), так и

6 Акцент на этом принципиальном параметре дискурса (и анализа дискурса) положен в основу работы Деборы Шиффрин: «Discourse analysis views language as an activity embedded in social interaction». Ср. также: «Discourse is not just a sequence of linguistic units: its coherence cannot be understood if attention is limited just to linguistic form and meaning. <...> Linguistic forms and meanings work together with social and cultural meanings, and interpretive frameworks, to create discourse. The structures, meanings, and actions of everyday spoken discourse are interactively achieved» [Schiffirin 1994: 415-416].

культурно специфичные модели познания, *cognition* (например, выработку и использование типизированных моделей восприятия тех или иных *ситуаций*). Наконец, именно на этом уровне дискурс-анализа в фокусе внимания оказываются *стратегии* выражения в тексте точек зрения или идеологий, а также стратегии интерпретации коммуникантами конститутивных элементов дискурса [van Dijk 1997: 17-19]. Итак, если обобщать всё сказанное выше, то основными фокусами дискурс-анализа являются: структура устных и письменных текстов, процесс порождения и восприятия текста (дискурса), социальная структура и культурные модели, обуславливающие (и «вмещающие») дискурс.

Универсальной, более или менее жесткой процедуры дискурс-анализа не существует⁷. Выделяются, впрочем, подходы к изучению дискурса (*discourse studies*) или особенности дискурс-анализа (как процедуры работы с текстами и социальным контекстом) в зависимости от более общей исследовательской методологии⁸. Так, ван Дейк пишет об исследованиях дискурса в рамках этнографии, семиотики, социолингвистики, когнитивной психологии и других дисциплин [van Dijk 1997: 25-27]; Дебора Шиффрин посвящает обзору подходов к анализу дискурса в русле теории речевых актов, интеракционной социолингвистики, этнографии коммуникации, конверсационного и вариационного анализов отдельную работу [Schiffrin 1994]. Но, так или иначе, о некоторых общих *принципах* дискурс-анализа (и одновременно о границах классического понимания слова «дискурс»), разделяемых последователями разных парадигм, упоминается во всех методологических обзорах. Прежде всего, дискурс-анализ имеет дело с оригинальными текстами («*actually or naturally occurring text and talk*»), а не сконструированными исследователями примерами):

7 Ср., например, краткий рецепт оптимального дискурс-анализа: «Essentially a discourse analysis involves asking questions about how language, at a given time and place, is used to construe the aspects of the situation network as realized at that time and place and how the aspects of the situation network simultaneously give meaning to that language» [Gee 2003: 92, раздел «An 'ideal' discourse analysis»].

8 Различные подходы к дискурс-анализу становятся предметом отдельных дискуссий на конференциях, посвященных языковой политике и «народной лингвистике»; см., например, [Гаврилова 2013].

например, с письменными текстами из средств массовой информации или образцами спонтанного речевого взаимодействия (и именно устному материалу дискурс-аналитики отдают предпочтение). Дискурс рассматривается как неотъемлемая часть локального или более широкого социального и культурного контекстов (контекст включает и условия порождения / восприятия текста, и социальные роли участников взаимодействия, и необходимую для коммуникации социальную компетенцию, и влияющий на взаимодействие институциональный фактор и т.д.). Механизм анализа, как правило, заключается в последовательной деконструкции уровней дискурса, выделении и интерпретации его конститутивных элементов: такими элементами могут быть ключевые слова, предложения, случаи нарушения принятых правил коммуникации или коммуникативные стратегии говорящих – так или иначе, анализ дискурса всегда сфокусирован на поиске неочевидных *значений* (ответе на вопрос «почему это говорится или подразумевается в данном контексте?»). В качестве искомых означаемых структур зачастую выступают уже упомянутые *дискурсивные стратегии* (strategies), используемые для достижения определенных коммуникативных задач (как-то передача знания или убеждение собеседника)⁹ или, например, *эзные категории* коммуникантов (members' categories) – способы интерпретации и квалификации (например, данным сообществом) тех или иных фрагментов социальной реальности и определения своего отношения к ним [van Dijk 1997: 29-31; Schiffrin 1994: 415-417; см. также: Gee 2003: 92-94].

В центре моего исследования оказались несколько соседних поселений этнической группы *марийцы*, поэтому, прежде всего, необходимо определить, как в рамках работы я буду понимать *этничность*. Этничность будет пониматься в

9 Норман Фэрклоут в работе, посвященной примерам использования (точнее, недостаточного использования) трехуровневой схемы дискурс-анализа (включающей лингвистический, интертекстуальный анализ и анализ социального контекста), отдельно останавливается на исследовании, посвященном развитию «ядерного дискурса» в 1980-ые гг. Авторы работы утверждают, что взаимоотношения «голосов» (точек зрения, идеологических позиций) в публичном политическом дискурсе принимает форму *диалога*, в рамках которого те или иные дискурсивные стратегии и ходы со стороны одной из коммуницирующих институций (государства, церкви, других государств и т.д.) провоцируют (и отчасти формируют) ответы остальных. Дискурсивные *стратегии* в данном случае понимаются как реплики, вскрывающие диалогическую природу дискурса [Fairclough 2000: 197-200].

русле конструктивистской парадигмы, как *этническую идентичность* – тип социальной идентичности, продуцируемой и воспроизводимой в процессе социального взаимодействия, для выработки и поддержания которой важны процессы *внутреннего самоопределения* (идентификации: отнесения себя к определенной группе, позиционирования себя по отношению к другим индивидам или группам, приписывания себе или своей группе набора этнических характеристик) и *внешней категоризации* (конструирования образа чужого). В основе классической работы Фредерика Барта лежит мысль о том, что этничность не определяется статичным набором культурных практик, которые можно перечислить, выявить, и на этом основании отнести индивида к некоей этнической группе или провести границу между группами. Этничность определяется *ситуативно* – в потоке социального взаимодействия, происходящего на границе этнических групп или через неё (взаимодействие через подвижную, проницаемую *этническую границу* укрепляет саму границу, подтверждает ее наличие). Барт подчеркивает, что конвенциональная природа этничности определяется идентификационными процессами двух типов: *внутренним определением* (группа / её члены сообщают внутри группы или за ее пределы об определении своей этничности и о приписывании себе соответствующего набора культурных практик) и *внешней категоризацией* (индивид или группа по ряду параметров определяют другого или других как этнически чужих) [Barth 1969]. Различение внешнего и внутреннего определений умозрительно, так как в процессе повседневного взаимодействия одно предполагает другое: категоризация «их» всегда является средством определения «нас» и наоборот (определение «нас» – внутренняя самоидентификация группы – по сути, является продуктом истории взаимодействий с многочисленными «ними» – группами, категоризованными как «чужие»). Ричард Дженкинс к модели Барта добавляет замечания о том, что социальная идентичность (этническая или какая-либо другая) включает два уровня – номинальный (*nominal*), например, этноним, территориальные границы, и виртуальный (*virtual = experience of being ethnic*), фактически означаемое этничности (какой опыт подразумевает членство в данной этнической группе). Оба уровня могут быть

продуктами не только внутренней идентификации, но и внешней категоризации: возможно не только приписывание этнонима «чужому» сообществу или определение видимой границы между «ими» и «нами», но и определение содержания «их» этничности, влияющее в итоге на жизнь всего определяемого сообщества – особенно если категоризацию выполняет доминирующая этническая группа [Jenkins 1994].

Принадлежность к этнической группе предполагает наличие у ее членов определенной компетенции в области *традиционного* для данной группы: в моем случае особый интерес представляют контексты, в которых члены группы так или иначе апеллируют к этнической («национальной») культуре. Помимо очевидных праздничного или сценического контекстов («фестиваля»), в ходе исследования я планирую проанализировать, каким образом *традиционное* как элемент дискурса или план содержания действия функционирует в контексте повседневного взаимодействия жителей марийских деревень, их семейных и религиозных ритуалов, локальной политики памяти, в проектах местного экспертного сообщества.

Гипотезой работы послужило предположение, что модели «работы» с *традиционным* в исследуемых сообществах отражают различные формы, которые может принимать этнический национализм – культурную, языковую, религиозную. При этом актуальные стратегии воображения, осмысления и воспроизводства *традиционного*, с одной стороны, повторяют репертуар типичных «элитарных» способов формирования (образа) национального сообщества (например, через кодификацию исторического нарратива и культурных практик, воображение этнической карты), с другой – обуславливают специфические *низовые* инициативы (этнический активизм), не имеющие институционализированной поддержки, но тем не менее постоянно меняющие представления локального сообщества о самом себе. Антропологическая интерпретация низового этнического активизма предполагает детальное описание, дискурсивный и прагматический анализ слагаемых массовой сельской культуры (в повседневном и сценическом ее бытовании), а также выделение

позиций локальных экспертов в области национального и стратегий их взаимодействия с представителями этнических организаций республики Марий Эл.

Актуальность темы диссертации обусловлена ролью, которую играют этнические и национальные процессы в современной России. Антропологическое исследование небольших локальных сообществ, вовлеченных в процесс национальной идентификации и формирования собственного образа этнической культуры, представляет иной взгляд на явления, исследуемые чаще всего на макроуровне в русле политологической или исторической парадигмы. С методологической точки зрения, диссертация продолжает традицию изучения этнических и национальных процессов и опирается на ряд российских и зарубежных исследований (см. глава 1); кроме того, работа встраивается в общую парадигму этнографического исследования луговых марийцев и марийцев побережья Вятки (см. введение § 0.3).

Целью работы является исследование контекстов, форматов и прагматики использования категории *традиционное* в дискурсе и практиках локальных сообществ уржумских марийцев.

Целью исследования определяются следующие **задачи**:

— Проанализировать дискурс традиции, сформированный в рассматриваемых сообществах, определить объем категорий *традиционное / национальное* (репертуар практик, процессов и артефактов, квалифицируемых таким образом);

— Описать и проанализировать деятельность республиканских культурных агентов на территории Уржумского района, проанализировать иницируемые ими проекты в области этнического активизма (фестивали) и популяризации «марийской традиционной религии» (моления);

— Рассмотреть и проанализировать проекты представителей локального экспертного сообщества в области политики памяти, конструирования и популяризации образа национальной культуры и этнической истории деревень

внутри локальных сообществ;

— Проанализировать способы репрезентации *традиционного / национального*, определить типичные для исследуемых сообществ домены демонстрации этнической культуры;

— Определить и проанализировать специфику феномена локального этнического активизма на фоне элитарных проектов «центра» (республики Марий Эл) в марийских деревнях региона.

Объектом исследования являются сообщества четырех деревень – мест компактного проживания луговых марийцев в Уржумском районе (Тюм-Тюм, Ешпаево, Большой Рой, Байса). **Предметом** исследования является функционирование (роль) категории *традиционное* в процессе распространения этнического активизма.

Научная новизна диссертационной работы заключается как в выборе объекта исследования, так и в применении исследовательских подходов. Группы луговых марийцев, компактно проживающие на юге Кировской области и, в частности, в Уржумском районе, до сих пор не становились объектом систематического сфокусированного изучения, несмотря на то, что отдельные публикации, посвященные их материальной культуре, религиозным практикам или фольклору, появлялись в научных изданиях на протяжении XIX и XX веков. Компаративное антропологическое исследование этнических и национальных процессов в наиболее крупных марийских деревнях района также не проводилось. Деревня Тюм-Тюм чаще других становилась объектом внимания исследователей (из областного центра, республики Марий Эл и даже Москвы) благодаря своей особой репутации «марийского заповедника», сложившейся внутри района. Село Байса и его жители получили известность после учреждения в селе ежегодного (с 2008 г.) песенного фестиваля – что отразилось в ряде публикаций в периодических изданиях Марий Эл. Локальные сообщества Большого Роя и Ешпаево систематически описываются впервые в представленной диссертации.

Новизну исследованию добавляет также рассмотрение культурных и религиозных практик уржумских мариЙцев сквозь призму конструктивистской парадигмы исследования этничности и национализма. Анализируются такие специфические компоненты феномена этнического активизма, как этнические фестивали и социальные связи (сети взаимодействия), существующие между этническими активистами и формирующие воображаемое пространство обмена компетенциями в области национальной культуры. В работе также предлагается компаративный анализ национальных процессов, происходящих в локальных сообществах мариЙцев, и инициатив этнических активистов республики МариЙ Эл. Так, влиятельное в МариЙ Эл религиозное движение «мариЙская традиционная религия» рассматривается не только с точки зрения его становления или доктрины, но и в ситуации столкновения представителей движения (религиозных экспертов из национального центра) с локальной общиной мариЙцев.

В исследовании используется малоизвестная в российской научной парадигме концепция *низового национализма*, очерчиваются ее концептуальные границы и сферы возможного аналитического применения. Также предлагается новое понятие – *регистр демонстрации* – для обозначения специфического модуса воспроизводства элементов этнической культуры в контексте праздников, концертов, фестивалей. Под *демонстрацией* понимается особая ситуация сценического «проигрывания» культурной практики (танца, использования костюма и т.д.), ориентированного вовне и обуславливающего изменение статуса практики, ее порядка, значения и социального контекста.

Кроме того, в научный оборот вводятся ранее не публиковавшиеся полевые и архивные материалы.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Рефлексия над *традиционным / национальным*, занимающая значимое место в социальном воображении представителей этнической группы и в предельных случаях принимающая форму этнического активизма, может быть

интерпретирована при помощи концепции низового национализма (grassroots nationalism) как процесс, протекающий на уровне повседневного взаимодействия и параллельный деятельности «образованных элит» классических конструктивистских теорий национального (или продолжающий её).

2. Для распространения этнического активизма на локальном уровне важна фигура посредника (cultural broker), одновременно укорененного в сообществе и выполняющего набор уникальных социальных функций, таких как формирование официальной версии локальной истории, осуществление политики памяти, взаимодействие с этнически ориентированными организациями национального центра и презентация себя как носителя *национального* (embodiment of national).

3. Переосмысление культурных практик («марийского» танца или костюма) в национальной системе координат обуславливает их отрефлексированное, демонстративное воспроизводство, меняющее ритуальный порядок, функции и контексты бытования, делающее из них презентационные проекты, изображение самих себя.

4. Элитарный проект национальной религии – структурно и идеологически коррелирующий с опытом многих постсоветских национальных республик – при приложении к локальному сообществу за пределами Марий Эл может спровоцировать переосмысление фрагмента социальной реальности сообщества и привести к скрытому (дискурсивному) конфликту: так, популяризация молений инициирует в деревне дистантный спор об объеме категории *традиционное* и ее применимости к специфически марийским формам религиозности.

5. Типичный формат демонстрации национального – этнический фестиваль – предложенный республиканским центром, формирует в сообществе специфический дискурс национального, в основе которого лежит образ аутентичных традиций как недоступных для сообщества на современном этапе и оттого еще более ценных. Фестиваль является одним из распространенных контекстов актуализации низового национализма в условиях отсутствия

конфликта, а также служит включению локальных сообществ в межрегиональную сеть этнических активистов.

Теоретическая значимость работы заключается в проведении исследования небольших локальных сообществ, вовлеченных в процесс формирования и популяризации образа «традиционной» этнической культуры, методами этнографии. Значима также постановка проблемы исследования локальных этнических активистов и решение ее при помощи концепции низового национализма, развивающей конструктивистскую парадигму исследования национального. Кроме того, проведенное исследование расширяет основу для теоретического анализа феномена новых религиозных движений, широко распространенных на постсоветском пространстве.

Практическая значимость работы. Основные положения и результаты исследования могут быть использованы для подготовки лекционных курсов при изучении дисциплин этнологического цикла, спецкурсов, посвященных антропологии религии, этничности и национализма, а также при создании учебных и методических пособий, рекомендаций для образовательных и культурно-просветительских учреждений. В частности, материалы диссертации использовались при подготовке лекций и программы полевой работы в рамках школы «Field Experiences in Northwest Russia», организованной программой «Североведение» Европейского университета в Санкт-Петербурге (август 2015 г.), а также при подготовке этнолингвистических экспедиций по теме «Духовная культура Русского севера в народной словесности» при кафедре Русского языка СПбГУ (2009-2011 гг.).

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования были отражены в докладах, представленных на аспирантской конференции «Конструируя советское» (ЕУСПб, Санкт-Петербург, апрель 2010 г.), международной научной конференции «Изобретение религии» (Центр антропологии религии факультета антропологии ЕУСПб, Санкт-Петербург, май 2012 г.), научной конференции «XV Виноградовские чтения» (ЕУСПб – ПермГУ,

Пермский край, сентябрь 2012 г.), а также на ряде региональных конференций Кировской области: Уржумских краеведческих чтениях (Уржум, август 2012 г.), междисциплинарной научной конференции при фестивале этнических культур «Жар-птица» (ВятГУ, Киров, ноябрь 2011 г.). Фрагменты диссертационной работы обсуждались на исследовательских семинарах факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (2008-2011 гг.), на научном семинаре «Антропология религии» (факультет антропологии ЕУСПб, ноябрь 2011 г.), на семинаре «Традиция в квадрате» (МАЭ РАН, Санкт-Петербург, апрель 2014 г.). По теме диссертации опубликовано 6 работ, в том числе 3 в изданиях, рекомендованных Всероссийской аттестационной комиссией Министерства образования и науки РФ.

Полевая работа в Уржумском районе Кировской области проводилась в течение пяти лет, с 2009 по 2013 гг. Экспедиции различались по длительности – от одной недели (точечное посещение праздников, молений, фестивалей в исследуемых деревнях) до трёх месяцев (комплексное обследование деревень, наблюдение, проведение серий интервью; длительные экспедиции проводились ежегодно с 2009 по 2012 гг.). Во всех экспедициях участие принимал только один этнограф, впрочем, техническую помощь (в основном в форме проведения видеозаписи) изредка осуществляли помощники-неэтнографы из Петербурга и Кирова. Рекогносцировочная поездка в южные районы Кировской области состоялась в январе 2009 г.: ее целью был выбор нескольких мест компактного проживания марийцев в пределах одного района для организации летне-осенней экспедиции по теме магистерской диссертации «Память и этническая идентичность в современной марийской деревне (на примере исследования деревень Уржумского района Кировской области)». В тот год были обследованы шесть районов (преимущественно, в лице районных центров и нескольких рекомендованных деревень в каждом) – Советский, Пижанский, Лебяжский, Уржумский, Малмыжский и Вятскополянский – в результате чего выбор остановился на Уржумском районе, полностью отвечавшем требованиям проекта; важным фактором выбора оказались также рабочие отношения с институтами культуры района, которые удалось наладить в первый приезд. Далее

в течение пяти лет работа равномерно распределялась между четырьмя деревнями района (впрочем, село Байса появилось в исследовании только в 2010 г.) и районным центром, городом Уржумом. Осуществлялись также ocasionальные выезды в соседние (марийские и русские) деревни района и в Йошкар-Олу, столицу республики Марий Эл. Работа с архивами Кировского краеведческого музея началась еще зимой 2008 г. и продолжалась в течение 2009-2010 гг. В процессе полевой работы в деревнях я жила с семьями местных жителей, познакомиться с которыми удалось еще в 2009 г. В каждой деревне проводились серии экспертных интервью с представителями администрации, работниками местных институтов культуры и образования, краеведами и «активистами»; поиск прочих информантов осуществлялся по принципу снежного кома, информанты также активно набирались на общих праздниках, деревенских собраниях, религиозных службах. Наблюдение всегда было ключевым аспектом этнографической работы в деревнях, но принципиально важным (и часто единственным) методом оно оказалось в 2011-2013 гг. полевые сезоны, в течение которых мне удалось принять участие в ряде мероприятий (в семейных и деревенских праздниках, в фестивалях и локальных конференциях) в качестве включенного наблюдателя. Работа в районном центре фокусировалась, преимущественно, на проведении экспертных интервью и сотрудничестве с представителями уржумской районной администрации, с работниками местного Управления культуры, Культурно-информационного центра, с журналистами газеты «Кировская искра», с преподавателями Центра дополнительного образования, а также с представителями местного благочиния РПЦ и работниками Троицкого собора Уржума (в семье одной из работниц я постоянно проживала во время пребывания в городе). Работа с архивами местного населения, местных институтов и районным архивом Уржума шла параллельно на протяжении всех полевых сезонов.

Основными **методами сбора материала** послужили: наблюдение (в том числе включенное), серии полуструктурированных интервью (интервью по путеводителю), анализ архивных и справочных источников. Используемые методы варьировались в зависимости от этапа (темы) и конкретных задач

исследования. Так, на (начальном) этапе рассмотрения способов этнической категоризации / идентификации населения района (*введение*), проводились серии индивидуальных и коллективных интервью с жителями марийских деревень в первый год исследования (2009 г.), а также использовались данные наблюдения за все года полевой работы (2009-2011, в меньшей степени – 2012, 2013 гг.). Три представленных в работе case studies (*главы 2, 4, 5*) посвящены: политике памяти в контексте краеведческой деятельности (основные данные были собраны в полевые сезоны 2009 – 2010 гг.), возобновлению публичных молений и оценке их легитимности (2009-2011 гг.), фестивалю национальной песни и связанной с ним актуализацией низового национализма (2010 – 2012 гг.). Основным материалом для этих исследований послужили серии интервью (в том числе экспертных), работа с личными архивами жителей и с архивами учреждений Уржумского района и РМЭ, а также данные наблюдения (в том числе включенного – в случае с молениями и фестивалем). Наконец, на этапе исследования этнически маркированных проектов массовой сельской культуры (*глава 3*) я опиралась, преимущественно, на данные из архивов сельских учреждений культуры (клубов, библиотек, школ) с комментариями экспертов – представителей учреждений, а также на материалы личных архивов жителей деревень и интервью с ними (интервью проводились в основном с целью получить комментарий относительно тех или иных интересовавших меня практик или артефактов). Кроме того, использовались данные наблюдения (в том числе включенного) за праздниками, выступлениями и репетициями самодеятельных коллективов, концертами, проводившимися в 2009-2013 гг. в деревнях и районном центре. При обработке эмпирических данных использовались нарративный, дискурсивный, сравнительно-антропологический и типологический **методы анализа** текстов и социальных ситуаций.

Первостепенной задачей моего исследования было составление краткой характеристики рассматриваемых мной деревень по сведениям последних переписей (на момент исследования были доступны локальные переписи и данные Всероссийской переписи населения 2002 г.), архивным документам, официальным отчетам областных комиссий, а также путем сопоставления

документации с оценками районных экспертов (краеведов районного центра, сотрудников областной и сельской администраций). Архивная работа состояла из нескольких этапов: сбора опубликованных сведений по этнографии, истории, статистике, религиозной ситуации в Уржумском районе (в особенности в местах проживания марийцев) и сопредельных с ним районах, работы в районном архиве г. Уржума (анализ данных похозяйственных книг за вторую половину XX в. по исследуемым населенным пунктам), а также в архиве Кировского областного краеведческого музея. Результаты этой работы частично представлены во введении.

Структура работы: диссертация имеет объем в 352 печатные страницы и состоит из введения, пяти глав, заключения и библиографического списка. **Введение** предлагает краткую характеристику исследуемого региона и сообществ по материалам архивных данных и опубликованных исследований, презентацию основных исследовательских категорий, формулировку целей и задач исследования, а также краткое описание проведенной полевой работы. **Первая глава** включает изложение аналитической рамки диссертации (конструктивистские теории национализма, концепции культурного посредничества, политики памяти и т.д.) и краткую характеристику исследовательского контекста (краткий анализ опыта советской национальной политики, основные принципы концептуализации этнических фестивалей). **Вторая глава** посвящена анализу проектов краеведа из деревни Тюм-Тюм, направленных на конструирование и кодификацию локальной истории деревни как этнической истории её марийского населения. В **третьей главе** я рассматриваю спектр способов осмысления и контекстов использования такого яркого компонента национальной культуры (*традиционного*) группы, как *марийский костюм* – фокусируясь на массовой сельской культуре и опираясь на опыт жителей всех исследованных деревень и в особенности участников клубной самодеятельности. В **четвертой главе** анализируется опыт возобновления специфической практики *молений* в почитаемой роще деревни Тюм-Тюм, а именно то, каким образом сообщество деревни и представители конкурирующих религиозных институтов соотносят возобновленные моления с

представлениями о традиционной религиозности группы. **Пятая глава** посвящена рассмотрению этнического фестиваля в селе Байса как инициированного республикой проекта демонстрации национальной культуры в комплексе (марийских костюмов, танцев, языка или кухни), а также анализу тех последствий для культурной жизни села, которые вызвало появление фестиваля. В **заключении** представлены рассуждения об объёмах и стратегиях использования категорий *традиционное / национальное* сообществами изучаемых деревень, о прагматике сознательной модификации собственной культуры и стремлении к различным формам автономии у местных марийцев, а также о специфике феномена низового (локального) национализма и его связи с элитарными проектами национального центра.

Наконец, прежде чем перейти к описанию исследуемого региона и панораме этнографического изучения уржумских марийцев, я хотела бы оговорить правила постановки в пределах данного текста двух важных графическо-стилистических инструментов – кавычек и курсива. Помимо самых очевидных случаев выделения при помощи кавычек названий и наименований (например, фестиваль «С песней по жизни»), а также слов в условном или необычном, контекстуально обусловленном значении (например, «потребление» костюма, «овеществление» сообщества), я регулярно использую кавычки для отражения цитации – в широком смысле слова. Цитироваться могут интервью с представителями изучаемых сообществ или чужие дискурсы – анализируемые (эмные категории информантов, например, «традиционные языческие моления») или аналитические (например, устоявшиеся термины из разных научных парадигм, вроде «историческая память», «образованные элиты» и т.д.). В случае, если после введения термина я часто пользуюсь им как операциональным, кавычки снимаются во всех случаях, кроме первого употребления и ситуации раскрытия объёма понятия. Впрочем, есть случаи, в которых – несмотря на сформулированные выше правила – я стараюсь последовательно *не* ставить кавычек: речь идёт, прежде всего, об этнонимах / этнических определителях (например, марийская одежда, марийские деревни, марийцы) и об употреблении лексикализованных сочетаний с прилагательным «национальный» (например,

национальная культура, национальный язык). Подобные определения отражают, преимущественно, точку зрения изучаемых сообществ (являются эмными категориями, то есть фактически – цитацией) и, по идее, должны выделяться кавычками, коль скоро одной из важнейших теоретических основ моего исследования является конструктивистская парадигма. Но именно в силу последнего обстоятельства я и не использую кавычки в указанных случаях (за очень редким исключением, когда необходим акцент на факте цитирования): приняв единожды конструктивистскую точку зрения на этничность и границы / маркеры этнических сообществ, я автоматически рассматриваю все определения при помощи дериватов от этнонима как способы восприятия, воображения, квалификации (то есть риторический инструмент).

Некоторые категории являются знаками сразу нескольких дискурсов. Каким образом я попытаюсь дифференцировать употребление понятий *традиция* / *традиционное* описано выше во Введении (сноска 2). Особых оговорок заслуживают категории *аутентичное* и *правильное* (и их лексические варианты). Обе категории принадлежат дискурсу исследуемых сообществ и используются их представителями как инструмент приписывания нормативной ценности той или иной культурной практике (например, правильный марийский идиом). Как концептуальные единицы они во многом синонимичны, с точки зрения же функционирования – определение *правильный*, в отличие от *аутентичный*, может встречаться в речи уржумских марийцев, что отражено в цитатах из интервью. Комплекс взаимосвязанных значений истинности / исконности / принадлежности сообществу, принципиальных для локального дискурса, безусловно, никогда прямо не обозначается термином *аутентичный*; тем не менее я сочла правомерным выделение этих значений как отдельной категории и обозначение её таким образом. Владимир Давыдов в своем обзоре контекстов употребления категории *аутентичность* указывает на то, что исследователи, «работающие в конструктивистском ключе, рассматривают аутентичность скорее как социальную ценность», символически значимое качество, присваиваемое сообществами определенным объектам и явлениям. Так, Давыдов ссылается на работу Александра Кинга, посвященную «камчатскому дискурсу индигенности»

и, в частности, принципиальным для дискурса локальным категориям «истинного» и «поддельного» этнического танца: «Рассмотрев локальные суждения об истинности определенных перформансов, артефактов и личностных идентичностей, [Кинг] утверждает, что практически в каждой культуре есть критерии, по которым люди отличают ‘настоящее’ от ‘подделки’, ‘аутентичное’ от ‘неаутентичного’, но данные критерии отличаются в разных культурах» [Давыдов 2006: 102]¹⁰. Я специально заранее оговорила объем и контекст функционирования категорий *аутентичное / правильное*, чтобы далее в тексте диссертации позволить себе использовать их без кавычек: редкие случаи исключений (то есть постановка кавычек) маркируют либо первое употребление категории в пределах главы, либо – в случае с лексемой *правильный* – точную цитацию речи информанта.

Курсив используется чаще всего для привнесения смысловых акцентов в текст: акцентироваться может одиночное понятие, целая фраза, рема предложения или отдельные коннотации лексем (например, «Регистр демонстративного воспроизводства культуры предполагает обязательную *процедуру отбора*»). Курсивом я также выделяю сформулированные мною понятия (например, *дистантный диалог*, *демонстрация*) или нетипичные, ситуативные дериваты от общепринятых терминов, и определений (например, *марийскость*). Кроме того, при помощи курсива в потоке текста вычленяется и акцентируется лексика марийского языка, чаще всего – те или иные этнографические реалии (например, названия блюд, ролей в ритуале и т.д.).

На протяжении работы я стараюсь придерживаться сформулированных выше правил; впрочем – в некоторых главах правила использования кавычек приходится распространять и уточнять. В случаях вынужденного (но, как кажется, неизбежного – хотя бы в силу масштаба исследования) нарушения

10 Отмечу, впрочем, что анализу категории *аутентичность* в исследуемых антропологами культурах, в цитируемой работе [Давыдов 2006] уделяется мало внимания. В основном автора занимает «теория культурной аутентичности» (в противоположность «теории изобретения традиции») в дискурсах академическом («колониальном», в особенности) и политическом (например, «инструментализация аутентичности» как политическое средство «институционализации культурных групп»).

логики употребления курсива или кавычек я стараюсь отдельно комментировать свои мотивы и причины.

0.2 Краткая характеристика исследуемых деревень и региона: население, инфраструктура, культурная политика

Южные и юго-восточные районы Кировской области (Уржумский, Малмыжский, Вятско-Полянский, Пижанский, Лебяжский и некот. др.) характеризуются длительным соседством на их территориях ряда этнических групп (марийцев, татар, удмуртов, русских). Марийцы, проживающие в этих районах, относятся к группе *луговых мари* – наиболее многочисленной группе марийцев Вятско-Ветлужского междуречья, в том числе и территорий, ныне входящих в южные районы Кировской области [Шаров 2007; Регионы 2003]. Интересующий меня Уржумский район (как, впрочем, и соседние) никогда не входил в состав республики Марий Эл (с момента основания Марийской автономной области в 1920 г. до сегодняшнего дня), соответственно, местные марийцы были более или менее свободны от целенаправленных влияний республиканской администрации и национально ориентированной политики, например, в области культуры. Впрочем, это не исключает контактов местных этнических активистов-марийцев с различными общественными промарийскими организациями республики и окказиональные культурные проекты республиканских деятелей культуры в Кировской области. Из отчетов об экспедициях Кировского краеведческого музея в деревни Уржумского и Малмыжского районов¹¹ мне еще до начала полевой работы было известно, что к 1990-м гг. местные марийцы владели марийским языком, сохраняли этническую идентичность и отчасти «традиционные» религиозные практики.

Объектом моего исследования являются места компактного проживания марийцев в Уржумском районе Кировской области: деревни Тюм-Тюм, Ешпаёво

11 Отчёты экспедиций по сбору предметов материальной культуры (руководители экспедиций – И.Ю. Трушкова, Э.Г. Касимова) в районы Кировской области с 1991 по 2000 гг. [Архив Кировского областного краеведческого музея]. Здесь и далее ссылки на архивные дела приводятся в том виде, в каком они были доступны для исследователя (что не всегда совпадает с правилами оформления архивных ссылок).

и сёла Большой Рой и Байса́. Выбор первых трёх населенных пунктов показался мне правомерным не только по причине их территориальной близости, но и по причине плотных родственных связей, существующих между жителями. Материалы из четвертого населённого пункта – села Байса – во многом используются как контрастные, ввиду большей территориальной близости и лояльности Байсы марийским деревням республики Марий Эл (Мари-Турекского района), чем уржумским деревням¹².

Согласно данным Всероссийской переписи населения 2002 г., село Большой Рой является центром Большеройского сельского округа (в него также входят населенные пункты: Воробьи, Танабаево, Манкинерь, Шишкино), общая численность населения которого составляет 1329 человек, на Большой Рой приходится 756 человек. Деревня Ешпаево является центром Ешпаевского сельского округа (в него также входят населенные пункты: Васькино, Дубровский, Опарино, Шурма-Никольский), общая численность населения которого составляет 452 человека, на Ешпаево приходится 267 жителей. И, наконец, деревня Тюм-Тюм является одним из населенных пунктов, входящих в Шурминский сельский округ (центр – с. Шурма, общая численность населения округа – 2460 человек), количество жителей Тюм-Тюма на 2002 г. составляло 333 человека [Итоги Всероссийской переписи 2006 (Т. VI): 162-167]. По данным «Сведений о компактном проживании марийцев в Уржумском районе» на 2003 г. марийцы составляли в селе Большой Рой – 45 % от всего населения села, в Ешпаево – 70 %, Тюм-Тюм – 100 % (341 человек)¹³. По данным сельской администрации села Байса на 1 января 2010 г. всего в селе проживало 768 человек (прописано 916 чел.), из них около 15 человек определили свою этничность как *русские* (в «смешанных» семьях), 4 человека как *чеченцы*, двое как *татары*, остальные – как *мари*.

12 Впрочем, эта близость не подразумевает регулярного транспортного сообщения или даже прямой дороги от Байсы до республики. Правда, в постсоветский период у жителей села появился новый медийный канал связи с РМЭ – возможность смотреть «марийское телевидение», недоступное в других уржумских деревнях.

13 Сведения о компактном проживании марийцев в Уржумском районе [Машинопись]. Уржум, 2003 [Архив отдела краеведения Центральной библиотеки Уржумской ЦБС].

В течение 2009-2011 гг. в деревне Тюм-Тюм функционировали: начальная школа (средняя была закрыта в 2008 г.), клуб (в штате один работник – директор клуба), 2 магазина (государственный и частный), ферма (в «ферму» были переименованы оставшиеся от колхоза комплексы и здания, выкупленные частным предпринимателем). В селе Большой Рой – как в центре Большеройского сельского поселения – располагались администрация поселения, отделение Сбербанка, фельдшерско-акушерский пункт, аптека, дом быта, почтовое отделение, а также средняя школа (11 классов), детский сад, библиотека, православный молельный дом, дом культуры, два-три магазина, закусочная; в селе продолжал работу совхоз. В деревне Ешпаево в период 2009-2011 гг. функционировали: 2 магазина (государственный и частный), дом культуры, почтовое отделение, фельдшерско-акушерский пункт, библиотека; начальная школа была закрыта в 2010 г. Село Байса расположено в западной части района – на границе с Лебяжским районом Кировской области, недалеко от границы с Мари-Турекским районом РМЭ. На 2011 г. в Байсе функционировали средняя школа (11 классов), детский сад, фельдшерско-акушерский пункт, библиотека, почтовое отделение, клуб, 5-6 магазинов в разных починках села, церковь (службы проводились по праздникам священником из Уржума); кроме того, в Байсе располагается администрация Байсинского сельского поселения. Транспортная доступность указанных населенных пунктов различается: до деревень и села Байса прямой асфальтовой дороги нет. К Тюм-Тюму ведет проселочная дорога в несколько километров от ближайшего крупного села Шурма, расположенного вблизи автомобильной трассы Киров – Вятские поляны; до Ешпаево – проселочная дорога от развилки асфальтовой дороги к селу Лазарево; до Байсы существуют две частично асфальтированные дороги: через деревни Лебяжского района (Кóкорево и Елизарово) или через село Буйское, стоящее на границе с РМЭ (обе становятся непроезжими в межсезонье). Село Большой Рой располагается в километре от трассы Киров – Вятские Поляны и является единственным населенным пунктом, не отделенным от районного центра периодическим бездорожьём.

Уржумский район расположен на юге Кировской области; на севере, западе и востоке граничит с другими районами области (соответственно, с Нолинским и Немским, Лебяжским, Кильмезским районами), на юго-западе – с Малмыжским районом Кировской области и республикой Марий Эл. Площадь Уржумского муниципального района составляет ок. 3 тыс. км², на территории района находятся 129 населенных пунктов. Внутри района выделяются: одно городское поселение – районный центр – город Уржум и 20 сельских поселений. По территории района проходит трасса Р 169 Киров – Вятские Поляны, соединяющая Уржум с областным центром и соседним городом Малмыж, рядом с которым проходит федеральная автомобильная дорога Р 242 Казань – Пермь. Связь с юго-западными районами области осуществляется по ответвлению трассы Р 169, участок Уржум – Советск. Ближайшая к Уржуму железнодорожная станция – г. Вятские Поляны (160 км.). Прямой транспортной связи со столицей соседней республики – г. Йошкар-Ола – нет. «Численность населения района на 1 января 2009 года – 32540 человек, из них проживает в городе Уржуме 11440 человек, в сельских поселениях – 21100 человек»¹⁴. По данным Всероссийской переписи 2002 г. «национальный состав» внутри Уржумского района представлен следующими категориями: всего 24961 житель определил свою национальность как *русский* (10133 – среди городских жителей, 14828 – среди сельских жителей); всего 7100 жителей определили свою национальность как *мари* (809 – среди городских жителей, 6291 – среди сельских жителей); всего 1293 человека указали на свою принадлежность к *татарам* (297 – среди городских жителей, 996 – среди сельских жителей). Кроме того, 162 человека определили свою национальность как *украинцы*, 152 – как *удмурты*, 111 – как *армяне*; численность представителей других национальных групп в общей сложности – ок. 300 человек. Таким образом, двумя многочисленными этническими группами в районе являются русские – 73,5 % и маришцы – 21 % (следующая по численности группа – татары – 4 %). Причем от всего сельского

14 Раздел «Портрет (Уржумского) района» на сайте Муниципальные образования Кировской области: <http://www.municipal.ako.kirov.ru/urzhum/description/> (доступ: 30.05.2014); раздел «Уржумский район» на сайте правительства Кировской области: <http://www.ako.kirov.ru/region/regionmap.php?ID=4364> (доступ: 30.05.2014); буклет, посвященный юбилею Уржумского района – [О малой родине с любовью 2008].

населения русские составляют 66 %, марийцы – 28 %; среди общего же числа жителей, идентифицирующих себя как *русские*, 59,5 % – сельских жителей, притом что *марийцев*, проживающих в сельских поселениях – 88,6 % от общей численности *марийцев* по району (то есть большинство) [Итоги Всероссийской переписи 2006 (Т. IV): 58].

Одним из основных способов неформальной классификации деревень исследуемого района является метонимическое определение *этничности деревень* по этнической идентичности их жителей (по модели: русское население – русская деревня). По результатам интервью с жителями обследованных мною *марийских* деревень можно составить своеобразную «этническую карту» района – перечень тех населенных пунктов района, которые большинство информантов считают «русскими» (напр., Батино, Рудники́, Воробьи́, Шурма́, Никольский), «марийскими» (напр., Ешпаево, Большой Рой, Тюм-Тюм, Кинёрь, Толгозино́, Ноли́шки, Федоськино́, Байса́, А́дово, Лопья́л, Манкинёрь, Актыга́шево, Танаба́ево, Акма́зики и некот. др.), «татарскими» (напр., село Ла́заревое – «Ла́заревка», починок села Шурма – Федоси́мово) или «старообрядческими» (напр., Шурма́, Пиля́ндыш, Ше́ча, Шихали́, Ши́шкино, Чека́лки, Русский Туре́к, Шамша́). Этническая квалификация соседей на дискурсивном уровне производится по ряду устойчивых критериев, выбираемых в зависимости от ситуации (контекста): одним из таких актуальных контекстов является дискуссия об «историческом» взаимодействии групп (марийцев и их соседей). Наиболее распространенными моделями дискурсивной репрезентации *истории соседства* можно назвать следующие: *марийцы* – как *исконное население всего Уржумского района (как вариант, данного населенного пункта)*, этнически «чужие» – как *пришельцы* (чаще всего таким образом описывается история той деревни, в которой живёт сам информант: принципиальным является утверждение статуса марийского населения деревни в качестве её основателей)¹⁵; *марийцы и русские*

15 Особенно актуальна подобная нарративная модель для Большого Роя – в силу того, что на данный момент, по общему представлению информантов, русских и марийцев в селе поровну. В Тюм-Тюме через эту модель локальный исторический нарратив связывается с семейными историями: наиболее распространенные деревенские фамилии (Еноктаев и Альдемиров) возводятся к именам основателей (ср. анализ преданий о происхождении фамилий в [Разумова

изначально расселялись по разным деревням; одна из соседних этнических групп рассматривается как «маргинальная», появившаяся в недавнее время или постоянно не проживающая (маргинальная этническая группа – а в контексте Уржумского района ей оказались татары – образует своеобразную оппозицию с более или менее устойчивым населением района – русскими и марийцами; маргинальность группы проявляется в частности в том, что представления о взаимодействии с татарами в прошлом сводятся к пересказу жёстких запретов на брачные отношения, ограниченному количеству контекстов взаимодействия – например, сферой сезонной торговли).

Утверждение (при помощи подобных нарративных моделей) «исторической исконности» марийского населения на территории района или деревни можно рассматривать как реплику в диалоге об изменении баланса этнических групп в регионе, поскольку выбор и вербализация любой из рассмотренных моделей описания исторического взаимодействия групп неизбежно влечёт за собой проекцию её на современное положение в районе. Соответственно, конструирование «исторической перспективы» служит, с одной стороны, укоренению сообщества марийцев в прошлом именно как *этнического* сообщества, с другой – легитимации нынешнего положения группы как *единственного исконного* населения Уржумского района и обоснования потенциальных претензий группы на культурное доминирование. В особенности риторически востребованными представления об истории соседства оказываются в силу актуальности в марийских деревнях *дискурса об ассимиляции и национальных комплексах*¹⁶.

2001: 200-220)); см. также о статусе первопоселенцев и стратегии «primordial identification with place» см. в [Bentley 1987: 37]. На языковом уровне актуальность данной модели обуславливает существование альтернативной марийской топонимики для населённых пунктов, являющихся, по мнению информантов, исторически «марийскими»; ср. указание на то, что каждое из «черемисских» селений имеет от двух до пяти «местных» названий в работе [Никольский 1912].

16 Когда речь заходит об изменениях, произошедших в деревне за последнее время, к проблеме ассимиляции – «обрусения» и языковому сдвигу как главному ее признаку информанты обращаются очень часто и без дополнительных вопросов. Собственно, процессы, обозначаемые при помощи слов или словосочетаний «обруситься» / «стать русоватым», информанты могут объяснять утратой «марийской культуры» в целом: в рамках дискурса об ассимиляции норма владения языком и культурой локализуется в прошлом, для настоящего же утверждается утрата

Несколько слов следует также сказать о границах, дифференцирующих марийцев внутри Уржумского района и сопредельных территорий. Эти границы конструируются и поддерживаются при помощи того же набора контрастивных маркеров, который используется для категоризации этнических групп-соседей¹⁷: одежда (чаще всего, форма головного убора, тип вышивки или уникальные для той или иной локальной группы детали костюма), языковые особенности, мелодии песен, порядок проведения обрядов, реже – особенности кухни, физический облик. Наиболее частотным оказывается выделение внутри района групп, противопоставляемых по параметру языковых особенностей (зачастую вкупе с отличиями в одежде): деревни Тюм-Тюм, Ешпаево и Большой Рой (оказионально к ним присовокупляются Кизерь, Лопьял) противопоставляются Байсе и сопредельной с ней «Марийской стороне» (то есть деревням пограничного Мари-Турекского района РМЭ). Для определения «своего» сообщества жителями часто используется определение *луговые* – близкое к официальному этнониму. В таком случае марийцам из сравниваемой группы в звании *луговых* отказывают, иногда, впрочем, предлагая альтернативное определение. Представление о близости к республике на дискурсивном уровне эффективно противопоставляет Байсу прочим деревням района: так, марийцы побережья Вятки могут соотносить культуру Байсы с культурой любых других марийцев, но не уржумских (например, марийцев Пижанского, Яранского, Советского районов Кировской области). Впрочем, более устойчивым полюсом, притягивающим Байсу, оказываются всё же республиканские марийцы – Мари-Турека, Сернура, Йошкар-Олы. С другой стороны, специфика уржумских марийцев может соотноситься с макролокальными категориями: марийцы своего района (чей язык более или менее понятен, а костюм привычен) противопоставляются далёким «горным марийцам», марийцам Башкирии,

всех показателей этничности (в таком случае уход из жизни представителей старшего поколения рассматривается буквально как уход из жизни марийской культуры), именно поэтому в ситуации интервью этническая идентичность зачастую презентуется рассказчиками как поддерживаемая, выгодная, престижная – актуальная «вопреки».

¹⁷ О параметрах внутренней дифференциации этнического сообщества, локальной идентичности, фольклоре как способе поддержания локальных границ, а также уровнях «локальности» (levels of locality) и способах их выделения см. [Badone 1987].

«уральским» марийцам¹⁸. Наконец, достаточно часто границы локальных групп проводятся при помощи популярного среди уржумских марийцев образа «настоящей марийской деревни», в которой *традиционное* для культуры марийцев не подвержено эрозии или ассимиляции («национальность / национализм развиты»): в качестве примеров, чаще всего, приводятся Тюм-Тюм и Кинерь, окказионально – Танабаево или Байса. Основным показателем стабильной «марийскости» деревни выступает использование марийского языка в качестве языка повседневного общения, а также отсутствие языкового сдвига – тот факт, что младшее поколение жителей использует марийский язык, а не русский. Кроме того, утверждаться может и сохранность других марийских культурных практик, вроде танца, порядка проведения обрядов, фольклорной (песенной) традиции; дополнительным свидетельством уникальности деревень выступает в такой ситуации упоминание русских, которые понимают марийский язык или «пляшут по-марийски» вместе с марийцами.

Отдельного исследования языковой ситуации в марийских деревнях района я не проводила, поэтому никаких точных заключений на этот счёт в работе не делаю¹⁹. Но несколько замечаний, основанных на *наблюдениях* за повседневным взаимодействием жителей деревень, я всё же выскажу. В Тюм-Тюме абсолютное

18 Существование же различий между идиомами локальных групп внутри района, как правило, доказывается при помощи демонстрации достаточно устойчивого набора языковых автостереотипов и эквивалентной им лексики соседнего идиома. Ядро этого набора составляет пара личных местоимений *я – ты*, в литературном луговом марийском *мый – тый*, и локальные варианты пары (*минь – тинь*): в пределах района литературный вариант, как правило, соотносится с идиомом марийцев Байсы, в то время как вариант *минь – тинь* – с марийцами побережья Вятки. Точно также в качестве частотных маркеров отличия идиомов демонстрируются лексемы, обозначающие овощи (картофель, огурец, морковь) или названия распространённых блюд. В качестве интерпретации или обобщающего комментария к демонстрируемым лексическим различиям может выступать указание на квазифонетические особенности идиомов (разницу в «ацкентах») – напр., один из идиомов называется более «мягким», а другой более «грубым» или «твёрдым». См. об автостереотипах как доказательстве существования «говора» в [Вахтин, Головкин, Швайтцер 2004: 205, 211-212].

19 Опубликованных исследований языковой ситуации в районе мне найти не удалось. В архиве библиотеки Уржума, впрочем, хранится документ «Анализ состояния библиотечного обслуживания населения нерусской национальности, проживающей в Уржумском районе в 1990 г.», в котором приведены результаты анкетирования марийцев и татар района на предмет владения письменным / устным «национальным» языком, чтения газет и книг на марийском или татарском, желания изучать язык и т.д., но пользоваться этими данными весьма затруднительно, во-первых, из-за неупорядоченности подачи сведений, во-вторых, из-за неразделения результатов опроса марийцев и татар.

большинство опрошенных жителей (всех возрастных категорий, включая молодое поколение – 15-18 лет) говорит по-марийски: жители старше 60 лет (не выезжавшие за пределы деревни, а таковых большинство) русский язык знают плохо – что затрудняет ведение интервью; среднее поколение жителей с представителями своей этнической группы (например, в магазине или кругу семьи) говорят по-марийски, молодое поколение, выросшее в деревне, по-марийски разговаривает в основном со старшими родственниками (так, иногда в ситуации интервью внуки помогали своим бабушкам подбирать русский эквивалент к марийскому слову). В целом описанная для Тюм-Тюма ситуация схожа с ситуацией в Ешпаево – за тем исключением, что в вымирающей Ешпаево молодого поколения жителей (младше 25 лет) практически не осталось, поэтому об их знании марийского судить сложно. В Большом Рою представители старшего поколения, не покидавшие деревни, говорят по-русски с трудом, зато следующее поколение (ориентировочно 40-60 лет) с представителями своей этнической группы говорит в основном по-русски, наконец, опрошенные мною представители молодого поколения (младше 40 лет) по-марийски не говорят (впрочем, утверждают, что понимать язык могут) или разговаривают только с членами своей семьи. В селе Байса представители старшего поколения (старше 65 лет) говорят преимущественно по-марийски (впрочем, никаких затруднений в разговоре по-русски не испытывают), среднее поколение с представителями своей этнической группы говорит преимущественно по-марийски, молодое поколение (младше 25 лет) по-марийски не говорит, но утверждает, что понимает язык старших (другого мнения на этот счёт зачастую придерживаются их родители).

Поскольку о существовании мест компактного проживания марийцев хорошо известно районной администрации, необходимо хотя бы кратко охарактеризовать культурные проекты, инициированные или поддержанные на этом уровне, в которых принимают участие местные марийцы²⁰. Среди наиболее

20 Основными «очагами» культурной политики в Уржуме являются: Управление культуры администрации Уржумского района и Центральная библиотека Уржумской ЦБС. Ср. [О малой родине с любовью 2008: 64]: «[В Уржуме] работают культурно-досуговый центр, киноклуб, 3

значимых мероприятий следует отметить ежегодный межрегиональный фестиваль «С песней по жизни», проводимый в селе Байса при формальной поддержке Уржумского района (подробно об этом – см. в главе 5). Управление культуры включает в свои регулярные концертные программы несколько самодеятельных коллективов из марийских деревень (например, коллектив «Поса Кундем» Байсинского СДК или существовавший до недавнего времени ансамбль «Яндар Памаш» Ешпаевского ДК). Кроме того, на территории района имеется две музейные экспозиции, посвященные марийцам: в Уржумском краеведческом музее им. Н.Н. Арбузовой (г. Уржум) и в Краеведческом музее им. Васнецова (с. Лопьял).

Изредка с начала XXI в. в районе проводятся праздники и конференции, посвященные «марийской национальной культуре», напр., День марийской культуры в Уржуме (март 2001 г.)²¹, научно-практическая конференция «Проблемы сохранения и развития марийской национальной культуры в Уржумском районе» (март 2001 г.)²², конференция представителей народа мари (проживающих на территории района; 4. 03. 2004)²³. В 2001 г. администрацией района была разработана «Программа действий по сохранению культуры и развитию культуры и языка марийского народа на территории Уржумского района», рассчитанная на пять лет (2001 – 2005 г.) и включающая ряд культурных мероприятий (например, праздники, выставки, концерты), пропаганду марийской культуры через СМИ, культурный обмен с другими регионами области, введение в школах уроков по изучению марийского языка, истории и культуры марийцев²⁴; в том же 2001 г. было заключено соглашение о культурном сотрудничестве между министерством культуры РМЭ и

библиотеки, межпоселенческая детская школа искусств, 2 музея [Уржумский краеведческий музей им. Н.Н. Арбузовой, Мемориальный музей С.М. Кирова – К.Г.]».

21 Алябышева Л. Язык танца понятен всем // Кировская искра, 24. 03. 2001.

22 Научно-практическая конференция «Проблемы сохранения и развития марийской национальной культуры в Уржумском районе». Программа конференции. Уржум, 2001 [Архив отдела краеведения Центральной библиотеки Уржумской ЦБС].

23 Бурлаков А. Конференция народа мари // Кировская искра, 13. 03. 2004.

24 Программа действий по сохранению культуры и развитию культуры и языка марийского народа на территории Уржумского района (утверждена главой администрации Уржумского района – В.Г. Шамовым). Копия программы хранится в архиве отдела краеведения Центральной библиотеки Уржумской ЦБС.

администрацией Уржумского района Кировской области на 2001 – 2005 гг.²⁵ Никаких результатов этих программ и соглашений в конце 2000-х гг. видно не было (впрочем, о них никто из опрошенных экспертов и не помнил). Наконец, в том же 2001 г. в уржумском селе Лопьял был открыт районный Центр марийской культуры, формально просуществовавший до 2007 г., о деятельности которого практически ничего не известно (кроме имени заведующей и оставшегося в Лопьяле деревенского музея). Культуре марийцев района посвящено несколько отдельных местных публикаций: например, буклет «Народ мари Уржумского района (публикации 2001 – 2005 гг. на страницах районной прессы)» (Уржум, 2006) или методическое пособие по изучению истории и культуры края на материале местного фольклора «Культура территории в XVI – XVIII веках» (Уржум, без / указ. года) уржумского краеведа В.А. Ветлужских.

0.3 Этнографические исследования, посвященные марийцам (черемисам) Уржумского района (езда)

Самые ранние из опубликованных и ныне доступных исследований, посвященных культуре марийцев (дореволюционные этноним – *черемисы*) Уржумского района, датируются второй половиной XIX в. Наиболее ранний этнографический очерк опубликован в 1867 г. и представляет собой попытку комплексного описания культуры и быта черемис: их внешности, характера, истории заселения уржумских земель, владения русским языком и состояния «черемисского» языка, устройства дома, традиционной пищи, костюма. Основное внимание, тем не менее, уделялось описанию «черемисской веры» (пантеона «богов», основных мифов, представлений о загробной жизни, иерархии священных рощ, а главное – характеристике основных религиозных практик – молений), семейных обрядов (свадебного, похоронного, в меньшей

25 Копия соглашения хранится в архиве отдела краеведения Центральной библиотеки Уржумской ЦБС. Кроме того, в архиве хранится машинописный доклад «Культурные связи и традиции марийского народа Уржумского района», датированный февралем 2001 г. и посвященный, в основном, описанию деятельности самодеятельных фольклорных коллективов марийских деревень района (Байсы, Ешпаево, Большого Роя, Тюм-Тюма), характеристике проводимых в районе праздников, оценке степени сохранности «национальной марийской» культуры в районе. Автор этого доклада не указан (как и авторы большинства докладов и отчетов из архива библиотеки).

степени – родильного) и праздников (всего годового цикла, включая праздники «православные») [Шестаков 1867]. Некоторые несистематические этнографические сведения об уржумских черемисах содержатся в очерках С.А. Нурминского [Нурминский 1871; Нурминский 1891], о черемисах соседнего – Малмыжского уезда – в работах М.Г. Худякова и С.К. Кузнецова [Худяков 1915; Кузнецов 1874], заметки (1912 г.) о костюме и прическах уржумских черемис с иллюстративным материалом содержатся в описаниях Т. Евсеева [Евсеев 2002]. В работах С.К. Кузнецова, посвященных «общему» описанию культуры и религии черемис, встречается достаточно много полевых наблюдений за ритуальными практиками (например, молениями, похоронным обрядом, играми молодёжи и др.) черемис Уржумского уезда²⁶. Кроме того, в своем «путеводителе» по Каме и Вятке – в главе, посвященной Уржумскому уезду – черемисам уделяет особое внимание Д.К. Зеленин: приводит подробное описание их костюма, указывает численность (по уездам Вятской губернии), описывает похоронный обряд (особенно поминки), указывает распространенные среди черемис болезни [Зеленин 1904: 162-173].

Современные исследования культуры уржумских марийцев (и шире – фольклора и этнографии взаимодействия различных этнических групп Уржумского района) представлены, например, публикациями фольклорных экспедиций МГУ (под руководством А.А. Ивановой) или некоторыми статьями сборников «Самобытная Вятка», выходящих в Кирове под руководством А.Г. Полякова. По результатам экспедиций МГУ был опубликован сборник «История Вятского края в преданиях, легендах и песнях»²⁷, в который вошли материалы нескольких обследованных районов Кировской области, в том числе и Уржумского: раздел «Дославянское население края» включает 4 тематических рубрики, посвященные преданиям, записанным от марийцев, или преданиям о марийцах, марийской культуре («Из истории марийского этноса», «Народный

26 См. [Кузнецов 1882]; [Кузнецов 1886]; [Кузнецов 1904]; [Кузнецов 2009].

27 [История Вятского края 2006] в серии «Антология Вятского фольклора». Издание осуществлено совместно Департаментом культуры и искусства Кировской области, Филологическим факультетом МГУ, администрацией Котельничского района, Вятским региональным центром русской культуры; в списке публикаций кафедры «Устного народного творчества» МГУ издание помещено в раздел «Научно-популярные».

костюм марийцев», «Религиозные представления марийцев», «Молельные рощи и деревья марийцев»). Кроме того, несколько отчётных статей об экспедициях в Уржумский район было опубликовано их участниками в этнографических журналах [Давыдова 1998; Давыдова 1999; Ясинская 1998]²⁸.

Промежуточное положение между научными и краеведческими работами занимают статьи из упомянутых сборников «Самобытная Вятка»²⁹. В рамках изучения Уржумского района региональные исследователи в основном фокусировались на марийском фольклоре и этнографии марийцев, истории православной церкви и церковной политике в 1920-ые гг.³⁰ Полевые исследования района, впрочем, проводились специалистами из областного центра и до этого. Так, в архиве Кировского областного краеведческого музея хранится коллекция отчётов экспедиций по сбору предметов материальной культуры (руководители экспедиций – И.Ю. Трушкова, Э.Г. Касимова), проведённых практически во всех районах области. Упомянутые отчёты, помимо описи приобретенных экспонатов, содержат фрагменты интервью с жителями деревень, записи фольклорных текстов, наблюдения собирателей (например,

28 Для нашего исследования интерес представляет статья [Давыдова 1998], посвященная представлениям о «чужом народе» у жителей района, в особенности – помещенные в статью фрагменты интервью (в том числе с марийцами): например, исторические предания о первоначальниках края, приписывание соседней этнической группе магических способностей, представления о чужом языке, костюме и др.

29 «Самобытная Вятка» – историко-культурное молодежное научное общество (в состав входят молодые ученые и студенты разных ВУЗов Кирова); основным проектом с 2007 г., помимо регулярных исторических и фольклорных экспедиций, является издание сборника статей с аналогичным названием. Постоянными редакторами сборника являются Л.Г. Сахарова и А.Г. Поляков, они же руководят экспедициями. Сборник издается при поддержке Историко-культурного молодежного научного общества «Самобытная Вятка», ВятГУ, Кировского филиала Московского государственного индустриального университета и комитета по делам молодежи администрации г. Кирова.

30 Например, Кодолова Е.В. Деревня Тюм-Тюм Уржумского уезда Вятской губернии: местоположение и традиционные занятия населения до 1917 г.; Магосимьянова Э.Ф. Сохранение элементов традиционной народной культуры вятских мари в новейшее время; Сахарова Л.Г. Изучение этноконфессиональной истории вятских мари как направление краеведческих исследований в Вятском регионе; Ветлужских В.А. Марийские языческие мольбища на территории Уржумского района – в [Самобытная Вятка: история и культура марийского народа 2007]. Поляков А.Г., Сахарова Л.Г. Традиционные религиозные верования марийцев и конфессиональная политика государства в 1917 – сер. 1920-х гг. – в [Самобытная Вятка 2006]. Машковцева Е.В., Сахарова Л.Г. Участие православного прихода в духовно-нравственном воспитании молодежи города Уржума – в: [Самобытная Вятка: актуальные вопросы... 2007]. В нескольких сборниках этой серии помещены статьи краеведа из д. Тюм-Тюм А.Ф. Петрушина – о чем будет отдельно сказано в главе 2.

описания местных праздников). Несколько отчётов посвящено Уржумскому и соседнему Малмыжскому району³¹. Впрочем, в интересующих меня деревнях работа не проводилась.

Краеведение в городе Уржуме представлено в основном работами В.А. Ветлужских – собирателя и издателя фольклора (преимущественно марийского), воспоминаний коренных жителей района, работавшего также и с историческими документами из архивов – УРГА и Уржумского краеведческого музея им. Н.Н. Арбузовой. Результатом деятельности Ветлужских стала серия краеведческих альманахов «Уржумская старина»³², методическое пособие к урокам краеведения³³, ряд газетных публикаций³⁴ и приобретение им статуса эксперта по истории района – как в пределах самого района, так и в среде постоянно приезжающих исследователей (например, экспедиции от МГУ проводили с ним ряд экспертных интервью).

Необходимо также отметить, что упоминания марийцев Уржумского района окказионально встречаются и в исследованиях, посвященных культурным процессам в республике Марий Эл. Показательно, что чаще всего в таких статьях (в качестве яркого примера) фигурирует деревня Тюм-Тюм, презентуемая в

31 Например, отчёт о работе этнографической экспедиции отдела истории в Лебяжский, Уржумский и Малмыжский районы 22-24 мая 1991 г.; обследованы деревни Шишкино, Шурма, Кизерь [Дело № 201. 1991; *Коллекция отчётов не оформлена в фонд, поэтому в качестве ссылки указываю номер дела и год экспедиции*]; отчет об этнографической экспедиции в Малмыжский район 10-15 июля 1991 г., в котором приводится подробное описание хода праздника Петров день в почитаемой марийской роше д. Большой Китяк [Дело № 210. 1991 г.].

32 Уржумская старина. Краеведческий альманах. Сост. В.А. Ветлужских: № 1 (январь – февраль 1991), № 2 (март – апрель 1991), № 3 (май – июнь 1991), № 4 (июль – август 1991), № 5 (сентябрь – октябрь 1991), № 6 (ноябрь – декабрь 1991), № 1-2 (№7, 1992), № 3-4 (№ 8, 1992). Ряд отдельных статей посвящён уржумским марийцам, напр., О жилищах и быте мари // Уржумская старина, № 1, 1991; Поверия, обычаи и обряды мари (в рубрике «Истоки национальной культуры») // Уржумская старина, № 4, 1991; Блюда марийской кухни // Уржумская старина, № 6, 1991; материалы постоянной рубрики «Наш топонимический словарь» в том же альманахе и др.

33 Ветлужских В.А. «Культура территории в XVI – XVIII веках. (Сказки и легенды народа мари)». Уржум, б/указ. года. Пособие ориентировано на уроки краеведения, посвященные истории региона, истории «марийской национальной» культуры, включает в себя публикацию текстов исторических преданий и «практические работы» к ним (в основном – вопросы по содержанию).

34 Напр., Ветлужских В.А. Легенды учат добру // Кировская искра, 27.09.1994 [Отзыв на книгу «Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания». Йошкар-Ола, 1991; публикация собственных материалов]; Ветлужских В.А. Гости из Финляндии // Кировская искра, 11.07.1991 [Отчёт о посещении «научными туристами» из Финляндии уржумского кладбища и д. Тюм-Тюм] и мн. др.

качестве анклава аутентичной марийской культуры [Христофорова 2007] за пределами национальной республики, и ее жители – марийцы, сохранившие «традиционные» религиозные практики, созвучные с возрождаемыми в РМЭ [Кнорре, Константинова 2010].

Глава 1. Конструктивистская парадигма исследования национализма, нации и национальных культур: теоретические положения и исторические приложения

В данной главе я кратко изложу несколько принципиальных для моей работы исследовательских подходов и концепций, которые выступят в качестве теоретического основания анализа: основы конструктивистского взгляда на феномены нации и национализма и наследующую конструктивистской логике концепцию низового национализма, обзор основных принципов исследования фестивалей этнической культуры и анализ специфического для фестиваля «регистра демонстрации», опыт исследования феномена культурного посредничества, принципы исследования политики памяти. Кроме того, я постараюсь задать историческую перспективу для рассматриваемых мною процессов, представив анализ опыта становления национализма и формирования национальной политики в СССР.

1.1 Конструктивистский подход к изучению нации и национализма

Традиционно, любое серьезное исследование, посвященное национализму, начинается с утверждения того, что единого – не вызывающего споров – понимания и даже определения рассматриваемого феномена ни одной из научных школ выработать (за более чем полувек пристального изучения) не удалось. Бенедикт Андерсон во введении к известной антологии статей о национализме указывает на то, что «философские трудности» в этой области возникли вместе с первыми попытками артикуляции соответствующей идеологии в эпоху романтизма. Начиная от Гердера, сформулировавшего естественную связь «народа» и его «национального духа» – культуры, языка, мышления, и на протяжении всего XIX века существование наций рассматривалось как «самоочевидная система координат», при помощи которой мыслилась географическая карта – если не мира, то, по крайней мере, Европы [Андерсон 2002: 7-8, 24]. Ситуация не изменилась в первой трети XX века: «В течение долгого столетнего периода консервативного мира в Европе (1815-1914)

национализм вызывал теоретическую озабоченность лишь у немногих людей и только по случаю» – в качестве такого «поучительного» случая Андерсон приводит работы Отто Бауэра, являющиеся во многом предтечей модернистских концепций национализма [Андерсон 2002: 8-10]. Вплоть до второй половины XX в. национализм как феномен так и не стал объектом тщательной политологической, исторической или антропологической деконструкции: нации продолжали восприниматься как естественные, самоочевидные, в буквальном смысле биологически данные основы современных государств.

Изменение ситуации в середине XX в. были, по мнению Андерсона, во многом спровоцированы новыми проявлениями национализма в противостояниях во Вьетнаме, Чехословакии и, позже, в северной Ирландии, земле Басков и т.д. (ср. «[Э]поха после 60-х годов стала свидетельницей целого взрыва глубоких произведений на тему национализма») [Андерсон 2002: 13-17]. Тем не менее, как уже было сказано, единого понимания феноменов наций и национализма за более чем полвека исследований выработать не удалось – впрочем, существует ряд положений, признаваемых большинством исследователей. Так, *нация*, в отличие от этнической группы, понимается как политизированное сообщество, что проявляется в ее стремлении к определенному роду автономии (территориальной, государственной, культурной; полной или частичной). Собственно, под *национализмом* исследователи чаще всего понимают выдвижение политических требований от имени нации. О проблемах, связанных с отсутствием единой теории нации и национализма, пишет в заключении к своей книге Энтони Смит – среди таковых он выделяет: неспособность исследователей достигнуть согласия при определении границ *области* исследования (например, однозначно ответить на вопрос, следуют ли разделять исследования национализма и этничности), терминологические трудности (определение даже ключевых понятий), серьезные разногласия между основными исследовательскими парадигмами, исследование максимально широкого спектра проблем, попадающих – в условиях быстрого развития политики этничности и национализма – в поле зрения исследователей (в том числе интерес к гражданскому национализму, гибридным идентичностям,

глобализации) и др. Всё это приводит к невозможности сформулировать общее теоретическое поле, примирить конкурирующие подходы и даже оценить общий прогресс в данной области [Смит 2004: 401-404]. И всё же определенную динамику развития исследований национализма Смит прослеживает: «В отличие от ранних подходов и моделей [1950-х – начала 1960-х гг. – К.Г.], которые фокусировали внимание либо на идеологиях национализма *per se*, либо на социо-демографических коррелятах ‘строительства нации’, в работах последних трех десятилетий значительно большее внимание уделялось *субъективным* аспектам коллективных культурных идентичностей – влиянию языка и массовой культуры, стратегиям политических и интеллектуальных элит, свойствам дискурсивных сетей и ритуализированных видов деятельности, а также воздействию этнических символов, мифов и памяти» [Смит 2004: 404-405].

«Классическими» подходами к изучению национализма считаются некоторые модернистские концепции (Эрнеста Геллнера, Джона Бройи), конструктивистский подход (Мирослава Хроха, Бенедикта Андерсона, Эрика Хобсбаума), инструментальный подход (Дэвида Лэйтина, Роджерса Брубэйкера), концепцию Энтони Смита и некоторые другие [Ноженко 2007]. Российский исследователь Эдуард Понарин принципиально разделяет функционалистские (модернизационные) подходы (представленные в работах Карла Дейча или уже упомянутого Геллнера), конструктивистские и марксистские подходы (Андерсона, Хобсбаума), примордиальные и социо-биологические подходы (Смита или Пьера ван дер Берге), инструментальные и институциональные подходы (Лэйтина, Брубэйкера) [Понарин, Мухаметшина 2001]³⁵. В основе модернистского взгляда на нацию лежит представление о ней как о

35 Еще одну группировку подходов предлагает в своей работе Энтони Смит, выделяя наряду с общепринятыми группами подходов («примордиалисты», «модернисты»), направления «перрениализм» (основной посылкой которого является выведение современных наций не из процессов модернизации, но из «фундаментальных этнических уз», непрерывных во времени или периодически возникающих в истории), «этно-символизм» (сфокусированное на изучении «символического наследия этнических идентичностей» – мифов, традиций, этноистории, используемых современными националистами и нациями), «постмодернистские исследования» (утверждающие наступление нового «постнационального порядка политики идентичности и глобальной культуры», обуславливающего фрагментацию национальных идентичностей) [Смит 2004: 403-408].

территориальном политическом сообществе, появившемся в Новое время (модерном) и разделенном внутри на ряды социальных групп, каждая из которых обладает собственными интересами и потребностями, при этом их национальная солидарность основывается на внутренней коммуникации и принципах гражданства. В работах Геллнера, ставших отправной точкой для ряда конструктивистских и функционалистских концепций, «пришествие национализма» напрямую связывает с переходом от аграрного типа общества к индустриальному, совершившимся в Европе в Новое время: в результате этого перехода появился новый мир, «в котором национализм, то есть соединение государства с ‘национальной’ культурой, стал общепринятой нормой» [Геллнер 2002]. Такая модель мира, складывающегося из разграниченных по культурному признаку единиц – национальных государств, очень скоро стала эталоном политической жизни и уже в XIX в. воспринималась как единственно возможная. В мои задачи не входит дальнейшее обобщение всех перечисленных выше или каких-либо других теорий национализма; в качестве концептуальной рамки для данного исследования, на мой взгляд, продуктивно выбрать и проанализировать основные положения *конструктивистского подхода* – в особенности концепций Эрика Хобсбаума и Мирослава Хроха. Концепция Хроха, описывающая этапы развития национальных движений, и концепция Хобсбаума, основу которой составляет анализ этапов становления национальных государств в Европе в Новое время, сходны в принципиальном постулате – ядре концепций: оба автора утверждают, что основными агентами (проводниками) национализма в процессе становления национальных государств являлись образованные «элиты» – небольшие социальные группы, транслировавшие националистические идеи «народным массам».

Эрик Хобсбаум, вслед за Геллнером, определяет национализм как «принцип, согласно которому политические и национальные образования должны совпадать», причем предполагается, что долг представителей нации перед государством, включающим в себя данную нацию (представляющим

нацию), выше всех «прочих общественных обязанностей»³⁶. С точки зрения Хобсбаума, анализ национализма (процесса формирования и трансляции националистических идей) всегда должен предшествовать анализу нации, так как нация есть социальное образование лишь постольку, поскольку совпадает с определенным типом современного территориального государства – нацией-государством. Нация – не «первичное, изначальное, неизменное социальное образование: она всецело принадлежит к конкретному, по меркам истории недавнему периоду». Принципиальную же роль в конструировании нации «сверху» играют социальная инженерия и целенаправленное изобретение культурных фактов [Хобсбаум 1998: 18-19].

«Протонациональные связи» («даже если они существуют») – такие как, общая групповая идентификация (осознание границ группы), религиозная идентичность, принадлежность к «историческому» или «действительному» государству – способны оказывать непосредственное воздействие на членов группы, генерировать протонационалистические «чувства», но не способны сами по себе преобразоваться в нацию, тем более в нацию-государство. Протонациональная «основа» может быть востребована для формирования национального движения, но она не играет принципиальной роли в формировании национального патриотизма (лояльности) в нарождающемся или уже существующем нации-государстве [Хобсбаум 1998: 121-125]. Основным же политическим актором, осуществляющим национальное строительство на заре формирования нации, становятся «образованные элиты», в соответствии со своими экономическими целями и интересами осуществляющие «социальную инженерию» общества: «... ‘политическая нация’, которая первоначально создает систему понятий и образов для будущего ‘народа-нации’, представляет в большинстве случаев лишь малую часть жителей данного государства, а именно его привилегированную элиту: титулованную знать и дворянство» [Хобсбаум 1998: 117-118].

36 В этом, с точки зрения Хобсбаума, кроется отличие национальной идентичности от всех прочих форм групповой идентификации [Хобсбаум 1998: 18].

Проблеме становления, развития и деятельности «политической нации», оформления ее в националистическое движение, посвящена работа М. Хроха, на которую в частности опирался и Хобсбаум при разработке своей теории. По мнению Хроха, деятельность националистических движений является главной силой при становлении национальных государств. Модель успешного национального движения складывается, по Хроху [Хрох 2002: 133], из следующих социальных условий: кризиса легитимности существующей власти, базисного уровня вертикальной социальной мобильности, высокого уровня социальной коммуникации, школьной подготовки, рыночных отношений, конфликтов интересов национального характера. Эволюция же любого национального движения характеризуется последовательной сменой идеологических парадигм и собственно агентов национального строительства и может быть разбита на три этапа.

Первый этап национального движения характеризуется исследованием «языковых, культурных, социальных и иногда исторических черт [некой] недоминирующей группы» [Хрох 2002: 125]. Хрох отмечает, что для этой фазы в целом не характерна открытая политическая ангажированность активистов, так как их деятельность заключается именно в сборе информации об этнической группе – информация, которая позже станет основным орудием патриотической агитации: «Исследователи-эрудиты фазы А ‘открывали’ этническую группу и закладывали основу для последующего формирования ‘национальной идентичности’. Тем не менее, их интеллектуальную деятельность нельзя назвать организованным политическим или социальным движением» [Хрох 2002: 129].

Второй этап характеризуется появлением поколения активистов (в том числе принадлежащих к рассматриваемой группе), старающихся завоевать «как можно больше сторонников из числа представителей... группы для реализации планов по созданию будущей нации». Постепенно широкие слои населения становятся всё более восприимчивыми к их национально-патриотической пропаганде, являющейся фактически планом «социального движения за культурные и политические преобразования» [Хрох 2002: 125, 129].

Формирующаяся на стадии В «романтическая» парадигма предполагает также глубинное (профессиональное, систематическое) изучение культуры группы – языка, фольклора, истории: именно в этот период появляются зачатки целенаправленной пропаганды национальной культуры, возникает идея о «чужести» культуры доминирующей группы, необходимости от неё отмежеваться, чтобы сохранить культурную самобытность.

На третьем, завершающем, этапе движение становится массовым, так как подавляющая часть населения «начина[ет] придавать особое значение своей национальной идентичности». Целью же любого подобного движения, по Хроху, является «создание завершенной социальной структуры, пронизывающей всю этническую группу и включающей образованные элиты, классы чиновников и предпринимателей, но и так же <...> свободных крестьян и организованных рабочих»; успешная реализация этой цели наиболее вероятна уже после получения группой независимости [Хрох 2002: 125].

В качестве универсальных стратегий национальной пропаганды (узловых точек националистического дискурса, транслируемого «политической нацией») оба автора называют целенаправленную языковую политику³⁷, формирование нормативной историографии «пред-национального» периода³⁸, «открытие» народной культуры (фольклора, традиций), апелляцию к этнической идентификации группы. Причём оба автора последовательно подчёркивают, что конструирование нации через пропаганду национализма осуществляется силами *образованных элит*, которые часто – практически всегда на начальном этапе

37 Ср. Хобсбаум и Хрох о прагматике языкового выбора: «[П]о мере того, как ‘символический’ смысл языков выходит на первый план по сравнению с их прямыми функциями, языки превращаются в сферу всё более активных и целенаправленных опытов социальной инженерии, о чем свидетельствуют многочисленные попытки придать их словарному составу ‘туземный’ или ‘истинно национальный’ характер» [Хобсбаум 1998: 178]; «[Д]иалект всякой маленькой нации, сражающейся за свою независимость, автоматически рассматривается как язык свободы» [Хрох 2002: 138].

38 Ср. Хобсбаум о поиске и конструировании легитимирующей актуальные национальные претензии истории: «Вполне очевидно, сколь привлекательной – ввиду потенциального воздействия на массы – может быть традиция государственности для современного национализма, цель которого – становление нации в форме государства. Это заставляло некоторые из национальных движений выходить далеко за пределы реальной исторической памяти своих народов, дабы отыскать в прошлом подобающее (и подобающим образом внушительное) национальное государство» [Хобсбаум 1998: 121-122].

«формирования» нации – представляют *чужую* (возможно, *доминирующую*) социальную группу. Идеально точно, лаконично эту принципиальную для конструктивистов идею выразил Хобсбаум: «Открытие народной традиции и превращение ее в ‘национальную традицию’ какого-нибудь забытого историей крестьянского народа почти всегда было делом энтузиастов, принадлежавших к (иноязычному) правящему классу или образованной элите» [Хобсбаум 1998: 165-166]³⁹.

В своей книге Хобсбаум последовательно критикует теорию Геллнера за рассмотрение национализма как процесса, конструируемого исключительно «сверху»; с его точки зрения для адекватного понимания «национальных феноменов» необходим и взгляд на них «снизу»: «[Н]е с точки зрения правительств или главных идеологов и активистов националистических... движений, но глазами рядового человека, реального объекта их действий и пропагандистских усилий» [Хобсбаум 1998: 20-21]. Показательно то, что работа самого Хобсбаума сфокусирована как раз на анализе целенаправленной деятельности правительств, политических активистов и элит – проектов по *национализации* «народных масс». Например, по указанию Э. Смита, Хобсбаум, хоть и говорит о необходимости изучения национального самосознания обычных людей, на деле «не отводит ‘массам’ никакой роли в качестве субъектов истории» [Смит 2004: 238]. Сосредоточенность на изучении роли «элит» в национальном строительстве характерна для большинства классических работ в рамках модернистского и, еще в большей степени, конструктивистского подходов. Такой подход к пониманию национального был усвоен целым поколением последователей классиков конструктивизма, пытавшихся примерить классическую модель «национализации сверху» на становление других (не-европейских) наций в различных исторических условиях.

39 Ср. также: «Между тем со второй половины XVIII века... всю Европу охватил страстный интерес к простой, чистой и неспорченной жизни крестьянства <...> Но хотя этот простонародный культурный ренессанс заложил фундамент для многих последующих националистических движений... тем не менее, не кто иной, как [Хрох], специально подчеркивает, что подобный процесс ни в каком смысле еще не являлся политическим движением самого народа и не предполагал политических требований или программ» [Хобсбаум 1998: 165].

Критические замечания, предъявляемые к конструктивистской парадигме, сочетают критику оснований (или стратегий применения) концепции с критикой предпосылок ее возникновения – чаще всего, идеологических (политических) позиций авторов основных классических работ. Так, в ряде обзоров теорий национализма подходы Хобсбаума и Хроха прямо названы «марксистскими» [Понарин, Мухаметшина 2001: 11-15], так как в их основе лежит рассмотрение национализма как продукта конкретной исторической стадии (эпохи модерна), конкурирующего с марксизмом как идеологией (о конкуренции развивающихся национальных движений и марксизма в начале XX в. см., например, [Martin 2000: 348]). Именно лояльность конструктивистов левой мысли, по мнению критиков, достаточно скоро сделала концепцию частью политической практики. Фокусировка на национализме, прежде всего, как на идеологии, приводящей к формированию наций, ограничивает круг тем, попадающих под анализ конструктивистов (тем, с которыми классический конструктивизм эффективно работает): среди таковых оказываются разные аспекты феномена элитарного национализма («национализма сверху»), как-то способы конструирования и трансляции идеологии, формирование национальных движений, типология проводников национализма и их цели / стратегии манипулирования «народными массами», анализ национальной символики и сконструированных традиций. Один из самых серьезных недостатков концепции, таким образом, оказывается «встроенным» в нее и даже осознанным одним из создателей: классический конструктивизм плохо приспособлен для объяснения низовых процессов, например, активного участия «народа» в распространении национализма или национальном строительстве.

Другим слабым местом концепции является, по мнению критиков, амбивалентность конструктивистской терминологии, тяготеющей к объективации национальной идентичности и представлению / вербальному описанию ее и ее продуктов (например, наций) как части физической реальности (пусть и сконструированной, изменяемой, популяризуемой и т.д.)⁴⁰. Такое

40 [Брубэйкер, Купер 2002: 104]: «[Д]аже конструктивистское мышление об идентичности воспринимает существование идентичности как аксиому. Идентичность всегда присутствует как

понимание национальной идентичности, по мнению Сергея Абашина, мало чем отличается от примордиалистских концепций нации или советского понятия «этноса» – как устойчивого, исторически укорененного сообщества, пусть и ставшего реальным благодаря усилиям образованных элит. Абашин цитирует положение из работы Роджерса Брубэйкера и Фредерика Купера о стремлении конструктивистской терминологии «объективизировать ‘идентичность’, рассматривать ее как часть материальной реальности» и далее развивает эту мысль: «Такого рода конструктивизм не только не отрицает, но даже чаще всего настаивает на том, что в результате усилий элиты или учёных нация (или ‘этнос’) может стать реальностью. Но сконструированная нация обладает тем же свойством, которое есть и у ‘этноса’ в интерпретации примордиалистов, – она начинает подчинять себе сознание и поведение человека. Неслучайно, наиболее ‘продвинутые’ сторонники ‘теории этноса’ охотно используют конструктивистскую лексику, утверждая, что если люди ведут себя так, словно нация (или ‘этнос’) существует, то большой разницы между конструктивистами и примордиалистами нет» [Абашин 2005: 85]. Выходом из концептуального тупика в этом случае видится последовательное рассмотрение этнических и национальных идентичностей как постоянно переосмысляемого, реконфигурируемого поля столкновения интересов и мнений (Брубэйкер и Купер даже предлагают заменить само понятие идентичности категорией *идентификация*⁴¹).

нечто уже существующее для групп и индивидов, даже если содержание определенных идентичностей и границ, отделяющих группы друг от друга, концептуализируются как находящееся в постоянном процессе изменения. Таким образом, и конструктивистская терминология стремится объективизировать ‘идентичность’, рассматривать ее как часть материальной реальности, хотя и изменяемой, которой ‘обладают’ и которую <...> ‘конструируют’».

41 Брубэйкер и Купер настаивают на необходимости найти альтернативу понятию «идентичности» в социальных науках, так как благодаря его амбивалентному статусу – одновременному функционированию в качестве категории социальной / политической практики и в качестве категории анализа – границы понятия оказываются предельно размытыми: авторы выделяют перечень сфер применения понятия и соответствующих им «сильных» (эссенциалистских) и «слабых» (конструктивистских) значений идентичности [Брубэйкер, Купер 2002: 73-84]. Термин «идентичность» авторы предлагают заменить целым рядом категорий: «самопонимание» и «социальная ориентация», «групповая принадлежность», «идентификация» и «категоризация» [Там же: 84-94]. Понятие «идентификация» в частности призвано бороться с эссенциалистским компонентом значения («фиксирующими коннотациями») категории идентичности через подчеркивание процессуальности: «В то время, как классифицирующее

Что же касается критики сфокусированности конструктивистских работ на анализе «элитарного» уровня распространения национализма, то существует ряд работ, стремящихся преодолеть эту характерную черту концепции, не отрицая при этом основных постулатов Хобсбаума или Хроха. Фокус внимания исследователей в этих случаях смещается с национализации «сверху» на «низовую» национализм – «повседневные» практики национализма, условия усвоения националистической идеологии, формирование дискурса национализма внутри конкретных локальных сообществ. Иными словами, в рамках этого направления исследователи пытаются представить «народ» ('the masses', 'ordinary persons', не-элиты) не только как национализированный субъект (объект национализации), насильно вписываемый в национальные проекты политических лидеров или национальных движений, но и как национализирующий себя субъект ('[self-] nationalizing subjectivit[y]') [Jean-Klein 2001].

Например, развитие конструктивистского подхода в таком ключе предлагает канадская исследовательница Ирис Жан-Клейн, сосредоточившая свое внимание на повседневных практиках членов сообщества, втянутого в политический конфликт (палестинских арабов в период сопротивления – первой Интифады 1989 г.). С её точки зрения, для понимания механизма распространения национализма внутри сообщества необходимо принимать во внимание «национализирующую силу» (nationalizing efficacy) повседневного взаимодействия людей. В исследуемом случае именно повседневное взаимодействие – социальные связи, отношения соседства, организация быта, самопрезентация – было сознательно модифицировано самим сообществом, причём модификация мотивировалась текущей политической ситуацией и репрезентировалась как *национальный* проект [Jean-Klein 2001: 83-84]. Такой процесс Жан-Клейн называет «само-национализацией» (self-nationalization).

значение подразумевает идентификацию 'себя' (или другого) *по* принадлежности к определенной категории или по описанию, психодинамическое значение подразумевает идентификацию 'себя' эмоционально *с* другим человеком, категорией или коллективом. Но в этом случае 'идентификация' подчеркивает наличие сложных (и порой амбивалентных) *процессов*, тогда как 'идентичность', указывая на *состояние*, а не *процесс*, подразумевает чересчур легкий переход от индивидуального к социальному» [Там же: 84, 88-89].

В качестве конкретного примера подобных «самонационализирующих» проектов Жан-Клейн разбирает феномен «приостановки» или «слома» повседневности (*the suspension of everyday life*): комплекса практик избегания (сознательного отказа от) действий, вещей, связей, которые до Интифады воспринимались как нормальные, а во время Интифады стали оцениваться как угрожающие национальной идентичности сообщества. Например, члены изучаемой группы в период конфликта отказываются от продукции, производимой в Израиле, от взаимодействия с людьми, лояльными Израилю, а главное – от любых практик, квалифицируемых как «праздничные» (Интифада воспринимается как период общей борьбы и скорби, в которой нет места торжествам или выражению радости), что приводит к модификации ритуального порядка семейных или календарных (религиозных) праздников. Подобное поведение является «низовой» инициативой (хотя, как вскользь упоминает автор, и коррелируют с идеологией Организации освобождения Палестины – «*Palestinian Liberation Organization*»⁴²) – осознанной и обсуждаемой. Для Жан-Клейн именно дискурс, сформированный вокруг «*suspension*», является одним из принципиальных элементов самонационализации.

Нарративную часть практик «*suspension*» можно условно разделить на два тематических пласта: *воспоминания о порядке* мероприятий (свадеб, пикников, посещения гостей) в их «нормативном» варианте, как они осуществлялись до Интифады (ностальгические нарративы), и *указания на модифицированный порядок* осуществления практик, снабженные мотивирующими модификацию отсылками к современной политической ситуации и личной позиции говорящего. Постоянная вербализация воспоминаний делает модифицированные практики (или практики избегания) особенно «осязаемыми», указывает на их отрефлексированность⁴³. Именно из обмена нарративами о ежедневных

42 Впрочем, Жан-Клейн неоднократно указывает, что в руках движения сосредоточено недостаточно силы для эффективного распространения националистической пропаганды, поэтому «народным массам приходится полагаться на самих себя»: самостоятельно определять и подтверждать свою палестинскую идентичность, а также искать альтернативные способы ее утверждения [Jean-Klein 2001: 107-108].

43 Ср. «*Verbalization made these ritual and mundane nonperformances palpable, and it maintained a certain self-consciousness of their exercise*» [Jean-Klein 2001: 101].

«анормальных» (модифицированных) практиках складывается в период Интифады новая модель взаимодействия внутри сообщества (поле дискуссии). Отсылая к общим для членов сообщества «пробелам» в порядке повседневных практик, вербализация «suspension» одновременно актуализирует общую для коммуникантов идентичность (лояльность движению сопротивления) и объективирует индивидуальный политический выбор говорящего. Более того, с точки зрения автора, развёрнутый объясняющий комментарий к собственному или чужому поведению и есть форма *осуществления* «suspension»⁴⁴ (форма *действия*: «talk as a form of exercising»). Жан-Клейн подчеркивает, что во многих случаях подобные нарративы выступают как наиболее эффективные, если не единственные, средства конструирования различия между «нормативной» ситуацией до Интифады и современными модифицированными практиками. Следовательно, принимая во внимание вовлеченность членов сообщества в постоянное дискурсивное сравнение практик, именно *дискурс и формирует новую модель поведения* (это suspension), делает коммуникантов ее носителями и одновременно создаёт образ неприемлемого этоса «других» [Jean-Klein 2001: 101].

Стимулом для артикуляции дискурса «suspension» служат чаще всего рассказы об актуальных политических событиях (арестах, поведении семей арестованных): такое тематическое соседство позволяет Жан-Клейн рассматривать любой нарративный обмен «воспоминаниями» как политизированный акт. Владение же соответствующим дискурсом делает само поведение членов сообщества принципиально политизированным и национализированным: с одной стороны, необходимость обсуждения текущей политической ситуации и вовлеченных в нее людей становится формальным поводом для посещения соседей или приёма гостей, с другой – любое действие, осмысляемое и репрезентируемое через призму дискурса «suspension», становится политическим выбором⁴⁵. Таким образом, Жан-Клейн признаёт за

44 Нарративная составляющая «suspension», по Жан-Клейн, не столько описывает различия между практиками до или во время Интифады, сколько непосредственно *конструирует их*.

45 Ср.: «[П]реднамеренные изменения моделей социального взаимодействия и обмена,

дискурсом «suspension» силу политической риторики, которая в соединении с иными формами социального взаимодействия (в том числе и телесными практиками) влияет не только на непосредственное окружение транслятора дискурса, но и на него самого – «национализирует» их [Jean-Klein 2001: 102-103, 106], провоцирует осмысление повседневных практик как «en-nationalizing experience». Иными словами, подобные (описательные, на первый взгляд) нарративы становятся средством артикуляции национального («nation narratives») – наряду с организованным силовым противодействием или описанными практиками «suspension»⁴⁶.

Итак, в своей работе Ирис Жан-Клейн, не отрицая существования организованных политических движений, активистов-националистов и целенаправленной пропаганды, опровергает идею пассивности «народных масс», усвоенную последователями классического конструктивизма. В её внимании оказывается феномен «самонационализации» («самонационализации» на бытовом уровне, «domestic self-nationalization») – корпуса приёмов демонстрации политической ангажированности, посредством которых индивид осознаёт себя как носителя национального (ср. «fashion [himself] into nationalized subject»), посредством которых сети повседневного социального взаимодействия становятся национализированным пространством [Jean-Klein 2001: 114-115].

Большая часть исследования Жан-Клейн посвящена анализу модификаций праздников, преимущественно ритуального порядка свадьбы, при этом постоянно подчёркивается, что в фокусе внимания находится процесс национализации *повседневности* («practice of everyday life»). В данном случае, хотя автор специально объём понятия не оговаривает, под «повседневностью» понимается корпус практик, осуществляемый *простыми людьми* («ordinary

бытового потребления, ритуального порядка или самопрезентации индивида становятся эффектными (противо)действиями, 'говорящими сами за себя' и имеющими всю силу политической риторики» [Jean-Klein 2001: 103-104].

46 Жан-Клейн также отмечает, что в качестве «nation narratives» могут выступать и фольклоризованные тексты (анекдоты, песни, пропаганда): в таком случае следует говорить об отрефлексированном усвоении, целенаправленной трансляции, использовании подобных нарративов как призмы осмысления и репрезентации собственного опыта или текущей ситуации [Jean-Klein 2001: 108].

people») по собственной инициативе (важна именно инициатива *снизу*), причем рассматриваемые практики никак не контролируются государством, националистами или какими-либо другими властными структурами и условно могут быть отнесены к бытовой / семейной («domestic») сфере.

Импульс к активному исследованию «повседневного» национализма дала работа Майкла Биллига «Обыкновенный национализм» [Billig 1995]⁴⁷. Основная идея Биллига заключается в том, что в сформированных национальных государствах постоянно «функционируют» (воспроизводятся, навязывая себя) маркеры («распылители») национального: они обеспечивают усвоение населением национальных символов и поддерживают национальную идентичность граждан. Иными словами, под «обыкновенным национализмом» Биллиг понимает весь корпус неотрефлексированных, воспринимаемых подсознательно символов нации, повседневных практик, идеологем или репрезентаций, воплощающих идею нации и осуществляющих *ежедневное* ее воспроизводство. В качестве доказательства Биллиг проводит анализ корпуса британских газет, опубликованных в течение одного случайно выбранного дня. Особое внимание он обращает на приемы конструирования образа «своего» государства («national homeland»), чувства причастности читателей к внутренним, «домашним» новостям, образа чужого мира за пределами нации-государства – также разделённого на «нации». Идея существования множества наций, заложенная в газетах как импликатура, усваивается читающим сообществом подсознательно.

Повседневные практики национализма в этом случае понимаются как воспроизводство (и потребление) идей и ценностей, сконструированных политическими центрами и «вживленных» в сознание граждан нации-государства. А ввиду того, что способы трансляции в большинстве случаев не отрефлексированы, сопротивление подобным национальным проектам не оказывается. Объект исследования Биллига, с одной стороны, прямо отсылает к

47 В качестве показательных примеров использования теории Биллига при анализе иных политических ситуаций можно привести: [Yumul, Ozkirimli 2000]; [Hearn 2007].

классической работе Бенедикта Андресона⁴⁸, а с другой – продолжает традицию исследования национализма как идеологии «сверху», пусть и усвоенной теми гражданами государства, которых к правящим элитам отнести нельзя. В узком смысле, под «обыкновенным национализмом» понимаются ежедневные инъекции государственной идеологии, навязываемые через средства массовой информации гражданам. Переживание собственной национальной идентичности самими гражданами государства не рассматривается: пресловутые «народные массы» выступают вновь исключительно как объект манипуляций.

Редким примером попытки преодоления такого взгляда на «повседневный» национализм являются исследования Пэгги Фрёрер, посвященные сельским общинам центральной Индии [Froerer 2005; Froerer 2006]. В отличие от исследования Жан-Клейн Фрёрер не отказывается от рассмотрения деятельности политических активистов. Анализ «низового» (grassroots) национализма, с ее точки зрения, должен включать исследование деятельности обеих сторон: проектов элит (национализма «сверху») и реакции воспринимающей аудитории (национализма «снизу»). В контексте деятельности активистов националистического Хинду-движения Фрёрер особенно интересуют способы презентации и трансляции идеологии внутри конкретного сельского сообщества. Именно поэтому она настаивает на необходимости этнографически насыщенного описания социального контекста, в котором возникает низовой национализм. Основными точками изучения непосредственно феномена становятся вопросы: как националистические идеи, будучи усвоенными, манифестируются и распространяются на низовом (локальном) уровне, как оцениваются не-активистами проекты «сверху» и каким образом они оказываются вовлеченными в них, как оцениваются сообществом новые традиции или модернизация старых. Активисты, с точки зрения Фрёрер, понимают этничность «инструментально» – как ресурс и способ осуществления религиозно-этнической мобилизации населения. С этой целью они популяризуют внутри сообщества примордиальную модель этничности: одна Хинду-нация предполагает единый

48 См. размышления Андресона о появлении регулярных газет и формировании нового восприятия времени в: [Андерсон 2001].

народ с общими культурой, языком, религией, происхождением (расовым, географическим)⁴⁹. Одновременно целью и условием усвоения подобной модели оказывается унификация локальных различий сельских сообществ – через модернизацию тех или иных социальных практик, прививание общего «культурного» этоса (*relevant cultural ethos*), отчуждение «другого» (социально и религиозно «другого»). В конкретном исследуемом случае распространению национализма на низовом уровне способствовала целенаправленная эксплуатация (активистом, происходящим из самого сообщества, но получившим соответствующее политическое образование) локальных идентичностей и текущей проблемной ситуации: а именно, продажи одной локальной группой членам другой алкоголя. Фактически, путём риторической проекции локального противостояния двух социально-религиозных групп (высокой касты, придерживающейся традиционных индуистских верований, и более низкой касты, исповедующей христианство) на широкий националистический контекст (противостояние «индийской нации» и «чужих» христиан или мусульман) был дан импульс к «национализации» конфликта (или, в терминологии Жан-Клейн, «само-национализации» агрессивной доминирующей группы).

Фрёрер делает особый акцент на том, что оптимальным контекстом распространения индийского национализма является именно ситуация существования «угрозы» доминирующему сообществу – образа «опасного» чужого, чье происхождение или поведение отличается от пропагандируемого «нормативно» индийского. Кстати, по наблюдениям Фрёрер, никакие универсальные проекты обучения «индийскости», вроде учреждения школ, национальных праздников, организации обучающих культурных программ или специальных сельских собраний, не обеспечили эффективного распространения идей Хиндутвы, по крайней мере, в труднодоступной сельской местности. В изучаемой ею сельской общине эффективным способом стала именно манипуляция уже существующим социальным противостоянием двух каст.

49 Базовая идея рассматриваемого националистического движения – *Hindutva*, буквально «индийскость» – предполагает трансформацию сообществ Индии в унифицированное гомогенное целое с целью создания в Индии единой нации, единого народа, единой культуры [Frøerer 2006: 40].

Очищение конфликта от его непосредственного контекста и затем преднамеренная переоценка – помещение в широкий контекст национальных и религиозных интересов – предоставила в распоряжение сообщества новую модель объяснения конфликта и легитимации собственных действий (фактически – новый дискурс). Национальная и связанная с ней религиозная идентичность членов доминирующей группы, таким образом, актуализировалась и вступила в противоречие с этосом *религиозно-*, а следовательно, и *национально-* чужой группы (низкая каста стала угрожающей *христианской оппозицией*).

1.2 Феномен культурного посредничества: эксперты, краеведы и этнические активисты

Исследователями, работающими в русле конструктивистских концепций национализма, – даже теми, кто фокусируется на принимающей (национализируемой) стороне – существование особо значимой позиции агентов идеологии не подвергается сомнению. Другое дело, что антропологи в изложенных выше работах стараются не использовать обобщенную категорию «элиты», а заменить ее более специфичными, ситуативно уместными понятиями «политический активист», «идеология национального движения» и др.; я же буду пользоваться терминами «эксперт» («экспертное сообщество»), «посредник», «краевед», «активист». Для рассмотрения социальной роли таких агентов внутри локальных сообществ продуктивно использовать концепции *личного (персонифицированного) национализма* («personal nationalism») и *культурного посредничества* («brokerage»). Идеи Энтони Коэна о том, что для эффективного распространения национализма необходимо опосредование его как идеологии личным опытом людей с высоким статусом внутри сообщества, будут подробнее изложены в главе 5, посвященной фестивалю «национальной песни» в одном из исследуемых сёл [Cohen 1995]. Здесь же я хотела бы сказать несколько слов о концептуализации феномена культурного посредничества.

Позицию «культурного агента / посредника» (broker), подробно описанную антропологами преимущественно на африканском материале, можно считать

типологической параллелью к роли «проводника» идеологии национализма в сообществе (или даже той же ролью с поправкой на точку приложения, контекст). Востребованность посредничества (brokerage / mediation) и роли посредника, тип людей, принимающих на себя обязанности посредника, конфликты и трансформации в сообществе, вызванные появлением новой социальной роли, определяются рядом формальных институциональных факторов, среди которых превалирующей является необходимость установления связи между локальным сообществом (условно, деревней) и далёкой колониальной администрацией / национальным государством (и представляющими его институтами). Уилльям Мёрфи в исследовании, посвященном проживающей в Либерии этнической группе *келле*, утверждает, что в число принципиальных факторов, определяющих позицию посредника, помимо прямых функций (осуществления связи между двумя социальными системами), входит риторика выстраиваемого посредником образа. Посредничество не в последнюю очередь следует рассматривать как процесс, в рамках которого тот или иной член сообщества при помощи ограниченного набора риторических стратегий пытается легитимировать свой статус посредника, а свои действия утвердить как посреднические (mediative), принципиально важные для существования сообщества (critical; ср. «of direct importance to the basic structures of either or both systems») и уникальные (доступные только посреднику; exclusive) [Murphy 1981: 667]. Со ссылкой на работы Энтони Коэна Мёрфи утверждает, что успех посредника в сообществе (его легитимность) опирается на представление о его незаменимости, существующем как у сообщества уязвимого, принимающего (client в терминологии Коэна и Мёрфи), так и у доминантного, навязывающего (patron). Посредник, по мнению Коэна, не столько *отвечает* на запросы этих двух неконтактирующих групп, сколько сам *формирует* запрос – через выделение в пространстве потенциального взаимодействия проблемного поля и его последующее преодоление. Другой важной стратегией легитимации социальной роли посредника выступает апелляция к образу опасной силы, угрозы (threatening power), исходящей от одного из участников взаимодействия: влияние

на доминирующую группу (патрона) может быть достигнуто через указание на недовольство или враждебность принимающего сообщества (клиента) и, наоборот, сообществу-клиенту может последовательно навязываться этос уязвимости как неспособности противостоять ресурсам доминирующей группы [Murphy 1981: 668].

Особый акцент Мёрфи делает на том, что традиционно антропологией второй половины XX в. понятие «broker» (brokerage) использовалось в узком смысле – по отношению к посредникам между локальными группами населения и аппаратом национального государства. В проводимом им исследовании такой объём понятия закреплён за термином «modern broker», в то время как термины «traditional broker» или «religious broker» отсылают к более общему понятию посредника между любыми обособленными социальными сферами (separate social domains). Так, Мёрфи рассматривает два типа «traditional brokerage»: один подразумевает посредничество между разными уровнями локальных политических и территориальных структур (иерархий) внутри сообщества, другой – посредничество между секулярной и сакральной сферами (ср. «religious brokerage involves mediation between community and the supernatural world») [Murphy 1981: 682, 672]. Так или иначе, во всех случаях легитимация статуса и деятельности посредника происходит за счёт утверждения (обладания, присвоения) определенного набора уникальных ресурсов, таких как знания (напр., компетенция в области государственного устройства или литературная грамотность; Мёрфи даже выделяет особые случаи «knowledge brokerage», «language brokerage»), регулярные контакты с представителями высших / властных структур (столичными элитами или лесными духами), покровительство сильных «патронов» и пр.⁵⁰ Наконец, еще одной характерной особенностью

50 В качестве примера Мёрфи приводит положение «modern brokers» внутри сообщества *кпелле* (посредничество между «country domain» и «civilized domain»): сельскими жителями опыт проживания в городе (столице), знание английского языка и прочие навыки, определяемые в общем как «civilized matters», воспринимаются как ресурсы, позволяющие осуществлять столь же опасные, уникальные и востребованные транзакции, как, например, при коммуникации с лесными духами. Соответственно, задача посредника заключается в том, чтобы доказать (утвердить за собой) требуемый культурный багаж и, таким образом, закрепить и право регулярно опосредовать коммуникацию между деревней и государственными институтами. Такой статус даёт весомую политическую силу в сообществе, заслоняющую по значимости (на момент

посредничества (и условием устойчивого существования института посредника) является непрозрачность осуществляемых транзакций: посредник связывает две социальные сферы, доступ которых друг к другу затруднён, равно как затруднена и верификация деятельности и знаний посредника. Именно поэтому возможной становится умелая манипуляция *представлением* о «знаниях» (навыках), лояльных «авторитетах» и способах использования этих символических ресурсов (в сообществе *кпелле* положение посредников усиливается и представлением об особой опасности, источником которой может стать человек, обладающий доступом к внесистемным знаниям и маргинальным сферам, *esoteric domains*) [Murphy 1981: 680].

Целый ряд определяющих характеристик посредников, выделенных на африканском материале, вполне применим и к рассматриваемому мной опыту культурного посредничества: в российском дискурсе подобные фигуры, чаще всего, обозначаются при помощи слов «активист» («актив») или «краевед»; я, кроме этого, использую нейтральное определение «эксперт». Подробно о культурно-просветительской, социальной и национально-ориентированной деятельности таких экспертов я буду рассказывать в главах 2 и 5. Здесь же я хотела бы сформулировать некоторые определяющие характеристики положения экспертов-краеведов внутри небольших локальных (сельских) сообществ, делающие концепцию *brokerage* применимой к российскому материалу⁵¹.

Неполная принадлежность краеведа (как и любого эксперта) к сообществу деревни – в силу ассоциации одновременно с несколькими территориальными и «идеологическими» группами – является одной из принципиальных характеристик, выделяющих феномен посредничества. «Существование на границе», характерное для всех посредников (*проводников, brokers*), поддерживается, с одной стороны, разнообразными знаниями и навыками эксперта-краеведа, выходящими далеко за пределы компетенции соседей по

исследования Мёрфи) знания, позволяющие взаимодействовать с сакральным пространством духов леса (доступные ритуальным специалистам) [Murphy 1981: 674].

⁵¹ Подчеркну особо, что история становления краеведения как дисциплины в России и СССР в круг интересов исследования не входит.

деревне (символическим капиталом, разделяемым экспертом с чужими группами и институтами; например, с организациями этнических активистов или академическим сообществом), с другой – принципиально иным отношением к культуре и истории деревни, фольклорной традиции и существующему в деревне информационному полю, пространству деревни и её жителями (большей степенью рефлексии над очевидным, повседневным, общим). Неполная включенность в сообщество может отражаться, в частности, и в иных поведенческих стратегиях / образе жизни краеведа, разбивающих гомогенность сообщества постоянных жителей и делающих краеведа «фигурой на виду».

Помимо комплексного изучения истории, культуры, географии региона или деревни (прямой задачи краеведения), внутри небольших сельских сообществ за краеведами часто закрепляется ряд важных социальных функций, связывающих с ними спектр ожиданий населения и дающих краеведу более высокий общественный статус. Первая группа функций определяется уже упомянутым наличием уникальных в масштабах деревни знаний и навыков: имея несколько иной социальный опыт, эксперт-краевед неизбежно берет на себя просветительские и посреднические обязанности. Например, он может стать проводником нового взгляда на культуру деревни – как на символический капитал и, более того, демонстрировать модели использования этого капитала (именно краеведы, как правило, являются проводниками представлений о ценности национальных обрядов / традиций и необходимости их «сохранения», воспроизводства). Краевед может адаптировать чужие идеи, усвоенные им в ходе социализации за пределами локальной группы, проецировать их на близкую для деревенских жителей проблематику и таким образом корректировать представления жителей о самих себе. Он также может активно использовать альтернативные практические навыки (вплоть до умения составлять официальные документы или просто грамотно изъясняться), помогая жителям деревни решать бытовые проблемы индивидуального и общедеревенского масштаба и, таким образом, зарабатывая доверие, приучая деревню к собственной публичности и авторитетности.

Вторая группа функций эксперта-краеведа определяется его одновременной включенностью в сообщество деревни и способностью это сообщество описать. Рефлексия над имеющимися знаниями об истории и культуре деревни, стремление выйти за пределы дискурса («подняться» над ним, переосмыслить повседневное знание как ценную информацию) и практическая грамотность (компетентность) в области этнографического или историографического письма делают из эксперта – в широком смысле *летописца* (хрониста или этнографа)⁵². Летописец не просто фиксирует биографии жителей, коллекционирует фольклорные тексты и воспоминания, он формирует *резервуары памяти* деревни – эффективный способ укоренения сообщества в прошлом и настоящем. Такими резервуарами могут стать хроники, фотоподборки, музеи: реализуемая им политика памяти закрепляет за одними практиками, предметами или даже *феноменами* статус *традиционных / ценных / утраченных*, а для других утверждает *сохранность / воспроизводство* и опять же отрефлексированную *ценность*⁵³. Наконец, прерогативой эксперта-краеведа можно считать трансляцию информации о деревне, ее жителях, их культуре и истории *вовне*, за пределы группы, а также создание упорядоченного текста, облегчающего подобную трансляцию. Иными словами, именно краеведческие работы (в идеале, объективированные на бумаге) призваны решить проблему, терзающую

52 О «наивной историографии» («локальной хронике») как попытке скомпилировать из исторических и этиологических преданий единое целое, «беря за образец 'книжное' знание» см. в работе [Штырков 1999].

53 Типологически идентичное отношение к «традиции» описывают Андрей Власов и Мария Ахметова, рассуждая о сельских краеведческих опытах «локального бытописания»: «Со второй половины XX в. тетради с записями текстов (репертуарные сборники), семейные записи на магнитофон (позднее на видео) и т.д. приобрели характер массового явления. Само по себе это [явление]... следует характеризовать как процесс саморефлексии традиции» [Власов, Ахметова 2010: 13]. В качестве примера они приводят работу верховажского краеведа Ажгибкова «Рассказы бабушки Вари» – сборник «рассказов», записанных краеведом от жительницы Каргополя 1901 г.р. «Следы саморефлексии традиции» исследователи усматривают в специфическом обращении с записанным материалом: в стиливой манере повествования – изложении записей «в форме воспоминания свидетелей событий», композиции сборника, литературной обработке текстов («дистанцированности» составителя), в наличии комментариев, оценок, собственных интерпретаций и личных воспоминаний, выступающих как дополнения к записанным рассказам [Власов, Ахметова 2010: 15-16].

локальных культурных агентов – опасность забвения места / безвестности деревни, её упадка и физического исчезновения⁵⁴.

Высокая степень эмоциональной вовлеченности эксперта в занятия краеведением объясняется во многом спецификой краеведения как особого рода культурной и общественной деятельности. В этом смысле продуктивными представляются рассуждения Эмили Джонсон относительно статуса краеведения среди других «identity-disciplines»: [краеведение понимается как] «область, в которой преобладают исследователи, в очень высокой степени отождествляющие себя с объектом своих научных изысканий, воспринимающие его скорее как часть самих себя, нежели как нечто постороннее. <...> Исторически и культурно обусловленные понятия идентичности часто играют ключевую роль в определении дисциплинарных границ, а исследователи подчас рассматривают свои занятия наукой лишь как одну из сторон борьбы за те или иные политические и социальные права, за самореализацию, за пробуждение самосознания. <...> В результате научные изыскания легко смыкаются с социальным активизмом»⁵⁵. Действительно, именно отождествление себя с объектом исследования вкупе с переосмыслением собственной идентичности (например, под влиянием этнографических работ или идеологии этнических организаций) неизбежно склоняют исследовательские начинания в сторону проектов в области политики памяти или этнического / социального активизма. Характерно также, что сам краевед в таком случае является первым (главным) вместилищем (embodiment) той идеологии, которую транслирует: адаптируя идеи и создавая тексты, он пропускает идеологию через себя, подчиняет ей собственную культурную активность. Безусловно, подобная точка зрения на феномен краеведения и положение экспертов-краеведов в сельских сообществах России одновременно сравнима и несравнима с пониманием посредничества в

54 Ср. о роли краеведа в сохранении и передаче «городского мифа»: «Краевед в провинции является хранителем и апологетом городского мифа, он, по мере возможности, доносит его и до туристов, и до горожан, и до собирателя. Примечательно, что образованные [*жители города Старая Русса – К.Г.*], представляющие родной край, ссылаются обычно всего на три книги [*местных краеведов – К.Г.*] – своеобразную старорусскую библию» [Литягин, Тарабукина 2001: 12-13].

55 [Johnson 2006]; цитирование перевода по [Лоскутова 2007].

африканских исследованиях: тем интереснее, на мой взгляд, проследить, в какой именно контекст ожиданий и обязательств попадает *personal nationalism* локальных культурных агентов и насколько конкурентоспособным он оказывается.

1.3 Политика памяти: коллективные идентичности групп и нарративы упорядочивания прошлого

В традиции исследований национализма и этничности особое место занимает анализ соотношения категорий «идентичность сообщества», «историческая память», «конструирование прошлого» – в этом параграфе я представлю краткую генеалогию концепции «исторической памяти», опишу сферы / стратегии ее применения и основные направления критики. Под «конструированием прошлого» Джонатан Фридман понимает процесс сознательного отбора и упорядочивания исторических событий, действующим лицом которых является данное сообщество, в единое повествование таким образом, чтобы воплотить идею направленности всех событий по отношению к настоящему. В результате подобных манипуляций «история жизни» (*life history*) сообщества-субъекта становится актом его самоидентификации. Создание собственной истории можно рассматривать как способ выстраивания идентичности постольку, поскольку исторический нарратив определяет отношения между тем, что (предположительно) происходило в прошлом, и настоящим. По Фридману, конструирование истории есть конструирование универсума значимых для субъекта (индивида или коллектива) событий и способов повествования о них (нарративных схем, риторических стратегий). А поскольку инициатива исходит от субъекта, существующего в некой настоящей (данной) социальной реальности, можно утверждать, что выбранный (сформированный им «под себя») исторический нарратив является проекцией его настоящего на прошлое. В этом смысле все современные национальные историографии, по мнению Фридмана, можно назвать мифологиями (а практику

историографии – мифотворчеством) [Friedman 1992]⁵⁶. Итак, сформированный образ истории («историческая память») отражает современную систему ценностных установок, лежащих в основе идентичности сообщества: сообщество в настоящем приспосабливает своё прошлое (сконструированное и воспроизводимое в нарративах сегодня) для актуализации и легитимации собственной социальной – например, этнической или национальной идентичности⁵⁷.

Совокупность стратегий отбора, упорядочивания, переосмысления и кодификации событий актуальной истории для реализации тех или иных политических, культурных и других целей в социальных науках обозначают при помощи понятия «политика памяти». Прежде чем изложить некоторые принципы ее исследования, я несколько слов скажу об истории становления *памяти* как категории анализа.

Основоположником изучения *памяти* в ее противопоставлении *истории* считают Мориса Хальбвакса, издавшего в 1925 г. работу «Социальные рамки памяти», основные положения которой оказались востребованными и осмысленными только в 1970-80 гг. Согласно Хальбваксу, общие воспоминания являются одним из важнейших средств сплочения группы (сообщества людей, социума): с одной стороны, существование набора актуальных для группы событий (переживаемых эмоционально, представляющих во многом память повседневного опыта) «стабилизирует» ее изнутри, определяют ее границы, становятся маркером членства в группе, с другой стороны, группа «стабилизирует» сам набор воспоминаний – формируя таким образом групповую или «коллективную память». Индивидуальные воспоминания конкретного человека (его память) приобретаются им как членом группы – социума и

56 В качестве case studies Фридман рассматривает процесс конструирования современной национальной идентичности у греков (через презентацию себя в качестве потомков эллинов, т.е. наследников античной культуры по праву рождения) и у гавайцев (через отмежевание от «завоевавшей» их западной культуры и обращение к сконструированному извне образу этнической культуры прошлого).

57 В связи с этим тезисом Фридман приводит афористическое высказывание самоанского исследователя А. Вендта: «Общество – это то, о чём оно помнит, мы – это то, о чём мы помним, я – это то, о чём помню я; субъект – это уловка его памяти» [Friedman 1992: 854].

формулируются (оформляются) через способы, предоставленные этим социумом – «социальные рамки». Иными словами, человек вписывает индивидуальное воспоминание в социальные рамки памяти, и только так оно может быть сохранено: индивидуальная память определяется коллективной [Хальбвакс 2007; Хальбвакс 2005]⁵⁸. Развивая идеи Хальбвакса, Алайда Ассман выделяет в письменных культурах иные два типа памяти: функциональную (память сообщества – актуальную для поддержания идентичности его членов) и накопительную («архив», аморфную массу неиспользуемых исторических знаний, являющихся «резервом» для обновления / реактуализации функциональной памяти). Функциональная память принципиально избирательна: любой исторический факт или историческая личность, попадая в поле памяти, становятся частью учения, символом – элементом идейной системы общества. Политические формации (например, нации или государства), по Ассман, формируются в том числе посредством функциональной памяти: используют ее для создания собственной генеалогии – идеологически релевантного образа прошлого [Assmann 1999⁵⁹].

Обращение к «социальной памяти» как некой альтернативе официальному (и как вариант, традиционному) пониманию прошлого или как к инструменту для формирования новых идентичностей («идентификационных дискурсов»), обоснования политических притязаний интенсифицировалось с 1960-ых годов. Этот период характеризуют как начало «обсессии относительно памяти», выразившейся позже в проникновении самого понятия, как в разные сферы научного знания, так и в общественную жизнь стран Европы и США [Розенберг 2007]⁶⁰. В качестве ярких проявлений стремительно развивавшейся «индустрии памяти» чаще всего упоминаются многочисленные проекты, посвященные

58 Критический обзор работ Хальбвакса см. в: [Хаттон 2003: 191-224].

59 Цитируется по: Ассман А. Функциональная и накопительная память – два вида воспоминания (*перевод фрагмента книги, в печати*).

60 Об «обсессии относительно памяти» – со ссылкой на Дэниэла Шермана [Розенберг 2007: 227]. О широком резонансе, вызванном в обществе появлением понятия «исторической (социальной) памяти»: «Выросла целая новая 'индустрия памяти', заикленная на установлении чувственных и страстных отношений с разными видами прошлого» [Там же].

памяти о Холокосте, или масштабный проект Пьера Нора «Места памяти» («Les lieux de mémoire», 1984-1986) [Нора 1999; Нора 2002]⁶¹.

В конце XX в. с развитием нового популярного направления в гуманитарных науках – исследования нации, национализма и становления национальных государств, идеи Хальбвакса стали востребованными в сфере социологии и истории: категория «память» оказалась вовлечена в дискуссии об идентичности, мультикультурализме, имперском доминировании, национальных мифологиях (основополагающими по данной проблематике считаются работы Э. Хобсбаума и Б. Андерсона, опубликованные в 1983 г.⁶²). Анализ *инструментального* использования истории – как средства осуществления культурного доминирования (соответственно, исследователи обратились к анализу способов формирования доминирующих исторических нарративов) обусловил пересмотр отношений между историей, исторической памятью и политической властью – сомнению был подвергнут постулат «объективности» исторического знания (в рамках постмодернистских теорий сомнительной стала возможность различения знания и интерпретации в принципе) [Schwartz 1996]. Проблема инструментального использования исторической памяти подробно разрабатывалась в рамках исследований феномена *национального строительства*.

Исследование стратегий конструирования прошлого (в частности целенаправленной политики памяти) оказалось продуктивным и в контексте проблемы формирования *идентичности* сообщества или индивида. Пол Энтце и Майкл Ламбек утверждают, что память, с одной стороны, является в прямом смысле основой идентичности человека (мы помним, кто мы есть, и обстоятельства, которые нас таковыми сделали), с другой – средство

61 Критический анализ проекта Нора см. в: [Джадт 2004]. С точки зрения Джадта, проект Нора можно назвать фундаментальным («очень французским по духу») *справочником*, предлагающим читателю представление о Франции «изнутри» французского общества (его интеллектуальной элиты) – коллективную память о Франции как ненаучную альтернативу истории. Фактически, утверждает Джадт, сообщество профессиональных историков во главе с Нора опубликовало то, что должно быть само по себе подвергнуто «историко-антропологической деконструкции».

62 [Hobsbaum, Ranger 1983], на русском языке см.: [Хобсбаум 2000]; [Андерсон 2001].

репрезентации идентичности вовне (мы отбираем воспоминания, предлагаем рассказы, narratives о них с целью произвести определенное впечатление на себя или на окружающих). Гибкость памяти позволяет индивиду модифицировать собственную идентичность в соответствии с нынешним его статусом, социальными потребностями; сама же память модифицируется под влиянием социального контекста, сознательного или несознательного забывания или знаний, которые индивид получает о себе из других источников. Для Энтце и Ламбека есть еще третий важный участник во взаимодействии памяти и идентичности – *нарратив*. При формировании нарративов о своей жизни индивид полагается на собственный опыт (experience) – воспоминания о пережитом в прошлом, точно так же идентичность индивида сформирована этим нарративами. Через акты *запоминания* и *проговаривания* люди пытаются представить свою жизнь как последовательность значимых событий, что требует соположения и упорядочивания (уже на уровне нарратива) порой несвязанных между собой событий и приписывания им новых значений. Вообразить себя (для индивида или сообщества) и свою историю значит сконструировать её, линейную и логичную, из потока неупорядоченного (chaotic) опыта. Впрочем, на любой частный исторический нарратив влияние обязательно оказывают «большие» нарративы (социальный контекст). Так, например, личный опыт переживания принадлежности к нации или этнической группе и вербализация этого опыта всегда опосредованы общественным дискурсом, газетными отчётами, официальной историей, музеями, государственными церемониями и торжествами, политикой, которые в свою очередь завязаны на дискурсе экспертного сообщества (историков, политиков и др.) [Antze, Lambek 1996].

Итак, любое сообщество – в особенности национальное, должно иметь свою историю (в определенном смысле само его существование легитимируется наличием истории) и сформировать собственный исторический нарратив, репрезентирующий сообщество вовне и утверждающий его в качестве «сообщества памяти» – такой исторический нарратив требует постоянного воспроизводства в форме некоторого набора мнемонических и *символических* (коммеморативных) *практик*, а также посредством учреждения «институтов»

памяти (музеев, научных организаций) [Хобсбаум 1998; Хобсбаум 2000]. Джон Гиллис утверждает, что инициатива коммеморации всегда имеет социальную или политическую природу, так как предполагает согласование индивидуальных и «групповых» воспоминаний, причем подобная «согласованная» память может быть результатом предшествовавших «битв» за память, конкуренции или аннигиляции (подавления) воспоминаний. «Память нации» (national memory) скрепляет «воображаемое сообщество» людей, никогда друг друга не встречавших, но убежденных в том, что они разделяют общую историю, причем характерно, что члены национального сообщества связаны общим «забыванием» так же, как и общим «воспоминанием» (в терминах Андерсона – «коллективной амнезией»). В исторической перспективе выстраивание национальной истории подразумевало, например, не только формирование исторического нарратива, но и приписывание общей национальной идентичности прошлым поколениям жителей государства (территории) – так как именно на утверждении общности граждан нации-государства с еще не родившимися и уже ушедшими поколениями членов нации основывалась идея ее легитимности и «примордиальности». Всякое национальное государство нуждается в собственной «древней истории» – поэтому с момента его образования элиты (или государственный аппарат) занимаются целенаправленным конструированием образов богатого культурного наследия нации, древней истории, а также популяризацией национальных традиций, ритуалов, символов [Gillis 1994]. Фактически, формируемая «сверху» историческая память нации становится функциональной системой: она предлагает ряд ключевых исторических фигур, обладающих в рамках данной культуры конвенциональным символическим смыслом (и высоким статусом), с которыми ассоциирует себя нация⁶³. Набор ключевых для национальной истории событий материализуется в сети «мест памяти» (музеях, монументах, мемориальных кладбищах), память о них воспроизводится посредством комплекса коммеморативных практик (напр., государственных торжеств, национальных праздников). Подобные практики памяти выполняют в рамках национального сообщества важные

63 См. также в работе [Хрох 2002].

социализирующую и консолидирующую функции: участие в общих ритуалах и эмоциональная приверженность памяти о национальных героях формируют общую идентичность «сообщества памяти», нивелируя классовые, локальные, гендерные, религиозные или этнические характеристики участников. Таким образом, путём инструментальной переработки прошлого определяется система педалируемых национальных ценностей⁶⁴.

Эра коммеморативной лихорадки приходится, по мнению Гиллиса, на середину XX в., конец же века характеризуется двумя тенденциями: одновременной глобализацией и локализацией памяти. С одной стороны, память о ряде исторических событий выходит за пределы национального государства (например, значение, придаваемое событиям в Хиросиме или Чернобыле мировым сообществом), с другой, больше внимания уделяется локальной, этнической и семейной памяти [Gillis 1994]. Несколько в другом ключе о *консолидирующей* функции коллективных практик памяти пишет Харальд Вельцер. Рассуждая о соотношении индивидуальных «памятей» людей, переживших некоторые события, и публичной памяти государства, Вельцер утверждает, что внутри «коммеморативных сообществ» обмен индивидуальными историями происходит до тех пор, пока они не начнут меняться – и пока в итоге у всех членов сообщества не окажется примерно одинаковый набор «воспоминаний» (базой может выступать схожий фундамент личного опыта, опыт коммуникации с другими участниками событий или, наконец, официальный дискурс) [Вельцер 2005].

Разработкой категории «памяти» применительно к разным культурным и социальным контекстам продолжают заниматься антропологи, историки, социологи. В рамках изучения памяти были предложены дихотомии («типы») памяти: автобиографической – исторической, коллективной – социальной

64 Существует большое количество исследований, посвященных национальным героям, местам и практикам памяти, инструментальному использованию памяти о том или ином событии для выстраивания национальной идеологии, подавлению или педалированию исторической памяти. Например, [Винок 1999]; [Колоницкий 2007]; [Эхтернкамп 2005].

памяти⁶⁵ и более специфические понятия: официальной памяти, народной памяти, локальной, семейной⁶⁶, культурной памяти⁶⁷. Обозревать все указанные концепции «исторической памяти» я не буду⁶⁸. Повышенное внимание к категории «памяти» заставляют Энтце и Ламбека проблематизировать само понятие. В своей работе они утверждают продуктивность рассмотрения *памяти* с трёх разных позиций: 1). *Память* как продукт дискурсов (в духе идей Мишеля Фуко): исследование истоков *дискурсов о памяти*, их социального функционирования, роли в публичной и частной жизни; 2). Обращение к *памяти* в рамках дискурсов об идентичности (политической, этнической, гендерной, автобиографической), например, использование понятия *памяти* для легитимации или конструирования идентичности; 3). *Дискурсивность* самой *памяти*: нарративизация памяти (отношение между практиками памяти, воспоминаниями и рассказами о них), инструментальное использование *дискурсов памяти* [Antze, Lambek 1996].

Популяризация понятия «памяти» и активное его использование в качестве категории анализа регулярно вызывают ряд критических возражений, например, в случаях попыток исследования «народной» (массовой) исторической памяти или стремления «измерить» память о конкретном историческом событии или периоде внутри того или иного сообщества людей (чаще всего, государства, нации). Критика такого подхода основывается на критике допущения о существовании коллективной исторической памяти в качестве объективного феномена – альтернативы истории (допущение, возводимое к теории Хальбвакса), а также рассмотрения исследуемого сообщества в качестве субъекта воспоминания: «Хальбвакс не ограничился анализом ‘социальных рамок’ памяти, а пошел дальше, объявив коллектив субъектом памяти и воспоминания, создав понятия ‘групповая память’ и ‘память нации’. <...>

65 Например, обоснование необходимости различения см. в [Υαλζύν-Heckmann 2005].

66 В качестве примера приведу одну из немногих отечественных работ о локальной и этнической парадигмах исторической памяти: [Лурье, Разумова 2004].

67 Впервые понятие «культурной памяти» разработано в [Ассман 2004].

68 Сошлюсь на два показательных обзора методов (и отчасти истории) изучения *памяти*: [Olick, Robbins 1998], и особенно [Antze, Lambek 1996]. Из изданий на русском языке таким обзором можно считать работу [Хрестоматия по устной истории 2003].

Антропоморфизация коллективного субъекта постоянно воспроизводится при использовании понятия 'коллективная память' и в современной литературе [*а не только у просветителей в понятии 'дух народа' или у Дюркгейма в 'коллективной психике' – К.Г.*], в том числе путем переноса на массовое сознание ряда понятий из психоанализа (напр., 'травма')». В действительности же «[Ч]аще под 'исторической памятью' подразумеваются непрофессиональные ('обыденные', 'массовые') представления о прошлом в противоположность профессиональным знаниям / концепциям / представлениям» [Савельева 2007: 250-253]. Соответственно, в таких случаях рекомендуется прямо говорить о *массовых представлениях о прошлом* (которые, по замечанию автора, «сильно дифференцированы по различным социальным стратам» и «быстро меняются во времени»). В том же ключе рассуждает Уильям Розенберг: «Чтобы социальная память стала значимой аналитической категорией, ее нельзя понимать как продукт коллективного прошлого, которое действительно помнят. Общеупотребительный смысл этого термина, рисующий исторический опыт как *в буквальном смысле* пережитый всеми, отражает то, как нация и другие групповые идентичности повсеместно наделяются антропоморфными качествами и представляются <...> как органические. Социальная память не обладает ни физиологической, ни химической структурой. *Ее репрезентации создаются практиками социального рассказа и пересказа* [курсив мой – К.Г.]» [Розенберг 2007: 234-235]. По мысли Розенберга, ажиотаж вокруг изучения памяти сопровождался не только восприятием ее как объективной реальности (объективного отражения исторических событий в памяти людей), но и её инструментальным (политическим) использованием: «[И]менно в области этнической и культурной идентичности обсессия относительно 'социальной памяти' укоренилась глубже всего. Авторитет 'социальной памяти' [*основанный на простом допущении: «коллективно запомненные события считают правдой, просто потому что их помнят» – К.Г.*] узаконил новые претензии на социальное, культурное и политическое признание. <...> Крупномасштабная атрибуция хранящегося в коллективной памяти прошлого помогла создать те самые коллективы, которое прошлое и описывает» [Розенберг 2007: 230, 236].

В рамках моей работы принципы исследования политики памяти и способов конструирования прошлого будут использованы, преимущественно, при анализе деятельности локальных (сельских) экспертов, их культурных проектов и практик национального.

1.4 Регистр демонстрации и культура фестиваля

В моей работе большое внимание уделяется анализу специфического регистра воспроизводства элементов национальной культуры в контексте праздников, концертов, фестивалей: этот регистр я обозначаю при помощи лексем *инсценировка* (*сценическое* воспроизводство) или *демонстрация*. Под *демонстрацией* я понимаю особую ситуацию воспроизводства данной культурной практики, ориентированную вовне, обуславливающую изменение *статуса* практики, ее *значения* и *социального контекста*. Основанием демонстрации является приписывание практике статуса *ценной* (например, ее называют «национально» специфичной), социальным контекстом ее воспроизводства становится собственно ситуация демонстрации. Планом же содержания практики в этих условиях является изображение (проигрывание) собственных конститутивных элементов – практика становится *изображением самой себя*.

Соответственно, человек внутри регистра демонстрации неких культурных практик, оцениваемых как *свои* (принадлежащие своей группе), является не *носителем*, а скорее *исполнителем*. Изображение требует рефлексии над практикой (культурой), оценки ее в некой новой системе координат. Такая система может быть навязана извне, как в ситуации оценки национальной культуры. Принципиально то, что в контексте демонстрации культурные практики, приписываемые своей группе, хоть и утверждаются как *свои* (и на этих правах демонстрируются), но рефлексия обуславливает их обязательное отчуждение, отстранённую оценку. Такому отстранению способствует исчезновение практик: демонстрируемые практики зачастую являются

«реконструкцией» самих себя, они осознаются сообществом как забытые или уходящие (приписываются старшему поколению) и поэтому легко отчуждаются.

Таким образом, формально одна и та же практика (например, танец) может воспроизводиться в двух принципиально разных регистрах: регистре, ориентированном «на себя», внутри сообщества – семьи или локальной группы (например, в ходе семейного праздника), и в регистре, ориентированном на «чужую» аудиторию, за пределы сообщества (например, в ходе фестиваля). Второй регистр я и называю *демонстрацией*, а принципиальными характеристиками демонстрируемых практик считаю педалирование и модификацию плана выражения (в соответствии с представлением о ситуативно и эстетически ценном) при редуцировании плана содержания до собственно репрезентации вовне.

Регистр демонстрации предполагает формирование и воспроизводство *комплекса культурных практик*, репрезентирующего данную культуру. Существование подобного комплекса предполагает и формирование особого *дискурса*, в рамках и «по правилам» которого обсуждаются и оцениваются только те практики, которые подлежат демонстрации. Практики же, ориентированные «на себя», на «внутреннее» потребление (например, похоронный обряд или повседневная готовка пищи), предполагают иной социальный контекст воспроизводства, иную шкалу оценки и, соответственно, свой специфический дискурс. В рассматриваемом нами случае – в контексте фестивалей марийской культуры – рефлексия затрагивает практики, оцененные как национальные, аутентичные – именно *марийскость* (этническая специфичность) и *старинность* оказываются основным фестивальным товаром. Я позволю себе сделать буквально несколько замечаний по поводу существующей традиции исследования фестивалей этнической (национальной) культуры. Как правило, такие исследования (достаточно многочисленные) фокусируются на описаниях конкретных фестивалей, концертов или циклов праздников. В результате ли популярности данной темы или в результате использования сходных методологических предпосылок при анализе, сложились определенные

устойчивые «матрицы» не только описания, но и концептуализации роли фестиваля в жизни организующего его сообщества. А поскольку анализу подвергается преимущественно «элитарный» взгляд на фестиваль (фестиваль как продукт этнического активизма или национального строительства), в фокус внимания исследователей неизбежно попадают основные конститутивные элементы подобных мероприятий, из которых при желании можно составить своеобразный рецепт этнического фестиваля⁶⁹.

Фестиваль является оптимальным и типичным контекстом демонстрации культуры данной этнической или национальной группы: демонстрируемый культурный комплекс репрезентируется как традиционный для группы, аутентичный. Манипуляции понятиями «традиции», «традиционного» становятся ключевыми и для организаторов фестиваля (аудитории демонстрируются традиционные для группы костюм, танцы, музыка, кухня, элементы ритуалов), и для исследователей, особенно идеологически ангажированных (обсуждаться может степень аутентичности демонстрируемых практик или стратегии инструментального использования понятия «традиции»)⁷⁰. В отношении «традиции» могут осуществляться (или декларироваться) следующие операции: *поддержание* посредством воспроизводства на фестивале (например, «аутентичной» музыки, танцев; ср. частотные требования включать в программу «старинные» мелодии), *модернизация* (например, модификация традиционных мелодий посредством манипуляций с ритмом, музыкальными инструментами, посредством добавления элементов популярной worldmusic, «ethnopop»), *пурификация* (изъятие форм, оцениваемых как непрестижные, низкие, сельские или принадлежащие другой этнической группе), *унификация* или *кодификация* (например, в случае

69 В данном случае я обобщаю опыт исследований этнических фестивалей в разных культурных и политических контекстах; в качестве показательных примеров сошлюсь на следующие работы: [Dave 2009]; [Douglass 1991]; [Georgieva 2006]; [Gemie 2005].

70 Ниже я попытаюсь обобщить известный мне опыт анализа фестивалей, не всегда различая эмный нарратив (идеи, сознательно вкладываемые в фестиваль его организаторами) и мета-нарратив исследователей (часто заимствующих эмные модели для описания или интерпретации фестиваля). В связи с тем, что инициативы организаторов оказываются в разной степени осознаны и озвучены, риторику исследователей от риторики агентов не всегда возможно (и целесообразно) отделять.

необходимости выработать и популяризировать единый «высокий» образец традиционного танца или музыки, *high standard music / dance*), *ресемантизация* (освобождение практики от ее традиционного контекста, например, десемантизация ритуальной музыки и помещение ее в контекст современных музыкальных направлений), *этнизация* (добавление или педалирование элементов, воспринимаемых как специфические маркеры этнической традиции). Все указанные проекты описываются, как правило, в рамках дискурса о выработке «новых культурных (национальных) форм» посредством достижения баланса между аутентичной этнической традицией и современными европейскими или мировыми тенденциями (в области музыки, танца, костюма и т.д.). Соответственно, декларируемое сохранение «уникальной» традиции отвечает за стабильность группы, а модернизация – за вписанность группы в мировое сообщество (или, уже, – за «модерность» демонстрируемой культуры).

Обязательным элементом фестиваля становится демонстрация языка группы. Идея сохранения и популяризации языка может эксплицитно высказываться в ходе фестиваля или имплицитно присутствовать в требовании включить в программу песни на данном языке, использовать его при обращении к публике. В контексте большинства описанных фестивалей, сфокусированных на культуре малочисленной этнической группы, язык референтной группы используется как средство официальных заявлений или обращения со сцены параллельно с языком доминирующей группы (языком повседневного общения большинства целевой аудитории). Как правило, такой фестиваль является лишь одним из проектов в ряду других инициатив национальных активистов, например, языковых школ, курсов популяризации этнической культуры или целой системы локальных – региональных – национальных фестивалей.

Кроме того, на мой взгляд, в работах соответствующей тематики возможно вычленил своеобразный «канон» концептуализации феномена фестиваля: набор устойчивых значений, приписываемых фестивалю как культурному проекту. Так, фестиваль является мощным средством символического производства, воспроизводства и утверждения участниками (и основной целевой аудиторией)

собственной идентичности, а также средством демонстрации лояльности национальной или этнической группе (той, чья культура экспонируется на фестивале). Актуализируемая идентичность может конструироваться *инклюзивно*, например, посредством помещения референтной группы в контекст большой «национальной семьи» или оценки других этнических групп как родственников⁷¹, или *экслюзивно*, например, посредством ужесточения границ группы – выстраивания образа группы через соотнесение с «другими» («другими» или «чужими» могут быть гости фестиваля, соседние этнические группы, доминирующие группы и т.д.)⁷².

Фестиваль не только «овеществляет» сообщество, его конституирующие культурные признаки и задаёт систему значимых социальных связей, но и формирует (транслирует) усреднённый образ традиционной культуры группы. В большинстве случаев демонстрация традиции подразумевает реконструкцию некоего идеализированного, *ушедшего* пред-состояния – например, практик, отсылающих к романтизированному сельскому прошлому. Вместе с тем «ревитализация» национальной группы, как и национальное строительство, требуют формирования престижного образа культуры сообщества – одновременно аутентичной и модернизированной. Престиж также подразумевает существование «высокой» кодифицированной нормы культуры, которая достигается при помощи стандартизации (усреднения, модификации, компиляции) существующих многообразных культурных форм, и позже транслируется (популяризируется) на тех же фестивалях. Популяризация может проводиться среди «своей» группы (например, в странах, проходящих стадию

71 Образ «национальной семьи», куда включается и референтная культура, конструируется чаще всего посредством демонстрации множества различающихся традиций – квалифицируемых как варианты единой национальной, приглашения «родственных» этнических групп для участия в фестивале, трансляции фольклоризованных нарративов о происхождении, предках, культуре группы. Например, о подобной матрёшечной идентичности: бретонской – кельтской [Gemie 2005], цыганской – древнеиндийской, поддерживаемой возведением этнической генеалогии цыган к древним мигрантам из Индии и «обнаружением» индийских элементов в современной цыганской культуре [Georgieva 2006].

72 Зачастую границы группы проблематизируются непосредственно «внутри» демонстрируемых практик: некоторые их элементы оцениваются как «свои, аутентичные» и поэтому педалируются (например, отдельные мелодии, движения в танце), другие квалифицируются как «чужие, привнесённые» и поэтому изымаются, табуируются.

национального строительства), она может быть ориентирована вовне – на европейское или мировое сообщество. В любом случае каждый проводимый фестиваль есть, прежде всего, политический проект, что подтверждается не только деятельностью активистов-организаторов, эксплицитными обсуждениями в контексте фестиваля стабильности сообществ и их «уникального» культурного наследия, но и вниманием к подобным мероприятиям со стороны глав регионов, культурных институтов, государств.

1.5 Советская национальная политика: стратегии изобретения национальностей и национальных культур

Сюжеты, рассмотренные выше в данной главе, имеют для практической части моей диссертации ценность аналитической рамки или теоретического фона. Наряду с этим для обсуждения стратегий конструирования, освоения и использования категорий *традиционное / национальное* этнической группой марийцев, необходимо задать общий исторический контекст становления этничности («национальности») и национальной культуры в Советском союзе: далее я представляю краткий обзор становления советской национальной политики от первых лет существования государства и до его распада в конце XX века.

Начало изучению советского национализма и нациестроительства положили западные советологи во второй половине XX века. В их работах национальная политика большевиков и советского государства рассматривалась как наиболее фактурный и успешный опыт поощряемого (инициированного и поддержанного) государством сращения языка, культуры, территории и бюрократической элиты – под знаком национального (именно так определяет «национальное строительство» Юрий Слѣзкин в [Slezkine 1994: 414]). Нередко анализ национальной политики СССР начинают с указания на бескомпромиссную веру Ленина в реальность наций и национальных прав или с формулировки классического марксистского взгляда на национализм, зафиксированного, например, в ранних работах Сталина («Марксизм и

национальный вопрос», 1913). Рассмотрение нации как исторически сложившегося, современного политического образования, чьё формирование пришлось на эпоху «развивающегося капитализма», являлось непререкаемым в рамках марксистской системы и противостояло примордиальному (расистски или этнически ориентированному) взгляду на нации, легитимировавшему империализм и рост национальных движений в Европе. По мнению исследователя Терри Мартина, вплоть до середины 1930-х гг. советская национальная политика так или иначе опиралась на представление о нациях как побочных продуктах модернизации – драматический поворот в понимании природы нации пришёлся на время правления Сталина и стал началом новой эпохи в советской политике [Martin 2000: 348-349].

Советологические работы по-разному интерпретируют стратегии национальной политики 1920-ых гг. – точнее, противоречие между фактической поддержкой большевиками национализма и марксистской верой в то, что такая буржуазная фикция, как национальные культуры, неизбежно нивелируется с переходом к прогрессивному социалистическому обществу. Так, Слёзкин рассматривает предпринятую большевиками институционализацию «этнотерриториального федерализма» и последовательную классификацию жителей бывшей Российской империи в соответствии с их «биологической национальностью» как миссионерский проект, подобный системе «инородческого образования» Н.И. Ильминского. Поощряя территориально-этнические автономии, утверждает Слёзкин, большевики пытались «проповедовать» на языке тех сообществ, которые предполагалось собрать в единое государство: под «языком» в данном случае понимались «национальная культура» и «национальный идиом» – *форма*, которую необходимо было наполнить новой идеологией, *содержанием* (и таким образом под руководством русского пролетариата сформировать «революционное сознание»). Иными словами, национализм как форма казался допустимым (как родной язык «инородцев» для проповеди христианства), так как не существовало – согласно марксистским установкам – такого феномена, как национальное содержание [Slezkine 1994: 417-418, 421]. Кроме того, по мнению Слёзкина, поддержка

национализма в первые годы советской власти была публичным «жестом раскаяния» по отношению к этническим группам, подавленным во времена империи: большевистская власть продолжала ассоциироваться с доминирующей группой русских, поэтому призывы к национальному самоопределению, этнотерриториальной автономии и свободному развитию национальных меньшинств должны были, по мысли большевиков, преодолеть недоверие к власти / нации-агрессору («oppressor-nation nationalism») и ее политике. Поощряя создание национальных автономий и школ, продвигая национальные языки и «кадры», большевики пытались, с одной стороны, победить (компенсировать) недоверие национальных меньшинств, с другой – донести до них популяризируемую идеологию (то самое «социалистическое содержание») [Slezkine 1994: 419-420].

Обзор истории национальной политики в СССР важен для моего исследования, так как именно в советскую эпоху были сформулированы понятия «национальность», «национальный», «нация» и др., определившие облик национальных республик и преемственных по отношению к ним субъектов Российской Федерации, а также векторы развития национализма и этнического активизма на постсоветском пространстве. До февральской революции наиболее значимой категорией социальной классификации подданных империи служила религиозная принадлежность (подробнее об этом см. в [Sunny 1998: 96-97, 119]). Принадлежность к православию была ядром русской идентичности и показателем легитимности царской династии или власти императора, многочисленные же «чужие», населявшие империю, классифицировались при помощи конфессиональных определителей, критериев «образа жизни» (кочевые, оседлые и т.д.) и родного языка. Советская власть, пытаясь выработать единую стратегию классификации населения, комбинировала разные социальные характеристики, но в итоге приписывала национальности, опираясь в разных пропорциях на параметры языка, религии и культуры (соотношения «материальной культуры», «обычаев» и «традиций»), в отдельных случаях усиливая категоризацию при помощи фактов истории и географии расселения данной группы, физических характеристик ее членов или их клановой

принадлежности [Slezkine 1994: 427-429]. Принципиальной же задачей 1920-х гг. оказалось сращение лингвистической идентичности территориальной закреплённости вкупе с продвижением «национальных кадров», способных вести делопроизводство в границах новых регионов на национальном языке. Для подведения итогов национальной политики на первых этапах существования советского государства, Слёзкин использует метафору коммунальной квартиры, в которой за каждой выделенной национальностью закреплялась собственная комната – территория (об итогах первого десятилетия см. также в [Suny 1998: 140-144]).

С окончанием эпохи НЭПа стратегии социальной политики СССР изменились – и прежде всего, изменилось отношение к социальным отличиям (или, в новой огласовке, показателям *отсталости*), бороться с которыми были призваны индустриализация и коллективизация, культурная революция и целенаправленная ликвидация безграмотности. Поскольку сталинская установка на социализм в одной стране подразумевала, что все отличия будут локализованы за пределами этой страны, национальное своеобразие автоматически стало рассматриваться как временное явление, а сами национальности – активно репрезентироваться как нестабильные образования, появляющиеся и исчезающие вместе с социоэкономическими формациями [Slezkine 1994: 436-437]. Как ни парадоксально, национальная политика эпохи Великого перелома, тем не менее, характеризовалась эскалацией национального строительства. Пространство СССР призвано было стать «национализированным» как можно скорее – за счёт поддержки меньшинств, развития печатания на национальных языках, классовой дифференциации внутри национальных сообществ (поиска собственных эксплуатируемых и эксплуатирующих слоёв) – чтобы в кратчайшие сроки в масштабах страны был осуществлен переход на новую стадию советской интернационализации [Slezkine 1994: 438-440]. Апофеозом массивной национальной атаки на население страны стало введение внутренних паспортов в начале 1930-х гг., где наряду с именем, временем и местом рождения, пропиской, закреплялась и национальность владельца. Показательно, что если имя и прописка могли быть изменены в течение жизни, то национальность

мыслилась как неизменная, так как приписывалась на основании, по сути, «биологических» характеристик – национальной принадлежности родителей (ср. «[К концу 1930-ых гг. – К.Г.] every Soviet child inherited his nationality at birth: individual ethnicity had become a biological category impervious to cultural, linguistic or geographical change» [Slezkine 1994: 444]).

В середине 1930-ых гг., по мнению Слэзкина, окончательно сформировалась иерархия национальностей (ранжирование групп в соответствии с социальным статусом и территориальной закреплённостью), на основании которой большинство малочисленных национальных районов, советов, деревень и функционирующих в них культурных институций были упразднены. В противовес этому большие этнические группы, имеющие собственные республики и успевшие сформировать собственные национальные кадры, получили от государства максимальную поддержку – в особенности в области развития национальных культур (ср. «The nationality policy had abandoned the pursuit of countless rootless nationalities in order to concentrate on a few full-fledged, fully equipped ‘nations’» [Slezkine 1994: 445]). Целенаправленное строительство высокой культуры официально признанных государством национальностей происходило по единой схеме (подразумевавшей в качестве изначальной модели «old-fashioned romantic nationalism»): каждая национальность СССР должна была иметь собственные «великие традиции» и национальный язык, а в каждой республике должны были функционировать национальные оперы и театры, союзы писателей, академии, специализирующиеся на изучении национальных языка и литературы. Результаты формирования инфраструктуры национальных республик и продукты деятельности учрежденных тогда институций не только были наиболее осязаемым репрезентантом национальностей на территории СССР в период с середины 1930-х по 1980-ые гг., но и полностью определили культурный ландшафт (и культурную политику) республик после распада Советского Союза. Закономерным следствием национальной политики в более поздний период правления Сталина стала риторическая переоценка природы национальностей и ценности национальных культур как *непреходящих* – в отличие от идеологий или классов [Slezkine 1994: 446-449].

Для объяснения подобного концептуального поворота в политике советского государства – от интерпретации наций как современных образований в 1920-ые гг. к утверждению глубоких примордиальных корней современных наций в 1930-ые гг. – Терри Мартин опирается на идеи Эрнста Геллнера о роли модернизации в национальном строительстве. По мнению Мартина, в 1920-ые гг. большевики рассматривали национализм как опасную идеологию, обладающую высоким мобилизационным потенциалом и способную стимулировать объединение классов во имя национальных интересов (через подмену, например, легитимных классовых интересов фальшивой национальной формой). Чтобы отвести опасность подмены идеологий, большевики предприняли ряд попыток деполитизации национальных идентичностей – как ни парадоксально, эта стратегия предполагала систематическое продвижение национальных форм, неконкурирующих с идеей единого социалистического государства (такими формами были признаны национальные языки, культуры, территории)⁷³. Если перефразировать это утверждение в категориях Геллнера, то советские управленцы стремились разделить «национальную идентичность» и «высокую культуру». В качестве высокой культуры, объединяющей граждан советского государства и популяризируемой через единую систему образования, должна была выступать идеология социализма; многочисленные же национальные идентичности демонстративно поддерживались для того, чтобы, с одной стороны, не провоцировать «оборонительные» конфликты во имя отстаивания национальных интересов (*defensive nationalism*), с другой – чтобы со временем отмереть, не выдержав конкуренции с единой современной социалистической культурой [Martin 2000: 352-354]. Вполне очевидно, что согласно теории Геллнера такое разделение не могло быть жизнеспособным. Итогом такой политики (Мартин называет национальные проекты этого времени термином «*affirmative action programs*») стало внедрение и укоренение массового примордиального восприятия нации (ср. «[T]he Soviet state constantly asked its

73 «The Bolshevik goal appeared to be the transformation of nationality into a purely symbolic identity, which would in no way interfere with their sociological transformation»; ближайший аналог подобной символической идентичности Мартин видит в восприятии и функционировании этничности в США [Martin 2000: 364].

citizens for their nationality. <...> All personnel forms had a line marked nationality. Moreover, affirmative action turned nationality into valuable form of social capital» [Martin 2000: 355]). Попытки большевиков классифицировать или поощрять население в соответствии с социологическими категориями – приписываемыми и стабильными, подобно классовой или национальной принадлежности – привели к закономерной реификации (материализации) и эссенциализации этих категорий. В этой точке Мартин видит основной показатель краха модернизационного проекта СССР: пути и задачи модернизации (такие как индустриализация, урбанизация, секуляризация, всеобщие образование и грамотность) должны были привести к переходу социальной организации от приписываемых статусных групп (сословий) к экономическим классам, но вместо этого современные категории нации и класса стали функционировать как «старая» статусная система – традиционная стабильная сословная иерархия граждан, обладающих разными государственными привилегиями⁷⁴. Подобное сосуществование современных и традиционных элементов организации общества Мартин называет *неотрадиционализмом*; типичной характеристикой неотрадиционалистских обществ является, таким образом, сочетание процессов рыночной модернизации с практиками, сходными с устройством традиционных домодерных обществ (но не тождественными им) [Martin 2000: 349-350, 356, 360]. Советский поворот к примордиальной трактовке наций (путь «from being

74 Ср. о пересечении классовых и национальных категоризаций в советской политике: «A Russian could benefit from being a proletarian; a non-Russian could benefit from being a non-Russian. 'Udmurt' and 'Uzbek' were meaningful concepts because they substituted for class; 'Russian' was a politically empty category unless it referred to the source of great-power chauvinism <...> or to the history of relentless imperialist oppression» [Slezkine 1994: 434-435]. В своем исследовании формирования «классовой принадлежности» в советском (сталинском) обществе Шейла Фитцпатрик утверждает, что категорию «класс» следует рассматривать не столько как результат наложения марксистских идей на советские реалии, сколько как социальную классификацию людей, наследующую имперской системе сословий и используемую для дискриминации / поощрения отдельных групп. Класс приписывается гражданам государства «сверху», закрепляется в основном идентифицирующем человека документе и отражает отношение различных групп населения к государству, а не друг к другу (подобно марксистским классам). Фитцпатрик предполагает, что аналогичные функции и свойства могут характеризовать и национальную классификацию граждан в советском государстве (особенно в сталинскую эпоху): «In Imperial Russia, there were ethnic / national *sosloviia* (e.g., Bashkirs or German colonists) as well as social ones. Nationality, like class, was a category that achieved full legal recognition only with the revolution. <...> There is an intriguing possibility that the shadow of *soslovnost'* hung over the construction of national as well as social identity in the Stalin period» [Fitzpatrick 2000: 39-40].

students of nationalism to nationalists»), если резюмировать рассуждения Мартина, был обусловлен, во-первых, последовательной эссенциализацией национальных идентичностей, а во-вторых, поворотом внимания власти от класса к «народу» и национальным культурам как воплощению «народности» [Martin 2000: 352, 357].

Фокусируясь на социальной стороне советской национальной политики, Рональд Суни выделяет семь основных стратегий, при помощи которых происходило последовательное формирование наций внутри псевдофедеративного государства, которым был, по мнению исследователя, Советский Союз. Среди таковых Суни указывает: политику коренизации, экономические и социальные трансформации, территориализацию этничности, империализм, традиционализм, локализм и национальную мобилизацию. Политика «коренизации» (nativization), активно проводившаяся в течение 1920-х гг., способствовала складыванию развитых национальных сообществ через поддержку языка, создание политической элиты (в будущем национальной интеллигенции) и институциализацию этничности на уровне руководства республиками (замену русских управленцев представителями титульной национальности). Экономические трансформации, включавшие, прежде всего, централизацию экономики, насильственную коллективизацию и урбанизацию населения, сопровождались серьезными социальными изменениями в национализируемых сообществах (такими как принудительный перевод на оседлость кочевых групп или изменение стратегий социальной и географической мобильности граждан). Индикатором угасания политики коренизации (пусть официально и не отменённой в 1930-ые гг.) стала распространяющаяся «русософилия» – продвижение русского языка (и, шире, культуры) в образовании и сфере государственного администрирования⁷⁵. Определяющей чертой республик

75 В эпоху НЭПа для численно доминирующих русских не было предусмотрено ни специфических национальных прав, ни возможностей (ибо, по мысли большевиков, всем этим они были обеспечены прежде). Появление русских на национальной арене относится к 1930-м гг., впрочем, уравниены с другими национальными группами русские так никогда и не были: группа не имела не только своей четко очерченной территории, но и специфических культурных институтов, вроде национальной Академии наук. Тем не менее русские всегда ассоциировались с Советский Союзом как государством, что усугублялось функционированием русского языка на территории страны в качестве лингва франка (в 1938 г. русский язык стал обязательным вторым языком для изучения в школе) [Slezkine 1994: 443]. Наконец, в послевоенные годы русские были провозглашены наиболее выдающейся нацией в пределах СССР и фокусом мировой истории

еще с 1920-х гг. была жёсткая территориальная закреплённость их границ: Сунь утверждает, что Советская империя создала «территориальные нации» (*nation fixed to territory, territorial nations*), имевшие все внешние атрибуты суверенных политических образований, но характеризовавшиеся при этом централизованно сохраняемой культурой («*reservation culture*» – контроль над которой осуществлялся из имперского центра) и этнолингвистическим (но не политическим!) национализмом. Политика территориализации этничности, кроме того, еще на ранних этапах развёртывания стала мощным инструментом подавления (инверсии, замены) идентичностей и социальных связей, потенциально альтернативных национальным – например, религиозных или родственных (особенно характерны эти процессы для сообществ Центрально Азии) [Suny 1993: 101-112].

На протяжении всей советской эпохи Москва выстраивала отношения с республиками по имперской модели: национально специфичные территориальные образования являлись объектами политики, диктуемой русскоязычным центром. «Руссоцентричность» Советской империи являлась основанием, нулевой верстой иерархии национальностей, предписывающей дискриминацию одних этнических групп и поощрение других. Тем не менее, несмотря на формальное отсутствие политической самостоятельности и неослабевающий (по крайней мере, в эпоху правления Сталина) контроль центра, национальные республики в составе СССР всё же обладали значительной долей автономии в управлении внутренними делами. Центробежными тенденциями, определявшими положение республик в составе СССР, Сунь считает сохранение «традиционных культурных практик и социальных структур» соответствующими этническими сообществами (*traditionalism*) и допуск к власти локальных политических элит (*localism*). Традиционализм характеризует, преимущественно, многочисленные сельские сообщества, модернизация которых в соответствии с советским стандартом была во многом внешней: так, во многих культурах

[Slezkine 1994: 448]. Ср. также: «[M]any ethnic Russians felt burdened by the ‘costs’ of empire and ‘exploited’ by the peripheries. At least a semblance of nationhood had been permitted the major non-Russian peoples, whereas Great Russians were much more limited in manifesting their ethnic national aspirations or enjoying the institutions and privileges of a nation-state» [Suny 1993: 129].

сохранялось дореволюционное разделение гендерных ролей, власть клановых лидеров, традиционные социальные связи и институции, чья форма могла подменяться навязываемым форматом советских структур (например, колхозы и рабочие бригады организовывались в соответствии с родственными связями, дорогостоящие семейные ритуалы / религиозные практики сохранялись, несмотря на борьбу с ними властей и т.д.). Целый ряд республик – преимущественно, кавказских и центрально-азиатских – управлялся организованными группами людей, связанных между собой сильными социальными (зачастую родственными, личными) связями, что поощряло систему патронажа, коррупцию, этнический фаворитизм и привело в итоге к формированию самодостаточной локальной, националистически ориентированной элиты. Во времена правления Хрущёва и Брежнева расширился спектр полномочий и свобод республиканских лидеров – что позволило им установить тесные связи с местным населением, например, путём манипуляции целым набором актуальных этнических символов (о «неотрадиционализме» в эпоху Хрущёва см. в [Штырков 2011]). По мере того, как национальность становилась единственно релевантным индикатором принадлежности к какой-либо социальной или культурной группе, лидеры республик начинали формировать и продвигать локальные версии официального национализма. Для легитимации собственной власти республиканские элиты опирались на «народные» традиции титульной этнической группы (апеллировали к национальным героям прошлого или поддерживали одобренные советским центром традиции): по мнению Суни, именно из этнических активистов и республиканской интеллигенции брежневского периода вышли лидеры массовых национальных движений эпохи Горбачёва [Suny 1993: 113-124].

Итак, шестьдесят лет последовательной национальной политики, наделявшей каждого жителя страны национальной принадлежностью (от рождения и до смерти фигурировавшей в многочисленных документах), поддерживавшей разветвленную инфраструктуру национальных институций, производившей национальную бюрократию, национальную интеллигенцию

(историков, писателей, филологов) и исследователей национальностей (этнографов), привели к формированию сложных национальных культур (с изобретенными или модифицированными уникальными традициями, собственным идиомом), в объективном и исторически укоренённом существовании которых никто не сомневался [Slezkine 1994: 450-451; Suny 1993: 160]. В условиях декларируемого отсутствия социальных конфликтов, подавления альтернативных дискурсов аффилиации (классовой, гендерной и т.д.) единственной значимой идентичностью в итоге оказалась этническая (соответственно, наиболее ценной культурной формой – национальная, так как каждая национальная культура мыслилась как уникальная и принадлежащая к «сокровищнице мировой культуры»). Националистический дискурс периода распада СССР, впрочем, настаивал на обратном: вклад советского руководства в национальное строительство не осознавался как таковой, но репрезентировался как разрушительный опыт модернизации, подавления национальной культуры / свободы национального самовыражения и противопоставлялся воображаемому времени расцвета национальностей без гнёта СССР [Suny 1993: 101, 112-113, 156].

Во второй половине 1980-х гг. демократические реформы Горбачёва, Карабахский конфликт, экономический кризис и, главным образом, тот факт, что СССР не представлял из себя единого общества (пожалуй, таковым СССР мог считаться только во время насильственной гомогенизации страны под властью Сталина) привели к ряду национальных революций «снизу» – параду суверенитетов бывших национальных республик. Ответом на слабость центра в 1980-ые гг. стало усиление локальных партийных деятелей, реакцией на разочарование в советской идеологии и предпринимаемых реформах – тревога интеллигенции национальных республик за будущее наций: советский режим стал восприниматься как угроза всему национальному (культуре, языку, демографическим, экономическим и экологическим перспективам). Единого «советского народа» – вопреки мнению Горбачёва – не существовало и в воображении граждан СССР⁷⁶: безусловно, образованные городские жители

76 Показательно, что понятие «советский» никогда не проецировалось на национальную

разделяли значительный набор общих культурных характеристик, но этот факт перевешивали более сильные способы идентификации (и не только среди сельских жителей, но и среди интеллектуалов). Таким образом, призыв Горбачёва к открытой критике недостатков системы вылился в выработку республиканскими элитами антисоветской, освободительной, этнически-ориентированной программы: и как только массовый национализм выплеснулся в Литве, Армении, Эстонии и Грузии, полномасштабные движения за суверенитет республик стало невозможно остановить [Suny 1993: 125-127, 139, 142, 154-156, 159]. Иными словами, после официальной отмены Горбачёвым «социалистического содержания» единственным кандидатом на замену оказался хорошо усвоенный и всем знакомый язык национализма: легитимными наследниками «комнат» в коммунальной советской квартире, не выработавшей общей (гражданской национальной) идентичности, стали национальные республики, мыслящие себя как примордиально этнические и предпочётшие забаррикадироваться от соседей внутри собственных государственных границ [Slezkine 1994: 451-452; см. также Suny 1993: 126].

Я не буду отдельно останавливаться на национальной политике бывших советских республик, провозгласивших суверенитет после распада СССР⁷⁷, равно как и на процессах, происходивших в регионах Российской Федерации, населенных нерусским титульным большинством. Марийский национализм 1990-ых годов, спровоцировавший формирование этнических движений, объединений, институтов и т.д. на территории республики Марий Эл описан в главе 4. Особое направление в развитии марийского национализма – его включение в «финно-угорский дискурс» характеризуется, например, в работе [Шабает, Чарина 2010], посвященной описанию деятельности национальных движений в Карелии, Мордовии, Коми и других республиках, чьё титульное

систему координат: несмотря на то, что с 1925 г. было провозглашено строительство социализма в отдельно взятой стране – стране с централизованной властью и экономикой, с четкими территориальными границами – единой национальной идентичности для СССР не предполагалось, равно как и единого национального языка или национальной культуры. СССР самим фактом своего существования должно было репрезентировать искомое социалистическое содержание, лишённое специфической национальной формы [Slezkine 1994: 434-435].

⁷⁷ Подробное описание национального строительства в национальных республиках СССР и наследующих им государствах см. в [Suny 1998: 96-120, 449-506].

население говорит на языках финно-угорской языковой семьи.

Глава 2. Опыт сельского краеведения и этнического активизма: между социальными проектами и политикой памяти

Практическую часть исследования функционирования категории *традиционное* и специфики низового национализма я начну с анализа деятельности той части локальных сообществ, которая выполняет функции «проводников» национализма – а именно с локальных экспертов. В качестве показательного примера я предлагаю детальное исследование деятельности одного такого эксперта – краеведа из деревни Тюм-Тюм Александра Петрушина (далее, для краткости буду называть его **АП**⁷⁸). Группа локальных экспертов чаще всего формируется из жителей, работающих в сфере образования (учителей), культуры (библиотекарей, сотрудников клуба) и краеведов. Как правило, в рамках сельского сообщества право на упорядочивание или вербализацию официальной («истинной») версии локальной истории (как вариант, право на альтернативную интерпретацию тех или иных исторических событий) принадлежит именно таким представителям «интеллектуальной элиты» (узурпируется ими или делегируется им) – людям, претендующим на авторитетное историческое знание. В контексте исследования локального этнического активизма особенно продуктивно рассмотреть целенаправленную политику памяти, проводимую в марийских деревнях экспертами. Под *политикой памяти* я буду понимать комплекс практик, предпринимаемых с целью формирования, упорядочивания и кодификации представлений об истории (прошлом) деревни, инициированных представителями экспертного сообщества, обладающими символическим правом на проведение подобной культурной политики. Я постараюсь ответить на два вопроса: *как конструируется история деревни* – какие коммеморативные практики предлагаются экспертом сообществу с целью формирования и поддержания представлений о том или ином событии в прошлом, *какие места памяти* существуют (вопрос о *способах / формах* конструирования исторического знания); *какой образ деревни*, ее актуального

78 Основной эмпирический материал для исследования собирался в течение двух полевых сезонов, 2009 – 2010 гг.

прошлого формируется в результате, память о *каком* прошлом «навязывается» экспертом (вопрос к *содержанию* исторического нарратива). Продуктивно, впрочем, не ограничиваться анализом существующих в деревне коммеморативных проектов, а попытаться описать иницилируемые краеведом мероприятия в их совокупности.

Поскольку деятельность АП в пределах Тюм-Тюма и за его границами достаточно разнообразна, имеет смысл изначально перечислить некоторые основные ее направления и задать таким образом систему координат, в рамках которой будет разворачиваться исследование. В качестве направлений можно выделить: организацию институтов «исторической памяти» в деревне (например, открытие краеведческого музея, проведение уроков по краеведению в школе); проекты меморализации пространства деревни (создание «мест памяти»: открытие памятников в деревне, изучение истории деревенских домов); проекты популяризации культуры марийцев (организация общедеревенских праздников, проведение «традиционных языческих» молений в Тюм-Тюме); письменную фиксацию истории деревни (составление исторической хроники деревни, альбомов по истории школы / деревни, публикация краеведческих статей в местных периодических изданиях); членство в общественных организациях республики Марий Эл и промарийских организациях Кировской области. Именно с последнего направления деятельности – напрямую не связанного с политикой памяти, а тяготеющего к этническому активизму (преимущественно, в институциональных рамках, предложенных промарийскими организациями РМЭ) – я и начну свой анализ.

2.1 Взаимодействие краеведа с общественными организациями РМЭ: формат сотрудничества и выгоды для деревни

Прежде всего, необходимо сказать несколько слов о биографии АП. Родился он в Тюм-Тюме в 1953 г., здесь же окончил 8 классов школы, 9-10 классы учился в соседнем селе Шурма. В течение пяти лет жил в Москве, после чего вернулся в Тюм-Тюм, где стал работать учителем физкультуры в школе; параллельно с работой заочно учился на факультете Физвоспитания Кировского

пединститута (КГПИ, ныне ВГГУ). После получения диплома его назначили на должность директора тюм-тюмской средней школы: в этой должности он проработал 20 лет, параллельно преподавал в школе краеведение с пятого по девятый классы. После закрытия в 2008 г. средней школы Тюм-Тюма устроился работать страховым агентом⁷⁹. Краеведческую деятельность АП вдохновляет и направляет его долгосрочное участие в работе появившихся в 1990-е гг. в РМЭ объединений этнических активистов, а также регулярное посещение им съездов и конференций, организуемых аналогичными организациями – представителями других «финно-угорских народов». Так, согласно интервью, с 1991 г. он является членом организации «Марий Ушем»⁸⁰, на четырёх Съездах Народа Мари он присутствовал в качестве делегата от марийцев Уржумского района, 8 лет (2 созыва) был членом Всемарийского совета⁸¹, в 2000 г. был выбран делегатом от Кировской области на Всемирный конгресс финно-угорских народов (проходивший в Финляндии). Кроме того, АП старается посещать все происходящие в Йошкар-Оле или соседних республиках (например, Коми или Башкортостане) мероприятия, посвященные марийской культуре или культуре других «финно-угров», и обязательно составляет краткие отчёты о поездках для районной уржумской газеты «Кировская искра» (в отчётах обычно описывается

79 Биография АП приводится по материалам интервью с ним.

80 **Марий Ушем** – национально ориентированное общественное движение, оформившееся в РМЭ в середине 1990-х гг. Официальный сайт <http://www.mari.ee/rus/soc/org/mu/> (закрыт в 2011 г.): «‘Марий ушем’ – общественная организация, объединяющая в своих рядах единомышленников, заботящихся о сохранении и развитии марийской нации, благосостоянии народов Марийского края и процветании Республики Марий Эл». Документы первого учредительного съезда демократического общественного движения «Марий Ушем» (8-9 апреля 1990 г.), Устав демократического общественного объединения «Марий Ушем» см. [Пробуждение 1996: 196-205]. См. также [Кнорре, Константинова 2010].

81 **Всемарийский Совет** (Мер Кангаш), согласно «Резолюции о статусе Съезда народа мари» от октября 1992 г. является «руководящим органом в период между Съездами». Съезд был учрежден как «орган общественного самоуправления, действующий во имя возрождения и консолидации марийской нации, защиты ее суверенных прав на национально-государственное строительство, социальных и национально-культурных интересов». В компетенцию Совета среди прочего входит: созыв Съезда народа мари, принятие рекомендаций по кандидатуре Председателя Государственного комитета Республики Марий Эл по национальной политике, законодательная инициатива, участие в разработке проектов социально-экономического развития Республики Марий Эл. См. в разделе нормативных актов и документов на сайте Information centre of Finno-Ugric people: <http://www.suri.ee/doc/ru/snMari.html> (доступ: 30.05.2014). В период 2009 – 2011 гг. председателем Совета являлась депутат Государственной Думы РФ Л.Н. Яковлева. Совет поддерживает связи с организацией Марийской Традиционной Религии «Марий Кумалтыш», сотрудничает с министерством РМЭ по культуре, печати и делам национальностей (совместно с которым издаёт журнал «Марий Сандалык»).

работа съезда по дням – секции / заседания, обсуждение актуальных проблем, культурная программа, выступления политических лидеров РМЭ)⁸². Анализировать тексты отчётов и характер его деятельности на съездах я не буду, для моего исследования важен тот факт, что он является полноправным и хорошо известным участником республиканских организаций, принимает у себя в деревне иностранных гостей, помогает научным экспедициям организовать работу в деревне (например, фольклорным экспедициям ВятГУ и МГУ), а главное – именно через него осуществляется «культурная» коммуникация жителей деревни с районным центром – Уржумом и шире – с «финно-угорским миром».

С этой точки зрения показательна осуществлённая им в декабре 2009 г. кампания по учреждению отделения Ассоциации финно-угорских народов Кировской области и созданию Совета мари Кировской области в рамках Всемарийского Совета⁸³. На вопрос о целях создания этих и других отделений,

82 Напр., Петрушин А. Съезд народа мари // Кировская искра, 17. 05. 2008 [о VIII съезде марийского народа, прошедшем в апреле 2008 г. в Йошкар-Оле, на котором АП присутствовал в качестве делегата от района]; Петрушин А. Родной язык – марийский // Кировская искра, 8.01.1998 [Описание конференции в деревне Мари-Ошаево Пижанского р-на Кировской обл., посвященной проблемам преподавания марийского языка]; Петрушин А. Марийские национальные герои // Кировская искра, 26.08.1999 [Заметка о молитве на Чумбылатовой горе в Советском районе КирО 16 июля 1999 г. Обзор легенд, связанных с марийскими «национальными героями»]; Петрушин А. Марий Ушем // Кировская искра, 9.05.1990 [Отчёт об учредительном съезде «демократического движения Марий Ушем»: пленум, утверждение устава]; Петрушин А. На разных языках о мире // Кировская искра, 5.01.1993 [Отчёт о I Всемирном съезде финно-угорских народов в Сыктывкаре и о прошедшем в рамках конгресса круглом столе «Этнополитические процессы в странах и регионах проживания финно-угорских народов»]; Петрушин А. Форум народа мари // Кировская искра, 11.07.2000 [Отчёт о V Всемарийском съезде в Йошкар-Оле: обсуждение Устава марийского национального конгресса, утверждение флага, гимна, эмблемы Всемарийского совета, выборы «оньыжа» – вождя марийского народа / председателя Всемарийского совета] и мн. др.

83 Ср. выдержку из отчёта об этих событиях: «6 декабря в г. Кирове было создано Кировское региональное отделение Ассоциации финно-угорских народов. В Кировской области проживают представители более 100 национальностей. Более 70 тысяч представителей финно-угорских народов: коми, удмуртов, марийцев. В этот день в художественном музее впервые в области собрались они вместе. Приехало 56 делегатов и гости из Республики Марий Эл. <...> На конференции был избран Совет движения ассоциации финно-угорских народов Кировской области из 9 человек, в состав которого вошёл и автор этих строк. <...> Образованием Ассоциации и Совета мари мы опередили всех. Мы создали их первыми в России. Конференция приняла резолюцию, где говорится о дальнейшей консолидации финно-угорских народов» [см. Петрушин А. Создано отделение Ассоциации финно-угорских народов // Кировская искра, 24 декабря 2009]. Отмечу, что на 2009 г. у АП уже был опыт (впрочем, неудачный) учреждения подобных организаций: 16 марта 2007 г. на собрании марийцев в Уржуме было решено учредить общественную организацию «Национально-культурная автономия мари Уржумского района

многочисленных ассоциаций, проведения конференций АП обычно отвечает неизменной формулировкой «сохранить марийскую культуру», но как показывают интервью с ним, а также его отчёты и в целом деятельность, какой бы то ни было чёткой программы культурной политики ни у него, ни у учрежденной им ассоциации нет (о программе чаще всего вообще умалчивается). Впрочем, в одном из интервью я все-таки попыталась при помощи излишне настойчивых вопросов выяснить у АП, какими он видит цели одной из его организаций – неудавшейся культурной автономии уржумских марийцев. В результате оказалось, что первоочередной её целью было собирание активистов марийских деревень района (стабильного круга личных знакомых АП) в рабочую сеть – то есть формирование единого управляемого пространства действий, направленных на решение набора проблем (кстати, не обязательно «этнически маркированных») ⁸⁴. Механизмы привлечения участников и распространения информации об автономии разработаны несравненно лучше, чем проекты решения абстрактно сформулированных проблем «языка и культуры». Отмечу, что желание «поощрять добросовестных людей» находится вполне в русле деятельности АП (и в духе советских премиальных практик) – таким поощрением он в течение нескольких лет занимается в рамках празднования Дня деревни Тюм-Тюм. Неэффективность работы одних организаций (напр., отделения ассоциации финно-угорских народов Кировской области), равно как и неспособность получить финансирование под учреждение других, в данном случае обусловлены, прежде всего, декларативным модусом существования проектов и абстрактностью выделяемых проблем. Другими словами, попытка перенесения на локальный уровень институциональных рамок,

Кировской области», правление ее разместить в Тюм-Тюме, а председателем избрать АП [см. Петрушин А. Создана автономия мари // Кировская искра, № 38, 31.03.2007]. Вплоть до 2011 г. зарегистрировать автономию не удалось.

84 Ср. интервью с АП осенью 2010 г.: «Правление будет ездить по деревням, в каждую деревню попробуем сходить, председатель там, зам, секретарь в общем, члены правления – мы будем посещать деревни, посетим каждую деревню, эти марийские, ну расскажем там, чем будет заниматься автономия в общем [пауза]. И с каждой деревни там одного или два человека, там тоже в состав правления мы будем включать вот. И через них уже будем решать, там ну свои вопросы, уже через этих людей в каждой деревне. <...> Ну там язык, да, культура в основном, да. Язык, культура. Ну и это, награждение, награждение этих, добросовестных вот этих людей».

известных АП благодаря опыту наблюдения за республиканскими этническими активистами, оказалась провальной: АП копирует элементы названия («ассоциация», «автономия») и лозунги («сохранение языка / культуры») институций, оставляя в качестве содержания (программы действий) усвоенные в советское время практики, выполнение которых не требует больших усилий или специального образования. Впрочем, его контакты с этнографами и фольклористами Кирова вылились в несколько совместных научно-популярных проектов, наиболее известными из которых являются сборники статей «Самобытная Вятка» (регулярно включающие и статьи самого АП), в частности – посвященный 525-летию деревни Тюм-Тюм выпуск [Самобытная Вятка: история и культура марийского народа 2007], и документальный фильм «Мари земли Уржумской»⁸⁵.

К описанному этническому активизму можно присовокупить социальный активизм в иных сферах, а также попытки просветительской деятельности – в основном в области марийской культуры⁸⁶. Общественно-политическая позиция АП отразилась, например, в его публикациях, посвящённых проблемам образования и педагогики⁸⁷, реакциях на актуальные проблемы области⁸⁸, статьях о политике⁸⁹. Характерно, что АП аккуратно отчитывается обо всех

85 «Мари земли Уржумской», 1998. Студия ГТРК «Вятка». Авторская аннотация: В передаче повествуется о том, как современные марийцы хранят культуру и быт предков. Описание фильма см. в [Христофорова 2007].

86 Например, статьи в районной газете, повествующие о национальных марийских героях и деятелях культуры: Петрушин А. Первый марийский поэт // Кировская искра, 28.08.1997 [О поэте Н.И. Тишине – уроженце села Большой Китяк Малмыжского района]; Петрушин А. Марийские национальные герои // Кировская искра, без в/д [О «национальных героях» Чумбылате, Болтуше, Акпатыре и практиках их почитания].

87 Напр., Петрушин А. Абсурд, дурь, обман или некоторые размышления по поводу школьных оценок // Педагогический вестник, № 9, 1993; Петрушин А. Вступаю в вашу партию [«свободного образования» - К.Г.] // 1 сентября, 29.09.1994 [Размышления о «закомплексованности и несвободе» в школе].

88 Напр., свой вклад в дискуссию о переименовании г. Кирова в «Вятку» АП внёс статьёй: Петрушин А. Хочу жить на Вятке, но в Хлынове // Вятский край, 17.03.1994.

89 Напр., Петрушин А. В ООН равноправны все // Кировская искра, 29.04.1993 [О создании в Гааге Организации непредставленных народов и наций]; Петрушин А. Форум «Мы - Россияне» // Кировская искра, 6.12.2007 [Отчет о молодежном форуме в Кирове, участником которого был АП]. В целом ситуация, когда политическое событие становится импульсом к появлению краеведческого проекта, достаточно типична в контексте деятельности краеведов. Ср. в работе [Власов, Ахметова 2010: 14-15] о подборках стихов, тетрадях с газетными вырезками (и комментариями к ним) на актуальные политические темы, «нашедшие отражение в массовой печати и радиопередачах», верховажского краеведа Ажгибкова.

осуществляемых им проектах в местных газетах (чаще всего в районной «Кировской искре»⁹⁰ или в областной газете «Вятский край») – поэтому его деятельность известна району⁹¹, а жители Тюм-Тюма иногда используют его связи для решения насущных проблем деревни⁹². Кроме того, АП контролирует и некоторые материальные ресурсы, имевшие ранее статус общедеревенских: например, после закрытия школы АП – как бывший директор и единственный более или менее легитимный претендент на владение заколоченными помещениями – открыл в основном здании школы краеведческий музей, а в 2012 г. одно из подсобных зданий обещал передать местным православным активистам под «молебный дом». Кстати, при поддержке и с согласия АП регулярные организаторы общедеревенских праздников проводят в здании школы танцевальные вечера.

Помимо этого, как один из организаторов АП принимает участие во многих праздничных (публичных) мероприятиях, проводимых в самой деревне. Так, в

90 Кировская искра (*далее – КИ*) – районная газета, выходящая с 1930 г. в районном центре – городе Уржум. На январь 2010 г. выходило 5700 экземпляров, в свободную пропажу газета не поступает (распространяется только по подписке); практически все жители Тюм-Тюма (и соседних деревень) газету, по моим наблюдениям, выписывают. См. [О малой Родине с любовью 2008: 84]. Архив выпусков за 2010-2014 гг. см. на официальном сайте издания: <http://www.vyatka-ki.ru/iskra.html&r=Архив> (доступ: 30.05.2014).

91 В границах района он действительно видный общественный деятель, признанный и поощряемый. Например, в 2009 г. ему вручили медаль за общественную работу: «А.Ф. Петрушин – бывший директор Тюм-Тюмской школы, спортсмен-марафонец, заведующий (на общественных началах) Тюм-Тюмским краеведческим музеем, член Совета мари Кировской области награжден на днях памятной медалью ‘Йыван Кырля 1909-2009’» [см. Медаль – за общественную работу // КИ, 19 декабря 2009]. Впрочем, в других мари́йских деревнях не все оценивают его деятельность (а точнее – его способности или личные качества) однозначно положительно. Так, мне случалось сталкиваться с интерпретацией его промарийских проектов как проявлений экстремизма («национализма» – в значении, близком к «ксенофобии») и оценкой его компетенции в области мари́йской культуры и языка как дефектной, неполной (ср. «Позвал всех на конференцию, мне не понравилось, как он вёл себя там. По-мари́йски-то говорить-то не может! Он, знаете, ведёт, он хочет как-то по-мари́йски всё это сказать, но не может», ж, 1960 г.р., Ешпаево).

92 Например, именно с помощью АП жители деревни связывали надежды на ремонт дороги до ближайшего села Шурма. Ср. «Уже несколько лет у жителей деревни Тюм-Тюм нет прямой дороги до с. Шурма. <...> Несколько лет мы, учителя, поднимаем этот вопрос. Лично я два года назад звонил в райадминистрацию, всё осталось по-прежнему. Директор совхоза ‘Трудовой’ С.В. Вертунов говорит, что прямая дорога ему не нужна, да и бульдозера в колхозе нет. <...> А односельчане мне снова говорят: ‘Напишите про дорогу в газету, а то скоро президентские выборы, всей деревней не придем на избирательный участок’» [см. Петрушин А. Нужна дорога // КИ, 15.02.2000]. Показательно, что жители деревни в данном случае обращаются не напрямую в район или администрацию сельского поселения, а действуют через АП – посредника, имеющего опыт взаимодействия с властными институтами. Ср. еще о бедственном положении деревни в областной газете: Петрушин А. На все ответ: денег нет // Вятский край, 22.04.2003; и в районной: Решение проблем откладывается // КИ, 01.04.2003.

рамках масштабных празднований Девятой пятницы АП отвечает за организацию спортивных мероприятий (регулярный с 2003 г. пробег Тюм-Тюм – Шурма – Тюм-Тюм, призы и грамоты за победу в котором АП готовит на собственные средства; кроме того, он ведёт альбом-летопись, учитывающий результаты пробега по годам), мероприятия в местном музее (а со времени ликвидации школы он также отвечает за открытие музея и проведение экскурсии в день праздника), «поощрение» активистов деревни (напр., к Девятой пятнице 2010 г. АП планировал подготовить благодарственные письма от министерства культуры РМЭ трём жительницам деревни – постоянным организаторам деревенских праздников, и трем спонсорам мероприятий в Тюм-Тюме⁹³). Кроме того, на праздник АП старается привозить своих коллег по «марийским съездам» и других гостей из районного центра и республики (напр., на празднике в 2007 г. присутствовали представители администрации района, участники этнографических экспедиций в Тюм-Тюм, главы соседних сельских поселений, работники домов культуры марийских деревень области)⁹⁴. Оказионально АП участвует в подготовке некоторых других общедеревенских гуляний (напр., Масленицы или Петрова дня), но особо стоит отметить, что именно по его инициативе в почитаемой роще Тюм-Тюма в 2001 г. были возобновлены «языческие» моления с жертвоприношением: первым приглашенным жрецом стал верховный марийский *карт* Алексей Якимов (Чимарий Шнуй карт), которого АП сам позвал в деревню в 2001 г.⁹⁵ Точно так же в последующие годы связь деревенского сообщества со жрецами из РМЭ осуществлялась исключительно через АП⁹⁶ (подробнее об этом проекте – в главе 4).

93 Петрушин А.Ф. Тюм-Тюм – певучий родник (ТТПР-1, С. 41-42; ТТПР-2, С. 63-64). Цитаты из книги АП «Тюм-Тюм – певучий родник» (ТТПР), о которой подробно будет говориться ниже, я буду давать по авторской рукописной версии, с которой мне удалось поработать осенью 2009 г. Летом 2010 г. книга была издана в Йошкар-Оле: с содержательной точки зрения текст не претерпел изменений, исправления коснулись стилистики. Цитируя первый вариант книги (ТТПР-1), я рассматриваю его как более «авторский» и потому ценный; указания на параллельные страницы из опубликованного текста (ТТПР-2) будут приводиться рядом.

94 См., напр., Петрушина С. В этой деревни огни не погашены. КИ, 26.07.2007 [*Отчет о юбилейных мероприятиях, посвященных 525-летию Тюм-Тюма*]; Петрушин А. 9-я пятница в Тюм-Тюме. КИ, 19.06.2008.

95 Петрушин А. Мы не забыли, мы не знали этого // КИ, 28.06.01.

96 Идеи о необходимости возобновления молений и поддержания марийского языка в сообществах марийцев последовательно проводятся в ряде статей АП. Напр., А. Петрушин.

К его роли посредника между деревенским сообществом и культурными институтами Уржумского района или РМЭ можно прибавить чуть ли не институционально закреплённую роль эксперта в области истории деревни и семей ее жителей. Так, с самого начала полевой работы в Тюм-Тюме моё внимание привлёк тот факт, что абсолютное большинство опрашиваемых информантов на вопросы об истории деревни или района отвечали советом сходить к АП, который «лучше знает», или просто отказом со ссылкой на АП, у которого стоит спрашивать⁹⁷. Стратегия делегирования местному признанному эксперту права на *обладание* правильной версией локальной истории и её *презентацию вовне* в целом не уникальна даже в пределах изучаемых мною деревень⁹⁸. Другое дело, что в случае Тюм-Тюма тотальное делегирование

Сохраним обычаи – сохраним язык // КИ, 5.12.1995 [Отчет об «общественных» молениях в священной роще близ Сернурра осенью 1995 г. и о прошедшей на следующий день после молений научно-практической конференции, посвященной «марийскому язычеству»]. После каждого прошедшего в Тюм-Тюме моления АП в обязательном порядке пишет статью в районную газету с кратким описанием хода моления, перечислением гостей и указанием общего количества участников, с упоминанием того, каким богам молились в этом году: А. Петрушин. Йяланам огына мондо (Обычай не забудем) // Погарня, № 1, 2008; А. Петрушин. В священной роще прошли моления // КИ, 2.12.2008; А. Петрушин. Языческие моления сняли на видео // КИ, 17.11.2009.

97 Например, Соб.: А Вы не знаете, Тюм-Тюм основали русские или марийцы? *Инф.* (ж, 1938 г.р., Тюм-Тюм): Марийцы. Об этом надо у Федотыча тоже спрашивать. Он эту историю знает. Марийцы. <...> Соб.: А что там делали, на этих молениях? *Инф.*: Чо-то блины вот они, каждый вот блинчик несёт, квас несет каждый, там молятся чо-то вот <...> Точно-то даже и не скажу, это Федотыч знает; *Инф.* (ж, 1956 г.р., Тюм-Тюм): Про коммуны-то я помню только вот эти дома, а я... не могу рассказать. Надо спросить у Федота, он наверно помнит. <...> Соб.: Вот эта деревня, Тюм-Тюм, когда она была основана? *Инф.*: Федотыч всё знает, я не могу рассказать. Он рассказывал, я всё время участвую в этих в открытиях вот памятника и в открытии это, музея, и в концертах я всегда участвую.

Показательно, что мне не встретилось ни единого информанта, который в ответ на вопрос об истории деревни, местных марийцев или о каких-либо современных культурных практиках не посоветовал сходить к АП, мотивируя это собственным «незнанием». Впрочем, вполне возможно, что на такое поведение информантов влияет и положение этнографа внутри сообщества: этнограф, подобно АП, может ассоциироваться с «властью» и восприниматься как ее легитимный представитель. Я искренне благодарна Дмитрию Арзютову за следующий комментарий: «Властное положение АП и исследователя в этом смысле оказываются равными, что и определяют информанты, отправляя одного к другому».

98 Так, напр., в Ешпаево некоторые жители на вопросы об истории деревни отвечали советом сходить к бывшему заведующему клубом («Он больно уж это, мужик-то начитанный, он очень много читает, он историю хорошо знает», ж, 1958 г.р., Ешпаево) или к некоторым другим, связанным с деятельностью клуба, людям (напр., к тем, кто в 2009 г. рассказывал об истории Ешпаево на Дне деревни): «Вот, у Светы [директора клуба – К.Г.] надо было и просить! Нынче ведь День деревни было, Петров день, четыреста... девять ли что ли говорили. Вот точно-то не могу сказать, Света вон, у Светы спросите» (ж, 1948 г.р., Ешпаево). Точно так же в Большом Рою за информацией о локальной истории могут отправлять к школьной учительнице, известной в деревне своими краеведческими изысканиям. Иногда имеет место

подкреплено не только знаниями АП (точнее, представлениями о его знании), но и многочисленными локальными проектами по конструированию и кодификации истории деревни, предпринятыми, развиваемыми и постоянно популяризируемыми им. К анализу именно этих проектов я и перехожу.

2.2 Организация институтов исторической памяти в деревне

Краеведческий музей в Тюм-Тюме был «официально» (открытие музея – инициатива АП, районной администрацией никак не поддержанная) открыт 20 июня 2009 г. – в пустующем здании бывшей тюм-тюмской школы. До этого момента экспонаты будущего музея также хранились в здании школы, в подсобном помещении, и демонстрировались посетителям (не школьникам) по праздникам. Согласно интервью с АП, экспонаты в музей приносили сами ученики школы – но ни описей предметов, ни записей того, кто именно и что принёс, не существует⁹⁹. Всего в музее 4 зала, библиотека и коридор с экспозиционными стендами. В первом зале хранятся дореволюционные печатные издания, личные документы жителей деревни начала XX в., школьные учебники, изданные после 1940-х гг., а также альбомы по истории деревни. Во втором зале на длинных столах без всякой систематизации разложены предметы, отражающие, с точки зрения создателя музея, «материальную культуру» (быт) предыдущих поколений жителей деревни. Третий зал посвящён «марийскому национальному костюму»: в состав экспозиции входят головные уборы, обувь, одежда, пояса, украшения, устройства для изготовления нитей и ткани. Характерно то, что в экспозиции представлены костюмы не только тюм-тюмских марийцев (или шире – уржумских), но и марийцев из разных районов РМЭ,

перераспределение экспертного знания между несколькими людьми или даже институциями (напр., между наиболее старшими или образованными жителями, между поощряющими краеведческие проекты организациями – школой или библиотекой). Иными словами, сравнивая подобные случаи, мы можем попытаться указать на границы скользкого понятия *эксперт*: как кажется, экспертом следует считать того, кого само сообщество признаёт компетентным («знающим») в тех или иных вопросах (в данном случае в вопросах локальной истории).

⁹⁹ АП (*Экскурсия по музею, 2009 г.*): Экспонаты здесь собраны, как сказать, почти двадцать лет мы собирали с учениками. Три года я делал, как сказать, конкурс объявлял ученикам, кто больше всех экспонатов принесет, кто самый ценный экспонат принесет, то тех я награждал денежной... деньгами. И ученики у меня натаскали.

марийцев Свердловской и Пермской областей, Башкортостана. В ходе экскурсий¹⁰⁰ АП называет и комментирует по возможности каждый экспонат, специально обращает внимание зрителей на предметы, иллюстрирующие разные региональные марийские традиции. В четвертом зале информативно наполненными являются только стены: на них вне какой-либо тематической последовательности развешаны плакаты, служившие ранее визуальным пособием к урокам (например, геохронологические таблицы, карта Волго-Вятского региона). Там же представлены материалы, имеющие отношение к «финно-угорскому миру»: карта расселения финно-угорских народов, карта Марийской АССР, рекламный плакат Всемирного конгресса финно-угорских народов, плакаты с изображением государственной символики РМЭ, костюмов марийцев, с текстом и нотами гимна республики. На стенах коридора размещены две фотовыставки: одна – с фотографиями марийских костюмов (опять же разных региональных традиций), удмуртских костюмов, другая – с фотографиями старинных и современных домов Тюм-Тюма и других деревень района. И, наконец, в последнем зале расположена библиотека, несколько полок которой снабжены табличкой «Марийская литература» (представлены книги и на марийском, и на русском языках), а несколько – ярлыками с этнонимом или названием языка финно-угорской языковой семьи *коми / финский / фины-ингерманландцы / ханты / манси (пустая полка) / карельский / воль / эстонский / уралские мари / удмуртский / башкирские мари / венгерский / нижегородские мари / горно-марийская / все о финно-уграх*¹⁰¹ (на этих полках хранится литература на финно-угорских языках или литература об этнических группах, на этих языках говорящих).

На фоне описанных экспозиций (костюмов, карт, фотографий) превращение книжных полок в этническую систему координат можно назвать самым ярким из предложенных в музее визуальным образом «финно-угорской семьи». Ярлыки на книжных полках фактически задают этническую сетку (даже с пустыми точками,

100 Экскурсии АП в основном проводит для школьников из деревень, находящихся рядом с Тюм-Тюмом, или для специализированных групп школьников из районного центра (напр., в 2011 г. такую экскурсию слушали участники летнего литературно-краеведческого лагеря при уржумской гимназии).

101 Орфография источника сохранена.

вроде «манси»), в которую помещены мари́йцы – причём акцент делается на равноправности различных локальных групп мари́йцев и официально признанных «национальностей» (хотя бы аксиологической равноправности). Подобные проекты АП не могут не влиять на формирование представления о большой финно-угорской общности («братских» народах) как системы, вбирающей себя мари́йцев. Как кажется, более или менее эффективно подобные идеи усваиваются только теми, кто посещает музей в составе экскурсионных групп (на праздниках или в рамках внеклассной культурной программы)¹⁰².

Экспонаты музея можно условно разделить на две группы: первая – экспонаты, идентифицированные собирателями (школьниками) и учредителем музея как «старинные», исторически ценные, то есть принадлежавшие жителям Тюм-Тюма, но вышедшие из употребления, требующие интерпретации и комментирования сегодня; вторая – экспонаты, отражающие определенную этническую («мари́йскую» / «финно-угорскую») специфику. В последовательно сформированном на предметном уровне образе этнического заложен основной нарративный потенциал музея: «мари́йскость» предметов, понимаемая как эссенциальная характеристика или факт принадлежности мари́йцам, функционирует в качестве идеологического «клея», скрепляющего все музейные экспозиции. Музей Тюм-Тюма – это музей, репрезентирующий ушедшую и актуальную специфичную культуру мари́йцев, включенных в макролокальную (финно-угорскую) этническую группу. Иными словами, тюм-тюмский краеведческий музей на данном этапе говорит не столько о локальной истории, сколько об этничности деревни и о непохожем материальном мире, отличном от современного и поэтому подлежащем экспонированию.

Промежуточное положение между музеем (визуализацией истории) и историографией (артикуляцией истории) занимают *альбомы*. С одной стороны, в Тюм-Тюме они функционируют как сборник сведений по истории деревни,

102 Другое дело, что исследование того, насколько это представление усвоено разными поколениями постоянных жителей деревни, затруднено. В большинстве проведенных в Тюм-Тюме интервью вопросы, ориентированные на выявление степени владения «финно-угорским» дискурсом, оказались мало эффективными. В случаях, когда информанты что-то знали о соседствующих «родственных» этнических группах – в силу минимальности и спонтанности выдаваемых сведений – невозможно с точностью определить, из какого источника они получены.

составленный лично АП и использовавшийся в основном в школе, с другой – на данный момент альбомы являются полноправными экспонатами музея Тюм-Тюма¹⁰³. Всего в музее хранится 11 альбомов: История школы (3 тома), История деревни (2 тома), Книга Памяти (2 тома), Книга ветеранов дер. Тюм-Тюм (2 тома), Участники трудового фронта 1941-1947 гг. д. Тюм-Тюм, 60 лет Победе¹⁰⁴. Как правило, если альбомов по какой-либо тематике несколько, первый из них упорядочен в соответствии с хронологией отражаемых событий (напр., хронологически последовательно размещаются фотографии или газетные вырезки) и заполнен целиком. Следующие же тома, составлявшиеся по мере появления материалов, чаще всего утрачивают структурированность и единообразие. По всей вероятности, альбомы составлялись постепенно в течение многих лет – поэтому АП не помнит в точности, когда работа началась. Для некоторых альбомов краевед использовал материалы районного и других государственных архивов, военкоматов и ветеранских организаций (напр., в первый том «Истории школы» помещены справки, полученные школьным клубом «Поиск», из Центрального архива министерства обороны СССР, совета ветеранов Карельского фронта, касающиеся ветеранов Великой Отечественной войны или жителей Тюм-Тюма, погибших в ней), материалы из семейных архивов деревенских жителей, в том числе и из своего собственного (личные документы, фотографии), статьи из районной и областной периодики, посвященные Тюм-Тюму, а также выдержки из устных рассказов местных жителей (в качестве комментария).

Составление подобных альбомов – практика, распространённая во всех обследованных мною деревнях района (напр., в Большом Рою, Байсе и Ешпаево альбомы хранятся в библиотеках). По критерию композиции исторические

103 Например, альбомы демонстрируют экскурсионным группам или гостям деревни: [О втором дне празднования Девятой пятницы в Тюм-Тюме в 2007 г.] «После [выступлений в школе – К.Г.] собравшие посмотрели видео фильм, затем покупали диски с фильмом и книги о Тюм-Тюме, а также книги, привезенные В.Н. и Г.В. Козловым из г. Йошкар-Ола, рассматривали альбомы по истории школы и деревни, книги Памяти и Ветеранов, знакомились со стендами ‘Выпускники школы’ и ‘Что пишет пресса о выпускниках школы’». См. Тюм-Тюм – певучий родник (ТТПР-1, С. 42; ТТПР-2, С. 64).

104 Подробнее об альбомах, посвященных участию жителей деревни в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг., и о других практиках коммеморации военного опыта Тюм-Тюма см. в моей работе [Гаврилова 2015].

альбомы можно условно разделить на *каталожные* и *нарративные*. В первых размещаются – в соответствии с выработанным единым шаблоном («анкетой») – документальные сведения о конкретных жителях деревни: альбом тяготеет к жанру досье с фотографиями, где на каждого человека приходится одна страница. Нарративный же тип сфокусирован на описании (разными способами – визуальным, посредством фотографий, или вербальным, посредством комментариев от руки) основных событий локальной истории: в случае Тюм-Тюма последовательно описывается создание коммуны, уход жителей на Великую Отечественную войны, учреждение и развитие школы. К *каталожному* типу можно отнести альбомы «Книга памяти» или «Книга ветеранов», к *нарративному* – «История деревни», «История школы». Впрочем, сформированный во втором случае исторический нарратив также оказывается фрагментированным и более ориентированным на визуальный ряд – конструирование социальной биографии деревни и её институтов посредством подборок личных и коллективных фотографий жителей. Возможно, что в том числе из-за скудости вербальной составляющей альбомов АП ощутил необходимость переработать имеющуюся у него историческую информацию в *повествование* (целостный нарратив) в своей книге «Тюм-Тюм – певучий родник».

Более эффективным, чем музей, подкреплённым авторитетом школы каналом формирования локального исторического знания (правда, исключительно у поколения школьников) являлись уроки по краеведению, которые в течение многих лет АП проводил в школе (с 5 по 9 классы, 1 час в неделю). По его словам, использованная программа по изучению краеведения была разработана в Кирове, но предмет ввели не во всех деревенских школах района (например, в соседнем селе Шурма его не преподавали). В соответствии с программой изучению истории деревни посвящаются все занятия в пятом классе, в старших же классах предметом изучения становится район и область. Характерно, что саму программу АП помнит очень плохо, на мои вопросы (в 2009 г.) он отвечал с трудом, несмотря на то, что еще в 2008 г. преподавал предмет тюм-тюмским школьникам. Намного лучше ему запомнились темы

уроков по истории «своей деревни», в числе которых – происхождение и «география» деревни, деревенские «династии», «народные умельцы» деревни или района, составление учениками «родословных» своих семей. Основными источниками информации по локальной истории для школьников служили рассказы самого АП на уроках, а также воспоминания родителей и родственников, записанные учениками самостоятельно¹⁰⁵. Некоторые составленные школьниками «родословные» до сих пор хранятся в личном архиве АП (и окказионально используются им в собственных работах). Попутно он составил генеалогическую схему своей семьи, включающую 154 человека (7 поколений), в основном родом из Тюм-Тюма: именно ее он использовал на занятиях в качестве образца. Показательно, что при составлении своего семейного древа АП пользовался исключительно информацией, полученной от родственников из той же деревни: ни материалы районного архива, ни метрические книги, хранящиеся в Кирове, не привлекались¹⁰⁶.

Таким образом, в процессе преподавания краеведения происходил обмен информацией между АП и школьниками – жителями Тюм-Тюма. С одной стороны, АП формировал у школьников некое обобщенное, более или менее одинаковое, «нормативное» представление о прошлом деревни (в него мог входить набор общеизвестных фактов, вроде локальных исторических преданий, историй семей или рассказов об участии жителей деревни в войнах) – одновременно упорядочивая уже имеющиеся знания (полученные, например, в ходе социализации в семье) и создавая рамку для дальнейшего восприятия

105 *Соб.:* Историю деревни они по каким материалам изучали: Вы им материалы сами давали? Или они сами находили, например, расспрашивали? *АП (интервью, зима 2010 г.):* В основном давал я, да. Ну частично я давал самостоятельно, они сами там это, спрашивали у своих родителей там, родственников и так далее. *Соб.:* А темы основные? [*пауза*] Ну там война, коллективизация...? *АП:* Да, вот война, коллективизация, вот как сказать, история колхоза, всё это вот тоже да, было. *Соб.:* И как, вы это [*предлагаемый материал*] читали? *АП:* Я рассказывал, а потом записывали, сначала рассказывал, а потом записывали. Потому что материала-то нету нигде.

106 На мой вопрос, почему архивные данные при составлении генеалогии не использовались, АП ответил, что уже несколько лет собирается заказать в Кирове составление родословной («...несколько лет собираюсь в Киров, там говорят платно: тыщу рублей или две тыщи заплатишь и там все они, всю родословную найдут, вот в архиве. Там метрическая книга ли что там, там всё есть»), но пока желание своё не осуществил, хотя в Кирове бывает часто. Можно предположить, что информация, записанная от жителей деревни, воспринимается им как более ценная или *достаточная* на данном этапе.

локальной истории. С другой стороны, он сам получал от учеников новую информацию об истории деревни, и главным образом – об истории тех или иных семей (биографиях жителей). Такая информация далее неоднократно использовалась в его собственных историографических проектах, например, в книге или газетных публикациях.

Пожалуй, наиболее эффективным, *массовым* способом трансляции сведений о прошлом деревни является рассказ со сцены во время праздника *Девятая пятница*. О том, что в сценарии праздничных концертов периодически включаются краткие исторические справки, я еще буду говорить в главе 3. В зависимости от аудитории и места проведения концерта тематика исторических текстов может варьироваться; так, напр., во время празднования юбилея школы в 2007 г. АП рассказывал про школьных учителей и известную по документам историю основания школы: «[*О втором дне празднования – К.Г.*] Начался праздник литературно - музыкальной композицией, подготовленной И.М. Еноктаевой. <...> Директор школы А.Ф. Петрушин рассказал историю школы, не забыл и об учителях, которые работали в школе до войны, после войны и в современное время. Александр Федотович вспомнил первого учителя д. Тюм-Тюм, который преподавал в земском училище, это Степан Яковлевич Еноктаев, и свою первую учительницу Марию Семёновну Бритвину, проживающую сейчас в С. Шурма» (ТТПР-1, с. 41; ТТПР-2, с. 63).

2.3 Пространство деревни и «места памяти»

Под «местами памяти» в данном контексте я буду понимать пространственные объекты, выполняющие функцию репрезентации и коммеморации наиболее важных для сообщества исторических событий. Основное внимание будет сосредоточено на местах памяти, так или иначе отсылающих к этнической и локальной истории деревни.

В Тюм-Тюме к местам памяти можно отнести четыре памятника, располагающиеся на территории деревни и за ее пределами. Первый памятник (по значимости, популярности и времени появления) «Вечная слава воинам

землякам павшим в Великой [войне] 1940 – 1945» находится у здания школы (возле него проходят праздничные торжества на 9 мая, торжественные школьные линейки; мимо памятника проходит дорога, ведущая из Тюм-Тюма в Шурму и далее в Уржум). Рядом с памятником погибшим в ВОВ, на том же возвышении, но вне огороженного для первого обелиска пространства, установлен один из трёх новых (2008 года) памятников – а именно памятник «Жертвам репрессий». Под «жертвами репрессий» АП (именно ему принадлежит инициатива установки памятника) подразумевал раскулаченных и высланных за пределы области в 1930-е гг. жителей Тюм-Тюма. Два других новых памятника установлены на высоком берегу реки Вятки, фактически за пределами деревни. Один из памятников называется «Первым жителям освоившим территорию деревни Тюм-Тюм во II тысячелетии до нашей эры», другой – «Жителям деревни Тюм-Тюм похороненным с III по XVII века». Все три новых памятника были куплены АП в Уржумском бюро ритуальных услуг. На береговых памятниках углубление для фотографии замазано; один из них – жителям II тыс. до н.э. – выполнен в форме вертикальной плиты на кирпичном постаменте, другой – жителям III-XVII вв. – в форме креста на постаменте. На памятнике «Жертвам репрессий» крест обозначен в углу вертикальной плиты, на месте фотографии помещена табличка с надписью «От жителей деревни Тюм-Тюм».

«Историческим» основанием для установки памятников на берегу Вятки стало осмысление результатов археологических раскопок на территории, прилегающей к деревне. Данные раскопок, проводившихся силами МарНИИ в 1950-е гг. [Асылбаев 1953] и переосмысленные АП под влиянием прочитанной историко-этнографической литературы¹⁰⁷, вылились в следующие рассуждения: «Приказанские поселения располагались отдельными родо-племенными группами, на расстоянии одна от другой в 10-12 километров <...> Эта культура занимала оба берега Вятки. Произошла эта культура в 2 тысяч. до н.э. Эта эпоха развитой бронзы. <...> Носители приказанской культуры составили этнический

107 Например, [Заплаткин 2005]; [Заплаткин 2006]; [Козлова 1978]; [История Марийской АССР 1986]. Практически все указанные издания имеются в домашней библиотеке АП. Предложенный список я извлекла из «библиографии» в конце книги ТТПР; в самой главе, посвященной заселению марийцами пространства нынешнего Уржумского района, никаких ссылок на опубликованные работы нет.

костяк восточнофинской (пермско-марийской) группировки племён накануне вступления Восточной Европы в эпоху раннего железа, отсюда можно сделать вывод, что на территории Тюм-Тюма во 2 тыс. до н.э. проживали племена приказанской культуры. И будем их считать предками марийского народа» (ТТПР-1, глава II «Происхождение мари», с. 6; ТТПР-2, с. 10-11). В процитированном тексте понятия «родо-племенные группы», «культура развитой бронзы», «приказанская культура», «этнический костяк» соплагаются как синонимы и служат одновременно для называния и воображения (через собирание характеристик) людей – чьи материальные следы были обнаружены археологами – как «предков марийского народа». Посредством подобных рассуждений, а также через установку памятника этим людям из «2 тыс. до н.э.» АП осуществляет – номинально, от лица деревенского сообщества – присвоение права на память о них как о собственных этнических предках. Возводя генеалогию современных жителей Тюм-Тюма к жившим на этих землях «прамарийцам», он серьезно удревяет историю деревни, задает ей глобальную временную перспективу. А новый памятник как коммеморативный проект – призван, соответственно, сформировать новое звено в историографии деревни – представление о древнем этапе (начале) истории. В целом же такая версия локальной истории вполне коррелирует с актуальной моделью дискурсивной репрезентации истории деревни (модель «марийцы как исконное население района / деревни»), разве что доказательства АП заимствует из научной литературы, а не устной традиции.

Основанием для установки второго берегового памятника стала заметка в районной газете о раскопках на высоком берегу Вятки и о том, что археологи обнаружили там два разновременных могильника, первый из которых датируется III – V вв., второй – XVII в.¹⁰⁸. Логика исторической реконструкции, произведенной АП, как кажется, такова: первыми жителями этих мест были «прамарийские племена» («носители приказанской культуры»), стоянки которых

108 Ошибкина С. Раскопки в д. Тюм-Тюм // КИ, 29. 08. 1972: «На высоком берегу реки Вятку у деревни Тюм-Тюме не один, а два разновременных могильника. Один из них ранний, относится к железному веку, т.е. III-V вв. и считается так называемой азелинской культуры. <...> Выше этих погребений на глубине 70-90 см. замечен большой могильник. <...> Это марийский – 17 века. Всего 63 погребения».

сохранились на территории Тюм-Тюма), их наследниками стали более развитые финно-угорские племена III – V вв. («носители азелинской культуры»), а их наследниками – марицы XVII в., похороненные рядом (именно расположение могильников и дало повод для установки *общего* памятника). Идея преемственности¹⁰⁹ – прямого этнического и культурного наследования (от II тыс. до н.э. до сегодняшнего дня) подтверждается, таким образом, авторитетными, «научно» обоснованными фактами; кроме того, такая генеалогия служит одновременно и основанием, и средством легитимации актуальной идентичности сообщества Тюм-Тюма – принадлежности деревни и каждого ее жителя к «народу мари».

Новые памятники были открыты осенью 2008 г. на следующий день после проведения осеннего моления в почитаемой роще Тюм-Тюма¹¹⁰. На открытие памятников АП пригласил общественных деятелей РМЭ (например, председателя союза композиторов РМЭ, членов Всемарийского совета и др.). В открытии, помимо них, приняли участие несколько школьников, выступивших с докладами об археологических раскопках на берегу, и сам АП; памятник «Жертвам репрессий» открывала внучка раскулаченного в 1936 г. жителя Тюм-Тюма Д.К. Чулкова. Всего в церемонии открытия приняли участие около 10 человек. За время моей полевой работы в Тюм-Тюме (2009-2011 гг.) никаких практик почитания новых памятников не сложилось; более того, ни один из них пока не оказался как-либо интегрирован в жизнь сообщества. Береговые памятники, формально отстоящие от ближайшей к Вятке улицы на полкилометра, так и остались *за пределами* деревни (пространство деревни не раздвинулось до их площадки: даже тропы к ним не проложено), а некоторые жители деревни старших поколений не знают не только о месте нахождения памятников, но и об их существовании в принципе.

109 Петрушина С.В. Тюм-Тюме открыли три обелиска // КИ, 16. 12. 2008.: «[До разрыва - слова АП на открытии] А находимся мы там, где еще во II тысячелетии до н. э. проживали люди. Это племена приказанской культуры, предки марийского народа. <...> Этот небольшой обелиск символизирует связь старой эры с новой, единство и согласие всех жителей деревни, для которых Тюм-Тюм стал малой родиной в составе великой России».

110 См. Петрушина С. В Тюм-Тюме открыли три обелиска // КИ, 16. 12. 2008.

Итак, как показывают интервью с жителями Тюм-Тюма, попытки АП расширить временные границы истории деревни на четыре тысячи лет назад прямых результатов не дали¹¹¹. Ни до открытия памятников, ни после него АП не проводил кампаний по внедрению этого проекта в сознание или практики жителей (исключение составляют пара статей в районной газете)¹¹². Создается впечатление, что вполне удовлетворительным для краеведа оказывается статус памятников как «вещей в себе»: как *места памяти* памятники никоим образом не взаимодействуют с сообществом и прямо не влияют на представления тюм-тюмцев о локальной истории, тем не менее, с точки зрения АП, они всё же выполняют важную функцию – а именно, фактом своего существования восстанавливают (овеществляют) историческую справедливость.

2.4 Опыт составления историографии деревни

Помимо рассказов об истории деревни в ходе ежегодного праздника Девятая Пятница, другим каналом целенаправленного массового воздействия на представления жителей о локальной истории являются статьи АП в местной районной газете «Кировская искра». Такого рода коммуникацию с читающим деревенским сообществом АП осуществляет достаточно регулярно с начала 1990-х гг. и по сегодняшний день: помимо отчётов о собственном участии в проектах за пределами деревни / района, он публикует небольшие статьи, посвященные биографиям жителей деревни (часто приуроченные к юбилею героя статьи), заметки об истории Тюм-Тюма и окрестных деревень, отчёты о

111 Впрочем, как уже говорилось, модель описания истории деревни, предложенная АП, в целом совпадает с дискурсивно закреплёнными представлениями о заселении района и деревни; очевидно, взаимовлияния в данном случае исключить нельзя.

112 Иначе дело обстоит с памятником «Жертвам репрессий»: в октябре 2009 и 2010 гг. (очевидно, в государственный памятный день 30 октября) возле памятника, по инициативе АП, проходил «митинг» с участием учеников начальной школы Тюм-Тюма (то есть тех жителей, которых можно централизованно привлечь на мероприятие). Ср. о сценарии мероприятия из интервью с АП: «*Ну там рассказываем о репрессированных, наших жителях. Ну вот нынче тоже я, новые факты какие-то появились у меня. Мария-то Николаевна мне говорила, у нее отца репрессировали тоже, раскулачили, вернее. Он-то жил вот здесь вот как раз. Два там эти, строения все grit увезли, две лошади увезли в колхоз, две коровы увезли. Отца посадили*». Очевидно, что временная близость события, обусловленная существованием поколения живых свидетелей и возможностью получения от них новых сведений, облегчает составление сценария практики памяти – что и делает ежегодное её воспроизводство возможным.

прошедших в Тюм-Тюме праздниках, а также отчёты о собственной историографической деятельности¹¹³. Кроме того, в 2010 г. вышло три выпуска газеты «Тюм-Тюм», изданной на личные средства АП при поддержке директора йошкар-олинского «Центра-музея им. Валентина Колумба» Владимира Козлова (центр занимается публикацией книг по истории и этнографии марийцев, художественной литературы на марийском языке, выпуском периодических изданий). Первый выпуск «Тюм-Тюма» был приурочен к 9 мая и содержал преимущественно уже публиковавшиеся в «Кировской искре» статьи, посвященные жителям Тюм-Тюма, участвовавшим в военных действиях или работавшим в тылу. Второй выпуск вышел незадолго до Девятой пятницы и, помимо уже известных статей о празднике, включал подборку статей других авторов (из Уржумского района и РМЭ), посвященных Тюм-Тюму. Наконец, третий выпуск был приурочен к Петрову дню и содержал новую статью АП об этом празднике, заметку о прошедшем в мае 2010 г. песенном фестивале в Байсе (на котором АП был гостем), текст водской сказки на русском языке, а также подборку лирики и занимательных заметок (напр., о полевых цветах). Пытаясь сделать газету одновременно познавательным и увлекательным чтением (ср. обязательные стихотворные разделы на последней странице, рубрика «Коротко», повествующая о недавних событиях в деревне – напр., о новых поступлениях в музей или библиотеку, о выпускниках или односельчанах, уволенных в запас после прохождения срочной службы), АП всё же сосредоточивается на краеведческих публикациях – именно они составляют тематическую доминанту издания. Распространяется газета преимущественно в пределах деревни (каждого выпуска выходит по 999 экземпляров); occasionally, АП передаёт экземпляры в соседние марийские деревни (напр., через знакомых в Кизерь, ср. из интервью 2010 г.: «*Ну марийцев если я увижу там в районе - дак отдаю, в другие деревни тоже*»), дарит подборки районным библиотекам (в особенности

113 Напр., статьи: Ветеран Карельского фронта // КИ, 7. 05. 2005 [О жителе Тюм-Тюма, «последнем ветеране», А.С. Горелове]; Была деревня богатой // КИ, 4. 08. 1994 [О ныне несуществующей русской деревне Батино – соседке Тюм-Тюма]; Русские в Тюм-Тюме // КИ, 31. 08. 1996; На праздник – всей деревней // КИ, 26. 07. 2001 [О Девятой пятнице в 2001 г.]; Их имена не забыты // КИ, 29. 09. 2005 [О «забытых» и заново «открытых» именах жителей Тюм-Тюма, погибших в ВОВ].

библиотекам марийских деревень), отвозит по несколько выпусков на публичные мероприятия за пределами района (на конференции или собрания общественных организаций). В этих «окказиональных» ситуациях газета просто дарится, в деревне же АП пытается ее продавать: так, экземпляры на продажу находятся в частном тюм-тюмском магазине, их можно приобрести и у АП дома (кроме того, напр., в 2010 г., во второй день празднования Девятой пятницы, АП планировал провести распродажу второго выпуска газеты в специально открытом к празднику местном музее). Несмотря на то, что на вырученные от продажи первого выпуска газеты деньги АП смог издать второй выпуск, на том, чтобы *продавать* газету, АП не настаивает. Гораздо важнее для него востребованность и интерес к изданию среди марийцев своей деревни и района в целом¹¹⁴ – и, несмотря на то, что большинство статей, помещенных в газете, так или иначе уже знакомы жителям Тюм-Тюма, газету действительно покупают и читают. Этому была свидетельницей я сама во время работы в Тюм-Тюме осенью 2010 г. (во многих домах мне случалось видеть экземпляры), об этом говорили жители и лично АП.

Итак, к концу 2000-х гг. статей и заметок краеведческой тематики было накоплено достаточно много, кроме того, в школе хранились альбомы по истории деревни, а в доме АП – коллекция книг по истории Поволжья и этнографии марийцев. В итоге все эти материалы АП переработал в книгу «Тюм-Тюм – певучий родник» (издана весной 2010 г. в Йошкар-Оле), которую сам автор воспринимает как историческую хронику – максимально полную летопись деревни. В ТТПР собраны сведения из принципиально разных источников – научной и научно-популярной литературы, личных интервью АП с жителями деревни, газетных публикаций (характерно, что практически все статьи АП, опубликованные в Кировской искре и так или иначе затрагивающие историю

114 Ср. из *интервью с АП 2010 г.*: «Говорят, да, нравится газета. Вот тут вот соседка у меня говорит: первый номер когда вышел, говорит, второй номер когда выйдет у тебя газеты-то? Больно говорит нравится говорит. Я говорю, скоро выйдет, той-, а, я говорю к Девятой пятнице выйдет. А потом как-то ехал в автобусе там, села женщина из Кизери, она сама тюм-тюмская, а живёт в Кизери, там замуж вышла. А в Кизерь-то я там через, с мужиком каким-то передал знакомый тоже там пачку, раздай говорю там, ну в первую очередь там тюм-тюмским и так далее, остальным. Он видимо раздал, она читала и говорит: тоже хорошая газета, интересная говорит».

деревни, с минимальной правкой переключали в текст книги), личных писем. Поскольку с содержательной точки зрения имеющаяся информация весьма разнородна, АП попытался выделить несколько глав по тематическому параметру и таким образом упорядочить повествование. Но поскольку единого основания для систематизации информации выработать не удалось, я позволю себе самостоятельно выделить три содержательных блока глав:

— *собственно исторический*: 1. «Истоки» (археологические раскопки на территории деревни); 2. «Происхождение мари» (этногенез марийцев, появление прамарийских племён на территории деревни); 3. «Происхождение названия и развитие деревни» (исторические предания об «основателях» деревни; история деревни преимущественно в 1920 – 1930-ые гг., напр., данные об учреждении коммуны, колхозов); 4. «Испытания» (события I мировой войны, гражданской войны, воспоминания о раскулачивании и Великой отечественной войне); 5. «Реформы» (послевоенное укрупнение колхозов, совхозы).

— *этнографический*: 7. «Певучий родник» (песенная традиция в деревне, концертная деятельность местного фольклорного ансамбля); 8. «Язычество» (описания «традиционных марийских» молений в священной роще, в особенности современных); 9. «Девятая пятница» (история и современные традиции празднования престольного праздника / Дня деревни); 10. «Национальная одежда тюм-тюмцев» (описание марийского женского костюма, современного его использования, технологии изготовления ткани).

— *биографии*: 11. «История деревни в лицах ее жителей» (наиболее объемная глава, каждый из разделов которой посвящен биографии конкретного жителя деревни; в основном тексты в точности дублируют газетные публикации АП).

Особняком стоит глава 6 «Русские в Тюм-Тюме».

Основной чертой созданного в книге образа деревни оказывается ее *этничность*. Этничность, «марийскость» понимается как эссенциальная характеристика всего населения деревни – от первых поселенцев на территории, примыкающей к Тюм-Тюму («носителей приказанской культуры... предков

марийского народа», ТТПР-1, с. 6), до современных жителей, и метонимически переносится на деревню (что в целом опять же соответствует дискурсивно закреплённой практике определения деревень¹¹⁵). В тексте книги идея этнической гомогенности населения в исторической перспективе, с одной стороны, выражена эксплицитно (например, посредством возведения генеалогии современных жителей деревни непосредственно к «прамарийцам» II тыс. до н.э.), с другой – присутствует постоянно в качестве основной имплицитной текстуры (выявить эту имплицитную текстуру можно только на макроуровне – проанализировав содержание всей книги).

История деревни – это всегда *история марийского населения деревни*; педалирование этой идеи осуществляется в первых главах книги. Так, цитируя (впрочем, без ссылок) в главе 1 «Истоки» отчёты археологических экспедиций о раскопках в районе Тюм-Тюма, а также присланные (из ЦГАДА) копии документов XVIII в. (например, «прошение крестьян» 1763 г.), АП автоматически считает всех воображаемых (реконструируемых) жителей деревни разных эпох по умолчанию марийцами: *«Именно те крепкие, глубоко ушедшие в прошлое, во 2 тысячелетии до н.э., корни не дали деревне исчезнуть, что случилось со многими российскими деревнями. Деревня Тюм-Тюм, наверное, единственная марийская деревня, которая стоит на очень выгодном месте и жителей которой русские колонизаторы не смогли разогнать»* (ТТПР-1, с. 5; ТТПР-2, с. 9) или *«Документ интересен тем, что непосредственно исходит от самих марийских крестьян и отражает их интересы, нужды и чаяния, свидетельствует о вопиющих грабежах, насилиях, взятках и истязаниях не только тюм-тюмцев но и всех марийцев чиновникам царской администрации»* (ТТПР-1, с. 4; ТТПР-2, с. 7). Глава 2 полностью посвящена «этногенезу» марийцев и описанию культуры реконструируемых «прамарийских» племён по

115 Взаимное влияние (заимствование, обогащение) дискурсивного поля сообщества и риторики его эксперта представляется явлением достаточно распространённым; ср. о городском тексте Старой Руссы и работах местных краеведов: «Краевед не только знает всё, что 'нужно' или принято знать, но и создает городской текст, одновременно завися от него» [Литягин, Тарабукина 2001: 12]. Другое дело, в исполнении краеведов сведения о локальной истории, как правило, превращаются в максимально расширенный (полный), упорядоченный и «отполированный» нарратив.

данным археологических раскопок. АП стремится при помощи имеющейся у него литературы¹¹⁶ обосновать идею о том, что территории по берегам Вятки (и в том числе территория современного Тюм-Тюма) искони принадлежали «прамарийцам»¹¹⁷, соответственно, все описанные в литературе могильники отражают разные этапы развития марийской (иногда родственной ей иной «финно-угорской», например, контактирующей «древнеудмуртской») культуры, которая, последовательно эволюционируя, привела к формированию преемственной культуры марийцев, зафиксированной источниками XVIII – XIX вв. Глава 3 «Происхождение названия и развитие деревни» начинается с изложения автором ряда исторических преданий (в основном топонимических) об основании деревни марийцами, а также нескольких анекдотов (основанных, например, на эксплуатации этнических стереотипов или путанице, связанной с непониманием языка), героями которых являются марийцы¹¹⁸. Подобные

116 Выяснить, какой конкретно литературой он пользовался – той ли, которая указана в конце книги, или другой – достаточно трудно не столько из-за отсутствия ссылок в тексте, сколько из-за специфически свободного, допускающего немотивированные переосмысления, отношения АП к любой литературе. Многочисленные попытки провести по этому поводу интервью так же не дали значимого результата. Впрочем, во второй главе всё же встречаются некоторые атрибутируемые выдержки из уже упомянутых книг Заплаткина, Козловой, а также II тома издания [История Марийской АССР 1986].

117 Об эксплуатации образа первых поселенцев как средстве *примордиальной* идентификации с местом см. в [Bentley 1987: 37]. В нашем случае отождествление своей группы с местом осложняется проекцией на национальную парадигму: территориальные границы деревни начинают соотноситься с этническими – местом «этногенеза» марийцев (местом, где они буквально «вышли из-под земли»).

118 Вообще говоря, образцы фольклорной несказочной прозы (их коллекционирование) занимали в творчестве АП, как правило, второстепенные роли. Редко они становились объектом специальных исследований или размышлений АП, поэтому упомянутая глава – скорее, исключение в масштабах ТТПР (фольклорные тексты в ней приведены не в пересказе, а как один из исторических источников).

В целом же в фокус внимания профессиональных исследователей краеведения (этнографов) записи фольклорных текстов, сделанные краеведами, попадают достаточно часто. Так, О.Р. Николаев рассуждает о феномене «народной фольклористики» (встраивающемся в ряд других «наивных» феноменов культуры) как «отражении профессионального исследовательского (прежде всего собирательского) дискурса по отношению к народной культуре», основными признаками которого являются «несоответствие записей научным требованиям» и «вторжение 'наивного письма' (несоответствие нормам литературного языка) в описание и саму запись». Образцами «наивной фольклористики» признаются разного рода непрофессиональные записи: «корреспондентская письменность» (материалы собирателей по программам научных организаций; самостоятельные записи, сделанные с ориентацией на научные образцы), «собирательский дилетантизм» (записи кружков художественной самодеятельности / школьных краеведческих кружков, сделанные с целью дальнейшего использования в работе группы), «народная письменность» (письменные формы бытования «традиционного фольклора», как-то сборники заговоров; явления письменного фольклора, как-то альбомы) [Николаев 2010: С. 2-5].

фольклорные тексты воспринимаются как источники историко-этнографической информации о «старой» жизни местного населения и предваряют повествование об истории Тюм-Тюма в XX в., составленное, в основном, на материалах бесед с жителями деревни¹¹⁹.

Характерно, что далее ни в одной из глав исторического блока (а также в последней биографической главе) не делается акцент на этнической идентификации жителей деревни – героев повествования. Принадлежность жителей Тюм-Тюма к «этническим» мари́йцам, очевидно, кажется АП доказанной, поэтому далее нарратив выстраивается как история деревенского сообщества, чья этническая идентичность не проговаривается, но продолжает подразумеваться имплицитно. Как я уже писала, выявить эту импликацию возможно только на макроуровне – структуры всей книги: так, внимание на себя обращает глава 6 «Русские в Тюм-Тюме», рассказывающая о нескольких русских семьях, живших в отдельном починке деревни в течение полутора веков. Само название главы дает понять читателю, что все остальные главы представляют собой изложение исторического опыта людей с этнической идентичностью «мари».

Другим компонентом конструируемого образа деревни является *полнота* ее исторического опыта. Так, на протяжении всей книги АП последовательно проецирует локальную историю деревни на «большую» истории страны в том виде, в котором она преподавалась, например, в советской школе (и шире – формировалась в советском дискурсе). Другими словами, АП пытается привязать имеющуюся у него информацию к основным событиям новейшей истории России, времени этих событий (напр., к войнам, созданию коммун, колхозов и совхозов) и, соответственно, представить деревню как полноправную участницу

Не останавливаясь на критическом разборе классификации или объема основного понятия, хочется отметить, что типологически материалы, упоминаемые Николаевым, сходны с теми источниками, которые создаёт и использует для своей работы АП.

119 Ср. также о «попытках создать хронику событий, происходивших в данном регионе» и попытках переосмысления легендарного материала как исторического: «В таких случаях исследователи сталкиваются со странными текстами, основанными на интерпретации местной легендарной традиции. <...> Это повествование представляет собой попытку выйти из лабиринта сосуществующих в традиции мнений посредством выстраивания хронологической последовательности событий, а также посредством совмещения различных сюжетов и терминов в рассказе об одном событии» [Штырков 1999: 31-32].

жизни страны, пережившую все ее основные беды и этапы развития¹²⁰. Подробно анализировать структуру глав, посвященных истории XX века, я не буду, для нашего исследования важнее главы этнографические.

Глава 7 хроники ТТПР посвящена песенной фольклорной традиции и деятельности фольклорного ансамбля Тюм-Тюма: АП приводит небольшую историческую справку о традиционных молодежных посиделках и первом самодеятельном ансамбле в 1930-ые гг., первых концертах и участниках, но в большей степени его интересует недавняя деятельность ансамбля – так, он подробно описывает несколько концертов, в которых коллектив Тюм-Тюма принял участие в начале 1990-х гг. Принципиальным для АП оказывается акцент на риторике *сохранения* жителями песенной традиции на марийском языке: деятельность современного ансамбля возводится к традиционным молодёжным вечеркам «каса» начала XX в., хоть прямо о преемственности, например, в репертуаре, не говорится. АП всячески старается подчеркнуть, с одной стороны, уникальность песенной традиции Тюм-Тюма¹²¹, с другой – вписать локальные «традиции» в общий финно-угорский культурный контекст. Последняя тенденция особенно отчетливо проявляется в описании «11 международного фестиваля фольклора», прошедшего в Сыктывкаре в 1991 г. Отчёт о фестивале составлен «по дням», особенное внимание АП уделяет перечислению присутствующих делегаций из других «финно-угорских» стран и описанию некоторых их выступлений. Основная идеологическая импликация этой части главы – утверждение принадлежности марийцев Тюм-Тюма к большой

120 Ср. «Несмотря на сохраненную самобытность в истории деревни Тюм-Тюм отразилась, как в зеркале, история нашей страны. Все трудности жители Тюм-Тюма переносили без ропота, создавали большие семьи и растили детей, воевали за свободу нашей Родины и трудились на её благо» в: Петрушин А.Ф. Марийская деревня Тюм-Тюм: к вопросу о сохранении самобытности // [Самобытная Вятка 2006: 69]. Характеристика локальной истории через сравнение с отражением в зеркале созвучна популярной в краеведческом дискурсе метафоре «капельки воды», в которой отражается история страны и всего народа (сходным образом исследователь Павел Куприянов характеризует центральные точки локального текста чердынского посёлка Нырба: через включение метафоры «капли» в краеведческие проекты утверждается значимость Нырба в масштабе страны – не позволившая посёлку исчезнуть, затеряться в «толще времён»).

121 Например: «Во время сбора экспедиции в этот край К. Четкарев сказал так: ‘Тюм-Тюм – это певучий родник, не забудьте захватить туда. Действительно, Тюм-Тюм – это певучий родник! Молодежь и девушки, собравшись, так спонут спляшут – и вправду марийская оперетта. <...> Такое народное искусство мари в других местах до сих пор не видано’» (ТТПР-1, с. 32; ТТПР-2, с. 51).

культурной общности «финно-угров» – на уровне текста реализуется при помощи ссылок на авторитетные мнения участников фестиваля и обобщающих выводов самого автора: «...[Р]едактор газеты 'Мари чанг' В.Г. Яналов сказал – нас (финно-угров) – 26 миллионов и объединяет нас не только языки, но и судьба. Давайте жить вместе» и далее «Этот праздник для всех участников и жителей г. Сыктывкар стал, действительно, встречей с родной национальной культурой, воспоминаниями своего детства, юности, заставил сильнее почувствовать свои исторические и духовные корни всех финно-угорских народов – коми, мари, мордва, удмуртов, коми-пермяков, эстонцев, карелов, ненцев, хантов, манси, вепсов» (ТТПР-1, с. 34-35, ТТПР-2, с. 53-54).

Глава 8 называется «Язычество» и посвящена описанию традиции марийских молений в почитаемых рощах. В качестве широкого контекста АП приводит описания молений и отношения к ним «черемисов» из исторических или этнографических сочинений (например, Г.Ф. Миллера, книги современной исследовательницы из РМЭ Г.Е. Шкалиной). Несмотря на то, что локальная традиция молений изначально характеризуется как почти прерванная, внимание АП в данной главе сосредоточивается на описании современных молений (2001 – 2007 гг.), проведенных в тюм-тюмской роще *картами* из РМЭ. Возобновление молений репрезентируется как свидетельство возрождения (нормализации состояния) марийской культуры¹²² и самой деревни: АП в качестве подтверждения необходимости реставрации практики пересказывает хорошо известную в Тюм-Тюме легенду о получении одним из жителей письма, в котором содержалось требование выполнить забытое деревней обещание – принести в жертву жеребца (подробнее о легенде – см. параграф 4.6 диссертации).

В качестве еще одной уникальной «марийской языческой» традиции АП репрезентирует празднование в Тюм-Тюме Девятой Пятницы (этому посвящена

122 Ср. *Соб.*: В истории марийцев, именно в масштабе истории всего народа, какие три самых главных события Вы могли бы назвать? <...> АП (*интервью*): Вообще, да. Ааа, за всю историю. Ну такие зна... события это во-первых, во-первых это восстановление, возобновление, вернее, да, язы... языческих молений, это первое событие. Девяностых [1990-х] годов. Второе – это возобновление ааа... Марий Ушемов, союз марийцев, девяностых годов, тоже начали образоваться по всей республике и вообще по всей России».

целиком глава 9): «*В процессе глобализации почти все народы утратили свои традиции, а мари не только сохранили, но и приумножили их*» – сказал Д.В. Тяпин из г. Йошкар-Олы, академик психосоциальных технологий <...> Конечно же, он имел в виду сохранение языческой веры. А тюм-тюмцы к тому же сохранили еще и языческий праздник ‘Девятую пятницу’» (ТТПР-1, с. 38; ТТПР-2, с. 59). Не буду останавливаться подробно на его интерпретации истоков и значения праздника, отмечу, что, наряду с кратким описанием хода праздника до революции (крестного хода, приезда священника из соседнего села и гостей из окрестных деревень), внимание АП фокусируется на современном состоянии традиции празднования: так в тексте главы приводятся подробные описания (ранее опубликованные в виде газетных статей) 4-х прошедших праздников – 1990, 2001, 2003 и 2007 гг. На протяжении всей главы АП подчеркивает с одной стороны, *уникальность* данного «языческого» праздника в масштабах региона¹²³, с другой – его *этническую* (марийскую, «национальную») *специфику*; при этом участие в празднике православных священников до революции или отсутствие каких-либо отличий современной Девятой пятницы от других районных праздников его не смущают: «*Имя Пятницы было перенесено на святую великомученицу Параскеву. В старину ей молились наши предки о благополучии в доме, о хозяйственных нуждах. <...> В день праздника святой её иконы убирались лентами, травами. Таким образом украшенные, они всегда носились во время крестных ходов. Такие крестные ходы проводились раньше во время национального праздника ‘Девятая пятница’ в д. Тюм-Тюм*» (ТТПР, с. 38; ТТПР-2, с. 59). Кроме того, в описаниях порядка праздника акцент последовательно делается на *марийских* «танцах» или «приплясах», песнях на *марийском* языке, присутствии гостей из республиканских *промарийских* организаций.

Наконец, последняя из этнографических глав посвящена «национальной одежде Тюм-Тюмцев»¹²⁴. Начинается она с подробного описания деталей

123 Что опять-таки коррелирует с общими стратегиями восприятия праздника жителями Тюм-Тюма. Вполне очевидно, что большинству жителей (всем из опрошенных мною), равно как и Петрушину, ничего не известно о популярности празднования девятой пятницы по Пасхе в других регионах России.

124 Данная глава в полном объеме опубликована: Петрушин А.Ф. Марийская национальная одежда жителей д. Тюм-Тюм в сер. XX в. // Самобытная Вятка: семья, патриотизм,

костюма и технологии изготовления тканей (такой – очевидно, заимствованный из этнографических работ – экскурс занимает большую часть главы), затем в нескольких предложениях упоминаются мастера из других деревень района, которые, по воспоминаниям жителей, шили тюм-тюмцам одежду, и в заключении сообщается, что некоторые жители деревни и сейчас носят традиционный костюм¹²⁵. Локальные особенности марийского костюма в данном случае осознаются и репрезентируются как часть общей марийской традиции (что позволяет АП использовать этнографическую литературу), впрочем, на некоторые характерные отличия АП всё же указывает (так, он говорит о специфичности головного убора деревенских жительниц – *тюрика* – и подробно описывает его внешний вид). И поскольку в отличие от других марийских деревень района в Тюм-Тюме многие представительницы старшего поколения до сих пор используют те или иные детали костюма в качестве повседневной одежды, указание на «сохранность» костюма регулярно эксплуатируется районной интеллигенцией и, в частности, АП.

Итак, в четырех охарактеризованных главах АП формирует яркий образ *стабильной* (реже – возрождаемой) марийской культуры деревни Тюм-Тюм. На содержательном уровне формирование образа осуществляется посредством введения исторической перспективы бытования тех или иных ритуальных практик и далее через утверждение современного их сохранного состояния. Характерно, что АП не стремится описать все известные ему обычаи деревни: отдельные главы он посвящает только тем аспектам культуры, которые принято оценивать как *этнически специфичные* («национальные») и *этнографически ценные* и – что особенно важно – которые функционируют в дискурсе сообщества как контрастные маркеры этнических групп. Представление об уникальности традиционного костюма или марийского фольклора сформировано

толерантность. Сборник статей и материалов. Ред. А.Г. Поляков. Киров, 2008.

125 «Но традиционный покрой одежды, головные уборы сохраняются стойко и даже в настоящее время пожилые жители продолжают носить традиционную одежду. Самая молодая, которая носит такую одежду – это Валентина Алексеевна Еноктаева, 1946 года рождения. Именно она и её одногодки последними одели традиционную национальную одежду и носят до сих пор. Уже после них следующий возраст стал носить русскую одежду» (ТТПР-1, с. 43; ТТПР-2, с. 66).

не только под влиянием книг и культурной политики (национальной республики, редко – района), стимулирующей институционализированное «сохранение» / «возрождение» «традиционной культуры», но и под влиянием общих для исследуемых деревень района *низовых* практик коммеморации (таких, как составление альбомов по истории марийской одежды или помещение такой одежды в музей). Описанная в ТТПР марийская культура репрезентируется автором как *уникальный* символический капитал, совместное владение которым лежит в основе этнической идентификации жителей Тюм-Тюма¹²⁶.

В заключение сделаю несколько обобщающих замечаний о композиции рассмотренной книги. Очевидно, что ТТПР на данном этапе можно назвать итоговым продуктом многолетней краеведческой деятельности АП. Опубликованная и таким образом *отчужденная* от автора, книга стала основным историческим документом Тюм-Тюма, в котором, в частности, отразились векторы политики памяти, проводимой АП. В числе выполненных книгой задач можно назвать: собирание всех имеющихся сведений по локальной истории¹²⁷ и

126 Парадоксально, но в рамках книги АП практически не уделяет внимания марийскому языку, которым в разной степени владеет абсолютное большинство жителей деревни (включая младшие поколения). Утверждать, что языковая ситуация вообще не интересует АП, неправомерно; ср. работы: Петрушин А. Сохраним обычаи – сохраним язык // КИ, 5.12.1995; Петрушин А. У ваших детей большое будущее или Обращение к родителям учащихся Байсинской средней школы // КИ, 5.09.2000 (кроме того, по словам информантов из Большого Роя, в начале 2000-х гг. АП привозил в местную библиотеку учебники марийского языка). Возможно, отсутствие в ТТПР глав, посвященных языку, обусловлено его распространенностью и относительной сохранностью, а также незнанием автора книги с жанром описания языковой ситуации.

127 Стремление АП к составлению всеохватных, максимально детализированных и полных *историографий* особенно ярко проявилось в идее о необходимости создания «Энциклопедии деревень Уржумского района»: предложение «написать такую книгу» он сделал уржумскому краеведу В.А. Ветлужских, но тот от соавторства отказался.

О «тотальном описании локальной истории» см. в работе [Николаев 2010: 4]. В качестве примера «локального бытописателя» Николаев приводит краеведа из Ямало-Ненецкого автономного округа, методология работы которого весьма сходна с описанной мною. «Им сформирован огромный личный архив по истории села: систематизированный свод вырезок из местных газет, выписки из дореволюционных документов по истории родов и семей, большая коллекция фотографий <...> [Он] сохранил полуофициальные части архивов местных организаций и учреждений: профкома, партбюро и др. [Кроме того, он] ведёт дневник, фиксирующий историю повседневности села. С 1989 г. он пишет книгу воспоминаний, в которой документальные сведения (извлеченные из личного архива!) сочетаются с этнографическими описаниями, фольклорными текстами, локальными 'историями' и байками. Уникален свод бытовых имен и прозвищ жителей села». Другим, еще более красочным примером, приведенным Николаевым, являются штудии краеведа из Ханты-Мансийского АО. Среди его проектов Николаев упоминает несколько уже составленных или задуманных «обобщающих» книг: родословную краеведа

оформление их в единый (текстуально единый) нарратив, отбор и акцентирование фактов прошлого, актуальных для сегодняшней «коллективной» идентичности сообщества деревни, создание этнографически яркого образа современной марийской деревни (образа «на экспорт»). Как кажется, воспринимая книгу как опыт исчерпывающей локальной хроники (историографии), ориентированный в том числе и за пределы Тюм-Тюма, АП старался создать действительно последовательное историческое повествование. В итоге, собственно в тексте книги соединяются две противоположных стратегии: стремление написать историю деревни от начала времён (от археологических культур к совхозам конца советской эпохи) и «привычка» идти от жителей – понимать историю как личный опыт конкретного человека в прошлом (и ориентироваться, соответственно, на индивидуальные воспоминания или истории семей).

В результате историография в исполнении АП в главах, посвященных истории XX века, зачастую представляет собой набор биографий (личных историй). Предельное выражение этой тенденции находим в последней главе ТТПР («История деревни в лицах её жителей»). Такой перевес «биографий» можно объяснить несбалансированным привлечением для ТТПР источников информации: так, несмотря на частое обращение к опубликованным научным и публицистическим работам исторического или этнографического характера, а также окказиональное привлечение архивных материалов, основным источником сведений для всех текстов АП являются всё же личные беседы с жителями Тюм-Тюма (сюда я включаю и работу с семейными архивами жителей)¹²⁸ и

(«свод сведений по истории старожильского рода»), «хронику села», в котором краевед проживает, «энциклопедию села». Энциклопедия, по замыслу автора, включает в себя «статьи о каждом старом доме в селе, об инвентаре, утвари, праздниках, личных документах», а также прозвища, описания знаковых событий в деревне, «байки». Очевидная близость описанных Николаевым краеведческих проектов тому, что было проанализировано в данной главе, заставляет задуматься об источниках усвоенных *методологии* работы и *исследовательского фокуса* краеведов; но это задача для отдельного исследования.

128 Метод интервьюирования соседей по деревне («старожилов»), записи «подслушанных» спонтанных высказываний и собственных воспоминаний достаточно распространён среди локальных экспертов и краеведов (см. [Власов, Ахметова 2010]; [Николаев 2010]; [Николаев 2013]). Так, библиотекарь села Байса, не стремящаяся в отличие от АП публиковать свои изыскания, тем не менее, регулярно записывает фольклорную прозу (топонимические предания, былички и пр.) и воспоминания жителей о прошлом Байсы и соседних деревень. В результате в

собственные воспоминания. Другая особенность подхода АП заключается в неразделении (аксиологическом неразличении – непривычном для этнографа, но нормальном для краеведа) источников: в его повествовании на равных правах и попеременно приводятся цитаты из научных статей, фольклорный (легендарный) материал, выдержки из исторических документов, собственные воспоминания и фрагменты интервью с жителями деревни. Несмотря на стремление к отстраненности изложения (даже на уровне языка, так как в качестве *нормативного* кода обращения *вовне* воспринимается язык научного описания), АП регулярно сбивается на повествование от первого лица и, что характерно, завершает ТТПР рассказом о жизни своей матери и о собственной молодости вдалеке от Тюм-Тюма (в последней, биографической, главе героико-патетическая модальность повествования сплавляется с ностальгической).

Ещё одной стратегией, определяющей поэтику ТТПР, является проецирование описываемых локальных фактов на большие исторические или культурные контексты. Так, история одной деревни становится локализованной версией истории страны в XX веке: эта идея присутствует в книге и в эксплицитном (напр., в тематическом разбиении глав, посвященных истории Тюм-Тюм в XX в.), и в имплицитном виде (напр., в стремлении перечислить конкретных жителей Тюм-Тюма, участвовавших во всех значимых в масштабах

ее распоряжении оказывается неоформленный рукописный архив, достаточно разносторонне отражающий представления о локальной истории и местную устную традицию. Безусловно, технику работы АП в этом смысле следует признать более изощрённой: интервью он берёт в основном прицельно, заранее готовясь (составляя вопросы / путеводитель к беседе; напр., при исследовании деревенских прозвищ АП ходил на интервью со списком прозвищ – чтобы просить собеседников их комментировать, объяснять происхождение) или ведя по ходу беседы конспект (чаще АП частично конспектирует беседу от руки, редко – производит её аудиозапись; избирательность конспектируемого, на мой взгляд, обусловлена собственными представлениями АП о достоверности услышанного). Кстати, именно таким «вольным» обращением краеведов с устными источниками Власов и Ахметова объясняют существование краеведческих записей на периферии внимания профессиональных этнографов: «Записи фольклорных фактов, во множестве хранящиеся в местных краеведческих, школьных музеях, библиотеках, клубах, просто в домах краеведов и любителей старины, всегда были в поле зрения фольклористов, но всё же оставались на периферии собирательской практики. Причиной тому – непрофессиональный подход к записи фольклорного текста или этнографического репортажа местным собирателем, который иногда вмешивался в текст с целью ‘улучшить’ его и зачастую игнорировал данные об информантах и указания на место записи» [Власов, Ахметова 2010: 13]). Ещё одним методом сбора материала краеведами – впрочем, неактуальным в рассматриваемом мною случае – является переписка со старожилами и уроженцами интересующего населенного пункта, рассылка им специальных вопросников (см. [Николаев 2010: 4]; [Николаев 2013]).

страны войнах XX века)¹²⁹. Описания же прошлой и настоящей культурной специфики Тюм-Тюма всегда приводятся с оглядкой на марийский и, шире, финно-угорский дискурс. В результате *нарративы памяти* – экспозиции музея, места памяти, историография деревни – формируют образ родственного марийского (прамарийского / современного марийского) мира, включающего в себя и марийцев Тюм-Тюма. Именно представление о том, что история деревни – это, прежде всего, «этническая» история локальных марийцев, функционирует как идеологема, сцепляющая повествование изнутри. Если огрублять, то, по версии ТТПР, история Тюм-Тюма – это мозаика личных историй *марийцев* деревни, чьи имена всегда известны автору и чьи деяния ценны в масштабах «большой» истории. В последней особенности, на мой взгляд, заключается известный парадокс подобных изданий: историография деревни пишется краеведами, фактически, как история большой семьи – с точным указанием имен, генеалогических связей и избыточных подробностей биографий героев. Описываемые местные реалии (напр., локальная география) могут не комментироваться, так что иногда понять, о чём именно повествуется в книге, возможно только при погружении в контекст. В то же время такие проекты, по мысли авторов, ориентированы не только на потребление внутри описываемого сообщества, но и *за его пределами*: другими словами, они в том числе призваны рассказать всему миру о необычной деревне с уникальной культурой и богатой историей¹³⁰.

129 Кстати сказать, все исторические главы – в особенности отражающие историю XX века – содержательно сфокусированы именно на «испытаниях», еще точнее – на войнах, в которых довелось участвовать жителям деревни. Не будет преувеличением сказать, что война в биографических нарративах и в описаниях истории деревни является главной – более всего интересующей автора – темой. В качестве примера скрупулезного учёта всех трагических событий в деревне приведу несколько цитат, хронологически членищих текст главы «Испытания» на блоки (фактически, это первые предложения абзацев, за которыми следуют описания опыта тюм-тюмцев в тех или иных войнах): «Заметная страница истории деревни – это первая мировая война», «Не менее заметной страницей истории деревни была и гражданская война», «Жирной чертой в историю деревни вписана и раскулачивание в 30-х годах», «30 ноября 1939 года началась война с Финляндией, которую начал И. Сталин... В этой войне погибли двое тюм-тюмцев – Александр Иванович и Иван Антонович Петрушины», «Наступил 1941 год. Мирная жизнь колхозников была нарушена войной. 211 жителей деревни Тюм-Тюм сражались на фронтах Отечественной войны и милитаристской Японии», «Заканчивая эту главу нельзя было бы не сказать об афганской, и о чеченской войнах. В этих войнах тоже участвовали тюм-тюмцы» (ТТПР-1, с. 17-26, ТТПР-2, с. 30-41).

130 Ярким образцом подобной «наивной историографии» является издание: Сергей Волков.

Наконец, несколько слов необходимо сказать о публикации, стратегиях распространения книги и реакции сообщества Тюм-Тюма на неё. Рукопись ТТПР была готова на момент моего первого приезда в Тюм-Тюм – в сентябре 2009 г.; в период с конца 2009 г. по первое полугодие 2010 г. АП пытался издать её, искал спонсоров и редакторов. В итоге книга была издана тиражом в 500 экземпляров на собственные деньги АП в типографии при издательстве республиканской газеты «Марий Эл» (единственная помощь, которую АП получил при издании, заключалась в том, что главный редактор газеты нашёл для книги редактора и рецензента). В конце августа 2010 г. в здании бывшей средней школы Тюм-Тюма состоялась презентация книги, которую посетило несколько десятков жителей, причём 12 экземпляров книги было распродано в тот же день. Во время презентации АП рассказывал об истории создания и публикации книги, кратко – о её содержании и о том, какие фрагменты уже печатались в районной газете, а какие были написаны специально для ТТПР. В течение недели после презентации несколько экземпляров книги поступили для продажи в оба магазина деревни, а также в магазин соседнего села Шурма (за это время было продано 5 экземпляров ТТПР). Кроме того, центральная районная библиотека собиралась выкупить несколько книг для себя, а также в рекламных целях обзвонить библиотеки Байсы и Большого Роя; около 40 экземпляров книги осталось в РМЭ – в редакции газеты «Марий Эл» и марийском «Центре-музее им. Валентина Колумба». Сам АП регулярно вывозит книгу на культурные мероприятия в республику (так, в 2010 г. на йошкар-олинской конференции все привезённые экземпляры АП раздарил участникам, в том числе и гостям из Финляндии), в течение первого года после публикации он планировал отправить один экземпляр книги в областную библиотеку г. Кирова и, если представится возможность, реализовать ТТПР через знакомых в кировских ВУЗах (напр., во время форумов или конференций в Кирове). Таким образом, стремление АП распространить книгу за пределами деревни вполне очевидно, несмотря на то,

Мари Шолкер. *Без выходных данных*. Тираж этой книги 200 экз., посвящена она истории одной деревни Мари-Турекского района Марий Эл: основной объём книги формируют генеалогические схемы жителей деревни – с переводом на марийский, английский и несколько финно-угорских языков.

что сам краевед именно деревенскую аудиторию называет основной (ср. из интервью зимой 2010 г.: «Ну конечно в основном хочется, чтоб мои односельчане прочитали. [Может там] и в других регионах»; из интервью осенью 2010 г.: «Ну вот еще в деревне, я хочу больше вот сейчас продать в деревне, ну не больше, а хотя бы книг сто. Вот люди-то говорят, говорят пенсию мы еще не получили. Пенсию получим – мы говорят купим у тебя, вот тут одна говорит, там вторая говорит»). Наконец, в 2010 г. именно книга вкуче с подборкой газеты «Тюм-Тюм» служила стандартным подарком от АП тем коллегам, с которыми он старался наладить рабочие отношения. Рассмотрим теперь типичные реакции представителей сообщества Тюм-Тюма на издание ТТПР.

Инф. (ж, 1955 г.р., Уржум): Ну там вот написано даже, в книге вот это, «Родник»-то, да? Я подарила эту книгу-то сегодня, этой вот сейчас, Валентине этой подарила. Я говорю я себе куплю, я тебе дарю эту книгу. <...> Вот Александр Федотыч-та вот какой! Человек, да? Он молодец какой, вот не спит! Не дремлет! А большинство людей вот дремлют, полусонные ходят, им ничего не охота.

Инф.-1 (ж, 1982 г.р., Тюм-Тюм): На презентацию не ходили, но книгу-то я сама читала так-то. <...> Ты читал?

Инф.-2 (м, 1975 г.р., Тюм-Тюм): А я так посмотрел.

Инф.-1: Там сколько-то статей я уже этого читала, знаю. Не знаю, в общем нормальная книжка.

Инф.-2: Ну он в газете выпускал уже эти статьи там.

Инф.-1: Да-да, и газетные вырезки есть. Там немного что нового-то.

Соб.: Вы книжку уже эту прочитали, которую купили?..

Инф. (ж, 1936 г.р., Тюм-Тюм): Прочитали! Прочитала, но не всю еще прочитала, долго-то я не могу в одну точку-то смотреть. Там у нас, наша семья, он вообще неладно написано. Ошибка большая, ага. Вот как Яков-то Иваныч будто это, семья-то ведь пять поколений [в одном этом доме]. Самый старинный дом у нас! Дак там пять поколений написано, это-то правильно. Это спички-то делила на три части не наша бабка-то, а это у Якова Иваныча бабка-та. Свекровка будет нашей бабке-то,

Захаровне. Это вот неладно. <...> И вот Юрка-то наш и говорит: что же нашу бабу-то говорит опозорили так! Это не наша бабка, это у Якова-то Иваныча мачеха.

Соб.: А это он с Вами разговаривал – узнавал или с кем-то другим?

Инф.: Неет! Зиновьевна, видимо, сказала. А со мной он тоже разговаривал, но видимо недопонял он. А тут написано в книжке, будто Зиновьевна рассказала. Вот это ошибка-то <...> И вот это-то недалёко так я и прочитала про нашу-то семью. А там дальше-то еще может быть, где вот тут опять еще про меня.

В первые две недели после презентации книги во многих домах Тюм-Тюма мне приходилось видеть экземпляры ТТПР: случалось заставить хозяев за чтением книги, за одариванием книгой дальних родственников или гостей деревни, за обсуждением книги с соседями. Те, кто не обзавёлся еще собственным экземпляром, либо выражали намерение сделать это вскоре, либо указывали на то, что уже успели книгу просмотреть (а покупать не собираются, поскольку с большинством материалов знакомы по местной периодике) – но в любом случае мне не встретилось ни одного жителя, который не знал бы об издании. В целом книга, рассматриваемая в русле всей деятельности АП, была воспринята благосклонно. Подобно газете «Тюм-Тюм», она была оценена как целиком посвященная деревне и, соответственно, касающаяся каждого деревенского жителя в отдельности – и именно поэтому приобрела вполне ожидаемую популярность. Показательно, что книга воспринимается читателями из деревни, прежде всего, как *история тюм-тюмских семей*, а интересуется в книге, главным образом, собственная семья – ближайшие к читателю родственники и он сам (ср. о том, что в первую очередь было прочитано в книге: «*И вот это-то недалёко так я и прочитала про нашу-то семью. А там дальше-то еще может быть*»). Именно такое «личное» отношение к тексту делает возможным его критику с позиции соответствия написанного собственному представлению о прошедших событиях и людях. Так, жительница Тюм-Тюма 1936 г.р. пассажи в книге, посвященные её семье, оценивает именно по критериям *правильности / неправильности* (соответствия или несоответствия тому, как было «на самом деле»): «*Самый старинный дом у нас! Да там пять поколений написано, это-то правильно*», «*Это спички-то делила на три части не наша бабка-то, а это у*

Якова Иваныча бабка-та. Это вот неладно. Вот это ошибка-то». Такие «ошибки» воспринимаются болезненно (ср. изображение отрицательных характеристик родни оцениваются при помощи категории «позора»: *«И вот Юрка-то наш и говорит: что же нашу бабу-то говорит опозорили так!»*) и открыто оспариваются – как в ситуации диалога с посторонним лицом, так и при взаимодействии с самим автором. Иными словами, в случае с локальной хроникой, описывающей сообщество той деревни, к которому принадлежит сам краевед, и в силу этого не слишком дистанцированной от деревенских социальных сетей и их регулярного осмысления, члены сообщества (герои повествования) вполне ощущают себя вправе отстаивать конкурирующие точки зрения на изложенные исторические события. Напечатанный текст рассматривается не как экспертное повествование, сомнение в котором не допустимо, но как то, что может быть легко подвергнуто критике и заменено альтернативным (правильным) нарративом.

Впрочем, критические замечания никак не влияют на экспертный статус АП в рамках сообщества и на положительную оценку его деятельности большинством жителей. Другое дело, что конкурирующие с АП группы могут рассматривать и репрезентировать хронику ТТПР как способ борьбы с ними или средство производства дополнительного символического капитала для себя. Так, один из членов прицерковной общины Уржума, уроженец Тюм-Тюма, лояльный к миссионерской деятельности уржумского благочинного среди марийцев, при обсуждении книги утверждал, что она представляет собой не более, чем *«тиар петрушинской родни, ну то есть вот как бы есть один клан его, и он пишет всё о нём только»*. Эту фразу передал мне осенью 2010 г. сам благочинный – непримиримый противник поддерживаемых АП молений в священной роще; причем в его устах такая характеристика послужила одновременно отказом признать за ТТПР ценность большую, чем символическая ценность хроники одной семьи, и средством поставить под сомнение полезность деятельности АП в общем. Недовольные суждения высказывали и некоторые другие жители – Впрочем, немногие. Так или иначе, критика – даже в большей степени, чем похвала – свидетельствует о том, что работы АП весьма авторитетны,

публикация в них информации о собственной семье желанна, а выбор героев повествования оценивается как ресурс, которым АП распоряжается не всегда правомерно¹³¹.

Репертуар проектов, конституирующих краеведение как особого рода культурную практику, накладывает отпечаток и на деятельность краеведа как пропонента национализма на локальном уровне. Принимая во внимание членство АП в республиканских общественных организациях или его просветительские и историографические опыты в пределах деревни, велик соблазн назвать марийский (финно-угорский) национализм основанием культурной политики АП, а его самого квалифицировать как представителя тех самых образованных элит, о которых писал Хобсбаум и Хрох (последний – описывая активистов второй стадии формирования национального движения). Категория «элита» у классиков конструктивизма приобретает чёткие очертания лишь на фоне (в составе) базовой оппозиции *образованные элиты* – (национализируемый) *народ*; границы категории упрочняются, в частности, за счёт того, что и Хрох, и Хобсбаум мыслят принципиально исторически и описывают становление наций / наций-государств в то время, когда между двумя членами оппозиции существовала значительная дистанция. Какие границы имеет соответствующая категория в условиях, когда «банальный» национализм неагрессивно воспроизводится ежедневно сотнями способов и планомерно усваивается каждым гражданином нации-государства вместе с базовым

131 Неправомерность выбора может с лёгкостью стать причиной открытой конфликтной ситуации. Неоправдавшееся ожидание найти рассказ о себе в локальных изданиях побуждает читателей оспаривать право на публикацию информации и о других. Так, напр., в июне 2010 г. я стала свидетелем конфликта между двумя старшими жительницами Тюм-Тюма (1944 г.р. и 1935 г.р.) из-за того, что фотографию одной из них АП напечатал в первом выпуске газеты «Тюм-Тюм». Ср. Инф.-1 [с улыбкой, обращаясь ко мне]: *А меня-то как в газете-то фотография...* Инф.-2 [перебивает, с криком]: *Ты блядь с сорок шестого года, директор по благу тебя пропечатал!* Сам АП, кстати, пересказанной ситуацией удивлён не был: по его словам, третья жительница Тюм-Тюма (1936 г.р.) так же интересовалась, за какие заслуги фотография Инф.-1 была помещена в газету. Очевидно, что в данном случае факт публикации рассматривается жителями как безусловная ценность, поводом к которому должны стать особые «заслуги» человека (наследие жанра хвалебных статей, напр., о «передовиках», в советской периодике) или хотя бы почтенный возраст. АП же при выборе фотографии руководствовался, прежде всего, необходимостью добавления этнического колорита – на выбранном им снимке (с моления в тюм-тюмской роще в ноябре 2009 г.) на женщинах, одной из которых является Инф.-1, отчётливо видны марийские *тюрики* и *тывыры*.

образованием? Можно ли назвать представителем «элиты» (из классических конструктивистских моделей) любого образованного человека? Или только того, кто интересуется национальной проблематикой и имеет некоторую (какую?) компетенцию в области национальной культуры (и следует ли автоматически квалифицировать таких людей как «элиту»)? В конце концов, можно ли отождествлять АП с хреховскими активистами и сравнивать его проекты с культурной политикой строителей наций?

На мой взгляд, существуют значимые отличия между элитами Хреха-Хобсбаума и локальной интеллигенцией (на них я пытаюсь указать, в частности, через использование определений «эксперты» или «посредники»), равно как и между централизованным, элитарным национализмом (на данном этапе транслируемым государством и государственными институтами) и тем низовым (локальным) национализмом, проводниками которого локальные эксперты оказываются. Первым, вполне очевидным, отличием является локальный масштаб деятельности эксперта, его принципиальная ориентация на сообщество (в моем случае деревни; в меньшей степени – района) и укоренённость в нём. Национализм АП в основании своём завязан на локальности: да, его интересуют марийцы, но это, прежде всего, локальные марийцы Тюм-Тюма с их локальной историей и локальной культурой – именно их он пытается вписать в существующие национальные рамки (например, большие нарративы «разных марийцев» или «финно-угорского мира»). Эта стратегия отражается и в наполнении краеведческого музея, и в репертуаре публикуемых статей, и в настойчивом сравнении локальных (например, песенных) традиций Тюм-Тюма с представлением об общей культуре «финно-угров». Наиболее ярким примером подхода АП оказывается последовательное вписывание истории деревни в «общемарийскую» / «финно-угорскую» (в духе этнического национализма) и «общероссийскую» (в духе гражданского национализма): конструируемый образ четырёх-тысячелетней истории и богатой современной традиционной культуры марийской деревни¹³², с одной стороны, работает на поддержание и

132 Еще раз укажу на созвучность конструируемого АП образа истории дискурсивным моделями репрезентации этничности деревень (напр., представлению о марийцах как

актуализацию набора коллективных идентичностей сообщества, с другой – функционирует как символический ресурс, способный эффективно обосновать уникальность деревни (свидетельствовать о ней¹³³) и отразить её (деревни) наиболее актуальные, с точки зрения краеведа, связи. Подобные стратегии можно объяснить краеведческими интересами АП, точно так же специфику краеведческой деятельности АП можно объяснить его стремлением «спустить» на локальный уровень большие национальные нарративы (освоить, «приземлить» их): так или иначе, в большинстве проектов АП разделить локальный и национальный нарративы не представляется возможным (ср., например, как в исторических главах ТТПР этническая и локальная история не конкурируют, а сливаются).

Положение АП в сообществе, на которое направлено большинство его проектов, его забота о социальных проблемах и экономических потребностях деревни, личный подход к жителям – героям его статей делают применение термина «посредник» к случаю АП, с моей точки зрения, более оправданным, чем, например, «этнический активист». Так, принадлежность АП к населению Тюм-Тюма делает любые его этнически ориентированные проекты менее стратегическими: найти деньги на поощрение активистов деревни для него оказывается задачей более важной, чем организация языковых курсов или проведение национального праздника¹³⁴. Продвижение (опосредование)

первопоселенцах в деревне / районе) – что указывает на отношения постоянного обмена между краеведческим текстом и устной традицией сообщества.

133 Как кажется, абсолютное большинство краеведов в своей деятельности так или иначе опираются на идею уникальности; другой вопрос – в каких точках эту уникальность ищут (и находят) и как впоследствии претворяют ее в идеологический клей, скрепляющий краеведческие проекты. Об идеях *уникальности* места, статусе *центра* (по географическому, культурно-историческому или какому-либо другому параметру) и их воплощении в краеведческом тексте см. в [Литягин, Тарабукина 2001: 13]: «Заинтересованный ‘человек из столицы’ заметно стимулирует культуртрегерскую активность [*краеведа* – К.Г.]. Порождая по большей части безрефлективные тексты-догмы, краевед стремится к информативной полноте, приводящей к мифологической патетике. <...> [*В итоге образ города Старая Русса оказывается следующим*]: Русса – маленький город, спокойный и тихий, но Русса – и великий город с древней историей и героическим преданием, и исторический и географический центр России, и святой город, и город Достоевского, и город-курорт ‘мирового значения’. Иными словами, в малом сокрыто великое, в локальном – интерлокальное, в невзрачном – прекрасное, видимое лишь внимательному и неравнодушному взгляду».

134 Более того, все предпринятые в масштабах деревни проекты, прежде всего, проходят через собственный опыт АП: интерес к истории деревни и деревенских династий вырастает из интереса к истории собственной семьи и своему генеалогическому дереву, поддержка школьной

национализма в случае АП оказывается неотторжимым от социального активизма, краеведческих изысканий или общественно-просветительской деятельности, что формирует особое отношение к нему жителей – ожидания благ и услуг, никак не связанных с этнической повесткой.

Отдельные вопросы вызывает компонент значения «интенция», присутствующий в понятии «активизм», равно как и представление о сугубой интенциональности (даже инструментальности) деятельности элит, характерное для классических конструктивистских работ. При всей очевидной применимости общей концептуальной рамки, предложенной конструктивистами, к рассматриваемому случаю, я бы хотела сделать акцент на ряде нюансов, отличающих прагматику проектов АП. В главе я отдельно анализировала несколько ярких, но по тем или иным параметрам безрезультатных проектов краеведа (например, его попытки институциализации локальных промарийских организаций или установку памятников, невостребованных и неосвоенных сообществом деревни) – неуспешность которых не только не смущала АП, но и никак не заставляла его задумываться о стратегиях собственной деятельности. На мой взгляд, такое отношение обусловлено прагматикой большинства осуществляемых замыслов: АП не столько внедряет идеи, сколько формально учреждает институции / формирует места памяти и довольствуется символической значимостью результата. Иными словами, вся его деятельность – это в большей степени символические акты, направленные на самих себя (сами по себе ценные), чем *стратегия* «национализации» идентичностей или исторического нарратива. Важность его деятельности – в деятельности самой по себе. АП редко задумывается о рецепции проектов, не планирует результат, которого нужно добиться, например, от институциализации марийской автономии: копируя республиканские институциональные модели, он пытается формировать сообщество исключительно при помощи учредительных бумаг. Я

самодеятельности предполагает участие собственных жены и дочери в выступлениях на сцене, популяризация культурных проектов района, области или соседней республики начинается с активного участия самого АП в этих проектах (например, в районном конкурсе «Её величество семья», научно-практических конференциях, посвященных марийской культуре, или написании статей для научных сборников областных институтов). АП сам является вместилищем (embodiment) той идеологии и тех (национальных) ценностей, которые транслирует.

далека от утверждения того, что подобный номинальный национализм не характерен для российских государственных институтов, ответственных за проведение национальной политики; я лишь хочу подчеркнуть, что сфокусированность на символических операциях и спонтанное (нефункциональное) заимствование форматов являются характерными стратегиями локальных проponentов национализма, отличающими их от элит в идеальных моделях конструктивистов.

Про спонтанное использование и произвольное сочетание разных форматов, стилей и моделей как характерные черты творческого подхода краеведов было достаточно сказано в главе. Свои национальные проекты АП упаковывает в причудливые комбинации всех известных (доступных) ему рамок и жанров: школьные альбомы и краеведческий музей, известные из опыта советского культурного строительства; стратегии научной аргументации – усвоенные из археологических и этнографических публикаций; формат этнических ассоциаций, заимствованный из практик активистов республики. Балансирование локального эксперта (проводника национализма) между разными концептуальными рамками формирует каждый раз свой проект низового национализма – имеющий схожие черты с тысячами подобных на территории страны, но, тем не менее, никак не контролируемый «сверху». Неправомерно и непродуктивно полагать, что категория низового национализма, которой я пользуюсь в работе, указывает на бытование идеологии в непременно оригинальных форматах: логичнее осмыслять феномен и его компоненты (деятели и их инициативы) при помощи шкал «центр – периферия» или «централизованное – локальное».

Отдельный интерес составляет исследование того, как низовой национализм приживается (воспроизводится) и не приживается в сообществе, на которое направлены основные усилия АП. Оценить полезное действие идей АП или измерить их прямое влияние на жителей деревни – в условиях, когда национализм является частью повседневного информационного фона страны – достаточно сложно, но некоторые важные замечания о *неэффективных* проектах сделать всё-таки следует. Однозначно неэффективными, как уже было не раз

сказано, оказались начинания АП, связанные с институционализацией этничности на локальном уровне и созданием национально ориентированных организаций – и если в масштабе Тюм-Тюма эта деятельность АП осталась просто незамеченной, то за пределами деревни, у других марийцев района, она вызывала в том числе негативные реакции (например, обвинения в сепаратистских настроениях или дефектном владении культурными навыками). Мало результативными также оказались популяризация финно-угорского дискурса (в форме ли трансляции информации о «съездах» или простейшей карты «родственных» народов, визуализированной в музее) и учреждение в деревни новых мест памяти.

Сращение локального и национального фокусов, определяющее культурную политику АП и проявляющееся во всех создаваемых им текстах, воспринимается жителями Тюм-Тюма своеобразно: наибольший отклик получает именно локальный компонент. Так, в хронике ТТПР наибольший интерес у читателей из местных вызывают пассажи, посвященные их собственной семье или ближайшим родственникам – именно за них АП получает похвалу, именно их тюм-тюмцы перечитывают, обсуждают, оспаривают¹³⁵. Действительно, значительная доля внимания в книге уделяется описанию сугубо локальных и семейно-биографических событий деревни (ср. типичная краеведческая стратегия описания «больших» событий через призму опыта собственной семьи или семьи условных соседей) – эта стратегия оказывается настолько созвучной горизонту ожидания основной аудитории ТТПР, что возникает соблазн утверждать, будто национальный нарратив вообще не считается. Что, безусловно, не так. На мой взгляд, настойчивые отсылки к авторитету АП в ситуации обсуждения истории деревни свидетельствуют об особом отношении к экспертному знанию (следствием такого отношения можно считать и неприсвоение исторического нарратива) и о том, что национальный нарратив со всеми его узловыми точками не столько становится частью актуального дискурсивного поля деревни, сколько оседает в качестве пассивного

135 Я благодарна Сергею Абашину за справедливое указание на то, что болезненное внимание жителей к изложению семейных историй в хронике ТТПР может быть, кроме прочего, обусловлено локальной конкуренцией социальных статусов.

фонового знания.

Организация национально специфичных мероприятий и регулярное воспроизводство национального нарратива является прерогативой локальных экспертов (посредников), что хорошо ощущается воспринимающей аудиторией – населением деревень. Совершенно иное отношение, впрочем, уржумские мари́йцы демонстрируют по отношению к материальным экспонентам *национального* – например, к такому яркому этническому маркеру, как мари́йский костюм.

Глава 3. Образ *традиционного* в контексте массовой сельской культуры: от марийского костюма до престольных праздников

То, о чём пойдёт речь в этой главе, можно назвать *типичными* способами репрезентации *традиционного* («национальной» / «народной» культуры), притом не только в пределах рассматриваемых деревень и района, но и в более широком контексте стремительно развивающейся индустрии этнических товаров в городах или сельской самодеятельности в самых разных регионах страны. В соответствии с узкими целями моего исследования под *проектами [вос]производства традиционного*, осуществляемыми локальным сообществом, я буду понимать совокупность осознанно (демонстративно) совершаемых действий (практик), относимых самим сообществом к области «национальной культуры», а также манипуляции артефактами, осознаваемыми как специфически марийские. Выбор практик, о которых пойдёт речь ниже, соответствует эмному объёму понятия «национальная культура» – отражает релевантные для сообщества компоненты, из которых складывается образ традиционно марийского. Степень релевантности (востребованности) компонентов определила не только фокус моего внимания, но и пропорции описания (так, описание манипуляций традиционным марийским костюмом занимает в главе центральное место). Воспроизводство *традиционного* осуществляется не только посредством практик (напр., использования костюма на сцене), но и посредством их постоянного обсуждения друг с другом или с этнографом (так, описание и оценка марийского костюма является одной из опорных точек соответствующего дискурса), поэтому особое внимание в рамках главы будет уделено *дискурсивной стороне* проектов.

Помимо общих правил употребления кавычек и курсива, принятых в диссертации, для данной главы я бы хотела оговорить ряд особых случаев использования этих графико-стилистических маркеров. В главе мною достаточно активно используется курсив – преимущественно, для обозначения и

акцентирования собственных исследовательских (этных) категорий и понятий (например, *традиционное, легитимные обладатели, одежда / сценический наряд, локальная интеллигенция*). Принципиально без кавычек или курсива я ввожу в текст ряд ключевых для дискурса сообщества эмных категорий: традиционный (в значении «наследуемый внутри группы / унаследованный группой»), марийский (как определение того, что сама группа квалифицирует как этнически специфичное; например, марийская одежда) и синонимичное определение – национальный, в особенности, в составе сочетания «*национальная культура*» (эмные категории, воспроизводящие советское этнографическое представление о стабильном наборе культурных практик как специфической характеристике «этноса»); если же указанные определения (одиночно или в составе словосочетания) употребляются в кавычках, это следует читать как цитацию из речи конкретных информантов. Наконец, ключевое для данной главы понятие «*марийский костюм*» (традиционный, национальный), вводимое далее без кавычек, используется для обозначения отдельных предметов одежды или совокупности предметов, квалифицируемых членами группы как характерные для данной этнической группы / унаследованные от старших поколений группы и называемых, чаще всего, словосочетанием «*марийская одежда*». Перечень предметов, которые могут характеризоваться таким образом приведен ниже.

Традиционный (национальный) костюм является ярким визуальным маркером этничности и поэтому особенно активно эксплуатируется в ситуации *демонстрации* – в практиках, направленных на презентацию своего сообщества вовне как сообщества марийского. Когда речь заходит о национальной культуре, большинство информантов, прежде всего, указывают на костюм, определяя его ношение как ушедшую («ушедшую в историю») практику. Несмотря на это, разделяемое многими, представление, в ряде ситуаций современные марийцы (преимущественно марийки) всё же надевают марийскую одежду.

Антропологические исследования, посвященные народному костюму (*folk costume*), определяют предмет своего изучения как любой способ манипуляции человеческим телом (одежда, украшение, нанесение рисунка и др.) посредством

выработанных традицией, культурно узнаваемых символов и образов – кода, позволяющего отождествить человека с определенным сообществом. Костюм, таким образом, артикулирует актуальную или приписанную идентичность его «физического» носителя, указывая на группу, к которой относится индивид, при помощи этнических, региональных и др. знаков. Опираясь на классическую работу Петра Богатырёва [Богатырев 1971], авторы краткого обзора истории изучения костюма Лорел Хортон и Пол Джордан-Смит в качестве базовых его функций выделяют три следующих: практическую (костюм обеспечивают защиту тела, он должен быть комфортен и экономически доступен), функцию выражения коллективной идентичности группы (репрезентация единства группы, трансляция её декларируемых ценностей) и функцию самопрезентации индивида в сфере социального взаимодействия [Horton, Jordan-Smith 2004]¹³⁶. Изменение баланса между практической и символическими функциями костюма¹³⁷ неизбежно приводит к появлению новых стратегий его использования и соответствующих им новых контекстов дискуссии.

Марийский женский костюм, типичный для изучаемого региона (а речь пойдет в основном о женском костюме), состоит из следующих предметов: рубахи («тúвёр», лит. *тúвыр*¹³⁸; туникообразная рубаха, чаще всего, из домотканого холста, украшенная на груди, манжетах и по подолу геометрическим вышитым орнаментом), халата («шóбур» или «шóвыр», лит. *шóвыр*; кафтан-борчатка из белого домотканого холста или фабричной ткани, украшенный по бортам и на манжетах аналогичной вышивкой), передника («ончылася́кым», лит. *ончылса́кыш*, *онса́кыш*; передник без грудки, изготавливается, как правило, из ситцевой ткани, по подолу украшается тесьмой и пайетками), головного убора («калпáк» или «тюрíк», реже «шимáкш», лит.

136 Ежегодно появляется множество антропологических работ, посвященных изучению костюма. В качестве примера обзора направлений исследования костюма, практик его использования и осмысления можно привести публикацию [Hansen 2004].

137 Подробный обзор литературы, посвященной анализу символических функций костюма (в особенности одежды как средства конструирования и репрезентации себя одновременно как индивида и члена группы), а также рассмотрению костюма как опорной точки нарративной самопрезентации индивида (основы «self-narrative») см. в [Humphreys, Brown 2002].

138 Номинации основных элементов марийского костюма приводятся так: на первом месте в скобках помещен вариант, зафиксированный в изучаемых деревнях, на втором – форма, приведённая в словаре литературного марийского (лугового) языка [Марий йылме мутер].

шымáки; представляет собой прямоугольный кусок холста, один из концов которого сшит в виде колпачка, крепится на затылке при помощи завязок; обильно украшается вышивкой, монетами, бисером и т.п.), платка (солáк, лит. *сóлык*; надевается поверх тюрика), пояса («пóяс», лит. *яштыц*; как правило, пояс обильно украшается монетами, бусинами и т.п.), а также комплекта украшений (налобной девичьей повязки «упóнго», лит. *упóнго*; шейно-ушного украшения «онлáс имáл», лит. *оньлáш йымáл*; шейного украшения «логарбídэш», лит. *логарвídыш*; нагрудного праздничного украшения «аршáш», лит. *аршáш*; основными элементами перечисленных украшений служат тесьма, монеты, бисер, пайетки и раковины каури – «кíшки буй», лит. *кíшке вуй*)¹³⁹. В качестве верхней могут использоваться несколько видов утепленной одежды: «сим шóбур» – тёмный халат из плотной ткани (лит. *шем шóвыр*), «мизёр» или «мижёр» – суконный осенний кафтан с подкладкой (лит. *мыжёр*). Кроме того, при обсуждении или демонстрации марийского костюма могут так же упоминаться предметы одежды, вышедшие из употребления достаточно давно: мужская рубаха («тúвыр»; из домотканого холста с вышивкой на груди и плечах), лапти («йонтáл»; лит. *йыдáл*), предметы нижнего белья («вынёр йолáш» – женские панталоны, лит. *йолáш*). В селе Байса в данное время распространён также тип костюма, получивший название «йошкар-олá тúвыр» и состоящий из платья белой фабричной ткани с отложным воротником, расшитого цветами по подолу и на груди, и аналогичным образом украшенного передника с грудкой (вся вышивка выполняется техникой цветной глади)¹⁴⁰. При помощи определения «русское» или лексикализованного словосочетания «русская одежда» (как вариант: «русское платье») уржумские марийцы обозначают современную, лишенную каких-либо этнически специфичных маркеров одежду, производимую фабричным способом и продаваемую в магазинах, на рынке.

139 Подробно о костюме луговых марийцев см. в [Крюкова 1950]; [Крюкова 1951 (предисловие к каталогу)]; [Молотова 1992]; [Молотова 2005].

140 О постепенном распространении во второй половине XX в. костюма «йошкар-ола тувыр» и вытеснении им более ранних комплексов одежды см. в [Молотова 1992: 86-103 (разделы «Тенденции развития костюма в 20-40 гг.» и «Тенденции развития национальной одежды в 50-80-е годы»)]. Кроме того, об эволюции марийского костюма см. [Крюкова 1953: 169-170].

3.1 Марийский костюм как повседневная, праздничная и ритуальная одежда

Типологию ситуаций, в которых современными марийцами используется марийский костюм, я попытаюсь построить на пересечении нескольких параметров: собственно, возраста и места рождения человека, использующего костюм, баланса между символической и практической функциями костюма, способа получения костюма (откуда и когда появился костюм у конкретного человека или в его семье) и тех дискурсивных стратегий, которые легитимируют надевание костюма или интерпретируют отказ от него. Предварительно, жителей исследуемых деревень, так или иначе использующих марийскую одежду, можно разделить на две группы: на тех, кто носит / носил костюм полностью или отдельные его части в качестве повседневной или праздничной *одежды*¹⁴¹ (эту группу я условно назову *легитимными обладателями* костюма), и тех, кто надевает костюм исключительно на праздники или выступления – в качестве (*сценического*) *наряда*. Для начала рассмотрим контексты, в которых *легитимные обладатели* костюма используют его как *повседневную одежду* или описывают такое использование в прошлом.

Соб.: По праздникам или каждый день [*носите марийскую одежду – К.Г.*]?

Инф. (ж, 1935 г.р., Тюм-Тюм): А куда в магазин пойду или чо, дак всё одеваю. Ну, я всё ношу.

Соб.: А какие-то вещи от матери или отца у Вас остались на память?

Инф.: От матери-то нет, у меня свои есть! <...> Я своё ношу, у меня много их больно, у меня костюм-то. На смерть приготовила всё. Я по-марийски калпаком хожу в магазин-то. Дома дак вот сегодня целый день чо-то, одно другое, да всё работа [*поэтому в русской одежде – К.Г.*]

141 Под костюмом как *одеждой* (курсивом) в рамках главы я понимаю совокупность предметов, которыми облачают (покрывают) тело человека для выполнения, прежде всего, защитных – а также иных утилитарных и эстетических – функций. В этом значении одежда противопоставляется *сценическому наряду*, близкому по функциям, скорее, к «маскарадной или театральной одежде» (подробно о репертуаре символических функций таких нарядов – далее в главе).

Инф. (ж, 1932 г.р., Тюм-Тюм): Оой, марийский народ-то много было больно. На праздник оой больно ходили гармошкой, сейчас никто не ходит. Сейчас такие начинают – всё по-русскому. Все по-русскому, всё по-русскому. Тюрник-то тоже бросают. Я всё бросила, ничо не ношу.

К группе легитимных обладателей костюма, надевших его в молодости и перенявших практику ношения марийской одежды от своих родителей (матерей и бабушек), можно отнести представительниц старшего поколения изучаемых деревень. Так, некоторые старшие жительницы деревни Тюм-Тюм (самая молодая из них 1946 г.р.) до сих пор носят «марийское» каждый день и при этом редко пользуются русской одеждой, другие надевают костюм полностью или частично, когда покидают пределы своего дома / двора (напр., «*Я по-марийски калпаком хожу в магазин-то*»)¹⁴², третьи утверждают, что носили марийскую одежду раньше, а сейчас «бросили». Так или иначе абсолютное большинство женщин старше 1945 г.р., родившихся в Тюм-Тюме и проживших там большую часть жизни, носили марийские вещи и независимо от того, пользуются ли они ими на данном этапе или нет, костюм они рассматривают как *одежду*, полноправной функцией которой – наряду с эстетической и символической (маркирование статуса, идентичности и т.д.) – является функция практическая. В распоряжении старших мариек, как правило, имеется большое количество предметов одежды, унаследованных от родственников (матери, свекрови, тёток) и, что особенно важно, изготовленных самостоятельно: эти женщины не только привыкли носить марийский костюм, они также обладают навыком его изготовления – от первых этапов обработки конопли и тканья полотна до вышивания сложных геометрических орнаментов, подбора «наряда» (бисера, монет, тесьмы) к рубашам и халатам, а также стилистической компоновки костюмного комплекса (напр., подбора передника под вышивку на рубахе и т.д.).

142 Комбинирование марийской и русской одежды (*частичный отказ*) для этой возрастной группы достаточно характерно. Чаще всего, сохраняются следующие элементы марийского костюма: передник, тюрник, верхняя одежда, вроде мизера, только передник и верхняя одежда или, наоборот, сохраняются тюрник и тувыр (рубаха), а в качестве верхней одежды используются русские куртки. Другие жительницы носят более полный комплект марийской одежды в качестве повседневной – тувыр, шобур, марийские украшения, тюрник, а в осеннее время – и утеплённую верхнюю одежду (напр., так поступают четыре жительницы Тюм-Тюма 1936 г.р., 1939 г.р., 1944 г.р. и 1946 г.р.).

Ближе всех к Тюм-Тюму в конце 2000-х гг. была ситуация в Ешпаево: по разным данным (наблюдения и опросов) от трёх до пяти женщин деревни продолжали носить марийскую одежду¹⁴³, кроме того, все марийки деревни старше 65-70 лет – как и в Тюм-Тюме – в молодости носили костюм, имеют навык его изготовления и хранят дома некоторое количество предметов одежды. В отличие от Тюм-Тюма, в котором женщина «в марийском» никого не удивляла, в Большой Рою марийскую одежду уже никто не носил (за исключением одной жительницы 1924 г.р., которая периодически надевала тюрик и тувыр), в Байсе же в это время нельзя было найти даже исключений.

Относительно большое число женщин в Тюм-Тюме, использующих марийскую одежду в качестве повседневной, укрепило (а в своё время, возможно, даже породило) представление о Тюм-Тюме как своеобразном *заповеднике* марийской культуры¹⁴⁴. Показательно, что именно одежда оказывается ключевым компонентом стереотипного образа этнической культуры, причем не только для сторонних наблюдателей, но и для самих местных жителей – тех самых женщин-мариек, которые до сих пор носят «марийское» и в масштабах района воспринимают свой опыт как уникальный.

Инф. (ж, 1936 г.р., Тюм-Тюм): Я всё говорю: покорители калпаков! Тот раз в Уржум ездила, это в марте, толгозинские [*жители деревни Толгозино – К.Г.*]. <...> Ну и вот встретились, мужики: бабушка, ты, говорят, откуда? Я говорю: как сказать откуда? Я говорю, не знаете, где музейные экспонаты живут?! [*смеется*] Как, говорит. Я говорю, в Тюм-Тюме только музейные-то экспонаты живут, я говорю, больше нигде нет. В Уржум поедешь, никого нету, одна ходишь, как дура ровно.

143 Так, одна из постоянных жительниц Ешпаево (1940 г.р.) надевала полный комплект марийской одежды (тувыр, шобур, передник, тюрик и украшения, включая пояс, декоративные булавки и логарбидеш), когда покидала пределы своего двора (ср. о ней Инф., ж, 1948 г.р.: «*У нас на всю деревню две бабы носят и то, одна-то постоянно носит Марина-то и Зина. Но она дома-то не носит, Зина-то, в деревню-то выйдет дак одевает калпак*»), в границах же дома она могла носить тувыр, передник и специальную причёску под тюрик (две заплетённые вокруг пучков льняной мычки косы, скрученные на макушке в виде ракушки).

144 Такое представление действительно растиражировано внутри района: так, многие из тех, с кем мне в первых экспедициях приходилось общаться в Уржуме – от администратора гостиницы до таксиста – узнав о цели моего приезда (формулируемой мною как «изучение марийской культуры»), советовали мне отправляться в Тюм-Тюм, где «есть еще бабушки, которые марийское носят». Безусловно, на формирование представлений о Тюм-Тюме и на усвоение такого образа не только городскими жителями, но и самими тюм-тюмцами прямо повлияла деятельность местного краеведа А. Ф. Петрушина.

В силу уникальности опыт постоянного использования несовременной («старинной») одежды репрезентируется одновременно как болезненный (ср. «одна ходишь, как дура ровно») и символически ценный (ср. сравнение с «музейными экспонатами» – раритетными ценностями, подлежащими сохранению и демонстрации); далее я попытаюсь показать, насколько эти и другие значения, приписываемые практике надевания костюма, влияют на отказ от него. Прежде всего, необходимо отметить, что практически все представительницы рассматриваемой нами группы в качестве альтернативной повседневной одежды могут использовать «русское» – с разной частотой и в разных пропорциях, причём разница эта определяется в каждом отдельном случае своими причинами. Приведу пример. Жительница Тюм-Тюма 1936 г.р., интервью с которой процитировано выше, в пределах деревни, своего дома в Тюм-Тюме, а также при выездах за пределы деревни на короткое время в гости или «по делам» – постоянно носит головной убор (тюрик и поверх него платок) и передник (причем передником обязательно подвязывается и русский халат тоже), occasionally (в основном при выездах) она надевает другие детали костюма (тувыр, шобур, украшения). Достаточно давно она испытывает проблемы со зрением, вызывающие головные боли и головокружение, именно поэтому несколько лет назад её дети пытались уговорить её отказаться от постоянного ношения полного головного убора: на время она соглашалась, но – постоянно проживая в Тюм-Тюме, в доме, где хранится вся ее марийская одежда, а по соседству живут другие представительницы ее поколения, продолжающие носить и тюрик, и платок поверх – со временем возвращалась к надеванию тюрика каждый день. Вот как об этом говорит ее дочь:

Инф. (ж, 1970 г.р., Большой Рой): Мы когда вот маму заставляли, чтоб не стала носить калпак, чтобы... всё равно это тяжело, да? Она это Ане [другой дочери – К.Г.] говорит, да что ты говорит, ну я же венчанная и всё говорит, мне нельзя без калпака-то. Дак ты же венчалась, дак клятву-то давала говорит не калпаку! А мужу клятву-то давала, а всё. Нет, всё равно вот видишь она на своём стоит, всё равно калпак носит. Пускай уже дома платье не одевает, но калпак обязательно.

Соб.: Ну да. Я ее всегда в фартучке вижу и...

Инф.: В фартучке – это обязательно, и калпак обязательно. А в сундуках этих фартуков нарядных! Ты бы видела! Оой. Ну шобуров у мамы немного, но вот платье вот это, да. А льняного материала-то связками вот так. Ну для чего, ну куда!

В качестве основных аргументов за использование головного убора выступает апелляция к его символической функции (маркированию статуса замужней женщины, ср. «*да что ты говорит, ну я же венчанная и всё говорит, мне нельзя без калпака-то*») и к наличию большого количества марийской одежды, которую, кроме нее, никто не износит. Показательно также, что за пределами Тюм-Тюма отказ от головного убора всё же возможен: так, зимой 2012 года она в течение полутора месяцев жила у дочери в Большом Рою и тюрик не носила.

Итак, старшее поколение (от сер. 1940-х г.р. и старше) жительниц, по крайней мере, двух деревень, Тюм-Тюма и Ешпаево, имеет опыт постоянного ношения марийского костюма – «текущий» или достаточно удалённый по времени. Необходимо поэтому отдельно остановиться на рассмотрении мотиваций отказа от марийской одежды – тех аргументов *против*, которые выдвигаются жительницами, когда-то носившими «марийское» каждый день.

Инф. (ж, 1956 г.р., Ешпаево): Мама-то всё время по-марийски калпаком ходила, в старости начала по-русски одеваться.

Инф. (ж, 1960 г.р., Ешпаево): Вот бабка Марина тут говорит в калпаке выходила. Они-то вот еще ходят, а наши вот матери уже бросили эти калпаки и платья-то марийские. Они бросили, по-моему, в 90-ые годы или в 80-ые, Иван? Где-то вот в эти годы. Одна бросила вот это, платье не стала носить марийское, надела она простое вот платье такое, русское как говорили раньше. И начали о ней говорить: вот она бросила марийское своё платье, одела что ты, и ходит! А потом начали свои калпаки скидывать.

Инф. (ж, 1948 г.р., Ешпаево): Моё-то поколение еще в калпаках ходили. А вот я не одевала калпак. [Муж перед свадьбой] сказал: марийскую носить не будем, будем по-русскому одеваться.

Соб.: А почему он так сказал, не знаете, он хотел просто...?

Инф.: [пауза] Он же агроном был, дак может стеснялся [смеется]. <...> Калпак не наденем. По-русски одевать будем. Когда сватался дак. А носила-то я марийскую. А в Опарино-то поехали, дак Опарино-то русская деревня была. В Ешпаеве-то я бы износила. А Опарино-то русская деревня, вот стала там русскую носить. Сколь вот лежит, сколь, говорю ведь 40 лет пролежал – это вот всё девушкой носила, дельвала-то, вышивала-то. И сейчас и одевать-то уж не охота. Стирать ведь больно путем-ладом надо, чтобы белое было. А сейчас не лезут, не налезает. Надо буде наставлять дак. Наставлять тоже сидеть неохота.

В качестве причин отказа может приводиться целый спектр аргументов, но наиболее важными оказываются – фактор *времени* отказа (относительного и абсолютного) и ближайшего окружения человека (где именно проживал или проживает информант). Так, в Ешпаево в качестве абсолютного времени массового отказа женщин от марийской одежды называют 1980-90 годы, аналогичным образом в Тюм-Тюме указывают на поколение женщин, которое *уже* не носило в девичестве марийский костюм (ср.: *«Инф.: Это девки носили раньше такую одежду. Соб.: Вы сами не носили ее постоянно, только наряжались? Инф.: Неет. В наши года уж не носили марийскую одежду»*, ж, 1954 г.р., Тюм-Тюм; в приведенном примере речь идёт о поколении, чья молодость пришлась на сер. 1960-х – 1970-ые годы)¹⁴⁵. В других случаях отказ от костюма объясняется при помощи категории относительного времени – а именно преклонных лет той или иной жительницы (ср. *«Мама-то всё время по-марийски калпаком ходила, в старости начала по-русски одеваться»*); или ср. опыт жительницы Ешпаево 1930 г.р., которая после выхода на пенсию постепенно отказалась от костюма). Необходимость отказа может связываться и с плохим самочувствием (ср. ситуацию с жительницей Тюм-Тюма, которую дети уговаривали не носить головной убор), и с особым уходом, который требует плотное домотканое полотно – как-то отбеливание, частая стирка или стирка в

145 Очевидно, в силу того, что в Байсе типичный для этих мест марийский костюм перестал использоваться в качестве *одежды* раньше, чем в деревнях побережья Вятки, особых рассуждений о причинах отказа старшего поколения зафиксировать не удалось. Что же касается фактического времени отказа от костюма, то уже на фотографиях 1960-70-ых гг., которые можно увидеть в Байсе, женщины среднего возраста (ок. 40-50 лет) сняты преимущественно в фабричной одежде.

холодной воде, чтобы не покрасились вышивки (ср. *«И сейчас и одевать-то уж не охота. Стирать ведь больно путем-ладом надо, чтобы белое было»*), и с тем фактом, что большинство марийских костюмов было изготовлено современными жительницами в их молодости и теперь костюмы оказываются не впору (ср. *«А сейчас не лезут, не налезают. Надо буде наставлять дак»*).

Другим принципиальным фактором оказывается окружение информанта, которое может как препятствовать отказу от костюма, так и провоцировать его: так, в одной из приведенных цитат описывается ситуация, когда одну из женщин за отказ от калпака осудили представители ее возрастной / локальной / этнической группы – грубо говоря, марийки-соседки, продолжающие носить калпак (ср. ситуацию, когда жительница Тюм-Тюма 1936 г.р. не могла отказаться от ношения калпака в родной деревне – где напротив живёт соседка-ровесница, с которой долгое время продолжается негласное соревнование за красоту «наряда» головного убора). И наоборот: в русском окружении смена марийской одежды на русскую воспринималась как естественная еще в молодости информантки, во второй половине 1960-х гг. (ср. *«А в Опарино-то поехали, дак Опарино-то русская деревня была. В Ешпаеве-то я бы износила. А Опарино-то русская деревня, вот стала там русскую носить»*), впрочем, описанная ситуация усугублялась тем, что требование отказаться от марийской одежды исходило от мужа информантки, и это его желание интерпретируется как следствие его принадлежности к «прогрессивной» группе сельских специалистов.

Важное отличие группы *легитимных обладательниц* костюма от тех, кто никогда не носил марийскую одежду как *одежду*, заключается в способах оценки качества костюма. В пример приведу показательную ситуацию, в которой женщинам, носившим марийскую одежду в молодости (сер.-кон. 1960-х гг.), представилась возможность оценить чужой костюм – а именно марийские вещи (тувыры и головной убор), подаренные мне как этнографу другими марийками. Первым делом, взяв в руки тувыр, одна из женщин отвернула подол, чтобы проверить ткань на наличие повреждений, затем обратила внимание на украшение по подолу – так называемый «наряд», включающий вышивку, тесьму, бисер, пайетки и пр., потом на вышивку на груди. Тувыр, рассматриваемый ею,

принадлежал марийке из деревни Рожки (1925 – 2000) и был подарен ее дочерью, жительницей Ешпаево; выглядел он старым, поношенным, с бедным нарядом по подолу, но с широкой сохранной вышивкой на груди (ср. об этой вышивке: «*Это очень старая вышивка, сейчас так и вышивать-то не умеют*», ж, 1930 г.р., Ешпаево). Реакцией рассматривающей женщины было сперва удивление, затем рекомендация: «*Здесь и наряда-то нет! Выбрось, зачем такой старый!*»; вторая марийка, участвовавшая в осмотре, еще днём отреагировала на тувыр так: «*Ой, какое старьё! Зачем взяла такой!*». Такую же реакцию заслужил и головной убор, подаренный мне в Тюм-Тюме (целиком расшитый, но с повреждениями ткани и нехваткой некоторых деталей наряда): «*Калпак в музей отдай. Нехороший калпак, старушечий*». Совсем другую, одобрительную, оценку получил новый тувыр, подаренный мне одной из собеседниц: в силу его новизны (тувыр никогда не надевался) и ткань, и наряд, и вышивка были идеально сохранны.

Намётанный взгляд людей, когда-то носивших марийский костюм, – это взгляд на *одежду*, попытка дать вещам оценку с точки зрения их практической и эстетической функций. Вещь ценна, если она новая; тувыр должен быть функционален (а калпак цел и постиран) – следовательно, он должен иметь наряд; если наряда нет – тувыр годится только в музей, оставлять его при себе незачем. Как обладатели и изготовители этих самых костюмов, никакого пиетета к «старью» женщины не испытывают – у них есть всё такое же, только новое и при сохранном наряде. Иными словами, дополнительного символического значения одежде – ввиду ее старинности или даже уникальности (напр., вышивки) – не приписывается, если в утилитарном смысле она оценена как негодная. В этом случае важно еще обратить внимание на упоминание «музея»: в контексте беседы музей оказывается эквивалентом места, куда нужно отправлять негодные, нефункциональные вещи. Так, старый тувыр и калпак мне рекомендовали отдать в музей, а себе оставить новые тувыр, платок с набивным рисунком и несколько кусков вышитого полотна – раскрой платья: «*Полотно не отдавай! Из него платье сошьёшь. А рукава можно коленкоровые сделать*».

Совершенно иначе оцениваются «старинные вещи» людьми, никогда не носившими «марийское» как *одежду*, но об этом ниже.

Другим контекстом использования марийского костюма группой *легитимных обладателей* является контекст праздника или ритуала. И если в ситуации повседневного использования марийская одежда может быть относительно легко заменена русской, то в качестве праздничного, действительно нарядного, красивого (эстетически значимого) и уместного старшими жительницами деревни рассматривается именно марийский костюм. Из тех наблюдений, что мне удалось сделать непосредственно во время праздников и на материале фотографий, практически любой праздничный день может стать поводом надеть марийскую одежду. Так, во время престольного праздника Девятая пятница в Тюм-Тюме практически все представительницы старшего поколения надевают полный комплект марийской одежды; точно также наряжаются во время поминального Петрова дня в Тюм-Тюме и Ешпаево или во время поминального Ильина дня в Байсе (иными словами, все жители, собирающиеся на поминальную трапезу на кладбище, надевают праздничную одежду: молодые – русскую, старшие – марийскую)¹⁴⁶. В Тюм-Тюме в марийской одежде (*естественной* праздничной) могут прийти и на проводимую молодыми жителями деревни Масленицу, и на организованное в клубе мероприятие в честь дня пожилого человека. Очевидно, и в случае с единственной жительницей Большого Роя, периодически продолжавшей носить марийскую одежду, использование полного комплекта (тувыра, сим-шобура, тюрлика и платка поверх) объясняется оценкой ситуации как праздничной (напр., Крестного хода к источнику, освященному недалеко от Роя). В обычные дни, по сведениям

146 Как уже говорилось, в Байсе от марийского костюма как повседневной одежды отказались достаточно давно. Тем не менее, и на кладбище в Ильин день, и на День деревни, и на отдельные семейные праздники некоторые представители старшего поколения Байсы (сер. 1940-х гг. рождения и старше) всё же надевают один из вариантов марийской одежды – тувыр с передником или «йошкар-ола тувыр». Как правило, подобная одежда у них – как и у жителей Тюм-Тюма или Ешпаево – собственная, сохранившаяся со времен их молодости; впрочем, в отличие от тюм-тюмских мариек, никто из жительниц Байсы не использует в качестве элемента праздничного, нарядного костюма головной убор или многочисленные шейные и нагрудные украшения.

жителей Роя и по моим собственным наблюдениям, эта женщина постоянно надевала только головной убор.

Обязательным контекстом использования марийского костюма является *ритуал похорон* – костюм рассматривается как единственно возможная погребальная одежда для мариек старшего поколения, то есть для тех, кто при жизни её носил.

*Инф. (ж, 1958 г.р., Ешпаево): Эта [речь идёт о пожилой женщине, изображенной на фотографии – К.Г.] тоже по-марийски носила, сняла зачем-то вот. Говорит, умирать буду, дак меня не одевайте по-марийски. Я говорю оденем. Раз обычай такой, дак тебя по-марийски говорю оденем*¹⁴⁷.

Большинство опрошенных мною мариек старше середины 1940-х гг.р. готовят себе «на смерть» именно комплект марийской одежды. Отказ от костюма в этом контексте однозначно оценивается как неправильное ритуальное поведение и так или иначе оспаривается – в ситуации ли диалога («*Раз обычай такой, дак тебя по-марийски говорю оденем*»), при помощи ли ссылки на обычай или необходимость соблюдать правильный ритуальный порядок или при помощи фольклорных текстов, раскрывающих последствия неправильного поведения. Так, одна из моих информанток (ж, 1948 г.р., Ешпаево) среди других нарративов сессии (narrative session), посвященной явлению покойников, пересказала сон, в котором женщина-марийка, носившая при жизни марийский костюм, но завещавшая похоронить ее «в русском», явилась дочери и пожаловалась, что на том свете она «ходит всё на отшибе», потому что «*мариечки*», похороненные в марийской одежде, её не принимают. В качестве комментария-реакции на этот фольклорный нарратив последовало рассуждение о том, что – несмотря на то, что сама информантка марийскую одежду не носит со времени замужества, и оставшиеся с молодости марийские вещи ей теперь малы – она *уже* распорядилась похоронить ее в русской одежде и при этом в гроб

147 Ср. о выборе одежды в похоронном обряде: «Наконец, особую роль одежда играет в похоронном обряде. Хоронить нужно в одежде своего народа: более того, одежда, в которой человек похоронен, считается убедительным свидетельством принадлежности человека к той или иной национальности» и далее цитата из речи жительницы посёлка Походск 1938 г.р. «Когда умираем... я-то не буду по-русски хорониться, я свою одежду буду одевать» [Вахтин, Головкин, Швайтцер 2004: 174].

обязательно положить заранее приготовленный на смерть марийский комплект: «Если что – я там уже переодену! [смеется]». Точно так же заранее готовят комплект одежды «на смерть» и многие другие марийки – давно или недавно, полностью или частично отказавшиеся от марийского костюма. Показательно, что нарядить покойного стараются с учётом того, какие именно детали костюма носил человек – напр., тюрик надевают только в случае, если при жизни женщина этот головной убор носила¹⁴⁸. В данном случае символическая функция костюма (быть легитимным знаком принадлежности к сообществу марийцев) вкупе с ритуальной (быть правильной одеждой, обеспечивающей прохождение ритуала), оттесняя практическую, служат поддержанию и стабилизации границ группы – «воображаемого» сообщества, включающего в себя не только живущих, но и уже умерших членов (ср. яркий образ, часто фигурирующий в пересказах вещих снов: группа женщин в белых марийских одеждах, ожидающих умирающего).

3.2 Марийский костюм в контексте выступлений сельских самодеятельных ансамблей

В отличие от описанной группы *легитимных обладателей*, рассматривающей марийский костюм, прежде всего, как *одежду*, противопоставленная им группа молодых жителей использует костюм преимущественно как *маркер* (культурный символ) марийцев, причем делает это *окационально* – в ситуации *демонстрации*. Принципиальные отличия данной модели проявляются ярче всего в наиболее распространённом контексте демонстрации – концертной деятельности местных самодеятельных ансамблей, существующих (с более или менее фиксированным составом) во всех четырех

148 Впрочем, по поводу обязательности тюрика как части погребального костюма существуют и другие суждения, напр.: «Вот сейчас тюрики бросили. Недавно вот больно голова болит и кружится. Вот ходила и у меня волосы-то вот, обрезали, а помру дак потом мождь вырастет дак наденут. А без калпака-то нельзя говорит уж. Туда идешь так, где калпак-то у тебя спросят, старики-то» (ж, 1938 г.р., Тюм-Тюм). Вполне возможно, что в данном контексте тюрик является важным маркером социального статуса женщины – как женщины замужней и поэтому трактуется как обязательный предмет для пожилой марийки.

рассматриваемых деревнях и на разных уровнях репрезентирующих себя как *марийские*. Доминантой конструируемого этнического образа ансамбля является, безусловно, последовательное использование его членами – как женщинами, так и мужчинами (впрочем, последними всё же реже) – марийской одежды¹⁴⁹. Приведу несколько примеров. По фотографиям, собранным в альбомах, посвященных истории деревни Ешпаево и её культурных институтов, можно проследить эволюцию концертных костюмов местных ансамблей. Так, на фотографиях 1980-х гг. участницы ешпаевского ансамбля запечатлены в полном комплекте марийской одежды (за исключением головного убора – тюррика, последовательно заменяемого платком), в то время как участники-мужчины одеты в стилизованные удлиненные шёлковые рубахи с поясом (лишённые символов, отчётливо идентифицируемых как марийские); в 1991 году ансамбль обзаводится женскими свадебными костюмами (специфическими зелёными шобурами, лисьими шапками), часть женщин сохраняет на сцене повседневный марийский костюм (тувыр, шобур, нагрудные украшения, платок), мужчины надевают мужские марийские рубахи с оплечным или нагрудным вышитым орнаментом. На фотографиях 2000-го года все участники ансамбля (первого, старшего, состава «Чевер ўжара» и младшего, состоящего из школьников старших классов, «Яндар памаш») одеты в одежду, визуально однозначно идентифицируемую как марийская: женщины и девушки надевают шобур, тувыр с передником и нагрудными украшениями, на голову платок; мужчины и юноши – удлиненные рубахи с нагрудным геометрическим орнаментом и широким поясом, чёрные брюки (иногда в дополнение – чёрные шляпы и чёрные жилеты). В начале 2000-х у ешпаевского ансамбля существовал еще один состав – младших школьников: судя по фотографиям, девочек этого состава одевали в платья, украшенные вышивкой гладью, с поясом и плиссированной юбкой (визуально напоминающие тип костюма «йошкар-ола тувыр»), распространённый

149 Ср. об одежде как средстве воображения и визуализации этнических отличий в посёлках Северо-Восточной Сибири: «Даже если сегодня, в современном посёлке, различить людей по манере одеваться удастся только в редчайших случаях, память о том, что у каждого народа был свой костюм, остается, не в последнюю очередь потому, что эти знания поддерживаются деятельностью различных фольклорных кружков. 'Национальный костюм' считается необходимой принадлежностью певца или танцора, выступающего со сцены» [Вахтин, Головкин, Швайтцер 2004: 170].

в Байсе), мальчиков – в удлинённые рубахи, расшитые на груди таким же ярким цветочным орнаментом, вышитым техникой глади.

Как видно на примере Ешпаево, марийские ансамбли к использованию костюма подходят со всей серьёзностью – постоянно обновляя или модифицируя комплекты сценической одежды. В целом выбор костюма для выступлений определяется следующими тенденциями: в Ешпаево, Тюм-Тюме и Большом Рою в качестве сценического участницы ансамблей используют марийский костюм, который старшее поколение жителей (условно – поколение матерей участниц) носило или носит в качестве повседневной одежды, причём чаще всего заимствуются все элементы, за исключением головного убора замужней женщины – тюрика¹⁵⁰. Точно так же все составы ансамбля «Поса Кундем» села Байса с 1990-ых годов в качестве сценических используют костюмы типа «йошкар-ола тувыр» для женщин и стилизованные рубахи с имитацией вышитого орнамента на груди и поясом для мужчин (впрочем, в последние пару лет ныне действующий состав ансамбля – следуя республиканской сценической моде – периодически стал использовать «старинный костюм», состоящий из тувыра, шобура, передника, набора нагрудных украшений, а также шимакша с платком поверх, гамаш и лаптей). Иными словами, участницы самодеятельных деревенских ансамблей в качестве сценической чаще всего используют одежду, которая и так имеется в наличии в марийских деревнях – одежду, которую поколение, старше всего на несколько лет, еще использовало (или продолжает использовать) в качестве повседневной или праздничной; в Байсе – это «йошкар-ола тувыр» (редко тувыр и шобур), в Тюм-Тюме, Ешпаево и Большом Рою – комплект, состоящий из тувыра, шобура, передника. Для мужчин же рубахи чаще всего изготавливаются на заказ или специально подбираются, так как от использования марийской одежды мужчины отказались намного раньше, и

150 По критерию использования тюрика редкое исключение составляют участницы ансамбля деревни Тюм-Тюм, стремившиеся сохранить визуальный образ максимально полного марийского костюма: напр., на фотографии 1999 года («праздник Васнецовых в с. Шурма») часть тюм-тюмских женщин одета в повседневный костюм, часть – в свадебный костюм, при этом первые в качестве головного убора используют тюрик и платок (единственная девушка, ок. 20 лет, использует девичью повязку и платок), вторые – платок и лисью шапку, на ногах у всех участниц – гамаша, белые носки и низкие чёрные туфли. Мужчины одеты в марийские рубахи с оплечной вышивкой и поясом.

мужских рубах в деревнях практически не сохранилось. Точно так же для детей младшего состава ешпаевского ансамбля недостающие (несохранившиеся) платья и рубахи пришлось изготавливать специально – уже в другой стилистике (в комментариях информантов эти заказные костюмы последовательно противопоставляются «ранешним»).

На материале проведённых опросов можно выделить две принципиально отличные модели сознательной модификации костюма, предназначенного для сцены: модификация «ранешнего», осознаваемого как аутентичный, костюма (заимствованного у легитимного обладателя, чаще всего – старшей родственницы) и изготовление костюма, не ориентированного на «старинный», типичный для данного локального сообщества образец, но включающего в себя набор элементов, читаемых как марийские. В первом случае модификация носит, как правило, косметический характер и в качестве цели имеет реставрацию костюма (замену утраченных деталей; напр., перемещение монет, раковин, прочих украшений с одного предмета одежды на другой). Реже можно говорить об изготовлении копии старого костюма с заменой или визуальным усилением некоторых элементов украшения (напр., при изготовлении нагрудного украшения «аршаш» раковины каури заменяются пластиковыми пайетками в виде бабочек; в качестве визуально более яркой тканевой основы используется ткань с люрексом или современные блестящие бусины и бисер). Такие модификации осуществляются многими участницами самодеятельных ансамблей и не мешают оценке костюма (и со стороны в том числе) как *старинного*. В то же время, в 2000-ые гг. появилась иная тенденция в выборе сценического наряда: вслед за распространением моды на стилизованную одежду в РМЭ (чаще всего, на одежду современного покроя, украшенную геометрическим орнаментом красных тонов)¹⁵¹, в Уржумском районе появились свои образцы стилизованного

151 Некоторые замечания относительно распространения моды на стилизованные марийские платья и костюмы в республике есть в моей статье [Гаврилова 2012: 81-83]. Развитию марийского костюма в коллекциях к фестивалям этнической одежды посвящены специальные региональные каталоги (напр., изданный в 2007 г. министерством культуры РМЭ каталог «Межрегиональный фестиваль национального костюма»), технике изготовления современной стилизованной одежды – издания [Молотова, Солдаткина 2002], [Степанова 2005] и др. Показательно то, что некоторые функции, выполняемые такой одеждой, становятся актуальными в среде уржумских марийцев – напр., тех, кому периодически приходится выступать в качестве

марийского костюма. Примером серьезной переработки знакомой костюмной традиции является творчество методиста Управления Культуры Уржума (бывшей руководительницы марийского ансамбля деревни Ешпаево), изготавливающей целые коллекции костюмов «в марийском стиле». Фактически, в своих работах она сознательно заменяет форму раскроя туникообразной рубахи (тувыра) различными формами платья, но при этом украшает изделия вышивкой, по цвету или рисунку ассоциирующейся с марийскими геометрическими орнаментами. Ее костюмами пользуются не только работники Управления Культуры (в том числе и сама изготовительница, напр., в роли ведущей марийских мероприятий в районе), но и деревенские ансамбли (например, молодёжный состав ансамбля «Поса Кундем» Байсы на фестивале «С песней по жизни» 2010 г.), и отдельные жители (так, жительница Тюм-Тюма, родом из Параньгинского района РМЭ, надевала «в долг» один из обсуждаемых костюмов в школе села Богданово – чтобы вести концерт в честь Дня народного единства). Впрочем, случается, что подобные, нехарактерные для уржумских марийцев, современные модели костюмов соседствуют – в рамках концерта или даже выступления одного коллектива – с более привычной одеждой¹⁵².

«лица» деревни или района на праздниках. Для представителей ряда культурных институтов РМЭ стилизованный костюм, рубашка или платье (стилизация может ограничиваться несколькими вышитыми строчками, имитирующими геометрический орнамент) являются практически «униформой» при приёме гостей из-за пределов РМЭ, проведении конференций и республиканских праздников (о дресс-коде как признаке организации и полноправного членства в организации см. в [Rafaeli, Pratt 1993]). Точно так же краеведом из деревни Тюм-Тюм присутствие на открытии выставки «Финно-угорский триптих» (Йошкар-Ола) в рубахе, украшенной по вороту геометрическим орнаментом, воспринималось как обязательное. Или ср. как рассуждает о приобретении костюма (типа «йошкар-ола тувыр») жительница Байсы, несколько лет подряд «встречавшая» гостей фестиваля «С песней по жизни»: *«Раньше у меня марийское-то было такое платье, но я сюда не привезла. И всё вот хотела, вот артисты-то в каких выступают, но они для нас, для учителей дороговаты. <...> Они, хорошие-то костюмы стоят вот, у меня сестра в Косолапово, вот она работает в школе, вот как встречать гостей, к ним вот гости приезжали, ой из каких государств-то приезжали? Как встречать вот всё её значит просят-то. Вот она себе купила нынче, это платье купила она в Йошкар-Оле. Вот 17 тысяч платье-то вышитое, на марийский лад-то»* (ж, 1956 г.р., Байса).

152 Так, в середине 2000-х некоторые участницы ансамбля средней школы деревни Тюм-Тюм выступали в стилизованных фабричных костюмах, купленных в Йошкар-Оле, в то время как другие, на той же сцене – в типичных для Тюм-Тюма марийских женских костюмах, включающих тувыр, шобур, девичью повязку и шейные / нагрудные украшения. Фабричные платья были приобретены директором школы специально для выступлений, традиционные для Тюм-Тюма костюмы одалживали школьницам их старшие родственницы. Другим примером аналогичного соседства можно считать репертуар костюмов марийского ансамбля села Большой Рой: к байсинскому фестивалю 2011 года ройский ансамбль подготовил

Абсолютное большинство участниц и участников подобных самодеятельных ансамблей принадлежат к среднему (условно 1950-75 г.р.) или младшему поколениям (от сер. 1970-х гг. и младше) – поколениям «отказавшихся» или «неносивших» марийский костюм, рассматривающих его не как *одежду*, но как форму или средство (визуальной) репрезентации марийской культуры на сцене. Среди других способов этнизации выступлений самодеятельности следует упомянуть: названия ансамблей на марийском языке (например, «Чеве́р ў́жара» – ‘Красная заря’, «Яндар памаш» – ‘Чистый родник’, «Ош пеледыш» – ‘Белый цветок’; как вариант, название концерта марийских песен «Марий кас» – ‘марийские вечерки’), репертуар песен (с явным преобладанием песен на марийском языке), выбор танцев (как правило, в основе демонстрируемых на сцене танцев лежит специфический марийский перепляс – «топотуха»). Песни на марийском языке исполняются исключительно старшими составами ансамблей – женщинами (реже мужчинами) 1950-70-х гг. рождения, языковая компетенция которых позволяет свободно запоминать и воспроизводить тексты. Младшие составы ансамблей (например, ученики старшей школы), как правило, марийских песен не исполняют (в противном случае как зрители, так и старшие участники самодеятельности критикуют особенности произношения детей или их способность запоминать текст). Репертуар, исполняемый основными составами ансамблей, варьируется от песен, выученных от старших жителей своей деревни (условно, родителей), до современных эстрадных композиций, заимствованных в покупных подборках «марийской музыки»¹⁵³. В неформальной обстановке – за пределами сценического формата, например, в

новые комплекты костюмов – белые платья с красной отделкой горловины, манжет и разреза на подоле; до этого ансамбль использовал традиционные комплекты одежды – тувыр, шобур, передник и украшения к ним. Аналогичную замену произвёл в том же году детский ансамбль Байсы «Ший памаш», отказавшись от «йошкар-ола тувыр» в пользу белых платьев, минимально украшенных орнаментом.

153 Если же соотнести выбор песен для концертного исполнения с репертуаром песен, исполняемых жителями на деревенских или семейных праздниках, то можно выделить некоторые общие тенденции: так, «протяжные» песни на марийском языке (исполняемые с замедлением темпа в конце музыкальной фразы) квалифицируются как «старинные», исполняются в основном старшим поколением и со сцены звучат редко (особенно если концерт готовится для немарийской аудитории). Марийские ритмичные частушки чаще исполняются и со сцены, и на праздниках: например, во время танца или в перерыве между танцами, они могут выкрикиваться из зрительного зала во время концерта и т.д.

ситуации застолья – большинство песен, как показывает наблюдение, средним поколением (билингвами и людьми, говорящими преимущественно по-русски) исполняется на русском языке; в редких случаях песня, изначально исполненная на русском, поётся по-марийски или частично по-марийски. Со сцены же русские песни в исполнении марийских коллективов тоже звучат, но для их исполнения зачастую требуется определённая модификация визуального образа ансамбля: так, специально для исполнения русской программы в Ешпаево существовал особый ансамбль «Ивушка», состоявший частично из солистов марийских коллективов и использовавший в качестве сценической одежды стилизованные сарафаны и кокошники (впрочем, этот состав ансамбля пользовался небольшой популярностью и среди участников, и среди зрителей – и поэтому выступал редко). Точно так же участники ройского ансамбля «Ош пеледыш», составляя программу из русских и марийских песен, используют два типа сценической одежды – в соответствии с текстом песни (в обоих случаях текст на русском языке провоцирует включение в выступление растиражированного визуального образа *русскости* – сарафана и кокошника)¹⁵⁴.

Другим обязательным компонентом выступлений ансамблей являются «марийские танцы»: в идеале исполняемые под гармонь, на данном же этапе под фонограмму наигрыша на гармони, реже – под аудиозапись песен на марийском языке. В основе демонстрируемых со сцены танцев, как уже было сказано, лежит особый перепляс – «топотуха»; прочие хореографические особенности постановочных танцев с реальной практикой марийских плясок, распространённой сейчас в деревнях, могут не соотноситься. В контексте любого деревенского праздника – начиная от Дня деревни, престольных праздников, песенных фестивалей и заканчивая юбилеями, свадьбами и встречами друзей – марийские танцы рассматриваются как уместные и привычные, причём всеми

154 Ср. Инф. (ж, 1975 г.р., Большой Рой): «*И у нас был такой концерт, посвященный, ну к девятому мая, ко Дню Победы. И вот. И он был такой смешанный, тематика там разные, и деревенские песни, и такие патриотические какие-то. Мы в костюмах выступали в таких, в наших, в костюмах хоровых. И трое нас переодевались в марийские наряды и пели марийские песни. Песен было 3-4 вот так вот. Хоровые костюмы - это у нас такие, ну мы их называем сарафаны, такие это, бордовые платья с рукавами, с орнаментом и на подоле так вышивка, и кокошники*».

возрастными группами жителей. Так, несколько наиболее популярных плясовых мелодий входят в постоянный репертуар еженедельных дискотек в клубе Большого Роя; во время празднования юбилея сотрудницы библиотеки (1955 г.р.) в Ешпаево большую часть репертуара танцевальной музыки занимали марийские мелодии или эстрадные песни, исполненные изначально на русском языке, и затем переведенные на марийский. Примеров можно привести много, но даже из этих нескольких вполне понятно, что танцы, оцениваемые как марийские, не рассматриваются в качестве экзотических («утраченных») ни старшим, ни младшим поколениями марийцев – что подтверждается и наличием минимального танцевального навыка у всех без исключения уржумских марийцев¹⁵⁵. Так или иначе танцы, песни и в особенности марийский костюм (как средство визуальной концентрации *марийскости*) в контексте сельской сценической самодеятельности одновременно воспринимаются как специфический *символический ресурс* этнической группы марийцев (редкие случаи участия в ансамблях представителей других этнических групп, как правило, оговариваются, подчеркиваются и объясняются – напр., укорененностью иноэтничной семьи в марийской деревне) и функционируют как продаваемый марийскими ансамблями этнический товар (регулярное «сценическое предложение» – цель и итог деятельности ансамбля).

3.3 Марийский костюм в наследство: радость обладания и последствия для идентичности

Вернёмся к марийскому костюму – а именно к тому, каким образом и при каких условиях представительницы среднего и младшего поколений (условно от 1950-х гг.р. и младше), не готовившие для себя марийской одежды самостоятельно (и не имеющие соответствующих навыков), оказываются владелицами комплектов костюма.

155 Танцевальный навык молодыми людьми может быть получен как в результате собственных опытов, так и в результате стороннего наблюдения за тем, как танцуют старшие. Несмотря на то, что – по словам многих информантов – молодёжь бывает недовольна присутствием взрослых на дискотеках и общедеревенских праздниках, на семейных праздниках или концертах современным школьникам и студентам, тем не менее, приходится постоянно наблюдать марийские танцы.

Соб.: А у вас от мамы / бабушки старые костюмы остались или у вас в деревне не носили уже?

Инф. (ж, 1965 г.р., Байса): Носить носили, у нас осталось наверно, но мама-то у меня у сестры жила в Буйском дак, там у нее всё. С собой я взяла только своё. Что она [*мать информантки – К.Г.*] мне сделала, то и взяла.

Инф. (ж, 1951 г.р., Тюм-Тюм): Я вот хранила, всё у меня было, всё-всё мне мать оставила, и рубаху и всё-всё-всё оставила. Ну чо я, старуха – куда? Ну вот которая в Уржуме-то живет [*сестра – К.Г.*], я всё ей передала, потому что она участвует это в национальном-то в этом. У них в Уржуме-то там выезжают, по деревням, по сёлам. Ну всё, всё-всё я ей отдала. Я говорю: раз мать всё сделала, пускай всё у тебя останется.

Инф. (ж, 1975 г.р., Большой Рой): Калпаки, наряды, платья. Я даже могу одеться и показать Вам. У меня есть даже с собой [*интервью состоялось в библиотеке – К.Г.*]. Правда украшения все у сестры, так что наверно не получится.

Соб.: То есть вы разделили как-то?

Инф.: Ну платки и наряды хранятся у меня, а Зоя сама себе она как бы изготовила, задавала мастеру там, такое задание давала, чтоб ей сделали этот нагрудник вот. <...> И еще какие-то украшения, в общем это всё у неё, а когда вот я езжу выступать, ну у нас концерты, я участвую в художественной самодеятельности, то я у нее беру это и потом ей это всё возвращаю, потому что она очень это всё хранит!

Инф. (ж, 1956 г.р., Большой Рой): У нас были, ну тогда многие наряжались по-марийски, и платья и всё давали, не могла даже себе приобрести ни одного костюма, говорю. <...> А у меня вот сестра, она живет в Москве, у ней всё есть. Она себе всё сама приобрела. Ей вот когда были еще старые люди, которые вышивали, это же особая работа такая, вот тут была женщина, она очень рукодельница, она им всем сши-, она себе вот этот костюм весь сделала, у ней вот всё в чемоданчике лежит. Я говорю, Галя вот ты молодец, хоть своим детям можешь показать.

Самый распространённый и очевидный способ получения костюма – наследование от старших женщин-родственниц после смерти последних (ср. «*Я вот хранила, всё у меня было, всё-всё мне мать оставила*», «*Мама-то у меня у*

сестры жила в Буйском дак, там у нее всё»): одежда может оставаться в доме молодых, если старшие жили вместе с ними, её могут хранить в качестве семейной реликвии или просто не выкидывать вместе с другими старыми, вышедшими из активного использования вещами (кстати, именно так относятся к марийской одежде представители нынешнего старшего поколения, имеющие собственную марийскую одежду). Очень часто полученные таким путём костюмы начинают использоваться как *сценический наряд* (ср. *«Ну платки и наряды хранятся у меня... ну у нас концерты, я участвую в художественной самодеятельности»* или *«От тётки у меня вот эти украшения остались, они неперделанные, но, ей уж 70 с лишним лет, сколь им лет – я не знаю. Я их одеваю, когда пою, подновлю да одену»*, ж, 1965 г.р., Большой Рой), в некоторых случаях комплекты одежды могут специально передаваться тем родственникам, которые заведомо будут активно их использовать – надевать в качестве сценического национального костюма (ср. *«Я всё ей передала, потому что она участвует это в национальном-то в этом. Я говорю: раз мать всё сделала, пускай всё у тебя останется»*).

В другом случае костюмы также достаются от старших родственниц – но в качестве особого подарка: представительницы поколения легитимных обладателей костюма специально изготавливают для своих дочерей комплекты марийской одежды (ср. *«Мама-то у меня у сестры жила в Буйском дак, там у нее всё. С собой я взяла только своё. Что она мне сделала, то и взяла»* или *«Вот сделали это, бабушка же, вот моя же бабушка для меня, вот этот наряд-то вот сшила, платье-то такое»*, ж, 1958 г.р., Ешпаево). В первом из процитированных случаев комплект одежды был изготовлен специально для выступлений в ансамбле (информантка участвовала в деревенской самодеятельности еще в школьные годы, в родной деревне Нижний Руял), в других случаях одежда изготавливается или приобретается «для детей» – в качестве своеобразного этнически маркированного приданого, знака принадлежности получателя к семье марийцев и к этнической группе марийцев. Так, директор клуба Тюм-Тюма специально сшила по «старым» образцам комплекты одежды двум своим дочерям, постоянно проживающим в республике

Татарстан (в данном случае функция костюма – быть знаком марийской культуры / памяти о ней – тяготеет к прагматике сувенира). Случается так же, что один из комплектов костюма, принадлежащих старшей женщине, заимствуется более молодой специально для использования на сцене: так, одна из жительниц Большого Роя (1970 г.р.) в 2011 г. «забрала» один из комплектов одежды (тувыр, шобур, передник, платок, девичью повязку и нагрудные украшения) у своей матери (1938 г.р., Тюм-Тюм), продолжающей носить марийскую одежду в качестве повседневной, – для своей дочери (1998 г.р., Большой Рой), так как последняя с 2011 г. участвует в марийских номерах местного школьного самодеятельного коллектива. Показательно, что до этого момента дома у женщины не хранилось никакой марийской одежды.

Наконец, комплект костюма может быть специально приобретён (в случае Большого Роя с его дефицитом костюмов – даже заказан) молодыми марийками, причём не только для выступлений, но и просто для хранения в качестве знака актуальной этнической идентичности семьи и особой лояльности обладателя костюма марийской культуре в целом (ср. *«Зоя сама себе она как бы изготовила, задавала мастеру там, такое задание давала, чтоб ей сделали этот нагрудник вот. Когда вот я езжу выступать, то я у нее беру это и потом ей это всё возвращаю, потому что она очень это всё хранит!»*). Вообще-то хранение марийской одежды, доставшейся от старших родственников, как семейной реликвии распространено в абсолютном большинстве семей уржумских марийцев (от 1950 г.р. и младше). Показательно, что чаще всего сам вопрос «Не храните ли Вы вещи, оставшиеся от родителей на память / семейные реликвии?» вызывал ассоциацию именно с марийским костюмом; иными словами, именно костюм в большинстве случаев осознается как вещь, достойная хранения.

Семиотический статус костюма тем выше, чем дальше отстоит «хранитель» от использования его по утилитарному назначению – как *одежды*. Так, большинство жительниц, носивших и носящих костюм как одежду, не хранят вещи своих родителей, объясняя это тем, что «своё есть» (ср., *«От мамы-то ничо. А сама вышивала и сама, да. Всё сама делала. И пояс также есть. Вот все наряды у меня вот так»*, ж, 1938 г.р., Тюм-Тюм). На другом полюсе находятся те

жители, кто костюм надевает только в ситуациях, когда он служит экспликации – «проигрыванию» – этничности: в разговоре они стараются подчеркнуть своё отношение к унаследованному костюму как к семейной ценности¹⁵⁶. Кстати, ценность самого костюма определяет не только его «старинность» (что обычно в случае с реликвиями) или принадлежность кому-то из близких родственников лично (хотя это, безусловно, повышает статус вещи)¹⁵⁷, но и его *марийскость* – та идея этничности, которую он воплощает. В подобных случаях костюм служит «показателем» этничности того родственника, которому он принадлежал, или того, который его бережёт, и, метонимически, выступает средством утверждения этнической идентичности всей семьи (рода), лояльности семьи своей этнической группе¹⁵⁸ и преемственности по отношению к ней (ср. «*А у меня вот сестра, она живет в Москве, у ней всё есть. Она себе всё сама приобрела. Я говорю, Галя вот ты молодец, хоть своим детям можешь показать*»).

Правомерно утверждать, впрочем, что особенный интерес костюм вызывает у людей, обладающих сформированным «этнографическим» представлением о «традиционной культуре» – включающей в комплекс своих

156 Как правило, жители, приписывающие марийской одежде особую ценность (как семейной реликвии или старинной вещи), охотно и без особых просьб со стороны демонстрируют её гостям – не-марийцам (ср. ситуацию второго дня «татаро-марийской» свадьбы в Рою, когда гостям-татарам, родственникам невесты, одна из родственниц жениха демонстрирует комплект марийской одежды своей матери), в том числе и этнографу. В таких случаях совместное рассматривание костюма обязательно сопровождается комментариями относительно прагматики костюма, его сохранности в деревне / районе, значения тех или иных деталей одежды.

157 Значения старинности и принадлежности семейной группе можно считать определяющими свойствами *реликвии*. Ср. [Разумова 2001: 161-174]; «Почитание реликвий – одна из сторон культа предков. Самое существенное для внутрисемейной сакрализации вещи – принадлежность ее кому-либо из предков персонально» [Разумова 2001: 167]. О старинных вещах как вещах «маргинальных», «внесистемных» в современной «системе среды» см. [Бодрийяр 1995: 61-64]. Согласно Бодрийяру, «[С]таринная вещь чисто мифологична [в своей отсылке] к прошлому. Она лишена какого-либо выхода в практику и явлена нам исключительно затем, чтобы нечто обозначать». Основным значением ее (значением, заменившим утраченные практические «первичные функции») Бодрийяр считает *время*, точнее – «знаки, культурные индексы» прошедшего времени, коннотации «историчности». Старинная вещь в современном интерьере становится вместилищем, сгустком времени («предшествующего бытия»), она «запечатлевает в себе некое достопамятное прошлое» и именно в этом заключается её семиотическая ценность. Посредством символического потребления старинных вещей их обладатель переживает воспоминание (ср. отсылки к иному, ушедшему в прошлое миру «всегда сопрягаются с миром детства»), ностальгию («ностальгическое влечение к первоначалу»), овеществленность времени (материальные знаки, напр., предшествующих поколений).

158 О «семейной памяти» как факторе конструирования этничности см. в [Бредникова 1997].

обязательных компонентов костюм, фольклорные тексты (в особенности песни), язык. Условно таких людей можно назвать *локальной интеллигенцией* – как правило, они работают в сфере культуры (например, в Рою и Ешпаево это библиотекари, заведующие клубами, в Тюм-Тюме – директор школы и заведующая клубом) или связаны с деятельностью клуба (например, члены самодеятельных коллективов, постоянные участники и организаторы праздников). Крайнюю степень заинтересованности костюмами демонстрируют жители, так или иначе соприкасающиеся с краеведением. В качестве примера можно привести коллекцию учительницы истории (ранее преподававшей и марийский язык) в школе Большого Роя: в ее доме хранятся не только образцы костюма разных локальных групп марийцев (принадлежавшие её родственникам и унаследованные от родственников по мужу), но и отдельные нефункциональные *детали* костюмов, как-то фрагменты вышитого полотна, отрезанные от старых тувыров или головных уборов (ср. Соб.: *А вот эти вышивки, которые Вы вырезали, это Ваших родных?* Инф., ж, 1960 г.р., Большой Рой: *Старые платья, тоже материны старые платья. Низ на тряпки, а верх целый такой мне жалко выкидывать*). Вышитые фрагменты полотна в этом случае не хранятся как реликвия (чтобы демонстрироваться окказионально), а используются в качестве пособия к школьным урокам истории (и демонстрируются регулярно):

Соб.: Вот Вы сейчас преподаете историю, Вы какие-то вещи по истории марийцев им рассказываете?

Инф. (ж, 1960 г.р., Большой Рой): Иногда по теме, стараюсь. В учебниках нет. <...> Там есть «Быт и культура» – такие темы. Так вот русские жили, так марийцы жили. Иногда и приношу: вот говорю там эти полотенца, какие вот вышивали, какие эти узоры. Я носила это показывала.

Символическая ценность, приписываемая вещам в рассмотренном случае, выходит за рамки стратегий выстраивания семейной идентичности и тяготеет, скорее, к рассмотрению марийской одежды как музейного экспоната. В импровизированных музеях, организованных в деревнях по инициативе всё той же местной «элиты» (в Тюм-Тюме и Байсе музеи располагаются в здании школы,

в Ешпаево – в библиотеке), комплекты одежды и отдельные детали костюмного комплекса помещаются рядом с вышедшими из употребления предметами быта, старыми книгами и альбомами, формирующими представления о прошлом деревни, ее архитектуре, институтах и выдающихся жителей¹⁵⁹. Музеификация предметов одежды, таким образом, может рассматриваться как акт утверждения за ними статуса старинных, уникальных, отражающих прошедший этап жизни марийцев деревни (что одновременно является овеществлением распространённого представления об отказе от костюма как признаке «обрусения»). Формированию восприятия костюма как яркого признака прошлого этапа жизни группы (и одновременно визуального свидетельства этничности группы) служит помещение на страницы летописей истории деревни фотографий жителей в марийской одежде. Так, в библиотеке села Байса хранятся два альбома, целиком посвященные марийской культуре: в альбоме «Марийский национальный костюм» помещены головные уборы (шимакши) байсинских мариек, фрагменты вышитого полотна – в сопровождении примерных датировок и указаний, кому предмет принадлежал; в альбоме же «Культура народа мари с. Байса» собраны фотографии пожилых марийцев в повседневной марийской одежде, фотографии с выставки вышивок в технике глади, выполненных жителями села¹⁶⁰, а также фотографии байсинского ансамбля «Поса Кундем» и выступлений других байсинских жителей, наряженных в костюмы.

159 Присутствие костюмного комплекса в любом музее отсылает к сформированному советской этнографической традицией представлению о национальной одежде как обязательном компоненте экспонируемой «материальной культуры». Так, библиотекарь Ешпаево – одна из организаторов музея при библиотеке – завершила экспозицию одним из костюмов своей покойной матери, в то время как другой оставила себе для выступлений: *«И дома наряд есть один у меня, вот с концертом-то выступаем, одеваемся. Ну калпаки-то, правда, не одеваем. Калпаки-то вот сюда для музея-то я принесла тоже»* (ж, 1955 г.р., Ешпаево).

160 Вышивание гладью – один из наиболее распространённых видов рукоделия жительниц Байсы: во многих домах вышитыми салфетками украшают дверцы шкафов, стены, мебель (накрывают тумбочки, диваны, столики, телевизор), вышитыми занавесками оформляют окна, вышитыми полотенцами – красный угол. Важно отметить, что цветы, исполненные в технике глади, отчётливо ассоциируются с наиболее распространённым в Байсе типом марийского костюма – «йошкар-ола тувыр», платье и фартук которого подобными цветами украшаются. Очевидно, именно поэтому фотографии с выставки вышивок появились в альбоме «Культура народа мари с. Байса»; по этой же причине стены фойе клуба перед байсинским фестивалем национальной песни украшали не только марийскими костюмами, но и полотнами с вышитыми цветами. Впрочем, насыщение пространства «национальными узорами» в Байсе происходит и посредством использования геометрических орнаментов (характерного для РМЭ способа

Помещение вещи в музей, впрочем, не провоцирует кардинального изменения отношения к ней жителей деревни (напр., появление пиетета к музейному экспонату). С этой точки зрения показательной оказывается реакция старшего поколения на костюм в пространстве экспозиции, а именно рассматривание и оценка его по тем критериям (напр., сохранность ткани, богатство орнаментации), которые применяются к *одежде*: так, напр., у тувыров, вывешенных в фойе перед байсинским фестивалем «С песней по жизни», пожилые женщины без колебаний отворачивали подол, чтобы рассмотреть вышивку и наряд. Здесь же уместно напомнить об отношении к музею – как к месту, куда марийки 1940-х г.р. советовали отдать негодный в утилитарном смысле тувыр; точно так же жительницей Ешпаево 1948 г.р. музей воспринимался как место, куда придётся отдать ненужные вещи – а именно марийскую одежду, которую после смерти изготовившей ее хозяйки уже никто не станет носить (ср. «*Сколь они [неношеные тувыры – К.Г.] вот пролежат. Кому надо сейчас! Кому надо. Никому не надо. После меня-то приберут наверно, так уж как музей, вот эдак же будет лежать. После меня. Пока я жива дак у меня лежит*»). Молодое же поколение – далеко отошедшее от использования костюма как одежды, но, тем не менее, унаследовавшее от старших родственников некоторые марийские вещи – к музейным экспонатам может относиться как к диковинному, экзотическому наряду (*костюму* – в значении ‘театральная / маскарадная одежда’), видеть в них возможность представить себя в непривычном облике¹⁶¹.

визуализации *национального*): так, красным геометрическим орнаментом украшено белое полотно, оформляющее сцену клуба Байсы во время песенного фестиваля; в похожей стилистике (красный орнамент по белому полю) расписан бордюр актового зала байсинской школы.

161 В редких случаях марийская одежда используется как разновидность маскарадного костюма – средства изменения внешности в контексте соответствующего праздника (чаще всего, Нового года и сопоставляемых с ним праздничных дней, напр., «марийских святок» – Шорук Йол), прагматика которого заключается в частности в том, чтобы сделать человека неузнаваемым. Так, в клубе села Байса регулярно проходят празднования Нового года и Шорук Йол, на которых в качестве варианта костюма ряженных может использоваться марийская одежда (напр., свадебный зелёный шобур, тувыр или стилизованная мужская рубашка с поясом). Точно так же жительница Ешпаево, подарившая мне один из своих тувыров, несколько раз ссылалась на тот единственный контекст использования вещи, который, с ее точки зрения, уместен за пределами сообщества марийцев / границ района: «*На ёлку одевай и нас вспоминай. Вот тебе костюм на ёлку. Ни у кого не будет! Вот ни у кого не будет. Маску натяни, никто тебя не узнает!*» (ж, 1948 г.р., Ешпаево). Использование марийских вещей как *маскарадного костюма* является, как

Наконец, еще один немаловажный контекст использования костюма теми марийцами, кто никогда не носил марийскую одежду в качестве повседневной или регулярной праздничной, можно обозначить словосочетанием *нарядиться и сфотографироваться*. Количество жителей, которые хранят, демонстрируют и делают новые фотографии себя (и своих близких) в марийских костюмах, действительно велико – практически все они женщины, и практически все относятся к «среднему» поколению 1950 – 1975 г.р.

Соб.: А вот очень многие, именно как Вы говорите, для себя, для интереса фотографируются.

Инф. (ж, 1965 г.р., Байса): Ну! На память вот так. Вот такой костюм вон с дочкой мы стоим.

[*Инф. показывает фотографию, на которой она снята в тувыре, шобуре, лаптях, с шимакшем на голове; рядом с ней стоит ее дочь*]

Соб.: Ой, тут у Вас еще шимакш.

Инф.: Шимакш и лапти вон! Для себя, вот для интереса фотографируемся!

Соб.: Я приезжала на Девятую пятницу и видела, что многие женщины наряжаются в марийские костюмы. Вы сами никогда не наряжаетесь?

Инф. (ж, 1954 г.р., Тюм-Тюм): Ну я, когда-то раньше-то фоткалась. На память что, фоткалась. Где-то фотка-то есть вроде, да? Так-то не одевала я. Раньше концерты ставили по-марийски, одевались. [*Далее комментируют снимок: марийские украшения, в которых Инф. сфотографирована, ей не принадлежали; их она одолжила у мачехи специально для съёмки*]

Инф. (ж, 1975 г.р., Большой Рой): Ну как мы, вот у меня есть сестра Зоя, и мы как-то это решили одеться и сфотографироваться. А еще когда была жива мама, нас со снохой, которая в Тюмени живет тоже как бы это, она нарядила нас мама-то, как это все правильно одевается мы же ничо не знали, и тоже сфотографировались. Тоже есть

кажется, предельной степенью размывания функций *одежды*: нерелевантными оказываются ни практические, ни привычные символические (маркер группы / принадлежности к группе), ни ритуальные функции – в игровой ситуации все они подчиняются узкой цели изменения внешности (разыгрывания маски). О последствиях помещения предметов одежды в музей и использования их как *costume* (а не *fashion*) в строго лимитированных контекстах, требующих «декоративной» этнической составляющей (напр., на открытии национальных праздников или в ресторане «этнической кухни») – на примере китайского костюма *китао* см. в [Chew 2007].

эти фотографии. И так же вот мы с сестрой решили одеться и вдвоем сфотографировались, тоже есть фотографии.

Инф. (ж, 1975 г.р., Большой Рой): Такая вот мода ли не мода была, это сестры вот у меня танабаевские тоже это как бы [из деревни Танабаево – К.Г.], они не носили эту одежду-то национальную, уж так вот одевались всё по-русски. Но вот у многих девушек были фотографии в марийской одежде, они эту одежду брали марийскую-то, да? Ехали там в Уржум, или в Шурме у нас еще был фотосалон, так скажем, да? Фотография. И девушки эти наряжались, и бывало, что они так стоят нарядные, а на ногах-то - сапоги, чулки например, да? <...> Вот такое вот было, и даже фотографии такие старинные, ну старинные там 78-ой, 75-ый – это уж как бы старинное для меня, это начало 80-ых. Вот было видно такое, что надо, то ли мамы их заставляли, то ли свое.

Прежде всего, необходимо отметить, что практику специального наряжения в марийский костюм с целью сделать фотоснимок нельзя оценивать как появившуюся недавно, вместе с поколением «отказавшихся» от костюма. Так, практически во всех марийских домах, где мне удалось побывать, имеются фотографии старших (зачастую уже покойных) членов семьи, одетых по-марийски: они могут храниться в фотоальбомах, в больших рамах (коллажах) на стенах, в виде увеличенного портрета или серии портретов. Чаще всего это фотографии, сделанные в том или ином ритуальном контексте (похорон, свадьбы, начала или окончания колхозных работ), или снимки из фотоателье, на которых женщины-марийки, как правило, запечатлены в полном комплекте марийского костюма, с многочисленными украшениями (то есть одеты подчеркнута нарядно). Иными словами, портреты людей в марийской одежде – регулярная деталь интерьера деревенского дома, а меньшие размером студийные фотографии (напр., родителей «в марийском») – обязательная часть семейного архива любого марийца уржумских деревень. Таким образом, практика, описанная выше и воспроизводимая молодыми женщинами сейчас, возникла не на пустом месте, а как законный приемник жанра постановочных студийных снимков в костюме; на её распространённость в течение второй половины XX века указывают информанты разных возрастов (напр., в 1960-ые гг.: «[о

фотографии в девичьей налобной повязке] *Это я девочка, была еще не замужем. Так, так только сфоткались. Я в девках-то [не носила], а так только выступать только», ж, 1954 г.р., Ешпаево; в 1970-80-ые гг.: «Ехали там в Уржум, или в Шурме у нас еще был фотосалон. Фотография. И девушки эти наряжались. Вот такое вот было, и даже фотографии такие старинные там 78-ой, 75-ый, начало 80-ых»).* Такой же популярной практикой является и на данном этапе, о чём свидетельствуют и упоминания в интервью (ср., *«И так же вот мы с сестрой решили одеться и вдвоем сфотографировались, тоже есть фотографии»*), и ситуации, участником которых невольно становилась и я – как наблюдатель извне, этнограф, интересующийся «марийским», и просто человек с фотоаппаратом. В качестве примера такой ситуации приведу конспективное описание случая спонтанного общения с несколькими жителями деревни Тюм-Тюм посреди деревенской улицы:

Инф.-1 (м, ок.1950 г.р., постоянный житель Тюм-Тюма; обращается ко мне, Соб.): Надо, чтоб ты нас сфотографировала, я у Э.С. [директора клуба – К.Г.] рубашку марийскую попрошу.

Инф.-2 (ж, ок. 1950 г.р., «дачница», постоянно проживает в пгт Спутник Мурманской области): А мне вот кажется, ничего сейчас нет в этих национальных костюмах. Никому они теперь не нужны.

Инф.-3 (ж, ок. 1940 г.р., постоянная жительница Тюм-Тюма, использует некоторые детали марийского костюма в качестве повседневной одежды): А отчего у тебя меня никогда нет на фотографиях?

Соб.: Давайте хоть сейчас!

Инф.-2: Вы сначала протрезвейте, а потом фотографируйтесь! Когда протрезвеете?

Инф.-1: Дак завтра! Давай у нас, у тополя.

Инф.-3: А я по-марийски калпак надену.

Инф.-2: Да откуда у тебя?

Инф.-3: Вон у сестры Нины возьму!

Инф.-2: Аа. А то вон могу мамин тебе дать.

Инф.-1 (обращаясь к Инф.-3): Ты еще себе рожки накрути [косы, специально заплетаемые под головной убор – К.Г.].

Соб.: Ну договорились, завтра после обеда я к вам подойду.

Через некоторое время в магазине я встретила жену Инф.-1 (ж, 1951 г.р., Тюм-Тюм) и рассказала о просьбе мужа сфотографировать его в марийской рубахе. Две женщины (ок. 55 лет), находившиеся в магазине и слышавшие разговор отреагировали с усмешкой: *«Мы тоже можем надеть марийские костюмы!»*, я предложила поснимать и их. После этого супруга Инф.-1, которая уже не раз просила меня сфотографировать её в марийской одежде, стала обсуждать с женщинами праздник пожилых людей 1 октября, на котором как раз можно будет сфотографироваться.

Диалог, приведённый выше, начинается с изложения одним из информантов спровоцировавшей коммуникацию просьбы – сфотографировать его в марийской рубахе (первая реплика информанта прозвучала внезапно для меня – без предварительных приветствий или других этикетных формул), причем по мере развития диалога к этой просьбе присоединились еще несколько постоянных жителей (жительниц) Тюм-Тюма. Прямота (безапелляционность, ср. *«Надо, чтоб ты нас сфотографировала»*), с которой информанты излагают свои требования (и даже претензии: *«А отчего у тебя меня никогда нет на фотографиях?»*), и отсутствие удивления с моей стороны обусловлены тем, что описанный диалог является спонтанным продолжением аналогичных разговоров во время предыдущих моих появлений в Тюм-Тюме, в частности во время празднования Девятой пятницы (в июне 2010 года). Практически все жители Тюм-Тюма осведомлены о моей работе в деревне и о том, что я периодически дарю фотографии – следовательно, ко мне можно обратиться, чтобы их сделать, а потом получить. Так, и от Инф.-1, и от его супруги, разговор с которой состоялся в магазине, я не единожды до этого случая получала приглашения «зайти», чтобы сфотографировать их в марийской одежде (ср. *«Я хочу по-марийски одеваться»* – пояснение к приглашению в гости на Девятую пятницу). Показательно то, что в пределах описанной ситуации скептические комментарии дачницы, сознательно дистанцирующей от локальных и этнических претензий деревни и позиционирующей себя как городской житель, у которого связи с сообществом деревни остались только на уровне материальных предметов (дома

в Тюм-Тюме или вещей матери, которые она может предложить в долг), ни в какой мере не колеблют решимости участников диалога. Сфотографироваться в марийской одежде – желание, появившееся не вдруг, и это подтверждает, например, то, что для осуществления его тюм-тюмцы даже готовы позаимствовать вещи (мужчина – марийскую рубаху как единственно доступный предмет для визуального создания образа марийского мужского костюма, женщина – головной убор как предмет, довершающий полный комплект, ибо остальными предметами она периодически пользуется сама).

Значение этого события – желанного для многих жителей марийских деревень – на мой взгляд, складывается из двух компонентов: получения собственно опыта фотографирования в марийском костюме и получения конечного продукта этого действия, фотографии (владение изображением себя в марийском костюме). Опыт фотографирования предполагает надевание костюма – действие, которое информанты из процитированного пространного диалога практически никогда не совершают, в отличие, например, от постоянных участников деревенской самодеятельности или жителей, использующих марийскую одежду как повседневную. В данном случае целью как наряжания, так и самого акта фотографирования является символическое потребление костюма и актуализация всех смыслов в нём заложенных. Символическое потребление марийской одежды как наиболее яркого маркера марийской (национальной) культуры предполагает опыт переживания (проживания) человеком собственной этничности, осознание и демонстрацию себя как носителя национального (в терминологии Жан-Клейн – «self-nationalized subjectivity»), а также актуализацию и воспроизводство тех семейных, локальных и этнических символических связей, которые несёт в себе марийский костюм. Иными словами, надевание костюма является одновременно актом и «самонационализации» («self-nationalizing») ¹⁶², и утверждения себя как части

162 Идентичные стратегии использования одежды, оцениваемой как этнически специфичная, описываются в работе, посвященной китайскому *qipao*. О редком надевании этнического платья как акте символического потребления см. [Chew 2007: 156]: «...most people who purchase qipaos as a souvenir or as a component in their root-finding processes do not frequently wear them. Nevertheless, purchasing qipao, owning it, having in one's wardrobe and wearing it in front

семейной группы (что особенно отчётливо при использовании марийской одежды, принадлежавшей старшему поколению семьи), и переживанием собственной принадлежности к локальной группе (в случае с Тюм-Тюмом – к сообществу, в котором до сих пор остались «настоящие» марийцы, использующие марийскую одежду в качестве повседневной). В этом случае объяснение получает не только настойчивость, с которой люди пытаются получить подобный опыт, или периодическое повторение опыта (так, одна из жительниц Тюм-Тюма 1956 г.р. регулярно делает новые фотографии себя в марийском костюме, точнее – в марийских костюмах: *«Я вот, как раз вот две недели, опять переоделась и сфотографировалась! Калпак себе поставила, бабушка Рая приносила, и переоделась вот так же, на другой платок и так же. Зять меня сфотографировал»*), но и некоторые стратегии выбора костюма для фотографирования.

Итак, особое внимание следует обратить на то, как и какая именно одежда выбирается для фотографирования: костюм должен выглядеть максимально полным и богатым, костюм должен быть надет правильно – для этого к процессу наряжания привлекают старших экспертов (ср. *«Еще когда была жива мама, нас со снохой, она нарядила нас мама-то, как это все правильно одевается мы же ничо не знали, и тоже сфотографировались»*), ценен так же опыт фотографирования в разных костюмах (ср. жительница Байсы, которая специально сделала фотографию в марийском костюме, отличном от того, в котором она регулярно выступает на сцене – то есть отличном от «йошкар-ола тувыр»: *«Вот такой костюм вон с дочкой мы стоим. Шимакиш и лапти вон!»*).

of the bedroom mirror are in themselves substantial acts of symbolic consumption». Описанные стратегии продуктивно сравнить с поведением двух сестёр из Большого Роя, цитаты из интервью с которыми уже приводились в работе: так, старшая сестра (1961 г.р.) некоторое время назад собрала для себя полный комплект марийского костюма, причём нагрудные украшения были изготовлены специально на заказ. По свидетельству младшей сестры (1975 г.р.), старшая свой комплект надевала, исключительно чтобы сделать фотографию – в отличие от младшей, которая использует костюм для выступлений на сцене (в таких случаях она одалживает у старшей сестры некоторые детали). Владение костюмом как знаком принадлежности и лояльности своей этнической группе (для старшей сестры особенно актуальными оказываются представления об ассимиляции марийцев Роя и контр-утверждения лояльности своей семье национальной культуре и языку) Chew характеризует как «one of the less boring components in the ethnic and cultural root-finding process» [Chew 2007: 152, 156].

Важен не только акт фотографирования, но и тот образ, который остаётся на фотографии. Для того, чтобы понять значение подобных образов (фотографий) в жизни рассматриваемого сообщества, нужно, прежде всего, описать действия, которые с ними совершаются. Во-первых, зачастую подобные фотографии хранятся не альбомах, а помещаются на видное место в пространстве центральных комнат (ср. уже упомянутое присутствие старых снимков одетых «в марийское» женщин в пространстве домов как один из катализаторов фотографирования): за стекло серванта, рядом с зеркалом или большой рамой с фотографиями, в отдельных рамках недалеко от портретов родителей и т.д. Во-вторых, такие фотографии обязательно демонстрируют, как демонстрируют костюмы, – и не только этнографу в ситуации интервью, но и родственникам, и соседям-марийцам, и чужим людям в ситуации знакомства¹⁶³. В-третьих, в недавнее время появились новые практики использования фотографий: напр., в Тюм-Тюме местный краевед фотографирует жителей в марийской одежде и помещает снимки в издаваемую им газету «Түм-Түм». Появление собственных фотографий в газете – предмет особой гордости для тюм-тюмца и зависти – для его соседей. Вполне очевидно, что эта практика также подогревает желание иметь фотографию «себя в марийском». Снимки, таким образом, рассчитаны на многократное рассматривание и демонстрацию: важно не только в принципе иметь фотографии «в марийском»¹⁶⁴, но и показывать их другим.

163 В качестве примера приведу ситуацию с одной из жительниц Роя 1970 г.р., которая – присутствуя со мной на интервью в 2009 году – специально примерила костюм, продемонстрированный хозяйкой, чтобы я сделала фотографию; позже она взяла у хозяйки в долг детское марийское платье и комплект украшений – чтобы нарядить в них свою дочь, опять же для фотографирования. Через два года я выяснила, что сделанные мной, единственные в распоряжении женщины, фотографии её в полном комплекте марийской одежды были раскритикованы ее родственниками. Тем не менее, в ситуации знакомства с новой родней по линии племянника она эти фотографии охотно демонстрировала, вместе с фотографиями своей дочери в марийском костюме и матери, которая марийский головной убор носит как часть повседневной одежды. Фотографии были показаны вслед за комплектом марийского костюма и выступили как часть презентационного текста женщины (презентации себя как марийки и своей семьи как марийской): новые родственники племянника – две татарские семьи из г. Набережные Челны – впервые оказались в Большом Рою и воспринимались женщиной как представители чужой, «татарской стороны» на свадьбе.

164 Иногда достаточным оказывается владение несколькими или даже одной фотографией в марийском костюме (то есть в принципе существование таких снимков): так, напр., жительница Байсы (ж, 1942 г.р., Байса) весной 2011 г. попросила меня зайти к ней домой и сфотографировать её в марийском костюме – причём она собиралась не просто одеться (как она была одета во время

Если вслед за Ольгой Бойцовой рассматривать демонстрацию собственных фотографий как акт коммуникации¹⁶⁵, то «топиком» (темой) сообщения, передаваемого при показе, будет изображенный на фотографии человек (хозяин фотографии), а «комментом» (ремой) – марийский костюм на нём. Соответственно, само сообщение можно читать так: «я марийка / я одета в марийский костюм / мне идёт марийский костюм / на мне полный комплект марийской одежды» и т.д. Как уже говорилось выше, опыт надевания костюма, рассматриваемого как часть культуры группы (семейной / локальной / этнической) позволяет человеку пережить (актуализировать) собственную принадлежность к ней; фотография в таком случае является свидетельством, объективацией этой принадлежности и способом неоднократной демонстрации её (ср. расхожая характеристика цели фотографирования – «на память», то есть для регулярного потребления смысла, заложенного в фотографии). Кроме того, фотографии рассчитаны и на автокоммуникацию – многократное переживание собственной этничности / принадлежности к группе или эстетического удовольствия от соположения себя с её знаками (символического присвоения знаков группы); это подтверждается в частности расположением «марийских» фотографий в *фокусе*¹⁶⁶ пространства комнаты, напр., на стенах над окнами (где обычно размещаются портреты или рамы с фотографиями), недалеко от красного угла. Правомерность оценки марийского костюма как коммента – того, что сообщается об изображенном человеке, подтверждается в частности тем, что в процессе коммуникации информанты могут обозначать подобные фотографии как «марийские». В качестве коммента могут рассматриваться и устные

диалога – в «йошкар-ола тувыр»), а «шимакш поставить» (надеть головной убор). Когда же я предложила ей сфотографироваться осенью, она ответила, что необходимость отпала: к тому времени появились фотографии с выступления её в составе ансамбля «Поса кундем» на фестивале «В гостях у сернурских мари», где она была одета в тувыр, шобур, шимакш и пр.

165 [Бойцова 2005]: «Использование [фотографии] можно трактовать, хотя бы в некоторой части, как коммуникацию, в которой передается фотографическое сообщение. Актом коммуникации будет показ фотографии <...> Акт коммуникации можно разделить на части, и он допускает аналогию с коммуникацией на естественном языке». По аналогии с топик-комментной структурой высказываний на естественном языке, Бойцова членит фотографическое сообщение: под *топиком* понимается то, «о чём фотография», под *комментом* – «то, что говорится с помощью фотографии о топике».

166 См. о фокусе и прагматике расположения изображений в пространстве комнаты в [Бойцова 2007: 92]: «Под 'фокусом' понимается место или предмет в комнате, на который прежде всего направляется внимание находящихся в этой комнате людей».

комментарии при показе фотографий. Например, сообщение, передаваемое при демонстрации собственного снимка в комплекте старинной / редкой марийской одежды с комментарием *«На память вот так. Вот такой костюм вон с дочкой мы стоим. Шимаки и лапти вон! Для себя, вот для интереса фотографируемся!»*, заключается в установлении связи изображенного на фотографии человека с той локальной марийской традицией, которая мыслится как ушедшая. Упоминание «лаптей и шимакша» в комментарии акцентирует операцию символического присвоения этих необычных знаков группы, формулировка цели фотографирования *«для себя, для интереса»* указывает на важность запечатления себя в том костюме, в котором жителям Байсы видеть информантку непривычно (как правило, она – как постоянная участница самодеятельности – выступает в «йошкар-ола тувыр»). В зависимости от того, кто хранит или демонстрирует фотографию, топик и коммент могут меняться местами. При показе фотографии, на которой изображены три сестры (1940-х гг. рождения) в марийских костюмах, а рядом с ними их дочери и внуки (на фоне родительского дома сестёр), комментарием могут служить: и женщины в марийских костюмах (матери / бабушки, в случае если фотография демонстрируется молодыми людьми), и молодые женщины и дети, собранные вместе, рядом с родовым домом (в случае если фотография демонстрируется одной из сестёр), но так или иначе в основе сообщения, передаваемого при помощи фотографии, будет утверждение преемственности поколений (соположение изображенных людей с маркером макролокальной группы – марийским костюмом и семейной группы – домом) и сопричастности молодых людей культуре их старших родственников.

Наконец, упоминания заслуживают ситуации, когда марийки, в молодости носившие марийскую одежду, изъявляют желание сфотографироваться «в марийском» сейчас. Как правило, эти женщины и так ощущают и репрезентируют себя как легитимных обладателей марийской одежды (имеющих навык её изготовления и ношения), поэтому дополнительного переживания (утверждения) символических связей с группой посредством костюма им не требуется. Типологически эффект от символического потребления костюма в

этом случае можно сравнить с эффектом от наряжания чужих в марийский костюм: так, жительница Ешпаево (1948 г.р.) и ее ровесницы, отказавшиеся от ношения костюма, переживают определённое эстетическое удовольствие от демонстрации костюма, рассматривания его вместе с человеком, для которого он непривычен, и от того, что костюм этому человеку идёт и нравится – то есть от совместной положительной оценки костюма (напр., меня как *чужую* несколько раз настойчиво наряжали в марийский костюм и в качестве похвалы комментировали мой внешний вид фразой «ой, марий вате!» – то есть похожая на ‘марийку’). Полученное эстетическое переживание от такого обращения с костюмом (который большую часть времени у этой группы жительниц просто хранится) провоцирует, как правило, ностальгические нарративы, посвященные практикам использования костюма в прошлом и его эстетическим характеристикам.

3.4 Престольные праздники и День деревни как оптимальный контекст демонстрации компетенций в области национальной культуры

Одним из немногих поводов надеть костюм для тех, кто не является его легитимным обладателем и не участвует в сельской самодеятельности, помимо «нарядиться и сфотографироваться», являются некоторые календарные или семейные праздники. Обязательное присутствие на Дне деревни жителей в национальных костюмах указывает на этническую репутацию деревни: напр., на Девятую пятницу в Тюм-Тюме в марийскую одежду наряжаются и представительницы среднего поколения, никогда не надевавшие ее вне контекста праздника. Помимо Девятой пятницы, некоторые жительницы Тюм-Тюма надевают марийскую одежду и на другие праздники – например, Масленицу (празднование, как правило, происходит на улице, поэтому женщины надевают тувыр и мизер поверх него, подпоясываются передником, используют яркие платки и украшения). Точно так же на Ильин день (поминальный праздник) в Байсе некоторые женщины надевают «йошкар-ола тувыр» или отдельно тувыр (старшее поколение), когда идут поминать родственников на

кладбище¹⁶⁷. Если в случае с Девятой пятницей, в сценарий празднования которой входит участие приезжих гостей и концертная программа, марийский костюм выступает скорее как средство презентации себя и своего локального сообщества вовне, то в случае с праздниками, не рассчитанными на сторонних наблюдателей, правомернее говорить о переживании при помощи костюма групповой укорененности, сформировавшей в частности ощущения уместности костюма и удовольствия от его надевания. В любом случае марийский костюм воспринимается как принадлежавший в прошлом тому воображаемому локальному этническому сообществу, с которым человек ассоциирует себя сейчас и членов которого он поминает на кладбище. В контексте некоторых семейных праздников эта ассоциация может выступать как часть презентационного текста, разворачиваемого в присутствии чужой группы: так, наличие специфических свадебных марийских костюмов считается обязательным в случае празднования свадьбы между двумя марийцами по марийскому сценарию. В таких случаях костюмы могут заимствоваться, изготавливаться непосредственно к свадьбе или подбираться из числа марийской одежды, унаследованной от родственников. Например, во второй день произошедшей в Большом Рою татаро-марийской свадьбы одна из родственниц жениха собиралась нарядиться в марийский костюм и в таком виде выйти к столу: на этой свадьбе демонстрация конкурирующих этнических традиций развернулась еще в первый день – в выборе музыки для танцев (на дисках имелась только марийская плясовая музыка) и далее во второй день – в выборе застольных песен.

Оптимальным контекстом демонстративного воспроизводства марийской культуры *в комплексе* являются общедеревенские праздники – в особенности те, которые организуются при активном участии культурных институтов деревни (клуба, школы, библиотеки) и их работников. Но прежде чем рассмотреть некоторые типичные сценарии подобных праздников, необходимо описать, в какой общий контекст праздничных дней деревни они попадают. На уровне

167 Типологически близкие стратегии использования национальной одежды в контексте семейных, национальных праздников, фестивалей этнической культуры *хантами* описываются в работе [Кережи 2010].

дискурса актуальной, особенно для старшего и частично среднего поколений жителей (от 1970-х г.р. и старше), оказывается память о системе престольных праздников, связывающих между собой ближние марийские деревни района практиками взаимного посещения (регулярных приездов в гости). В рамках этой системы за Тюм-Тюмом «закрепленными» оказываются праздники Девятой пятницы (летний престольный) и Рождества (зимний, 7 января), за Большим Роем, Кизерью и Васькино – Троица (редко в качестве зимнего престольного праздника Большого Роя упоминается «Егоров день» или «Егор барьям», 9 декабря), за Акмазиками – Крещение (19 января), за Кинерью – Тихонов день (29 июня), за Байсой – «Сёргов день» (8 октября) и Вознесение, за Ешпаево – Никола Зимний (19 декабря) и Семик и т.д. В последние годы эти праздники (пожалуй, за исключением Девятой пятницы в Тюм-Тюме) не празднуются масштабно, как общедеревенские (празднование переместилось на уровень немногих конкретных семей или посещения службы в церкви), но описания их составляют стержень ностальгических нарративов, возникающих в контексте обсуждения истории деревни или деревенского сообщества¹⁶⁸. Без сомнения актуальными и

168 Ностальгические нарративы (или – точнее – ностальгическая модальность, в которой выдержаны нарративы, посвященные описанию практик, событий, состояний, осознаваемых как давно прошедшие, *утраченные*) являются важной частью презентационного текста любого сообщества и отвечают за формирование эмоционального образа прошлой культуры. В нашем случае в ностальгической модальности чаще всего выдерживаются описания порядка празднования неактуальных ныне престольных праздников, традиционного костюма и, соответственно, отказа от него современных марийцев, недостатка деревни в прошлом и её упадка в настоящем. Структурообразующей для нарративов, выдержанных в этой модальности, является констатация *изменения* или эксплицитное противопоставление прошлого и настоящего на правах памяти («воспоминания»), причем разрешается коллизия более высокой оценкой прошлого. Присвоение описываемой практике статуса ушедшей (уходящей) автоматически утверждает за ней абстрактную положительную ценность и таким образом легитимирует – на уровне дискурса – проекты её «возрождения» («сохранения»). Напр., *«А ведь по деревне-то вот по праздникам-то, мы еще маленькие были это, выйдешь, ведь женщин-то всё в белом ходили, всё в белых этих. На луга поедем - женщины все в белом! Белые платья, белые фартуки, шобуры-то вот такие, оой. Красиво было очень. Но они ведь не так пили! Ходили по деревне, песни пели, гармошка играла! Народу много было! А сейчас, на улицу-то выйдешь, дак не знаю там кто. <...> Разве кто-нибудь когда-то думал, что деревня наша будет этот, на грани исчезновения. Это ведь чудо сколь народу было. Сейчас школьников-то даже нету, школу закрывают»* (ж, 1958 г.р., Ешпаево). Приведённый текст является показательным примером, с одной стороны, набора тем, повествование о которых требует ностальгической модальности, с другой – структурных особенностей ностальгического нарратива, отражающих логику его построения. Такими особенностями являются: позиция говорящего (отношение к описываемой практике нарративизируется в категориях воспоминания или сожаления об утрате; соприкосновение с практиками локализуется в прошлом, ср. *«по деревне-то вот по праздникам-то, мы еще маленькие были это»*), введение экспрессивно насыщенных образов и эмоционально-

регулярно отмечаемыми в четырех рассматриваемых деревнях являются поминальные праздники, ко времени проведения которых съезжаются родственники людей, живущих в деревне или похороненных на деревенском кладбище, недавно уехавшие из деревни или давно переселившиеся за пределы района, из соседних деревень и издалека, вне зависимости от того, выпадает ли празднование на будний день или на выходной: в Большом Рою, Ешпаево и Тюм-Тюме поминальным является Петров день, в Байсе – Ильин день. Кроме того, в масштабах деревни большинством деревенских семей празднуются некоторые церковные праздники (Рождество, Пасха, Радуница), праздники, утратившие связь с церковным календарём (Масленица), светские государственные праздники (Новый год, День Победы, День защитника отечества, Международный женский день, День пожилого человека, День знаний и др. менее популярные). Характерно, что если церковные праздники чаще отмечаются на семейном уровне и включают в себя посещение церкви / кладбища, приготовление особых праздничных блюд, то светские праздники – за исключением Нового года – практически полностью исчерпываются мероприятиями культурных институтов деревни (школы или клуба).

Практически на любое праздничное мероприятие, организуемое в клубе или школе, может быть приглашён местный самодеятельный коллектив с марийской или частичной марийской программой: выступление школьных ансамблей сопровождает праздники Дня победы, 8 марта, Дня пожилых людей,

эстетическая оценка практик (ср. «*На луга поедем - женичины все в белом! Белые платья, белые фартуки, шобуры-то вот такие, оой. Красиво было очень*»), описание нынешней ситуации при помощи отрицания явлений и ценностей, приписываемых прошлому (ср. «*Народу много было! А сейчас, на улицу-то выйдешь, дак не знаю там кто*»).

В работах, посвященных исследованию *ностальгии* как особой культурной логики, используются понятия «*nostalgic discourse*», «*nostalgic narrative*», «*heritage narrative*» и др. для отражения того, что я пытаюсь описать при помощи понятия *модальности*. Так, в качестве основы *nostalgic narrative* может утверждаться «романтизированная версия прошлого», являющаяся своеобразной реакцией на неудовлетворительное положение (группы) в настоящем. Чувство неудовлетворенности может быть связано с утратой могущества, социальной гармонии внутри сообщества, чувства общности, принадлежности и пр. – идеализация в этом случае скрадывает все те черты прошлого, которые в настоящем могут быть оценены как отрицательные. Ностальгия в таком случае может рассматриваться как дискурсивный способ актуализации границ группы (посредством описания этоса истинных членов группы – пусть утраченного), утверждения современной системы ценностей (то, что было утрачено – и является истинной ценностью), поиска стабильного прошлого, противостоящего хаотическому настоящему: см. в [Watson, Wells 2005].

Дня защиты чести школы и т.д.; выступление взрослых ансамблей уместно на любом светском деревенском празднике – от Нового года до юбилея местной библиотеки. Я постараюсь сосредоточиться на тех праздничных днях, сценарий которых тяготеет к модели Дня деревни – то есть к светскому празднику, предполагающему посещение деревни большим количеством гостей, включающему обязательную концертную, конкурсную программы, чествование некоторого количества жителей деревни и приуроченному зачастую к фиксированной календарной точке (времени «старого» престольного праздника или точке колхозного календаря – напр., времени окончания урожая). Как правило, Дни деревни проводятся в помещении клуба или на открытом пространстве в фактическом или символическом центре деревни (Ешпаево, Байса – площадка перед клубом, Тюм-Тюм – широкий берег Вятки в нижнем конце деревни). В Тюм-Тюме День деревни зачастую приурочивается к престольному празднику Девятая пятница¹⁶⁹, в Ешпаево – к поминальному празднику Петров день (в разъезжающейся на глазах деревне Петров день – практически единственная точка в году, когда бывшие жители собираются вместе), в Байсе и Большом Рою праздник проводится окказионально и ни за какой определенной датой не закреплён (но в дни поминальных праздников некоторые элементы светского Дня деревни всё же включаются). В сценарий праздника в честь марийской деревни и ее населения вполне ожидаемо вводится – наряду с другими «аттракционами» – демонстрация элементов этнической культуры. Так, кульминацией празднования Девятой пятницы в Тюм-Тюме (напр., в 2001 и 2007 гг.) и Петрова дня в Ешпаево (в 2009 г.) были выступления местных активистов – школьников, школьных учителей и просто жительниц деревни в случае Тюм-Тюма, в случае Ешпаево – выступления группы женщин, бывших участниц ансамбля «Яндар памаш» и нынешних бессменных организаторов праздников и выездных выступлений. И в том, и в другом случае программа концерта не была полностью ориентирована на марийские номера:

169 Впрочем, некоторые жители всё же разделяют Девятую пятницу и День деревни, напр., по времени: как правило, престольный праздник растягивается на все выходные, поэтому программа Дня деревни (концерт, награждения, гуляния на берегу Вятки) проводится в субботу, а в пятницу и воскресенье – празднование перемещается в дома жителей.

марийские танцы и песни на марийском языке, исполненные одетыми в марийские костюмы женщинами и детьми, составили лишь часть концерта. В 2012 же году концерт в Ешпаево устраивали «трое артистов» из РМЭ, приехавшие по рекомендации байсинского клуба (в том же 2012 г. Ильин день в Байсе был отпразднован концертом с участием республиканских исполнителей). Впрочем, если для проведения Дня деревни организация концерта обязательна, то *марийскость* демонстрируемых номеров в этот день может заменяться альтернативными сценическими программами (так, на День деревни / Петров день в 2010 г. директор ешпаевского клуба пригласила выступать уржумскую музыкальную группу, исполняющие песни в стиле шансон).

Другим важным компонентом сценария Дня деревни является введение исторической перспективы в текст праздника – как правило, такая перспектива формируется посредством рассказа об истории деревни прямо со сцены: так, в 2009 г. многие жители Ешпаево на вопрос об основании / ранней истории деревни отвечали отсылками к краеведческой справке, озвученной в ходе празднования Петрова дня (ср. *«Маша Захарова это рассказывала, как раньше вот это, День деревни-то вот нынче было, как Ешпай тут какой-то жил. И всё за счёт этого вот Ешпаево назвали-то, ну дедушка Ешпай был, это был. Она вот это, про это историю-то она всё вот это рассказывала, она всё это знает кратко, всё хорошо. <...> Она вот это историю-то она рассказывала, как деревня эта образовалась, как чего откуда, как речка протекала куда, она всё это знает»*, ж, 1956 г.р., Ешпаево). Сами организаторы праздника отмечали, что включение рассказа (основанного на школьных и библиотечных краеведческих заметках) об истории в сценарий праздника в 2009 г. было для них первым опытом, и такой выбор был обусловлен тем, что 2009 год ошибочно считался для Ешпаево юбилейным: *«А вот про деревню, как говорили, как юбилей, да? А он не юбилеем оказался, юбилейным-то будет на следующий год. Ну уж раз сказали, чо, надо ведь что-то рассказать. А в начале-то поздравляли юбиляров, вот кому 50, 55 – круглые даты были. Вот им подарки мы подарили как от клуба тоже, купили и подарили»* (ж, 1960 г.р., Ешпаево); *«Тоже по истории ничего не было для нынешнего года, вот нынче первый раз мы решили организовать эту всю.*

День-то деревни провести с историей деревни-то, связанное это всё. Чтоб народу-то рассказать» (ж, 1955 г.р., Ешпаево)¹⁷⁰.

Другими характерными особенностями подобных праздников являются поздравления отдельных жителей деревни с их юбилейными датами (ср. «*А в начале-то поздравляли юбиляров, вот кому 50, 55 – круглые даты были*») или награждение избранных жителей грамотами / подарками за те или иные заслуги (так, в Тюм-Тюме регулярно проводятся награждения местных жительниц, принимающих активное участие в организации общедеревенских праздников, напр., Масленицы, Рождества или той же Девятой пятницы). «День Выселок» – праздник, посвященный одному из починков Большого Роя, инициированный людьми, родившимися в починке, и приуроченный к празднованию поминального Петрова дня, – также в качестве одной из своих целей артикулировал чествование пожилых людей, до сих пор проживающих в Выселках. Изредка в сценарий Дня деревни включаются спортивные состязания (напр., футбольные матчи между деревенскими командами, пробеги до соседних деревень), выездная торговля, посещение местного музея и т.д. Но завершается праздник неизменными танцами в клубе. Так, во время ночного празднования Девятой пятницы 2010 г. в Тюм-Тюме очаги праздничной активности разделились на «семейные» (дома жителей, принимавших приезжих гостей) и общедеревенские (клуб и пространство вокруг клуба). В клубе же спонтанно организовались две танцевальные аудитории: молодёжная (школьники и студенты) и из жителей постарше и их гостей. Музыкальным сопровождением «взрослую» компанию обеспечивали сменяющие друг друга гармонисты – их

170 Практически идентичный сценарий Дня деревни был реализован в 2001 г. в Тюм-Тюме: в состав концерта, помимо песенных и танцевальных номеров, был включён целостный исторический нарратив, озвученный со сцены известным на весь район тюм-тюмским краеведом. Видеозапись празднования частично сохранила этот компонент сценария. *Ведущая*: «У каждой деревни есть своя история. И наша деревня, которая [нрзбр.] тоже есть своя история. Давайте мы эту историю вместе с вами вспомним и нашим гостям расскажем. Ну вы знаете, есть у нас человек в деревне, который занимается этим делом, который прославляет нашу деревню, чтобы знали во всей округе, не только у нас: и в Финляндии, и в Йошкар-Ола, и в Москве, что есть на берегу Вятки деревня Тюм-Тюм! Это Петрушин Александр Федотович. Вот его мы и попросим!». *Краевед, со сцены*: «Первые жители [пауза] на территории нашей деревни появились во втором тысячелетии до нашей эры. Это три тысячи лет назад. Жили они вот [указывает рукой в сторону «могильников» на берегу Вятки] в этой местности. Там были [пауза] городище, первобытных людей [обрыв записи]».

репертуар практически полностью состоял из марийских плясовых наигрышей, хорошо знакомых танцевавшим и подпевавшим куплеты по-марийски.

Выбор летних праздников – престольных или поминальных – в качестве времени масштабных общедеревенских гуляний, именуемых зачастую Днями деревни, объясняется, прежде всего, количеством гостей, приезжающих в деревню. С этой точки зрения показательно, что к тем же праздникам могут приурочиваться встречи одноклассников¹⁷¹ или на время поминального праздника может переноситься даже устоявшийся День деревни (напр., на Петров день был перенесён праздник, устраивавшийся в Семик: *«Он нынче только день-то деревни, в прошлом году первый раз-то проводили, до этого мы День деревни не проводили, проводили в Семик как раз. Но, как это сказать, местные-то жители собрались только, народу-то было мало. Из-за этого вот кто из городов-то, и очень-очень попросили, чтоб давайте на Петров день. Народу приезжает много»*, ж, 1955 г.р., Ешпаево). Превращение поминального праздника в удобную календарную точку в середине лета – сезона теплой погоды и отпусков, к которой приурочиваются все возможные культурные мероприятия, от концертов и встреч выпускников до турниров по пляжному футболу (как правило, утром жители деревни устраивают поминание на кладбище, а празднование начинается после обеда), вызывает, впрочем, негативную оценку у некоторых жителей (ср. *«А Петров день мне кажется, это очередная пьянка. Вечер встреч. Что в Тюм-Тюме, что здесь. На кладбище: оой, сколько лет мы тебя не видели! Аа, оой! И там забываешь, что ты пришёл к родителям. Я почему этот Петров день терпеть не могу! <...> Они пока с кладбища идут, 5-6 домов в гости зайдут, придут никакие, а потом шашлыки то-сё такое»*, ж, 1970 г.р., Большой Рой). Так или иначе проводимые Дни деревни правомерно рассматривать как один из оптимальных контекстов демонстрации практик, оцениваемых как марийские, в комплексе: концерт с марийскими номерами (танцами, песнями на марийском языке) или концерт певцов и музыкантов из

171 Ср. [О Петрове дне в 2009 г.] Во всех деревнях-то вот это, день-то деревни проводятся, да? Чтобы просто мол встретиться сначала-то хотели. Вот наше же поколение, вот нам-то по 50 лет уже, и хотели просто встретиться мол, у нас больно класс-то большой был, где-то под 40 человек. А потом вот решили, День деревни мол этот. Всё-таки все придут вот этот, свои же вот деревенские, вот почему этот» (ж, 1958 г.р., Ешпаево).

РМЭ, исторические вставки, посвященные деревне (транслирующие, как правило, актуальные дискурсивные способы этнической идентификации деревни и наиболее распространённые исторические предания), присутствие на празднике женщин в марийской одежде, ночные «марийские дискотеки» и пр. – всё это потребляется не только сообществом постоянных жителей деревни, но и теми, кто бывает в деревне раз в году, в статусе «уроженцев» или гостей из соседних деревень. Правомерно утверждать, что подобные праздники – отчёты о проведении которых регулярно появляются в районной газете – служат одним из наиболее эффективных способов формирования и поддержания этнического имиджа деревень¹⁷².

В этой главе я позволила себе привести достаточно подробные этнографические описания практик и сценариев – использования марийского костюма, проведения праздников, деятельности марийских сельских ансамблей – создающих в совокупности массовый образ *традиционного / национального*, потребляемый сообществами деревень и предлагаемый ими «на экспорт». Тщательность и предельная детальность этнографии необходима для того, чтобы охватить весь репертуар компонентов культуры (и нюансов их значений, функций), попадающих под определение «национальных» и существующих в марийских деревнях в двух параллельных регистрах воспроизводства.

Марийский национальный костюм может использоваться как повседневная или ритуальная *одежда*, а может – как *сценический наряд* или музейный экспонат; песни на марийском языке могут исполняться а-капелла за столом во время семейного торжества, а могут – на сцене, под фонограмму наигрыша на гармонии, перед немарийской аудиторией; во время деревенского праздника бабушки, мамы и дочери могут вместе несколько часов подряд отбивать «в круг» марийскую чечетку, а могут – разделившись в соответствии с условными возрастными группами, в обязательных марийских костюмах «танцевать по-

172 В «официальных» описаниях Дней деревни (публикуемых, например, в районной газете) последовательно подчёркивается именно этническая специфика (*марийскость*) праздника: упоминаются марийские танцы, «приплясы», песни на марийском языке, присутствие на празднике (в 2007 г.) гостей из общественных организаций республики Марий Эл.

марийски» на сцене. Регистр отрефлексированного, демонстративного воспроизводства делает из «естественно» бытующих практик *презентационные проекты* – изображение самих себя. В результате меняются не только контексты воспроизводства (появляется новый глобальный – сценический контекст), но и функции тех предметов (артефактов) и действий, которыми манипулируют представители рассматриваемых сообществ. Самым ярким примером является, безусловно, реконфигурация функций марийского костюма: я попыталась показать постепенное – по мере ухода поколения *легитимных обладателей* – вытеснение практических (костюм как *одежда*) и возрастание роли (доминирование) вполне конкретных символических функций. Впрочем, в случае с костюмом правомерно говорить о взаимной обусловленности его актуальных значений (контекстов использования) и возрастной группы использующих его жителей – пересечение этих параметров в совокупности породили совершенно новую картину «потребления» костюма. В итоге в пределах одной деревни, на разных полюсах отношения к костюму оказываются жители, которые – не имея своего комплекта одежды – сознательно приобретают, и те жители, которые – имея множество собственных или унаследованных комплектов – не рассматривают одежду, доставшуюся от старших, как имеющую ценность.

Регистр демонстративного воспроизводства культуры предполагает обязательную *процедуру отбора*: сценический костюм komponуется в соответствии с тематикой мероприятия, в музей попадают далеко не все вещи, оцениваемые как марийские / национальные, песенный или танцевальный репертуар составляется в зависимости от специфики зрительской аудитории или того образа, который в данный момент конструирует для себя ансамбль. Сами же формы, в которых овеществляется, инсценируется *традиционное*, вполне устойчивы (пользуясь стиховедческой терминологией, их можно было бы назвать «твёрдыми»): характерны они не только для рассматриваемых деревень, но в целом для массовой сельской культуры постсоветского пространства. Сложно представить себе село, в котором никогда не было более или менее регулярной клубной самодеятельности, равно как сложно представить жителя современной

России, который никогда не сталкивался с деревенскими ансамблями, сценическими кокошниками или музеями при школе¹⁷³. Постоянное повторение одного и того же набора действий (*типичных* проектов) приводит к формированию *сценарного* способа воображения и артикуляции этничности у людей, постоянно работающих с *традиционным*. В таком *сценарии* этничности за оплакиванием костюма обязательно будут следовать сожаления о невладении национальным языком, а за утверждением об обладании костюмом – рассказ об умении плясать национальные танцы: на уровне дискурса описания обязательных компетенций влекут за собой друг друга, формируя образ идеальной этнической принадлежности¹⁷⁴.

Итак, с одной стороны, типичные (практически дежурные) проекты, подобные описанным в главе, формируют тот самый общий контекст – привычную, унаследованную из практики советских домов культуры, рамку, в пределах которой эффективно реализуется низовой национализм. Действительно, нет ничего привычнее, чем участвовать в деревенском марийском ансамбле или надевать унаследованный национальный костюм по праздникам: присвоение знаков *национального* в этом случае служит не только неагрессивной репрезентации себя как полноправного члена этнической группы (а группы – как национального сообщества), но и выделению (кодификации) того набора практик и артефактов, которые квалифицируются как традиционные / национальные и впоследствии «расходятся» («потребляются» или «продаются») как особый символический ресурс группы. С другой стороны, национальная культура является оптимальной темой, вокруг которой без особых

173 Эмблемой массовой культуры условного села, разумеется, можно считать такой универсальный приём этнизации образа представителя культуры как использование сарафана в качестве публичной униформы. Этот приём постоянно воспроизводится в силу своей универсальности, узнаваемости, обобщенности: чтобы быть уместным на любой сцене, самодеятельному выступлению подчас достаточно напомнить о гармонии, глиняной посуде и сарафанах.

174 Примером восприятия национальной культуры как комплекса символически равнозначных практик может быть следующий фрагмент интервью: «[Итог длительного обсуждения марийской одежды] *Так это вот хочется конечно одеться, и у меня тоже это желание пришло не сразу вот, а когда я начала здесь [в библиотеке – К.Г.] работать и вот несколько песен выучила, и тоже пела, так же это оделась, потому что у мамы был костюм и, было уже это наряд-то, не надо было искать, как другие ищут. И мы всё это, значит, оделась и выступала на сцене*» (ж, 1975 г.р., Большой Рой).

затрат творческой энергии, в соответствии с наработанными и растиражированными шаблонами, выстраивается репертуар любой самодеятельности (другое дело, что торговать *марийскостью* более экзотично, чем, напр., *русскостью*). Таким образом, в основе подобной модели массового культурного (завязанного на представлении об этнической культуре) национализма лежит *демонстрация* как особая культурная логика, причём регулярная репрезентация *традиционного / национального* принимает формы настолько привычные, что национализм банализируется (в смысле, предлагаемом Биллигом) и самими участниками, разумеется, не считается как национализм. Тонкие семантические различия между формально идентичными ситуациями, в которых мы можем говорить о национализме (*демонстративном* воспроизводстве этнических маркеров) и в которых не можем, не осознаются сообществом, но являются при этом точкой отсчёта исследуемой мной проблематики.

Национализм на низовом уровне возникает из дистанцированного, опосредованного националистическим дискурсом, восприятия привычных культурных практик – впрочем, это утверждение не предполагает, что подобное восприятие исключает из плана содержания практик все прочие компоненты смысла. И это, на мой взгляд, является принципиальной особенностью описываемых процессов. Так, отношение к марийскому костюму как к специфическому маркеру национальной культуры, может выступать как одно из равноправных значений его надевания, а может вообще не актуализироваться. Например, в ситуациях фотографирования (хранения и демонстрации собственных фотографий) в марийском костюме сам костюм является знаком принадлежности одновременно к нескольким группам – этнической, локальной и семейной; и вряд ли один из смыслов можно назвать постоянно доминирующим. Приобретение представителем молодого поколения марийского костюма свидетельствует о его (представителя) осознанной, пестуемой лояльности – семье (особенно актуальна в ситуации хранения костюма как реликвии), локальной группе (особенно при надевании костюма на деревенские праздники), национальной культуре (особенно в контексте сценических выступлений или при

контакте с представителями иноэтнических групп). Перечисленные смыслы составляют общий план содержания и основания использования марийского костюма в изучаемых мною деревнях: в одних контекстах отношение к практике как к маркеру национального оказывается более актуальным (и даже доминирующим), в других – менее. Речь, таким образом, идет об интенсивности смысла: символические функции костюма в большинстве случаев выступают в единстве, но могут быть и усилены в определенном контексте. Национализм на этом – локальном, низовом – уровне оказывается прочно спаянным с другими символическими смыслами и лояльностями (семейной, локальной); и именно за счёт подобной персонализации он приобретает особую силу.

Впрочем, символическое потребление описываемых артефактов может и не предполагать производства этнических / локальных смыслов. В случае марийского костюма это наиболее очевидно в контексте использования его в качестве маскарадного наряда (непривычной, экзотической, *другой* одежды) или в ситуации, когда легитимные обладатели наряжают «в марийское» представителя социально чуждой группы исключительно ради эстетического удовольствия от помещения привычной одежды в новый контекст (и производства нового взгляда на нее). Можно привести и другие примеры, когда национализм не работает, но принципиально подчеркнуть, что описанные контексты, в которых он всё же актуализируется, не влекут за собой выработку жесткой культурной политики (даже локальными этническими активистами). Другими словами, пока культурные проекты деревни не выходят за пределы *типичных*, можно говорить об относительно стабильном, предсказуемом существовании или о слабых изменениях стратегий репрезентации *традиционного / национального* и сформированного вокруг них дискурса. Всё может измениться, впрочем, если в пределах деревни (или в непосредственной близости от неё) появляется новый проект, стимулирующий более серьезную переоценку символического потенциала собственной культуры (о подобной ситуации речь пойдет в главе 5) или проблематизирующий принадлежность некоторых практик к сфере *традиционного* – об этом пойдет речь в следующей главе.

Глава 4. «Марийская традиционная религия» в деревне Тюм-Тюм: возвращение публичных молений и дискурсивные стратегии их освоения

4.1 Введение: ключевые понятия и проблема объекта рассмотрения

Использование категорий *традиционное* / *национальное* для обоснования или проблематизации легитимности значимого для сообщества ритуала продуктивно рассмотреть на примере осмысления возобновлённых в 2000-ые гг. в деревне Тюм-Тюм «молений»¹⁷⁵. Прежде чем приступить к представлению этнографического контекста ситуации, необходимо оговорить объём некоторых используемых в главе понятий, лексемы для их обозначения («моление», «роща», «жертва» и «жертвоприношение»), а также очертить тот спектр практик, которые я буду рассматривать как формирующие категорию «моление».

Лексемы «моление», «роща», «жертва» / «жертвоприношение», наследующие терминологическим аппаратам советской и дореволюционной (преимущественно, миссионерской) этнографических традиций, являются ключевыми для работ современных исследователей марийской культуры, дискурса религиозных активистов Марий Эл (подробнее о них – ниже), официальных справок о «традиционной» религии марийцев¹⁷⁶. Для дискурса

175 Материалы данной главы частично опубликованы в работе [Гаврилова 2015].

176 В качестве примеров использования ключевой лексики «моление» приведу выдержки из нескольких наиболее значимых русскоязычных этнографических публикаций. Например, «этнографический справочник» Л.С. Тойдыбековой: «КУМАЛТЫШ (моления) <...> – моления, жертва, жертвоприношение <...> магический обряд, совершаемый с целью умилоствления адресата, получения от него защиты, помощи, здоровья <...> Марийцы приносили жертвы божествам в священных рощах, около культового дерева» и пр. [Тойдыбекова, 2007: 132-134; см. также об Агавайрем: 54-57]. В параграфе «Представления марийцев о жертвоприношении» из книги «Юмын йўла» верховного жреца РМЭ А.И. Таныгина и этнографа Н.С. Попова, резюмирующем раздел о религиозных практиках марийцев, лексема «моление» появляется во вступительных абзацах сразу же после упоминания марийского пантеона: «Надежным средством достижения [*милости, благодати и защиты Бога – К.Г.*] является регулярное проведение в священных рощах семейных и общественных <...> молений (кумалтыш) с жертвоприношениями Богу и его божествам домашних животных и птиц» [Попов, Таныгин 2003: 264]. В постановлении правительства республики Марий Эл от 1993 г. «О мерах по дальнейшему обеспечению сохранности археологических памятников и культовых мест на территории

рассматриваемого мною сообщества перечисленные лексемы также характерны; отдельных комментариев, впрочем, требуют стратегии их использования и соотношение с эквивалентами из марийского языка. В ситуации интервью на русском языке для обозначения почитаемого леса, отстоящего от деревни Тюм-Тюм на расстоянии чуть более 1 км, жители деревни в большинстве случаев используют лексему *мольбище*, чуть реже – лексему *кюсёто*, в единичных случаях *керемётище* (чаще всего, с негативными коннотациями)¹⁷⁷. Лексема *роща*, употребляемая мною в интервью, в большинстве случаев осуществляет правильную референцию, но в спонтанных рассказах жителей на интересующую меня тему практически не встречается. Лексемы *жертва* и *жертвоприношение* спонтанно употребляются информантами при описании молений с принесением в жертву животных или применительно к самой животной жертве. Наконец, лексема *моление* – гипероним для обозначения практик, совершаемых марийцами Тюм-Тюма в почитаемой роще и / или далее дома – является исследовательской (этной). В ситуации интервью жители Тюм-Тюма редко реагируют на само слово *моление* как «сигнальное» для введения темы. Эффективными стимулами являются лексема *мольбище* или словосочетания с глаголом *выходить* (*выходить со скотиной*, *выходить в мольбище*), обозначающие практику жертвоприношения в роще¹⁷⁸. Как кажется, на данном этапе в узусе сообщества не существует и марийского гиперонима, подобного

Республики Марий Эл» «священные рощи» / «мольбища» попадают под категорию «культовых мест»; практики, совершаемые в «рощах», описываются при помощи лексем «моление», «молиться», «обряды» и пр. [см. www.mari-el.name/uploads/rotschi.rtf].

177 Наиболее распространённой лексемой, обозначающей почитаемую рощу, в локальном марийском идиоме является *кюсёто* (мар. *күсото*); лексема *керемётище* образована от мар. *керемёт* – ‘злой дух, чёрт’, с пометой *диал. уст.* обозначает ‘рощу, где совершались жертвоприношения духу-хранителю’.

178 В качестве показательного примера того, как лексеме *моление* не удаётся инициировать соответствующую тему (и даже осуществить референцию), приведу пример из интервью с одной из постоянных участниц молений. В этом случае особенно важно то, что сама лексема информанту известна, но при этом она не входит в активный лексический запас или не типична для нарративов данной тематики.

Соб.: Моления здесь были, проходили в деревне в этой, в Тюм-Тюме? *Инф (ж., 1939 г.р., Тюм-Тюм):* [пауза] Нет наверно. *Соб.:* Вот на Вашей памяти, когда Вы росли, когда маленькая были – не было молений? *Инф.:* [неуверенно] Нет, не знаю. <...> *Соб.:* Я слышала, что сейчас в последние годы в деревне, в роще, тоже моления проводят. Вы не слышали? *Инф.:* [пауза] Какой молень рощу? *Соб.:* Ну вот в роще проводят... *Инф.:* Ааа, моление?! Ну-ну. У нас моленье-то проводятся это, ну, как Семи- Семик у нас выходят. А это со скотиной уже, если молятся дак осенью.

этному термину *моление*: некоторые информанты различают *кумáлтыи* как жертвоприношение и *агаварья́м* как моление с принесением бескровной жертвы¹⁷⁹, другие же говорят о молениях исключительно описательно – перечисляя действия, совершаемые в роще или в доме. Оправдать употребление гиперонима *моление* и включение в категорию *моление* практик, осуществляемых и осуществлявшихся дома или в роще, с животной или бескровной жертвой, весной или осенью поможет анализ дискурса, существующего вокруг этих ритуалов внутри сообщества.

Абсолютное большинство взрослого населения Тюм-Тюма обладает рядом устойчивых представлений, так или иначе связанных с молениями: без исключения все опрошенные жители знают о месте нахождения почитаемой рощи, о свойственных локальному сообществу ритуальных практиках в роще (в принципе о существовании таковых), а также о том, что на данном этапе некоторые ритуальные действия продолжают совершаться. Судить о частоте проведения молений во второй половине XX в. именно в Тюм-Тюме достаточно сложно: документальных свидетельств о них пока не выявлено, несмотря на то, что в целом для региона (некоторых марийских деревень Уржумского и соседнего Малмыжского районов) практики посещения рощи нельзя назвать нехарактерными¹⁸⁰. Актуальный дискурс о молениях формируется из описаний

179 *Кумáлтыи*, мар. – ‘моление, жертвоприношение’; *Агавайрэм*, мар. – ‘праздник весенне-полевых работ’.

180 В основном я располагаю устными свидетельствами (воспоминаниями) жителей всех обследованных марийских деревень о проведении регулярных молений – примерно до 1970-х гг. Большое количество рассказов о прошлых молениях записано уржумским краеведом В.А. Ветлужских: некоторые сведения вошли в состав пособия для уроков по краеведению, подготовленного Ветлужских, другие – доступны в архиве центральной библиотеки Уржума (например, рассказ жителя деревни Мари-Шуэть А.А. Воронова «Обряд жертвоприношения в Шуэти» от 1989 г. или его же воспоминания от 1990 г. «Моления по традициям языческой веры» – о молениях середины XX в.). Показательно, что особый интерес и краеведов, и исследователей из Кирова, и местных священников вызывают до сих пор распространенные практики жертвоприношения на реке Буй (называемые «жертвоприношение в Шуэти / на шумихе», «обряд поклонения Вюд-Аве» и т.п.), приуроченные к весеннему дню памяти Николая Мирликийского (9 /22/ мая) и известные абсолютному большинству пожилых марийцев района.

Кроме того, до нынешнего времени в одной из уржумских деревень – в Байсе – проживает мужчина (ок. 1940-х гг.), знающий порядок проведения молений и признаваемый байсинцами за религиозного специалиста (очевидно, в советское время услугами специалистов из Байсы пользовались и другие деревни – например, та же Шуэть, на что указывает информант краеведа Ветлужских). Ср. также о молениях в Тюм-Тюме: «Тюм-тюмцы молились своим богам и

молений, проходивших в условном прошлом (жители деревни 1920-х – 1970-х гг. р. умеют рассказывать о молениях, на которых они присутствовали в детстве или в молодости – как правило, с кем-либо из старших женщин семьи) и из дискуссий вокруг возобновленных в 2000-ые гг. практик публичного посещения рощи. Анализ закономерностей нарративных описаний молений позволит мне выявить спектр актуальных представлений о ритуальном порядке моления, составляющий фон для оценки жителями современных практик. Неправомерно, впрочем, говорить о существовании в устной традиции сообщества нарративных описаний «твёрдой» *структуры* того или иного типа моления, скорее, имеет смысл говорить о ряде *структурных признаков*, репрезентирующих практики в рамках дискурса и противопоставленных друг другу. В качестве таких признаков я выделяю следующие:

— **Временные условия проведения моления:** осень (октябрь / ноябрь¹⁸¹); весна (ранняя весна – с привязкой к посеву, всходам озимых, появлению листьев на деревьях; поздняя весна – май или «под лето»; в Семик или с привязкой к Троице); лето (июнь); без чёткой календарной привязки.

— **Локус проведения моления:** роща, «мольбище» (одна из полян); поле (как вариант: несколько деревьев в поле); одиночное дерево (например, недалеко от деревни); дом (двор).

— **Тип жертвы:** животная (домашний скот или птица и, соответственно, блюда, приготовленные из жертвенного мяса – суп, каша); бескровная (блины, яичница, квас, мёд, масло, пироги и некот. др.); предметы – восковые свечи, полотенца.

приносили им жертвы в священных рощах (*күсото*). Это происходило летом или осенью. А весной отмечали *Агавайрем* (Праздник пашни). <...> До 1950-х годов жители деревни отмечали этот праздник в поле за нынешним ДК, где стояли высокая липа и две сосны» [Петрушин 2010: 56]. Исключительно ценное этнографическое свидетельство хранится также в архиве Кировского областного краеведческого музея: в отчёте об экспедиции музея 1991 г. присутствует подробное описание моления с животной жертвой, проведенного в Петров день марийцами из деревни Большой Китяк соседнего с Уржумским Малмыжского района. Эта деревня известна некоторым уржумцам тем, что – по устным свидетельствам – её жители более или менее регулярно проводили моления (в том числе ночные) в советское время.

181 Оказионально – «до Николова дня», то есть до дня памяти святителя Николая Мирликийского 6 /19/ декабря.

— **Состав участников моления:** все жители деревни (как вариант: в том числе гости-участники из соседних деревень); одна семья (моление «в каждом доме»); женщины и дети обоих полов; только женщины; роли мужчин и женщин распределяются в зависимости от локуса (например, мужчины приносят жертву в роще, женщины ожидают дома); заочное участие (житель или отдельная семья жертвует деньги на животное / отправляет в рощу жертвенную пищу, но на молении не присутствует).

— **Учредители (инициаторы) моления:** деревня (например, на общие денежные пожертвования приобретаются животные и выпекается жертвенный хлеб)¹⁸²; отдельная семья / один дом («выходить на своё хозяйство», «по собственному хозяйству ходить»).

Набор актуальных ритуальных действий, конституирующих моление в нарративном описании (позиций, которые необходимо упомянуть, чтобы ответить на вопрос «проводились ли моления?»), варьируется от текста к тексту. Тем не менее, опираясь на кластеры параметров, регулярно тяготеющих друг к другу, я позволю себе реконструировать три нарративных сценария молений, максимально отстоящих друг от друга по набору совершаемых действий. На правомерность такой реконструкции указывают и случаи противопоставления сценариев в рассказах жителей старшего поколения: так, в моём распоряжении находится несколько текстов, в которых оппозиция прямо проговаривается.

Соб.: А кумалтыш – это то, что осенью ходят, да?

Инф. (ж, 1936 г.р., Тюм-Тюм): Нет, этот-то кумалтыш точно не знаю, а сказать-то не умею это. Скотином токо. Это кумалтыш осенью-то. Вот Агаварьям-то вот блины. Блины, квас, свечи еще ставят. Огонь это там, [зажгут] эту ну, на огонь это блины положишь туда, квас-то, молишь [нрзбр.]. Рассказывать точно-то не умею.

182 Иногда жители указывают на то, что начинается моление из определенного «дома» («с какого дома моление»), хозяева которого жертвуют животное или выпекают главный молельный хлеб; при этом в самом молении принимают участие и другие жители деревни (зачастую с собственными жертвенными животными).

Инф. (ж, 1939 г.р., Тюм-Тюм): Ааа, моление?! Ну-ну. У нас моление-то проводятся это, ну, как Семи- Семик у нас выходят. А это со скотиной уже, если молятся дак осенью.

Соб.: А, осенью, получается, за скотину молятся?

Инф.: Со скотиной выходят. Молиться-то. А весной-то это, в мае бывает, которо в мае было нынче. А так это, блины пеком да, ну яичницу сделаем, квас снесём. <...>

Инф. У нас раньше по эта в каждом доме их тоже со скотиной туда на мольбище-то ходили дак. Видимо раньше было не знаю кто, у нас в Ешпаево бабушкин сестрин муж ходил, тоже к нам приезжал сюда и молиться-то со скотиною туда на мольбище ходили. А сейчас вот не ходят. Всё, отошло это мода. <...>

Соб.: Со скотиной ходят - это ее туда приносят, значит?

Инф.: Дак вот мы если со своей семьей пойдем, барана возьмем и туда на мольбище, там режут и все останки, и кожу и всё сожгут в огне, одно мясо только домой принесут.

В приведенных цитатах осеннее моление с животной жертвой противопоставляется весеннему молению с жертвой бескровной («*Это со скотиной уже, если молятся дак осенью*», «*А весной-то это, в мае бывает... блины пеком да, ну яичницу сделаем, квас снесём*»), причем первый тип одна из информанток обозначает как *кумалтыш*, а второй как *агаварьям*; оба сценария латентно противопоставляются молению «в каждом доме» – по критерию организаторов / участников моления («*У нас раньше по эта в каждом доме тоже со скотиной туда на мольбище-то ходили*») и по отсутствию строгой временной приуроченности (при сохранении того же локуса – *мольбища*). В сценарий моления, который я обозначу как *кумалтыш*, входят следующие действия и ограничения: моление проводится осенью, в роще, в качестве жертвы выступает домашний скот и птица (животные могут быть приобретены на общие деньги, могут быть пожертвованы «от семей»), приносится также бескровная жертва – хлеб, квас, блины, мёд, пироги (желательно, домашнего приготовления), восковые свечи и полотенца. Сценарий *агаварьяма* предполагает проведение моления весной – ранней, без календарной привязки, или с привязкой к

празднику Семик (седьмому вторнику по Пасхе¹⁸³), на специальной поляне в роще, на поле или возле группы отдельно стоящих деревьев; в качестве жертвы упоминаются специально приготовленные блюда (блины, омлет, квас, мёд, масло), восковые свечи; в качестве участников чаще всего упоминаются женщины (реже, женщины и дети обоих полов)¹⁸⁴. Наконец, сценарий *подомового* моления выделяется, прежде всего, «индивидуальным» характером жертвы – организатором моления выступает одна семья или одно хозяйство, а поводом к проведению становится зачастую кризисная ситуация (например, проводы в армию), делающая строгую календарную привязку моления невозможной. В качестве места проведения может выступать роща или собственный дом (двор); как и при проведении *кумалтыш*, предполагается принесение животной (скот или птица) и бескровной (хлеб, пиво или квас, свечи) жертв.

Из проанализированных мной описаний хорошо видно, что некоторые компоненты ритуального порядка моления оказываются неактуальными для рассказов и рассказчиков (например, порядок манипуляций с принесенной жертвой никогда не описывается¹⁸⁵). Но поскольку археология и исчерпывающая этнография локальных молений не являются предметом моего исследования, я лишь еще раз подчеркну, что актуальные для сообщества представления о молениях формируют общее дискурсивное пространство, в пределах которого к «сигнальным» словам (вроде, *кумалтыш* или *агавайрем*) тяготеют кластеры

183 В нарративах тюм-тюмцев *агаварьям* и, шире, весеннее моление часто ассоциируется с Семиком (чуть позже я буду говорить о нынешних практиках проведения этого моления – строго приуроченного к седьмому вторнику по Пасхе), несмотря на это частотны также указания на то, что в качестве «деревенского» или престольного праздника Семик в Тюм-Тюме не праздновался (а праздновался, например, в соседней марийской деревне Ешпаево).

184 В сценарий *агаварьям* входит несколько практик, приписываемых исключительно этому типу моления: выбор поля в качестве локуса проведения, принесение исключительно бескровной жертвы, участие одних женщин.

185 И наоборот, гастрономическая составляющая в большинстве случаев является обязательной для построения нарратива о молении: в перечень необходимых для проведения моления ритуальных блюд обязательно включаются блины, яичница, квас, домашний хлеб (нередко описание блюд «втягивает» за собой и перечень необходимых на молении предметов – свеч, полотен).

характеристик¹⁸⁶. Безусловно, на данном этапе невозможно разграничить, какие из артикулируемых представлений о молениях относятся к опыту XX в., а какие спровоцированы опытом последних лет. Важно то, что само существование дискурса о молениях обеспечивает «узнаваемость» современных (2000-х гг.) практик посещения рощи.

Другим важнейшим компонентом дискурса о молениях является артикуляция ритуальных запретов и норм поведения в роще – во время моления, перед молением или после него. Поведение человека регламентируется ограничениями на праздное посещение рощи (не с целью совершения ритуальных действий; вариантом этой регламентации является запрет на посещение рощи женщинами в одиночку – чтобы обойти его, посетительницы могут брать с собой мальчиков-подростков); запретами на осквернение

186 Этнографические описания марийских молений встречаются в работах XIX и XX вв. – некоторые из них следует упомянуть в качестве необходимого исторического контекста для описываемых ниже практик начала XXI в. Подробные изложения порядка «агавайрем» («ага пайрем», «праздника сохи», «весеннего марийского праздника» и т.д.) – подготовки к молению, ритуальной пищи, поведения участников, жертвоприношения, с приведением текстов молитв – представлены в исследованиях: [Яковлев 1887: 26-31], [Кузнецов 1879: 41-48], [Семенов 1893: 29-30], [Васильев 1913: 255-260 («Ага-пайрам» и «Семик»)], [Евсеев 1928], [Маркелов 1929 (№ 5): 16]. О различных типах молений («семейных», «общих», включающих жителей нескольких соседних деревень или целый округ и др.), их учредителях, «причинах» и времени проведения, о порядке жертвоприношения (ритуальном поведении участников, атрибутах и пище), о жрецах и почитаемых рощах, о «посулах» (обетах принести жертву) и «частных» молениях см. в [Нурминский 1862: 243-244], [Кузнецов 1885: 455-474], [Яковлев 1887: 18-20 (краткая характеристика «окружных», «общинных» и «семейных» молений), 31-48 (описание летнего жертвоприношения)] [Смирнов 1889: 188-210], [Семенов 1893: 19-22], [Майнов 1901: 90-92], [Васильев 1904: 247-256], [Кузнецов 1904: 87-94], [Васильев 1915: 970-985], [Васильев 1927: 44-48, 50-55 (через призму критики работ С.К. Кузнецова)], [Маркелов 1929 (№ 5): 15-16, Маркелов 1929 (№ 6): 12-13]. Наиболее ранние свидетельства о марийских рощах («Кереметях»), праздниках и жертвоприношениях см. в [Георги 1776: 37-39], [Миллер 1791: 43-61]. Существуют также компилятивные этнографические работы конца XX в., обобщающие наиболее известные и значимые сведения о молениях: главы «Народные праздники» (фрагменты, посвященные «Агавайрем», «Семьк» и «Сурем») и «Религиозные верования» в [Марийцы 2005: 206-210, 215-227], а также см. [Калинина 2003: 43-77, 86], [Марийцы 2008: 111-114, 134-137]. В постсоветское время, в особенности в первую декаду XXI в., стали появляться работы лидеров и представителей течения «Марийской Традиционной религии» (о котором ниже), посвященные описанию и переосмыслению ритуального порядка молений в «священных рощах». В качестве примера приведу совместную работу этнографа Н.С. Попова и жреца А.И. Таныгина, целиком посвященную «марийской религии» и ее ритуалам – [Попов, Таныгин 2003]; статьи «агавайрем», «кумалтыш», «күсото» и другие статьи, посвященные марийским божествам «юмо», в словаре «Марийская мифология» [Тойдыбекова 2007: 54-57, 132-137, 145-149 и др.]; альбом, посвященный «Күсото» – почитаемой марийцами роще и современным ритуалам, проводимым в ней представителями «марийской религии» – [Степанова 2012; о разных типах молений – 97-103].

пространства рощи (например, запрещается шумно разговаривать, курить, употреблять алкоголь или справлять нужду в пределах рощи); жесткими запретами на рубку деревьев (и шире – любую деформацию растений в роще – неаккуратное обращение с дровами, обдирание коры и т.д.), сбор грибов или ягод¹⁸⁷. Формулировка подобных запретов, иллюстрируемая, как правило, нарративами о последствиях их нарушения (наказании за осквернение рощи¹⁸⁸), поддерживает суеверное избегание локуса – причем избегание воспринимается как нормативная модель поведения даже теми членами сообщества, которые не имеют опыта посещения рощи или относятся к практикам ее почитания скептически. Другая группа вербализуемых запретов связана с регламентацией поведения во время моления или в связи с ним. Предписания этого типа включают, прежде всего, требования соблюдения ритуальной чистоты участников моления (например, участвовать в молении можно только «чистым телом», то есть после специального посещения бани и при условии воздержания от приёма алкоголя, сексуальных контактов, работы в день моления; надевать в рощу следует чистую или новую одежду; перед молением необходимо убрать дом, вымыть полы и пр.) и собственно жертвы (например, жертвенное животное должно быть негрязным, белого цвета, с нестриженной шерстью, без ран; готовить бескровную жертву следует в чистой одежде и только из свежих продуктов). Ряд запретов призван не допустить осквернения ритуальной пищи (например, все неиспользуемые для приготовления трапезы части жертвенного животного следует предавать огню; пищу, принесённую из рощи, запрещается выбрасывать, отдавать домашним животным или даже чужим людям) или

187 Например, *Соб.*: Я слышала, что в этих рощах нельзя деревья трогать? *Инф.* (*ж.*, 1955 г.р., *Тюм-Тюм*): Нельзя, вот это я тоже слышала. Нельзя их там рубить, там ягоды собирать никто не ходят. Если например вот даже я не знаю, ну может это случайность просто так, совпадение такое бывает, да? Рубили там, и с этим человеком что-то может случиться, нехорошее даже совсем. Вот это говорят, да. *Соб.*: А сейчас это как-то соблюдается? *Инф.*: А сейчас всё равно вот такой-то народ побаивается туда, не ходят туда уже. Я даже не знаю где они, какую рощу, где они молятся там. Я знаю где-то вот там, туда-то, а где именно я не знаю.

188 Например, *Инф.* (*ж.*, 1970 г.р., *род. в Тюм-Тюме*): Вот, а в Тюм-Тюме я вот тоже историю такую слышала. У одной бабушки с дедушкой было 14 детей, ну эту бабушку я помню хорошо, она ходила в школу продавала яблоки, она была очень скупая такая жадная бабушка, у нее всё, ну что раньше в деревнях, стол, лавки, кровать, они всю мебель делали получается из молебельного леса-то, привозили, им говорили, но в результате ни одного ребенка не осталось. По какой-то причине они все умирали. Вот. И вот в деревне-то говорили и до сих пор говорят даже, что только из-за этого.

обеспечить целостность, «непочатость» жертвенных блюд (что выражается, например, в запрете пробовать на вкус приготовленные для рощи блюда или в предписании отдавать первую тарелку блинов в рощу, а вторую оставлять в доме).

Итак, в рамках существующего внутри сообщества дискурса о молениях невозможно выделить единого параметра, в соответствии с которым все описанные практики должны рассматриваться как явления одного порядка (ни тип жертвы, ни локус проведения, ни состав участников таким параметром выступать не может). Возможно, именно поэтому в активном речевом обиходе сообщества не существует гиперонима, вроде этного определения *моление*. Правомерность же выделения подобных практик в отдельную категорию обусловлена спецификой их оценки в этнической и религиозной системах координат. Во-первых, на данном этапе у всех опрошенных мною жителей Тюм-Тюма сформирована определенная компетенция в области молений: компетенция может включать детальные знания о ритуальном порядке проведения моления или поверхностные представления о ритуальной пище – но принципиально то, что все члены сообщества приписывают совершение подобных практик представителям единой, своей, этнической группы, то есть оценивают их как марийские, специфические для марийцев (и нехарактерные, например, для русских соседей). Во-вторых, для выделения подобных практик в отдельную категорию существует благоприятный фон: не всегда артикулированное, но неизбежное противопоставление ритуалов в роще ритуалам *в церкви*. Существование церкви и института священников не может не соположаться с традицией посещения и почитания рощи (самостоятельного или при участии жрецов-картов) – даже теми жителями, кто не воспринимает такое соположение как антагонистическое (этой проблеме будет посвящен последний раздел главы).

4.2 Моления в Тюм-Тюме в 2000-ые гг.: этнография, приезжие лидеры и локальные организаторы

В соответствии с общепринятой версией локальной истории Тюм-Тюма (изложенной в ТТПР), «возрождение» молений состоялось в начале 2000-х гг. Достоверно известно о пяти молениях, проведенных за первое десятилетие XXI в. в деревенской роще при участии приезжего карта: 1.06.2001 был проведён *кумалтыш* (моление с жертвоприношением), руководил им А.И. Якимов при участии А.М. Юзыкайна¹⁸⁹ (всего присутствовало ок. 30 человек)¹⁹⁰; в июне 2002 г. Якимовым проведён *агавайрем* (присутствовало 13 человек)¹⁹¹. Кроме того, в нескольких статьях упоминается назначенное на октябрь 2001 г. моление с животной жертвой¹⁹²; в книге краеведа Петрушина о нём сообщается как о проведенном¹⁹³. Далее следовал перерыв в несколько лет – связанный, скорее всего, со смертью Якимова; моления были возобновлены только в 2007 г. под

189 Алексей Изергиевич Якимов – один из идеологов и активистов «возрождения» «традиционной марийской религии» в 1990-ые гг., практикующий карт и автор нескольких программных статей (например, *А. Якимов. Сохраним веру // Молодежный курьер, 14.11.93*; см. в [Пробуждение 1996: 164-166] или *А. Якимов. Какому богу молится народ мару? // Folkloristica & Ethnologia. Litteratura. Archaeologia & Historia. Congressus Decimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Yoshkar-Ola 15.08-21.08.2005. Pars III. Yoshkar-Ola, 2005. С. 123-124*). Алексей Михайлович Юзыкайн – детский писатель, журналист, активист общественных движений «Мари Ушем», «У вий» и др.; брат Александра Юзыкайна – руководителя и создателя первого Марийского религиозного центра «Ошмарий - Чимарий».

190 Во втором томе альбома «История Тюм-Тюма» хранятся две газетные статьи, посвященные этому молению: *Жрец марийских язычников в Тюм-Тюме, [без выходных данных]; Камов Е. И у жреца своя жатва // Марийская правда, 22.06.2001* (подборка альбомов, составленных бывшим директором средней школы Тюм-Тюма, краеведом А.Ф. Петрушиным, экспонируется в краеведческом музее деревни). Из статей известно, что перед проведением моления в июне 2001 г. Якимов приезжал в деревню, выступал в местной школе и на собрании жителей, в результате чего была назначена дата проведения моления. Показательно, что в первой статье Якимов обозначен как «верховный жрец марийских язычников, председатель общества ‘Ошмарий-Чимарий’» – притом что с 1999 г. этот статус (после смерти Александра Юзыкайна и по нынешний день) официально принадлежит карту Александру Таныгину. Судя по сохранившейся видеозаписи моления, всего в роще присутствовало 28 человек, включая оператора и карта с помощником; участниками моления были жители Тюм-Тюма, а также несколько женщин из деревни Ешпаево. По данным статьи [Петрушин А. «Мы не забыли, мы не знали этого» // КИ, 28.06.2001], в жертву были принесены баран, гусь и утка, а молились присутствующие «трём Богам – Шочын Ава Юмо (Божьей Матери), Куго Пюршо Юмо (Богу Судьбы) и Ош Кугу Юмо (Белому Большому Богу)».

191 Статья [Молились за хороший урожай // [КИ], 02.07.2002] из материалов альбома «История Тюм-Тюма», том II, а также видеозапись моления, из которой следует, что «Ага-Вайремом» руководил в одиночку Алексей Якимов, участниками были жители Тюм-Тюма (преимущественно, женщины), всего 12 или 13 человек (включая карта и оператора).

192 О молении, на котором «планируется» принести в жертву жеребенка, упоминается в статье Е. Камова и в статье Петрушина 2001 г.: «Следующие моления по решению молившихся состоятся в октябре нынешнего года, а в жертву будет принесен жеребенок».

193 «Следующее моление состоялось в октябре того же [2001 – К.Г.] года. В жертву жители деревни принесли жеребёнка, которого безвозмездно отдал СПК ‘Трудовой’ (председатель С.В. Вертунов)» [Петрушин 2010: 58].

руководством нового карта. Осенью (в октябре – ноябре) 2007, 2008 и 2009 гг. были проведены три моления с животной жертвой (*кумалтыи*) под руководством карта из Марий Эл А.И. Рукавишникова (число участников варьировалось в пределах 20 человек)¹⁹⁴. Чтобы далее иметь возможность сфокусироваться на дискуссии о легитимности молений (свидетелем которой я была в 2009-2010 гг.), необходимо кратко описать ритуальный порядок *кумалтыи* и *агавайрем*, проведенных соответственно 30 октября 2009 (при участии карта Рукавишникова) и 18 мая 2010 (собственными силами жительниц Тюм-Тюма). Сохранившиеся видеозаписи 2001 и 2002 гг. позволяют утверждать, что ритуальный порядок *кумалтыи*, проведенного под руководством Якимова, в общем аналогичен порядку, принятому на молениях Рукавишникова (некоторые отличия, безусловно, есть, но их анализ не принципиален для данного исследования); сценарий *агавайрем*, которым руководствовались женщины Тюм-Тюма в 2010 и в 2011 гг., прямо восходит к молению в июне 2002 года – более того, именно с тех пор *агавайрем* регулярно воспроизводится без участия (и соответственно, корректировки) других картов.

Моление с животной жертвой в 2009 г. было проведено на одной из полян почитаемой рощи Тюм-Тюма при участии 20 человек (включая карта и этнографов), причем из непосредственных участников лишь трое не принадлежали к числу постоянных жителей деревни (двое приехали на моление из соседней деревни Кизерь, еще одна участница приехала из Уржума, являясь при этом уроженкой Тюм-Тюма). Возраст участников варьировался в пределах 40 – 70 лет, женщин и мужчин пришло примерно поровну. Во время проведения моления вход в рощу со стороны поля был маркирован специальным (узким и длинным) полотенцем, протянутым между двух деревьев. В формальном центре

194 Фотографии с моления 2007 г. хранятся в альбоме «История школы Тюм-Тюма», том II; фотографии с моления 2008 г. хранятся в альбоме «История Тюм-Тюма», том II; фотографии и видеозапись моления 2009 г. были сделаны мной и моим коллегой из СПбГУ Евгением Филоновым и впоследствии частично переданы участникам моления. Кроме того, отчёты и объявления о молениях публиковались в районной газете: *Петрушин А. В священной роще прошли моления // КИ, 02.12.2008*; *Петрушин А. Языческие моления сняли на видео // КИ, 17.11.2009*. По данным А.Ф. Петрушина, а также по моим личным наблюдениям, в молениях этих лет принимали участие в основном жители Тюм-Тюма, а также несколько человек из деревни Кизерь и Уржума.

поляны были разложены два костра с устроенными над ними подвесами для котлов. Символический центр поляны – «главное» дерево (мар. *онапу*¹⁹⁵), перед которым совершается собственно моление и к которому прислонён стол с жертвенной пищей¹⁹⁶ – располагался слева от костров, а с правой стороны поляны мужчины во главе с картом закалывали животных, свеживали баранов и готовили мясо.

Для удобства описания порядка проведения *кумалтыш* я выделю несколько этапов, различающихся характером выполняемых действий и набором участников. В качестве комментария к тем или иным этапам я буду приводить прозвучавшие на молении (преимущественно из уст карта) интерпретации конкретных действий. Ранним утром (между 6.00 и 8.00) помощники карта из числа деревенских жителей развели костры, доставили в рощу жертвенных животных, разложили на столе возле *онапу* принесенную из дома ритуальную пищу (блины, крупу, масло, квас, домашний хлеб). В 8 утра карт совершил круговой обход поляны с дымящейся головнёй в руках, произнося при этом слова марийской молитвы; за ним следовал помощник, постукивая ножом по лезвию топора. Началом подготовки к закланию животных стала их проверка на «угодность» богу: в ходе этого ритуала карт поливает каждое животное водой, одновременно проводя по его спине еловой веткой. Жертва признается «угодной», как только она отряхнётся (или «схлопает крыльями», если речь идёт о птице): в этом случае карт выкликает благодарность по-марийски и кланяется. Непосредственно после «проверки» мужчины-помощники закололи животных на другой стороне поляны, здесь же начали свеживать туши и делить мясо на части. Чуть позже у *онапу* зажгли «главную» свечу и помощники стали по очереди подносить тазы с мясом к столу, а карт – приподнимая перед деревом сначала

195 *Онапу́* – мар. ‘жертвенное дерево; дерево, перед которым совершалось моление’.

196 Татьяна Алыбина в работе [Алыбина 2014] – основываясь на собственных полевых материалах – обозначает «стол-подставку у священного дерева», на котором готовится и размещается в течение моления жертва, словом *шаге*; ср. мар. *шаге* – ‘жертвенник языческий (стол или очаг)’. О «зелёной столешнице ‘шаге’» из жердей и ёловых веток, ее устройстве и функциях («На такую столешницу вначале кладут полотенце с вышивкой и на нём размещают принесённое: квас, хлеб, мёд, стопку блинов с *туара*») см. также в [Степанова 2012: 137]. В узусе уржумских марийцев такой лексемы не зафиксировано.

кости и мясо, затем внутренности – прочёл молитвы, предваряющие варку мяса. К 10 утра в рощу стали собираться участницы моления, принося с собой бескровную жертву (чаще всего блины).

Как только мясо в котлах закипело, карт подошёл к костру и со словами молитвы вылил три поварешки бульона в костёр, затем еще одну поварёшку – к корням главного дерева, *онапу*. В это время бо́льшая часть участников моления собралась у стола: стоя лицом к *онапу*, карт прочёл молитвы, а затем обратился к присутствующим с первой «проповедью». После этого карт начал отделять от всех принесённых и выставленных на стол продуктов частицы и раскладывать их на семь «подставок» из бересты (так, на бересте оказались гусиные крылья, «макушки» хлеба, масло, мёд, каша и т.д.) – готовя таким образом жертвы для основного моления. И поскольку мясо еще доваривалось, у карта была возможность прочитать перед *онапу* отдельные молитвы за каждого из немногочисленных участников моления (или их семьи). Наконец, когда мясо было готово, помощники извлекли его из котлов, чтобы отделить от костей или хрящей и мелко нарезать. Карт же отобрал несколько кусков сваренного мяса и дополнил ими бескровную жертву, разложенную на берестяных «подставках». После того, как мелко нарезанное мясо вновь опустили в котлы (в двух из которых готовили в суп, а в третьем – кашу), карт провёл основное моление. Все присутствовавшие в роще выстроились в один ряд перед *онапу*, карт же – спиной к ним, лицом к столу – стал произносить молитвы, держа в руках сначала дымящуюся головню (с которой он вновь совершил обход поляны), затем – украшенное геометрическим орнаментом полотенце. Далее приготовленные на кусочках бересты частицы жертвы поочередно предали огню (параллельно один из помощников плескал в костёр пожертвованный квас); после этого в костер опустили кости животных и добавили дров, чтобы жертва прогорела. Наконец, карт взял список людей, давших деньги на моление, стал зачитывать их имена, перемежая их молитвами, и в завершение произнёс пожелания (наставления) каждому из собравшихся. Началась общая трапеза, в ходе которой участники моления стали по очереди проходить вдоль стола и пробовать принесённые в жертву продукты – сначала карт и мужчины, затем женщины. Попутно мужчины-

помощники разливали по мискам гусиный и бараний суп, раскладывали кашу, чтобы участники могли свободно разойтись по поляне, пообедать и пообщаться. Остатки супа и других блюд молящиеся разобрали по домам.

Моление *агавайрем* в мае 2010 г. было проведено силами четырех участниц (две из которых постоянно живут в Тюм-Тюме, две других – уроженки Тюм-Тюма, на тот момент постоянно проживавшие в Уржуме) и двух сторонних наблюдателей¹⁹⁷. Как и было объявлено заранее, моление началось в 10 утра на поляне почитаемой рощи – отличной от той, на которой проводили осенний *кумалтыш*. Вход в рощу, как и осенью, маркировался при помощи полотенца, протянутого между двух деревьев. Пространство этой поляны организовано несколько отличным образом: с левой стороны так же находится «главное» дерево, у корней которого была разложена жертвенная пища (блины, омлет, квас, мёд) и зажжены свечи, но ближе к условному центру поляны расположен небольшой квадратный столик на высокой ножке (в разное время на нём лежала распечатка молитвы «Агавайрем годым юмылтымо шомак»¹⁹⁸ и частицы жертвы), а с правой стороны разведён костёр. Подготовка включала в себя организацию костра, раскладывание пищи на полотенце и зажжение свечей. Собственно моление состояло из чтения молитвы перед столиком участницей по имени Лилия, во время которого другие женщины стояли чуть поодаль и периодически совершали поклоны. Отмечу сразу, что текст «молитвы на агавайрем» был передан другой постоянной участнице молений, Ларисе, картом Якимовым, проводившим моления в начале 2000-х гг., с разрешением самостоятельно проводить *агавайрем*. С тех пор, по словам участниц, агавайрем проводится более или менее регулярно, а молитву читали сначала жительница Тюм-Тюма Алёна, а затем уроженка деревни Лилия. После чтения молитвы от всех принесенных блюд были отделены частицы и вместе с квасом преданы огню. Заключительной частью моления стала совместная трапеза, в процессе которой все участницы попробовали блюда друг друга, а несъеденное унесли по

197 В тот год у меня была возможность тщательно наблюдать за всеми этапами проведения *агавайрем*, так как съёмку происходящего осуществлял мой коллега из Кирова Эдуард Филиппов.

198 *Агавайрем годым юмылтымо шомак* – букв. ‘молитвенное обращение на Агавайрем’.

домам. Перед уходом Лилия сняла с дерева полотенце (висевшее с прошлого года) и привязала новое, после чего женщины трижды обошли дерево, периодически прислоняясь к нему. Сценарий *агавайрем* в 2011 г. практически полностью повторял описанный мной; изменился только состав молящихся – из непосредственных участниц на обоих молениях присутствовали Лариса и Лилия.

Несколько слов нужно отдельно сказать о постоянных участниках молений. Из присутствовавших на *кумалтыш* 2009 г. восемь жителей регулярно посещают осенние жертвоприношения (их можно видеть и на записях 2001-2002-х гг., и на фотографиях 2007-2009 гг.): Лариса (директор клуба Тюм-Тюма, 1952 г.р., постоянно проживает в деревне), её муж Пётр (1953 г.р., житель Тюм-Тюма) и её сестра Нина (1935 г.р., жительница Тюм-Тюма), Владислав (1938 г.р., житель Тюм-Тюма), Алексей (1947 г.р., житель Тюм-Тюма, староста деревни, двоюродный брат Ларисы), Зинаида (1944 г.р., жительница Тюм-Тюма), Зоя (1936 г.р., жительница Тюм-Тюма), Ольга (1955 г.р., уроженка Тюм-Тюма, живёт в Уржуме). В проведении *агавайрем*, помимо Ларисы, регулярное участие принимают Лилия (1950 г.р., уроженка Тюм-Тюма, ныне проживающая в Уржуме, сестра Ольги) и Алёна (1939 г.р., сестра Зинаиды, жительница Тюм-Тюма, читавшая «молитву на агавайрем» до Лилии). Показательно то, что в проведении *кумалтыш* или *агавайрем* периодически участвуют родственники или близкие друзья указанных выше жителей: например, дочери Зои или Владислава, внучатые племянники, дети или соседи Ларисы, муж Зинаиды и т.д. Вполне очевидно, что сообщество постоянных участников молений, численность которого я оцениваю приблизительно в 15 человек, изнутри скрепляется родственными или сильными символическими связями (само моление является одной из таких символических связей). Кроме того, внутри сообщества выделяется костяк постоянных помощников карта (в его терминологии «актив» – Лариса, Алексей, Владислав, Пётр), отвечающий за подготовку поляны к молению, сбор денег, приобретение животных и продуктов для общей бескровной жертвы; мужчины из этой группы также активно помогают карту во время моления (например, с заклинанием животного или разделкой мяса).

Одним из значимых отличий порядка проведения *кумалтыш* от *агавайрем* является обязательное присутствие на первом приглашенного карта. История появления картов из РМЭ в марийской деревне соседней с республикой области связана с именем всё того же тюм-тюмского краеведа Александра Петрушина¹⁹⁹. По его словам, именно в ответ на его приглашения впервые появился в Тюм-Тюме Алексей Якимов²⁰⁰, и именно к Петрушину спустя несколько лет после смерти Якимова – благодаря связям краеведа с общественными организациями РМЭ – направили нового карта Альберта Рукавишникова. Парадоксально то, что приглашением карта в деревню и организацией моления «на месте» занимаются два признанных в сообществе эксперта – антагониста: краевед Петрушин и директор клуба, постоянная участница молений, Лариса. О причинах их противостояния я рассказывать не буду, для нашего исследования важно то, что сферы их экспертного знания и организаторской деятельности пересекаются почти исключительно в вопросе молений. Напомню, что жители деревни отзываются о Петрушине как о знатоке локальной истории и марийской культуры в целом, активном общественном деятеле и специалисте по «общим вопросам» коммуникации с властью. Напротив, признаваемая сообществом компетенция Ларисы ограничивается ритуальным порядком и интерпретацией осенних и весенних молений, знанием Евангелия и посещением церкви, опытом участия в разного рода магических практиках (например, гаданиях или принесении «домашней» жертвы) и умением рассказать о подобном опыте. Кроме того, если Лариса последовательно позиционирует себя как верующую, то Петрушин, по его собственным словам и по удивленным отзывам односельчан, считает себя атеистом и выступает «против религии» в целом, моления же он рассматривает как неотъемлемую часть «национальной марийской культуры», а

199 Кроме А.Ф. Петрушина, имена всех упоминаемых в главе жителей Тюм-Тюма изменены. Отчества и фамилии я опускаю, кроме тех случаев, когда в интервью того или иного жителя обозначают при помощи них.

200 См. [Петрушин 2001]: «После присутствия на больших молениях в Сернурском районе Республики Марий Эл в 1995 году я встретился со жрецом Алексеем Якимовым и пригласил его в Тюм-Тюм провести подобные моления. Он дал тогда согласие, но собирался он к нам около 6 лет. В последние три года мы с ним вели переписку, готовились. Многие в деревне были за эти моления, были и их противники».

проведение их в деревне – как один из способов сохранения марийским населением «самобытности».

Итак, на 2009 г. механизм организации моления выглядел следующим образом: поскольку Лариса и Петрушин уже несколько лет демонстративно не контактируют, перед проведением моления Лариса через соседей или родственников просит Петрушина позвонить карту и выбрать точное время для моления (или узнаёт, какое время уже назначено). Всякая коммуникация карта с деревенским сообществом происходит только через Петрушина – в основном по телефону или во время поездок краеведа в Йошкар-Олу²⁰¹. После этого один из постоянных участников молений – Алексей, староста деревни – обходит дома и собирает денежные пожертвования, на которые перед самым молением Лариса закупает продукты (например, муку и яйца – для выпечки хлеба, крупу для каши, мелких жертвенных животных – гусей или уток), а остатки денег тратит на подарки карту или организаторам и на оплату дороги карту. Три обязательных каравая домашнего хлеба (*йыргёшке кинде* – мар. ‘круглый хлеб’; «основной» или «молельный хлеб» в терминологии карта), как правило, печёт Зоя²⁰², а крупных животных (баранов) для *кумалтыш* в 2009 г. жертвовали семья Ларисы и Владислав²⁰³. Закрепленные за постоянными участниками молений роли

201 О религиозной позиции Петрушина и назначении моления см. интервью 2010 г. с Зинаидой: «Организовать сказал это дедушко-то [карт *Рукавишников* – К.Г.] сказал, дак вот организовать сказал и сразу позвоните говорит, а звонить-то Петрушин только звонит. Он верить-то не верит сам-то, не верит он. Я сам не верю, говорит. Как-то это... Лариса-та, к сестре [*Алёне, сестре Зинаиды* – К.Г.] боле ходит, сестра меня заставляет. Лариса сестру заставляет, а сестра у меня меня заставляет, иди грит к Петрушину сходи и сходи. Так-то так-то отговариваюсь, но всё равно надо идти. Опять пойду спрошу. Спросила у Петрушина: Федотыч мол, так так, хоть сам-то веришь нет мол? Я говорит не верю».

202 О «главном хлебе» и «отмеченном хлебе ‘шергинде’» («Готовят его из ржаной муки, замесив на родниковой воде без соли. Перед тем как ставить в печь, пальцами делают зацепы в центре хлеба. Он имеет форму небольшого круглого каравая») см. в [Степанова 2012: 141].

203 О том, кто жертвует животных на моление, известно большинству жителей деревни, сами организаторы этого также не скрывают. Ср. *Владислав* (интервью 2010 г.): «Раньше-то были вот. Да. Молились. Раз выходишь, ночует там всё готовит, вот выходишь. Потом кто-нибудь еще там. <...> Сейчас от меня выходили это, туда на мольбище-то, скотину там это, гусей сюда, потом я говорю, на мольбище-то всю скотину эту туда».

Ср. также, *Соб.*: А в этом году баранов и гуся кто давал на моление? *Лариса* (интервью 2010 г.): А баранов-то мы давали, мы три года уже сами отдаем, потому что каждый ведь жалеет, понимаете! *Соб.*: И барана, и ярочку? *Лариса*: Да-да. А в прошлом году вон Алексей отдавал еще вот этот, Владислав давал и мы. Мы всё оставляем, вдруг никто не даст, дак если мы это самое организовываем, дак ведь надо что-то. Вот три года. *Соб.*: А гуся кто дал в этом году? *Лариса*: А

поддерживаются авторитетом карта, который в 2009 г. накануне моления организовывал собрание «актива» и распределял непосредственные обязанности в день *кумалтыш*. Несмотря на то, что новый карт Рукавишников живёт в посёлке Куженер РМЭ и регулярно проводит моления в ряде деревень республики, а в Тюм-Тюм приезжал всего трижды, он хорошо знаком с местными организаторами. В пределах деревни именно они становятся главными получателями и ретрансляторами его риторики. Говоря о *риторике* карта как приезжего религиозного эксперта, я имею в виду, прежде всего, адаптацию (изложение) им идеологии той религиозной организации, которую он представляет. Чтобы выяснить, какая интерпретация осуществляемых ритуальных практик транслируется в локальное сообщество непосредственно Рукавишниковым, несколько замечаний нужно предварительно сделать об истории и идеологии централизованной республиканской организации «марийской традиционной религии».

4.3 История формирования «марийской традиционной религии» в контексте исследований новых религиозных движений, неоязычества и религиозного национализма

В 1991 г. под руководством йошкар-олинского писателя Александра Юзыкайна в Москве был зарегистрирован Марийский религиозный центр «Ошмарий – Чимарий» (далее О-Ч), в Уставе которого под заголовком «вероисповедная принадлежность» значилось «О-Ч – самостоятельный религиозный центр древнего марийского языческого вероисповедания, совершающий свои религиозные обряды в кусото и в других присутственных местах, где верующие своими молитвами напрямую обращаются к Юмо» (в Уставе также приводится перечень «традиционных» богов, которых почитают марийцы) [Пробуждение 1996: 217-222; Червонная 1999: 207-208; Попов 2002: 93-96]²⁰⁴. Параллельно с О-Ч в республике регистрировались и развивались

гуся вот мы купили! Из этих, из этих денег [*пожертвований деревни – К.Г.*]. Вот собрали, за тысячу рублей купили. А утку привезли из Кизери, наша же деревенская, она в Кизерь вышла замуж. И она привезла.

204 Большинство приводимых мною работ (в разделе об истории организации) находятся в

общественные этнические организации: *Марий Ушем*²⁰⁵ ('марийский союз', с 1990 г.), «право-радикальная» *Кугезе Мланде* ('земля предков', с 1992 г.), молодёжная организация *У Вий* ('новая сила') [Филатов, Щипков 1994: 168; Червонная 1999: 207; Шнирельман 2001: 145; Филатов 2002; Шнирельман 1998; Кнорре, Константинова; Попов 2002: 93-95 и др.]. Активисты, как правило, состояли в нескольких организациях одновременно, в том числе и в религиозном центре О-Ч.

Первыми реализованными проектами О-Ч стали: проведение массовых молений в пределах РМЭ, публикация отчётов о них, декларации необходимости охраны «священных рощ», публикация религиозной литературы (например, сборников молитв на марийском языке) выявление на территории республики жителей, способных совершать определенный набор ритуальных действий (как-то – чтение молитв, жертвоприношение и пр.), квалифицируемых теперь как обряды «марийской традиционной религии» (далее – МТР) [Филатов, Щипков 1994: 172; Шнирельман 1998; Попов 2002: 96 и др.]. Постепенно моления стали также проводиться за пределами республики – в Нижегородской и Кировской областях, появились организованные летние и семейные моления, возросли контакты с диаспорами восточных марийцев (в Башкортостане, Татарстане). Первые президенты РМЭ В.М. Зотин и В.А. Кислицын изредка посещали моления и оказывали организации определенную поддержку (материальную и юридическую): например, при Кислицыне МТР стала причисляться – наряду с исламом и православием – к официальным религиям в РМЭ. При третьем (нынешнем) президенте республики Л.И. Маркелове верховный карт (*ТунОнаен*) Александр Таныгин был включен в состав Совета по взаимодействию с религиозными организациями (вместе с архиепископом Иоанном (Тимофеевым) и муфтием республики Фанусом Салимгареевым; по крайней мере, с 2007 г.)

отношения взаимного цитирования и пересказа: зачастую установление первоисточника и путей переработки тех или иных сведений требует отдельного текстологического анализа, что в мои задачи не выходит.

205 Устав демократического общественного объединения «Марий Ушем» см. в [Пробуждение 1996: 199-205].

[Филатов, Щипков 1994: 173-174; Филатов 2006: 91; Кнорре, Константинова; Попов 2002: 110-111, 115 и др.].

Принципиальным для становления организации МТР оказался тот факт, что собственно в сельской местности (как на территории РМЭ, так и в марийских диаспорах, особенно восточных) во многом сохранились практики почитания священных рощ, жертвоприношений в рощах, а также институт старейшин (картов), способных в случае необходимости совершить совокупность известных сообществу ритуальных действий. Сохранность локальных практик позволила активистам (организаций «У Вий, «Мари Ушем» или университетской интеллигенции) привлекать сельских экспертов к деятельности центра О-Ч и, что не менее важно, опираться на них при необходимости легитимации деятельности центра (по модели «традиция не прерывалась, и вот живые свидетельства») [Филатов, Щипков 1994: 168-169; Напольских 2002; Кнорре 2008 и др.]. Одной из задач, поставленных руководством О-Ч, было создание иерархии религиозных специалистов и системы управления ими на местах (главным образом, на селе) – иными словами, создание *структуры* религиозного института. Проект механизма управления картами представлен в Уставе О-Ч:

«Ошмарий-Чимарий» имеет следующую структуру:

Деревенская религиозная община объединяет на добровольных началах всех верующих, исполняющих свои религиозные обряды в кусото. Главой деревенской общины является онаен [мар. 'жрец' – К.Г.], который назначается Кугу Канашем [мар. 'большой совет' – К.Г.] из числа членов данной общины. Онаен следит и отвечает перед Кугу Канашем за состояние территории богослужения своей общины [то же для городской или поселковой общины – К.Г.].

Высшим выборным органом Марийского религиозного центра является Кугу Канаш, который избирается на онаен Погын [мар. 'собрание жрецов' – К.Г.] сроком на 5 лет из числа членов этой организации.

Высшим выборным лицом <...> является Онавуй [мар. 'глава жрецов' – К.Г.], который избирается на онаен Погын сроком на 5 лет [цит. по Пробуждение 1996: 218-219]²⁰⁶.

Создать жесткую структуру, подобную описанной, за прошедшие двадцать с лишним лет организации не удалось, тем не менее, некоторые из заявленных положений всё же дали свои результаты. Если на первом этапе формирования О-Ч основным агентом разработки концепции религии, возобновления молений, проведения приуроченных к молениям конференций была та самая «городская интеллигенция»²⁰⁷ (выходцем из которой был Александр Юзыкайн, представителем которой является Никандр Попов²⁰⁸), то в конце 1990-х – в 2000-х годах ситуация изменилась: «В конце 90-х гг. сформировался Совет картот из 13 наиболее авторитетных жрецов (все они не интеллигенты, а наиболее знающие обряд сельские жители). <...> В 1999 г. [по другим сведениям, в 1998 г. – К.Г.] Совет избрал из своей среды верховного жреца – фермера Александра Ивановича Таныгина, который руководит с тех пор всеми крупными молениями» [Филатов 2006: 90]²⁰⁹. В начале 2000-х гг. при президенте Маркелове вместо организации О-Ч появилась *Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл*, включающая в себя на данный момент четыре юридически зарегистрированных общины, каждая из которых обозначается как *местная религиозная организация Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии 'Марий*

206 Попытка создания высокоцентрализованной организации неизбежно требовала выработки терминологии для обозначения разных уровней иерархии – *Кугу Канаиш, онаен Погын, Онавуй* и т.д. – не существовавшей прежде.

207 О представителях творческой интеллигенции как идеологах и «жрецах новых религиозных культов» см. в [Червоная 1999: 201-202].

208 Н.С. Попов сыграл важную роль в становлении и укреплении «марийской традиционной религии». В статье я ссылаюсь на одну из наиболее показательных и ценных его работ [Попов 2002], в которой представлена подробная летопись первых проведенных в 1990-ые гг. молений (иногда в жанре отчетов-воспоминаний), дано подробное описание ритуального порядка моления, перечислены постоянные участники молений – карты и общественные деятели РМЭ, а также описаны конференции (зачастую в формате моление плюс конференция), посвященные проблеме «возрождения» религии марийцев.

209 См. также: «В проведении жертвоприношений принимают участие в основном одни и те же руководители моления. Из них никто не имеет какой-либо профессиональной подготовки для ведения религиозной работы, они учились проведению жертвоприношения у своих родителей или знакомых. Благодаря постоянным дружеским контактам и взаимным консультациям, им удалось сформировать более или менее общие культовые традиции» [Попов 2002: 118].

кумалтыш'»: в посёлках Сернур (июль 2004), Советский (июль 2004), в селе Шорунжа Моркинского района РМЭ (август 2005), в деревне Большое Танаково Новоторъяльского района РМЭ (ноябрь 2005). Естественно, зарегистрированные общины не покрывают все локальные сообщества, пользующиеся услугами картов, так или иначе связанных с централизованной организацией, но гибкость созданной сети религиозных экспертов позволяет картам посещать деревни и села даже за пределами территории республики (например, в тех же Кировской или Нижегородской областях)²¹⁰. В конце 2000-х гг. силами организации (связанных с ней картов) ежегодно проводилось более сотни молений в рощах республики и за ее пределами.

Феномен МТР оказался в фокусе внимания российских исследователей современных религиозных процессов наряду с типологически сходными явлениями, существующими на территории России и Восточной Европы. В работах Сергея Филатова МТР попадает под категорию «язычество» и сопоставляется с религиозными течениями в Удмуртии, Чувашии, Мордовии (соответственно, речь идет о «марийском», «удмуртском» и т.д. «язычестве» или даже о «поволжской религиозной альтернативе»), а также с рядом явлений в Сибири (например, «шаманизмом в Тыве» или «язычеством в Хакасии») [Филатов 2006: 3; 86-92]. Показательно, что перечисленные «язычества» не попадают у Филатова в раздел «новых религиозных движений»: Филатов настаивает на преемственности современных организаций, вроде МТР, по

210 Более подробный анализ структуры и функционирования централизованной организации МТР не входит сейчас в мои задачи. Тем не менее, я позволю себе привести высказывание сотрудника отдела межнациональных и межконфессиональных отношений Министерства культуры, печати и по делам национальностей РМЭ, в котором даётся характеристика степени «централизации» организации: «Марий Кумалтыш – структура принципиально неиерархичная, состоящая фактически из горизонтальной сети картов, каждый из которых служит в своём районе, при этом они связаны друг с другом и с паствой через рукопожатие или индивидуальные средства связи» (*интервью 2012*). Неспособность руководства организации выстроить иерархию объясняется им при помощи ссылки на традицию, по отношению к которой МТР рассматривается как преемственная: «У марийцев никогда не было верховного карта. Были старейшины в своих селах, округах, более или менее уважаемые, но не было главы. Эту должность придумали, чтобы было легче взаимодействовать с властями» (*интервью 2012*). Во второй из приведенных цитат затронута еще одна важная тема – взаимодействие организации с республиканскими властями, осветить которую я не имею сейчас возможности; см. [Кнорре, Константинова]. О неспособности лидеров «создать жизнеспособную организацию» см. также: [Филатов 2006: 90; Фейган].

отношению к «сохранившемуся» на конец XX в. «неформализованному патриархальному деревенскому язычеству», а процесс становления религиозного института описывает при помощи понятий «возрождение массового язычества», «реконструкция национальной веры» или как попытки оформить «языческую веру» деревни в «современные организационные структуры» [Филатов 2002; Филатов 2006: 90-91]. Сходным образом в работе Александра Щипкова «реставрация» «национального язычества» описывается как один из возможных способов противодействия «оккупационной и антинациональной Русской Православной Церкви»: современное «язычество» Поволжья рассматривается как творческий проект высшей гуманитарной интеллигенции республик (следствие «саморазвития светской культуры и идеологии»), нацеленный на объединение с живым этнически специфичным «язычеством» деревни [Щипков 1998]²¹¹.

Широкий спектр религиозных явлений, в том числе и «марийскую традиционную религию», Виктор Шнирельман в своих работах квалифицирует при помощи определения «неоязычество», под которым понимается «общенациональная религия, искусственно создаваемая городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов» [Шнирельман 1998]. Соглашаясь с тезисами Щипкова и Филатова относительно основных агентов воспроизводства (возрождения или создания) религии, Шнирельман настаивает на том, что в случае с МТР и подобными ей течениями речь идёт о сознательном конструировании этнонационалистической идеологии, упакованной в категории религии, этнической традиции, самобытной древней культуры и т.п. «Сильно секуляризованной» интеллигенцией религия воспринимается как «ценное культурное наследие», позволяющее группе сохранить идентичность и требующее защиты (сохранения) от пагубного

211 Об особом политическом потенциале движения в РМЭ см. также [Филатов, Щипков 1996: 175]: «Марий Эл, которая сегодня уже является центром притяжения для язычников из других автономных республик России – Мордовии, Чувашии, Удмуртии, – станет определенным духовным ядром, вокруг которого смогут собраться разные по этническому происхождению, но единые в языческой вере поволжские народы. Единая вера плюс стечение ряда политических обстоятельств могут привести к созданию сепаратистки настроенного межнационального союза или объединения поволжских народов, более монолитного, чем Ассоциация горских народов Кавказа».

влияния мировой (этнически нейтральной) религии или враждебной (ассимилирующей) этнической группы. Смычка двух принципиальных параметров – *(этно)национализма* и *язычества* – позволяет Шнирельману рассматривать в одном ряду самые разные явления: от ранних этапов существования общества «Память» до деятельности марийских сельских жрецов по возрождению «исконной веры» [Шнирельман 1998]. Одной из очевидных слабостей подхода, продемонстрированного в указанных работах, является использование категории «язычество» или его модификаций для обозначения максимально широкого спектра явлений, ограничиваемого лишь двумя общими чертами: ориентацией на этническую («национальную») группу и риторическим утверждением собственной «древности», «исконности». С одной стороны, как бы ни понимал описываемую «религию» автор – как конструируемую или как возрождаемую – избавить номинацию «язычество» (лишенную терминологической строгости) от семы «многобожие» или имплицитно протаскиваемой идеи преемственности по отношению к (религиозной) системе, существовавшей ранее, невозможно. С другой стороны, размытые границы категории нивелируют специфику объединяемых явлений: в итоге обсуждение природы (структуры и генеалогии) феномена может подменяться панорамными историями становления религиозных институций, кратким изложением основных положений «религий» (работы Шнирельмана) или историей этнического активизма в регионе [Кнорре, Константинова 2010]. Зонтичное название позволяет видеть в «русском», «марийском» или «хакасском» «язычестве» универсальный феномен или даже универсальную религиозную систему (ср. «единые в языческой вере поволжские народы» у Филатова и Щипкова или рассуждения Кнорре об «интернационализации» этнического, марийского, язычества, «выход его в систему международных языческих связей»²¹²) – квалификация здесь заменяет анализ. Другая слабость, касающаяся описания непосредственно «марийской традиционной религии», заключается в

212 Ср. предельное выражение этой идеи в [Червонная 1999: 217] со ссылкой на работы Шнирельмана: «[Формирующееся] в конце XX века неоязычество, с одной стороны, <...> является общенациональной (для каждого этноса в отдельности) и супернациональной (для всей угро-финской общности) религией <...>, с другой стороны, претендует на аутентичность, на возрождение древней языческой религии» (курсив мой – К.Г.).

выстраивании посвященных ей пассажей на противопоставлении «сохранившихся» сельских религиозных практик («деревенского язычества» в терминах Филатова, «народной религии» у В. Напольских, «традиционного марийского язычества» у Б. Кнорре)²¹³ и проекта «национальной религии» («национального язычества» у Щипкова, «неоязычества» у Шнирельмана) или даже «универсального европейского интернационального язычества» у Кнорре. Представленные как две самостоятельные системы (ритуальных практик? верований?), «народная религия» (сохранившаяся сельская) и «национальная религия» (артефакт элит), казалось бы, не могут не контактировать. Очевидно поэтому модели взаимодействия, равно как и границы между сельскими практиками и централизованной институцией, исследователями не проблематизируются: уложенные в упрощенную схему (деревня – сохранение, город – новый национализм), они не удостоиваются отдельного исследования²¹⁴.

Иной способ концептуализации типологически близкого «марийской традиционной религии» явления (снимающий первую из указанных проблем) представлен в работе [Shtyrkov 2012]. Представление об особой ценности этнической культуры («ethnic tradition») как принципиального условия сохранения «национальной» специфики группы (и, глобальнее, выживания «нации») и вытекающее из него восприятие религии как одного из эффективных символов группы являются предпосылками формирования религиозного национализма [Shtyrkov 2012: 233]. Идеологи этнического активизма в качестве одной из основных угроз идентичности группы рассматривают ассимилирующее

213 [Напольских 2002]; [Кнорре 2008].

214 Действительно, во всех упомянутых работах, посвященных феномену МТР (за исключением публикаций «отчетов изнутри» этнографа-активиста Н.С. Попова), описание конкретных общин и их ритуальных практик («сохранность» которых, по словам исследователей, делает ситуацию в РМЭ уникальной) отсутствует. В работах Кнорре (2008), Кнорре и Константиновой (2010) предлагается несмелая попытка включения взгляда (на легитимность жертвоприношения) из среды «мари-двоеверов» деревни Тюм-Тюм, но никакого систематического анализа функционирования МТР в условиях села не предлагается. Иными словами, декларация сохранности «народных традиций» в воображаемом селе позволяет не сосредотачиваться на том, как именно взаимодействуют локальные практики конкретного сельского сообщества (и само сообщество) с предложением централизованной организации, представляющей «традиционную религию» (если же реконструировать логику исследователей, то можно предположить, что векторы взаимодействий варьируются в пределах представлений о преемственности, подобию, взаимном влиянии и т.п.).

влияние глобального христианства (реже ислама), противопоставить которому пытаются «этнизированный» вариант мировой религии или оригинальную этническую религию (в эмных категориях – возрожденную древнюю народную религию). В основе этих попыток лежит идея о соответствии каждой этнической группе собственной уникальной религии (или даже религиозной системы): в качестве таковой этнические активисты пытаются зачастую представить совокупность народных верований, ритуалов и практик [Там же: 236]. Основным тезисом С.А. Штыркова является утверждение, что отношения между проектами этнических активистов и христианством сложнее, чем декларируемое противопоставление или отрицание. Во-первых, в основе представления активистов о том, какой надлежит быть правильной (самодостаточной) религии, лежит интериоризированная модель христианства: попытки конструирования новой религиозной системы опираются на хорошо знакомые, легитимные модели мировой религии. Во-вторых, создавая новую религию, активисты в своих проектах стремятся к преодолению не христианства как такового, но западной современной концепции религии в целом [Там же: 237-238]. Иллюстрацией описанных тенденций является феномен «осетинской народной религии», основы (и предпосылки для популяризации) которой были заложены в середине XX в. советскими борцами с религией, переопределившими локальные осетинские традиции в религиозной системе координат²¹⁵. В 1990-ые гг. опыт был использован представителями осетинской интеллигенции, репрезентировавшими совокупность традиционных практик сначала как «осетинское язычество», позже как предшествующий христианству древний монотеизм. Разрабатывая на основе данных «народной культуры» оригинальную религиозную концепцию, осетинские националисты опирались, прежде всего, на усвоенную модель христианства, что проявилось как в попытках создания священного писания и кодифицированной системы ритуалов, так и в самом представлении о необходимости организации разных аспектов «религии» в систему [Там же: 239-241]. Оригинальность подобных проектов заключается в

215 Подробнее о предпосылках институционализации осетинских традиций в форме религии, а также в целом о становлении нового этнического традиционализма см. в [Штырков 2011].

том, что, называя себя «религией», они фактически выходят за границы западной современной концепции религии. Так, основной целью существования осетинской религии является защита этнической группы и ее культуры от ассимиляции и исчезновения: приверженность (воспроизводство) религии в этом случае перестаёт быть делом индивидуального выбора, но становится обязательством для всей национальной группы. Отступление же от национальной религии рассматривается одновременно как нарушение религиозных норм (грех) и преступление против нации [Там же: 241].

Предложенная концепция идеально подходит для анализа марийского опыта выстраивания уникальной системы национальной религии из подручного этнографического материала (как архивного, так и наблюдаемого). Далее я постараюсь показать: каким образом ориентация на христианскую религиозную модель повлияла на формулировку догматики МТР; как проведение границ воображаемой религиозной группы при помощи этнонима сделало собирание паствы независимым от выбора ритуальных практик или лояльности другим «религиям»; как передел сферы религиозного привел к необходимости артикуляции экологических и гражданских позиций МТР. Но главным образом, я попытаюсь продемонстрировать, каким образом марийский религиозный национализм пытается реализовать себя на уровне конкретного локального сообщества.

4.4 Концепция «марийской традиционной религии» и риторические приёмы ее презентации в сообществе Тюм-Тюма

Выстраивание системы «марийской традиционной религии» на ранних этапах предполагало, прежде всего, формулировку базовых положений религии (пантеона – «списка» богов, теологии – основ мировоззрения, гимнографии – текстов молитв) путем реинтерпретации имеющихся этнографических данных о культуре марийцев. Непосредственный механизм разработки включал сбор исторических описаний традиционных практик марийцев, каталогизацию и систематизацию представленных в них сведений, «поэтическую интерпретацию»

доступного фольклорного материала (например, языковую обработку и переосмысление мифонимов, литературную обработку записанных текстов молитв) – а также последующую организацию этих данных в (по возможности) логичную систему [Червонная 1999: 211-217²¹⁶; см. также Филатов, Щипков 1994: 169].

В начале 2000-х гг. появился первый масштабный проект презентации (и популяризации) кодифицированной религиозной системы МТР (идеологии и системы ритуальных практик), письменный источник сведений о религии – совместная книга этнографа Н.С. Попова и верховного карта А.И. Таныгина – «Юмын Йўла. Основы традиционной марийской религии» (Йошкар-Ола, 2003)²¹⁷. Большинство картвов централизованной организации с этой книгой хорошо знакомо; верховный же карт Таныгин при разговоре об основах МТР, прежде всего, отсылает к книге (эксплицитно сравнивая ее при этом с Писанием, «Библией»²¹⁸). Марийская «Библия» состоит из двух глав: первая посвящена пантеону марийских богов (28 параграфов, каждый из которых озаглавлен отдельным теонимом), вторая сфокусирована на основном ритуале МТР – молении (в главе приведены этнографические описания типов молений,

216 В указанной работе С.М. Червонная подробно анализирует технику переработки первым главой религиозного центра МТР А. Юзыкайном доступной ему этнографической литературы (на материалах личного архива писателя). Червонная очень точно характеризует общее восприятие и стратегию репрезентации «марийской религии» на ранних этапах: «‘Авторы’, идеологи, старейшины и карты <...> не только не настаивают на какой-либо новизне, на собственной философско-религиозной оригинальности, но всячески подчеркивают традиционность, ‘нерушимость’, древние основы распространяемой ими ‘чистой’ языческой веры. С их точки зрения, <...> они всего лишь возвращают свой народ к истокам и основам старой религии. <...> Все их усилия направлены на максимально тщательную реставрацию древних обрядов и древней языческой мифологии» [Червонная 1999: 211].

217 Краткие характеристики книги см. в [Кнорре, Константинова; Шаров, Язычество]. Также о «кодификации народной религиозной традиции в виде священных текстов, катехизисов, ‘заветов’, сборников» как показателе «тенденции иерархизации марийской веры» (появившейся вследствие «опыта теснейшего соприкосновения и сосуществования с иерархизированной религией», христианством) см. в [Кнорре, Константинова]. Рассуждения непосредственного участника (агента) процесса становления системы МТР о необходимости выработки «единых канонов жертвоприношения» и усиления «идеологического воздействия жертвоприношений» см. в [Попов 1996: 135]; также см. ранний вариант теологической системы (закрепленной впоследствии в «Юмын Йўла»), пересказанный Поповым со слов карта А.И. Таныгина, в [Попов 1996: 135-136].

218 Ср. А.И. Таныгин: «У людей, конечно, что-то было, сказанье, всё это собрал, марийском [нрзбр.] вместе с Поповым мы это, о своей-то религии вот так создали, наподобие это Библии вот такой, вот такую книгу создали вдвоём» (интервью 2012 г.).

священных рощ, жертвы, ритуальной пищи). Книга (270 страниц) целиком написана на марийском языке, за исключением двух кратких резюме к каждой главе соответственно, написанных на русском: «Современные представления марийцев о боге» и «Представление марийцев о жертвоприношении». Наличие двух резюме, написанных по-русски и предельно ёмко суммирующих основные положения религии, представляется мне более важным, чем сам факт составления «писания» МТР, убедительно объективирующего, овеществляющего ее существование. Замечу, что эти две главы – вместе со «Справкой об основах вероучения Марийской Традиционной религии ‘Марий кумалтыш’» за авторством А.И. Таныгина – любому желающему доступны в Интернете²¹⁹, и именно они выступают фундаментом для формирования дискурсивного образа МТР, транслируемого вовне религиозными экспертами (картами) или любыми другими людьми, так или иначе связанными с организацией.

Чтобы продемонстрировать, из каких элементов складывается образ МТР в конкретном, интересующем меня сообществе, я попытаюсь проанализировать пять принципиальных постулатов религии (отраженных в официальных документах и в высказываниях верховного карта Таныгина) и сравнить их с риторическими приёмами презентации МТР картом Альбертом Рукавишниковым²²⁰. Поскольку далее в фокусе моего внимания окажется несколько конкурирующих дискурсов, анализ которых основан на выделении

219 Резюме к главам книги, а также «Справка об основах вероучения МТР» (далее – [Справка]), обобщающая всю книгу:

<http://mariuver.info/rus/soc/relig/pagan/oboge.html>;

http://www.mari-el.name/o_zhervopronoshenii.html;

http://www.mari-el.name/2008/05/15/spravka_ob_osnovakh_veroucheniya_mtr.html).

220 Поскольку далее элементы риторики «Юмын Йўла» будут интересовать меня как источник для формирования представления об МТР у апологетов молений из Тюм-Тюма, в этом разделе я буду приводить цитаты из интервью с картом Рукавишниковым, проведенных в Тюм-Тюме в дни моления 2009 г. и через год после моления (осенью 2010 г. в посёлке Куженер), а также некоторые его комментарии по ходу проведения *кумалтыш* в 2009 г. Несколько слов сразу же хочу сказать о биографии этого карта: Альберт Иванович Рукавишников родился в 1950 г. в посёлке Куженер МАССР. Более двадцати лет проработал следователем, участковым инспектором в Куженерском райотделе милиции. С 2005 г. является «профессиональным» картом: учился у нынешнего верховного карта РМЭ – А.И. Таныгина. Постоянный член Совета старейшин организации «Марий кумалтыш»; онаен(верховный жрец) Куженерского района РМЭ; также проводит моления в марийских деревнях Кировской, Нижегородской областей, Удмуртии.

конституирующих их дискурсивных стратегий и категорий, целесообразно акцентировать последние графически. Так, в параграфах 4.4, 4.5, 4.6 я использую курсив при обозначении базовых дискурсивных категорий и ключевой лексики, формирующей эти категории (например, *язычество, языческий, древность, народность; боги, ипостаси* и т.д.). Цитаты из опубликованных работ, любых других письменных документов, спонтанной устной речи или интервью, я по-прежнему маркирую при помощи кавычек.

1). «Марийская традиционная религия» – не язычество, а монотеизм

Почитатели традиционной марийской религии признают Единого Бога ТўнОш Кугу Юмо и девяти его помощников (проявлений) <...> Эти божества условно можно подразделить на три группы, каждая из которых отвечает за: спокойствие, процветание и наделение энергией всего живого – бог светлого мира (Тўня юмо), животворящий бог (Илян юмо), божество творческой энергии (Агавайрем юмо). Единый Бог (Бог – Вселенная) считается вечным, всемогущим, вездесущим и всеправедным Богом [Справка].

– Как Вы чувствуете себя лидером язычников?

– Во-первых, мы не язычники! Мы поклоняемся одному богу: ТўнОш Кугу Юмо. По-русски его имя – Единый Светлый Великий Бог. <...> Наша вера древняя. И еще задолго до того, как появилось христианство, марийцы почитали многих богов, известных под именем Юмо. Но при этом Кугу Юмо всегда признавался Главным или Верховным Богом [Таныгин 2008].

Я так думаю: язычество нашу религию нельзя сказать. Даже по сравнению с православием, они-то быстрее подходят к язычникам, чем мы. Потому что, мы же молимся одному богу, они-то ты смотри-ка: и отцу, и сыну, и святому духу. Но мы молимся одному, я так, это язычник сказать – это многобожие! У нас главный-то один! (*интервью 2012 г.*).

В качестве «Единого» («одного», «главного») бога МТР признаёт ТўнОш Кугу Юмо, прочие «боги» (как сказали бы этнографы XIX века) или «теонимы»

[Червонная 1999: 214]²²¹ определяются как часть Кугу Юмо (Бога-Вселенной)²²². Гиперонимами для их обозначения являются, чаще всего, слова *помощники / проявления / божества-ипостаси / божества* (например, в сочетании «Бог и его божества» см. [Попов, Таныгин 2003: 264]) / *реже боги*. Более того, в ситуации интервью форманты *авá* и *юмо*, присутствующие в большинстве теонимов, Таныгиным сознательно деперсонифицируются: *авá* (*Мланде Ава, Шочын Ава* и др.) интерпретируется как ‘сила’, а *юмо* (*Кече юмо, Мер юмо* и др.) – как ‘хозяин’²²³. При обосновании статуса МТР как монотеистической религии показателен выбор двух риторических стратегий: а) последовательного сопротивления квалификации МТР как язычества (ср. «Во-первых, мы не язычники! Мы поклоняемся одному богу»); б) вполне ожидаемого – имплицитного в случае официальных документов, эксплицитного в ситуации интервью – противопоставления МТР и православия (ср. аргумент, в котором православие обвиняется в своей «языческой» сущности – в противоположность МТР: «Мы же молимся одному богу, они-то ты смотри-ка: и отцу, и сыну, и святому духу»). Карт Рукавишников также последовательно избегает характеристики МТР как *язычества* (а молений – как *языческих практик*): на протяжении всего моления 2009 г., а также трёх интервью в качестве определений религии он использовал лексемы «наша» / «марийская» / «такая» / «традиционная», но не «языческая». Более того, объясняя тюм-тюмскому краеведу Петрушину правила регистрации общины МТР, он отдельно подчеркнул требуемое правильное название: «*Петрушин*: Как община-то будет

221 Сходные приёмы конструирования образа МТР прослеживаются в «Обращении писателя Александра Юзыкайна к своим соотечественникам» (1994). Ср. об этом документе в [Червонная 1999: 215-216]: «Показательно, что в этом тексте ‘главный языческий карт’, лидер движения за возрождение старой языческой веры ни разу не апеллирует к <...> божествам марийского языческого пантеона. О многобожии здесь, вообще, нет ни слова. Более того, все выражения с упоминанием Бога <...> построены таким образом, что слово ‘Бог’ везде стоит в единственном числе, что дает основание говорить не о каком-то ‘многобожии’, а о четком монотеистическом принципе, положенном в основу ‘религиозной проповеди’ писателя».

222 Ср. также: «Марийцы верили, что божества, все окружающее в мире и сам человек являются частью единого Бога (*Тун Юмо*), его образом» [Попов, Таныгин 2003: 135].

223 *Ава́* – мар. ‘мать’, миф. ‘женское начало’; *юмо* – мар. ‘бог; верховное существо, управляющее миром или одно из таких существ’. Ср. *интервью с А.И. Таныгиным, 2012 г.*: «Аба если слово кончается, значит *аба́* – это сила, если *шочин аба́* – значит ну это сила для рождения, *мланде авá* – сила земли, *перкава́* – это сила изобилия, допустим. *Аба* – это сила говорится. Во всех [нрзбр.] нужна сила, допустим. А если *юмо* – значит, он хозяин. Допустим, гром и молния – они хозяева, правильно».

называться? *Рукавишников*: Община? Марийской традиционной религии. 'Мари Кумалтыш' можете назвать. <...> Деревни Тюм-Тюм Уржумского района. Слово не забудьте 'традиционной религии'!» (*интервью 2009 г.*).

2). МТР как древняя народная религия

Марийская религия, как более древняя, оказалась ближе к Богу и абсолютной истине. В ней мало влияния субъективных моментов, она меньше подверглась социальной модификации. <...> ТўнОш Кугу Юмо помог марийцам сохранить истинные религиозные представления, защитил их от размывания и необдуманных изменений под влиянием всевозможных нововведений [Справка].

В отличие от монотеистических религий, созданных тем или иным основателем и его последователями, марийская традиционная религия сложилась на основе древнего народного мировоззрения. <...> Святые и праведные люди, пророки и божьи избранники <...> [становились] проводниками неоценимых для человеческого общества знаний. Однако нередко они сообщали не только слова откровения, но и собственную образную их интерпретацию. Полученная таким образом божественная информация стала основой для формирующихся этнических (народных), государственных и мировых религий [Попов, Таныгин 2003: 132, 134].

В качестве ключевых (уникальных) характеристик МТР называются ее *древность* («более древняя», «древнее народное мировоззрение» или другой распространенный определитель – «религия предков») и как следствие – *аутентичность* (вводится при помощи категории *сохранение*, ср. «Кугу Юмо помог марийцам сохранить истинные религиозные представления») и истинность (МТР «ближе к Богу и абсолютной истине», в ее основе лежат «истинные религиозные представления»). Истинность репрезентируется как качество изначальное и нетварное, характеризующее религию, соприродную богу («ближе к Богу»), а не созданную человеком («святыми и праведными людьми»). Противопоставление МТР и других этнических, государственных и мировых религий строится, таким образом, на раскрытии оппозиции *сложилась* – *созданные*: прочие религии рассматриваются как артефакты («созданные основателем», появившиеся как следствие «образной интерпретации»

божественного откровения пророками и избранниками или в результате «социальной модификации», «нововведений», и поэтому дефектные, искаженные человеческим вмешательством), в то время как МТР утверждается одновременно как более *древняя* (религия до всех разделений и искажений) и *народная* – сложившаяся «на основе древнего народного мировоззрения» (в группе, а не волею одного человека). Попытки определить статус МТР как более высокий по сравнению с мировыми религиями, и в частности по сравнению с православием, реализуются, например, в признании религией Иисуса Христа в статусе святого. Естественно, это положение не прописывается в официальных документах, но проговаривается верховным картом в ситуации интервью: ср. «А как вы относитесь к Христу? *Таныгин*: Иисус Христос имеет земное происхождение: его родила женщина. Поэтому для приверженцев марийской религии он является одним из святых» [Таныгин 2008].

Карт Рукавишников в процессе проведения *кумалтыш* в Тюм-Тюме, при необходимости презентации МТР этнографам, также регулярно апеллировал к особой *древности* религии или преемственности ее по отношению к традициям группы. Так, проводимое моление репрезентировалось им как продолжение практик марийцев «в старину», даже если речь шла о модификации ритуального порядка (ср. «Соб.: А перья нужно в костёр? *Рукавишников*: «В старые времена, когда бедно жили, денег не хватало, перья покупали другие заготовщики, продавали»; «Соб.: А головы [жертвенных баранов] должны лежать на том столе? *Рукавишников*: «Если есть [пауза] Ну раньше в старые времена головы <...> тоже в котёл ложили»). Традиционность практик легитимирует их воспроизводство на данном этапе: современные марийцы Тюм-Тюма рассматриваются Рукавишниковым как наследники МТР по праву преемственности внутри этнической группы (ср. образ «предков», которые «в старину» проводили те же самые или несколько отличные обряды)²²⁴.

224 Соответственно, отказ группы марийцев от проведения молений описывается при помощи категорий *утраты* или *ассимиляции*. Ср. рассуждения Рукавишникова о жителях Тюм-Тюма, которые в 2009-2010 гг. не стали организовывать общину МТР: «Они не созрели к этому, не готовы. Они общину не будут делать <...> Народ очень отсталый. Вы видите, они ведь только,

Примером точного воспроизводства официального утверждения *древности* и *народности* МТР может служить следующая спонтанная характеристика роши Тюм-Тюма:

Рукавишников: [считает деревья, выросшие рядом с онапу] Раз, два, три четыре пять шесть, седьмое дерево было, оно сгнило вот. На одном корню, вот седьмое. Вот место выбрали, предки. Для моления. Вот тоже. Символично: семь дней. Семь дней, значит. Вот вы обратили на это, в православной церкви, мусульмане, иудеи читают по книгам. В марийской традиционной религии этого нету. Уже человек, который моление проводит с книжкой – не авторитет. Мы вот этим местом [указательным пальцем постукивает по лбу] проводим. Порядок уже запомнился, врезался в память. То есть народная религия, умств- умом своим.

В представленной цитате на нарративном уровне не только смыкаются указание на «предков» (выбор поляны для молений как наследство «предков») и прямое присвоение религии определителя «народная», но и вводится противопоставление МТР и авраамических религий по параметру проведения ритуала (по памяти, «своим умом» / «по книгам»), характерное для риторики «Юмын Йўла». Вполне ожидаемо, сравнение решается в пользу МТР: *народность* в данном случае трактуется как совершение ритуала (обращение к богу) напрямую, без (искажающего) посредничества института книги. Отсутствие посредника и акцент на проведении моления «своим умом» рифмуется с типичными для Рукавишникова рассуждениями об особом статусе карта как религиозного эксперта, целителя, обладателя сверхпрофанного знания и магических способностей²²⁵. Показательно также, что приведенное

видят только этикетки. Спились в общем-то. <...> Да [вздыхает] это потерянный народ в общем-то. Они потеряются. Вот еще лет 50 пройдет, они обрусятся, да» (интервью 2010 г.).

225 Рукавишников прямо и достаточно часто говорит об особых умениях, которыми обладают марийские карты и лично он как их представитель: «Марийский карт, должен быть он, не только как пономарь, он должен знать, и артистом должен быть. Он должен быть и экстрасенсом, он должен уметь предвидеть что-то, предсказать мог, может вылечить человека, должен быть. Он всеми навыками, наши карты старые, умели этими, владели. <...> Наши карты умели природные явления вызывать. <...> [О «болезни» Таныгина в 2006 г.] Я приехал там ночевать, с ночевкой, он говорит вот так вот так, заболел, grit вот там был, так-то меня испортили. И вот я в бане его вылечил. Тогда. Он не даст соврать, Александр Иванович Таныгин. Я его поставил на ноги, он службу провёл. То есть дар есть у меня тоже, но зря я не использую, боюсь» (интервью 2010 г.). Репертуар особых знаний лично Рукавишникова включает умение

рассуждение следовало за иллюстрацией «укоренённости» МТР в окружающей природе: выбор рощи для проведения молений регулярно подается как свидетельство древности религии и ее близости к богу (ср. «Исходящая по ветвям деревьев молитва обязательно достигает Бога. Мы не молимся в помещениях, только под открытым небом» [Таныгин 2008]).

3). Декларируемая открытость МТР (и групповые границы)

Нынешнее поколение верующих, признавая культ Единого Бога Вселенной, убеждено в том, что этому Богу могут поклоняться все люди, представители любой национальности. Поэтому они считают возможным приобщить к своей вере любого человека, верящего в его всемогущество. Любой человек, независимо от национальности и вероисповедания является частью Космоса, Вселенского Бога [Справка].

Таныгин: Чимари – тоже он, чимари, ну как сказать, он стремится только к своей вере. А двоеверцы – ну если крещёные, могут они интересно им и церковь побывать, и у нас. Может, интерес, может куда-то. Я дак, я лично не запрещаю, пускай ходят они. <...>

Соб.: Если в рощу приходят не марийцы, а другой национальности или другой религии – Вы никого не гоните?

Таныгин: Почему. У нас есть бог согласия ведь. Там пускай стоит, молится, свечи, деньги кладёт. Это не то что, это бог согласия-то, само слово-то согласие, это любой религии могут подойти. И стоять любой: верит, не верит. А плохо никому не будет (*интервью 2012 г.*).

В официальных документах утверждается открытость МТР по отношению к представителям других этнических и религиозных групп. Единственное условие участия в молениях, прописанное в Справке, но фактически снимаемое

лечить в бане, снимать или предотвращать порчу, особую чувствительность к чужим «плохим желаниям» (мыслям) или местам с плохой «энергетикой». Более того, его статус карта может даже навлечь неприятности на тех, кто непочтительно к нему относится. Такие способности оцениваются Рукавишниковым однозначно положительно – владение ими в полной мере, как правило, приписывается «старым картам». Наконец, способности карта противопоставляются ограниченной компетенции православного священника (ср. «марийский карт, должен быть он, не только как пономарь»). Ср. также [Таныгин 2008]: «Традиционно деревенский карт исполняет различные знахарские практики, является целителем».

и на практике, и верховным картом в ситуации интервью – признавать «Единого Бога Вселенной», который риторически отождествляется с «Вселенским Богом», «Космосом» и «ТүнОш Кугу Юмо». Объяснение такой открытости следует из предыдущего тезиса: поскольку марийцы верят в бога *до всех различий*, вместе с ними этому богу могут поклоняться все созданные им люди. Открытость реализуется также в прописанной стратегии собирания всех марийцев: МТР официально признаёт своей паствой последователей а). древнемарийской (*чимарийской*) веры, б). почитателей традиционных верований и обрядов, принявших крещение и посещающих церковное богослужение (*марла вера*) и в). приверженцев религиозной секты «Кугу Сорга» [Попов, Таныгин 2003: 138]. Более того, декларируемая открытость реализуется не только по отношению к молящимся, но и выражается в относительно беспроblemном допуске журналистов или исследователей на моления. Этническая специфика МТР, безусловно, подчёркивается официальными документами – но собственно, она и не нуждается в постоянном проговаривании, так как формулируется как эссенциальная характеристика самой системы, отражённая в её названии. Характерно, что лояльность к представителям чужих групп подаётся как неотторжимое от этнической группы марийцев и их культуры свойство (ср. «марийцев отличает не только божественность, но и добросердечность, открытость» [Попов, Таныгин 2003: 136; Справка; см. также Червонная 1999: 216-217]; «народная религия никогда не призвала искусственно разъединять народы» [Попов, Таныгин 2003: 139; Справка] и т.п.).

Всё это, безусловно, не значит, что карты на практике не предпринимают целого ряда действий, направленных на выстраивание групповых границ – отделение легитимных участников моления (приверженцев МТР) от представителей чужих групп (это видно хотя бы на примере упомянутого Таныгиным «бога согласия»). Так, поведение карта Рукавишникова на тюм-тюмском молении по отношению к этнографам искусно балансировало между утверждением открытости МТР и проведением (последующей актуализацией) границы, за которую *чужих* нельзя допустить. Изначально для этнографа нет никаких препятствий в съёмке моления, так как, по словам карта, марийцами

интересуются все и съемки являются привычным делом²²⁶ (уникальность МТР подтверждает интерес «англичан, французов» и их удивление – «ведь как это, в середине Европы сохранилась такая религия»²²⁷). В то же время, карт сразу же запрещает снимать «кровь» (момент заклания жертвенного животного), указывая на то, что кровь для МТР есть «святая святых», подобно тому как в православии «тоже есть свои таинства», непредназначенные для профана (здесь – видеосъемки). В этом случае карт не просто проводит границу, регламентирующую деятельность этнографа, но через отсылку к «таинствам» (пресуществлению) и выгодное (в данном контексте) сравнение с православием повышает статус МТР и ее основного ритуала.

Точно так же Рукавишников не препятствует интеграции этнографов в сообщество молящихся – наоборот, он по собственной инициативе читает для нас отдельную молитву перед *онапу*, адресует нам пожелания после основного моления, приглашает к столу во время обеда (в частности, несколько раз интересуется, «вкусили» ли мы жертвенной пищи)²²⁸. В то же время, после окончания моления он сообщает, что обедать со всеми нам – как чужим – было разрешено, исключительно потому что на этом *кумалтыш* молились «богу согласия и примирения Мер-юмо²²⁹», а если бы моление проводилось в честь другого бога – было бы «всё строго»²³⁰. Другим, менее явным, способом

226 Съемки молений, действительно, регулярно проводятся в РМЭ, и свою привычность к ним Рукавишников охотно демонстрирует, советуя этнографам что и с какого ракурса лучше снять: «Мы выставим животных, можете их снять. Там как готовится субстанция, как я буду лить субстанцию в огонь»; ср. также метакомментарий перед интерпретацией этапа моления: «Значит, сейчас я делаю... иди сюда ко мне, я не буду на него [оператора с камерой – К.Г.] смотреть, я уж киноопера... артист немножко».

227 Образ религии, уникальной в масштабах Европы, отражен в популярной публикации, посвященной молению в Мари-Турекском районе 2009 г.: Марий Эл. Последние язычники Европы // Geo, № 4, апрель 2010.

228 Вполне очевидно, впрочем, что если жители, использовавшие весь спектр приёмов интеграции (от обучения правилам и запретам, связанным с поведением до или после молений, до настойчивого приглашения к совместному выполнению ритуалов, вроде прослушивания молитв перед *онапу*), взаимодействовали с нами как с равными им участниками, заинтересованными в исходе моления, то для Рукавишникова вовлечение нас в моление было, прежде всего, «политическим ходом», одной из стратегий выстраивания «интерфейса» МТР.

229 *Мер* – мар. букв. 'община, общество; общественный, коллективный'.

230 Точно такой же баланс между допуском и исключением отразился в запрете на съемку моления в Сернуре 2010 г.: «Рукавишников: Ну вот 7-го ноября, будут Всемарийские моления в Сернурском районе. <...> Но, туда сразу предупредили значит, никаких корреспондентов,

ритуализовать допуск чужих в сообщество молящихся (акцентировать их отличие от других участников) были постоянные настойчивые комментарии к тем или иным ритуальным действиям в процессе моления (например, «*Рукавишников*: Федотыч, ты переводи процедуру-то. Или понимает [*обращаясь ко мне – К.Г.*]? Переводчик, давай! Нанялся дак переводи. Консультируй. <...> [*комментирует «проверку» жертвы на угодность*] Это очищаем мы от всех! От всего и прочего водой²³¹. Так теперь щас пока снимай, и щас там кровь пускать будут, значит, закрой»). Отмечу особенно, что подобных комментариев, адресованных к непосредственным участникам моления, карт себе не позволял (по крайней мере, не воспроизводил по собственной инициативе) – что не означает, безусловно, абсолютной прозрачности (понятности) осуществляемых ритуальных действий для жителей Тюм-Тюма.

Баланс между учётом локальных традиций проведения молений и воспроизводством привычного для данного карта сценария (более или менее общего для верхушки организации «Марий Кумалтыш») варьируется от ситуации к ситуации: с одной стороны, в «Юмын Йўла» утверждается открытость МТР к представителям «чимари», «марла вера» и «кугу сорта» (а следовательно, и к локальным отличиям их ритуалов), и именно такая политика артикулируется картами в ситуации интервью (ср. «*Соб.*: Вы в разных местах бываете. Какие-то свои обычаи молений есть, например, в том же Тюм-Тюме или

никаких фотоаппаратов. *Соб.*: Съёмки, да? *Рукавишников*: Съёмки никаких. Пожалуйста, присутствуйте, но не снимайте. Вот с таким условием поставил, председатель общины» (*интервью 2010 г.*).

231 Интерпретации тех или иных этапов моления, их источник и степень кодифицированности требуют отдельного тщательного исследования. Здесь я упомяну только одну интерпретацию – принесения «в жертву» бульона во время закипания мяса: «Сейчас я молился, жертвенное животное в котле где, варим мы, баран и овечка, закипает. В этот время, у нас поверье существует, его душа возвышается и на краю котла становится. Душа его. Его душа барана и душа овечки. И в это время мы придаём заки-, этот, закипающую массу воды огню, говоря, что *мать, дух огня, мать огня, дух огня, твоим длинным шлейфом дыма и острыми языками пламени, вознеси наши молитвы Всевышнему*. Так же мы, такой же процесс, такие же молитвы, провёл вот возле священного дерева» (далее интерпретация повторялась при объяснении отделения частиц жертвенных блюд на бересту). Ср. [Попов 1996: 140-142]: «Отрезая кусочки наиболее важных частей жертвы, руководители моления укладывали их кучками, чтобы потом с молитвами сжечь на костре. Такое сжигание считалось верным средством передачи жизненных сил жертвы богам, так как духи огня Тул Ава (*Мать Огня*) и Тул Водыж (*Дух Огня*) имеют возможность «своими языками и длинным дымом» доставить богам назначенную им жертву» [*курсив мой – К.Г.*].

в Нижегородской? И учитываете ли Вы их? *Рукавишников*: Да, мы учитываем. В каждом монастыре свой устав. Поэтому стараемся мы этот устав не нарушать. То есть мы прислушиваемся к мнению местного населения, вот спрашиваем как тут, если меня приглашают, допустим на моление какой-то деревню, я спрашиваю сразу же: а у вас когда было в последний раз, кто проводил, и какой порядок»; *интервью 2010 г.*)²³². С другой стороны, в ситуации моления в 2009 г. некоторые действия, совершаемые Рукавишниковым, были непонятны участникам моления²³³, но, тем не менее, последовательно воспроизводились им (например, возникали заминки с заданиями, вроде постукивания ножом по топору во время окуривания поляны или подбрасыванием монет в миске во время собственно моления, так как помощники не знали, как и зачем их выполнять). Периодически Рукавишников направлял действия молящихся: например, если во время произнесения молитвы кланялся сам, рекомендовал кланяться вслед за ним. В результате ритуальный порядок проведенного в Тюм-Тюме *кумалтыш* сложился на пересечении сценария, привычного для Рукавишникова, и практик, принятых в сообществе (участники самостоятельно осуществляли и интерпретировали некоторые практики – например, связанные с бескровной жертвой: «Соб.: А нужно принести и свечку поставить? *Зинаида*: Ага. И монетку надо

232 Отсутствие кодифицированного перечня действий, формирующих основной ритуал МТР – является особенно удачным приёмом в этом контексте: прописанная в «Юмын Йула» регламентация религиозной жизни и ритуалов предельно гибка, и поэтому ситуативно необходимое включение той или иной практики в сценарий моления не может быть расценено как нелегитимное. Ср. типичное высказывание верховного карта А.И. Таныгина: «Петров день у нас в аккурат подходит с праздником Сүрем. Вот этот праздник. И в этот день моление. Я вот корреспонденту ответил, что я молюсь не Петру и Павлу в основном-то, я молюсь своим богам, но некоторые придут крещёные, я не запрещаю. Но если во время трапезы, но слова три-четыре конечно про Петра и Павла я на трапезу-то как говорится скажу. Это нельзя ведь, человек ждёт может некоторый, этого сказать» (*интервью 2012 г.*).

Сам Рукавишников, впрочем, указывает, что в сообществах, где практика проведения молений давно прервалась, карт воспроизводит привычный ему ритуальный сценарий: «Ну вот допустим в Нижегородской губернии не осталось ни одного карта, который бы проводил моления. Но остались люди, которые помнят, что были моления, да, он ходил. Вот они уже не знают даже, ритуала этого. Поэтому приходится уже, по-нашему делать. Вот. Но проводим моления на марийском языке. Хотя им трудновато наш язык понимать» (*интервью 2010 г.*).

233 Например, один из постоянных участников молений, *Алексей*, так комментирует маркирование входа в рощу во время *кумалтыш* при помощи длинного полотенца, натянутого между деревьев: «Это ворота. Раньше ведь выходили, вот на-, вот мои предки выходили тоже, они подомово выходили. Вот с хозяйства выходит, тоже дед так же приезжал, а у нас недалеко было, в Шурме ведь был жил этот [пауза] как его тамада или кто он там [*имеется в виду карт – К.Г.*], как его назвать можно. Ну и там ничо не делали, никаких этих никаких ворот ничо».

[заворачивает обратно свечку в газету] Свечку-то ладом не посмотрела, из парафина только принесла. *Соб.*: А нельзя из парафина, да? *Зинаида*: Нельзя! Восковой надо²³⁴»).

4). Включение МТР в экологический дискурс

В повседневной жизни верующие традиционной марийской религии придерживаются таких принципов, как:

- нацеленность на облагораживание окружающего мира и общественных отношений, укрепление человеческого здоровья путём беспрестанного поиска и обретения божественной энергии в процессе творческого труда;
- обязательность сохранения и передачи последующим поколениям лучших достижений: прогрессивных идей, образцовых изделий, элитных сортов зерновых и пород животноводства <...> [Попов, Таныгин 2003: 138].

Почитатели марийской традиционной религии <...> считают, что поклонение Единому Богу – Вселенной в наше время является весьма своевременным и достаточно привлекательным для современного поколения людей, заинтересованных в распространении экологического движения, в сохранении первозданной природы [Попов, Таныгин 2003: 140].

Этот компонент образа МТР я соотнесла с *экологическим дискурсом*, но, возможно, правомерно было бы говорить о стратегиях конструирования категории *гармония* (ср. «гармонизация» отношений между людьми, природой, богом, обществом и т.д. [Попов, Таныгин 2003: 138]) и ее корреляции с представлением об *экологичности* (как «сохранении первозданной природы»). Задачи МТР в этом контексте могут пониматься в почти биологическом смысле (например, как «укрепление человеческого здоровья», «бережное отношение к природе» или «передача элитных пород животноводства») или трактоваться при помощи понятия «энергия», сближающей МТР с эзотерическим дискурсом (ср. «обретение божественной энергии в процессе творческого труда»). Так или

234 Запрет приносить на моление парафиновые (тем более церковные) свечи – наряду с запретом креститься в роще – является одной из наиболее известных регламентаций поведения участников моления. В данном случае практики четко разнесены по противопоставленным доменам церкви и рощи, что, на самом деле, является редкостью.

иначе прямая проекция МТР на сферу интересов экологических движений призвана служить доказательством модерности и престижности МТР, ее привлекательности для современных марийцев. Очевидно, что артикуляция своевременности, актуальности МТР (через приверженность ценностям XXI века) служит средством риторического противостояния стереотипу *язычество – отсталость – непрестижность – малограмотность деревни* [ср. Шнирельман, Изобретение]. В комментариях Рукавишникова идея близости МТР к природе проявлялась, например, в попытках семиотизации обозреваемого пространства роши (например, при интерпретации выбора поляны для проведения моления: *онапу* находится напротив поваленного бревна, из которого выросло «символичное число» – семь – новых деревьев) или в указаниях на важность подражания биологии растений в используемых артефактах (например, у стола перед *онапу* вбивают колышки, к которым привязывают жертвенных животных: карт специально обращает внимание и рекомендует сфотографировать, что «колышки вбиты сучками вверх – так, как дерево растёт»).

5). Лояльность государству и правительству республики

Почитатели марийской религии считают своим гражданским и религиозным долгом соблюдать правовые нормы и законы Российской Федерации и Республики Марий Эл. <...> [МТР] будет настойчиво внедрять в сознание людей законопослушничество, просить у Бога поддержки добрых начинаний и многогранной деятельности руководителя страны, Президента нашей республики [Попов, Таныгин 2003: 140].

Лояльность также утверждается через признание всех государственных социальных и юридических институтов – брака, обязательной службы в армии, систем образования и здравоохранения [Справка]; вполне возможно, что прописывание этих положений МТР вызвано необходимостью противостоять включению религии в список «религиозных организаций деструктивного культа»²³⁵. Такую же сугубую лояльность государству в целом и правительству республики в частности с удовольствием высказывает верховный карт и в

235 См. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/noauthor/destruction/51.html>.

ситуации интервью²³⁶. Однако, следует заметить, что чем дальше от ядра организации «Марий Кумалтыш», тем меньше лояльности республиканскому правительству склонны демонстрировать члены организации; так, даже Рукавишников – при всей своей подчеркнута центристской позиции – позволяет себе критиковать политику президента РМЭ (например, политику застройки центра Йошкар-Олы православными храмами).

Итак, риторика, транслируемая Рукавишниковым в сообществе Тюм-Тюма (например, в ходе нескольких проповедей в течение моления или при общении с группой постоянных помощников), в целом вполне укладывается в русло официальной идеологии МТР. Безусловно, одни компоненты образа МТР редуцируются, другие получают развитие, выходящее за пределы официальных документов²³⁷. Отдельного рассмотрения требует реализация идеи конкуренции МТР и православия в пределах Тюм-Тюма. Прежде всего, следует отметить, что одним из способов мирной экспансии представителей организации МТР в любые новые локальные сообщества служит приглашение (приезд) картов – с целью проведения молений и, по возможности, формирования общин. Официально зарегистрированных общин всего четыре; количество общин, постоянно функционирующих без регистрации, к сожалению, неизвестно. Но очевидно, что в Тюм-Тюме Рукавишников пытался воспроизвести именно эту модель: после трёх проведенных молений (2007-2009 гг.) он стал настоятельно рекомендовать жителям зарегистрировать общину МТР. Более того, из числа местных постоянных помощников он выбрал одного (Алексея), который, по его мнению, мог бы стать картом, и пообещал его обучить. О необходимости регистрации Рукавишников говорил во время проповедей на молении (очевидно, он обсуждал

236 Ср. Таныгин о взаимодействии с институтами внутри РМЭ: «Министерство культуры – мы очень тесно, тесно сотрудничаем. <...> Я как-то отношусь ко мне так это, вот госсоборание, в правительстве есть, при правительстве ведь религия есть, я член совета религии тоже. Или у Маркелова если принципиально прошу если надо – никогда не отказывают, и меня и слушают! Во всех торжествах я званный гость для них, тоже. Но я своё место знаю, я никогда лишнего-то не скажу, попросят – скажу» (*интервью 2012 г.*).

237 Так, например, для Рукавишникова актуальны представления о связи МТР с этнической генеалогией марийцев («м-ариев») и их исторической прародиной, коррелирующие с «арийским мифом» [ср. Шнирельман 1998]. Впрочем, вопрос о трансляции подобных представлений в сельских сообществах открыт.

эту проблему с помощниками и накануне моления), а перед отъездом из деревни он несколько раз просил краеведа Петрушина помочь заинтересованным в молениях жителям подготовить документы к регистрации.

Рукавишников: Вот щас Федотыча я указ сделаю. Всё ведь надо здесь общину делать. Я каждый раз молиться ходить к ним не смогу.

Соб.: А если община будет, они как-то...

Рукавишников: Они уже более организованы будут, и [пауза] какая-то там секта допустим не залезет сюда. Это они уже будут [пауза] ну как это, сторониться их. Ну и в то же время, ну извините, даже здесь в политическом плане вопрос, нам легче, марийцам. Оттуда руководить ими уже, на них воздействовать. Ну, вы видели, что воздействие моё сильно на них. <...> Так, Федотыч, просьба к тебе великая. В Интернете, у тебя есть данные, выйдешь туда. Ну помоги, помоги! Устав возьми, протокол там вы- вывери, да? Там учредительные документы. <...>

Петрушин: Как община-то будет называться?

Рукавишников: Община? Марийской традиционной религии. «Марий Кумалтыш» можете назвать. <...> Деревни Тюм-Тюм Уржумского района. Слово не забудьте «традиционной религии»! Это потому что я уже я им объявил, я им назначать сроки не буду на будущий год уже. Я им рекомендовал что, Вы на общем собрании когда весной перед выгоном скота, решайте²³⁸.

В качестве причин, по которым регистрация общины в Тюм-Тюме необходима, Рукавишников первым делом указывает отсутствие у него возможности и далее приезжать в деревню, чтобы проводить моления («каждый раз молиться ходить к ним не смогу»; тот же аргумент он воспроизвёл в интервью 2010 г.). Второй причиной является конкуренция (скрытое противостояние) с другой религией, которая обозначается при помощи отрицательно коннотированного слова «секта» («Они уже более организованы будут, и какая-то там секта допустим не залезет сюда»). Продуктивно сравнить

238 Далее Рукавишников в течение нескольких минут и достаточно подробно объяснял Петрушину, каким образом нужно поменять шаблоны документов, размещенные в Интернете, чтобы они соответствовали условиям Тюм-Тюма (изначально шаблоны разработаны под большие общины, например, районного центра РМЭ).

это высказывание (из интервью после моления) с огласовкой того же аргумента в проповеди во время моления (и в последующих комментариях к ней):

[Из конспекта по ходу моления:] В проповеди карт затронул в основном две темы: необходимость регистрации религиозной общины «традиционной марийской религии» в Тюм-Тюме, чтобы «другие религии уже не сунулись» (проповедь проходила по-марийски, но некоторые моменты карт позже, уже стоя у костра, разъяснял участникам по-русски). Так, он пояснил, что если в деревне будет религиозная община – жителям будет «проще»: придут другие церкви, а «тут уже, пожалуйста – документ, община зарегистрирована». Лариса напомнила, что «мы еще и в православную церковь ходим», как же быть? Карт не смутился и поспешил заверить, что «с православием и исламом мы дружим», а имел он в виду только новые секты, «вроде иеговистов». Лариса: «Дружим, это всё единое, да, значит, в церковь можно?». Карт: «Пожалуйста, не возбраняется».

В разговоре во время моления вместо пугающего слова «секта» употребляется нейтральное «религии», доступ которым в деревню регистрация общины призвана закрыть. В ответ на возражение, артикулированное Ларисой, карт воспроизводит официальную позицию централизованной организации МТР – указывает на терпимость МТР по отношению к православию и исламу («мы дружим», «пожалуйста, не возбраняется»), а, следовательно, на нейтральное отношение марийского карта к тому факту, что участники моления, формальные последователи МТР, ходят в православную церковь. В связи с этим я бы хотела сделать два замечания. Во-первых, спокойствие, с которым карт воспринял возражение Ларисы, противоречит артикулируемой им в ситуации интервью позиции:

Соб.: А все-таки как Вы относитесь к тому, что некоторые Ваши прихожане ходят и в православный храм? Например, даже та же Лариса?

Рукавишников: Бог должен быть один, он и есть один, но кто ходит тудым-сюдым, значит что-то теряет. Мы не сторонники. Я сам в церковь не хожу, хотя и в своё время меня окрестили, бабка. Полукрещеный.

В данном случае в качестве идеальной религиозной идентичности карт рассматривает приверженность одной категории практик (нужно «ходить» либо в церковь, либо в рощу), но в ситуации, подобно описанной, когда участник моления открыто артикулирует свою лояльность церкви, Рукавишников воспроизводит официальное «терпимое» отношение²³⁹. Во-вторых, несмотря на выбор лексемы «секта» для конструирования образа врага (например, «секты иеговистов», войну с которой Рукавишников ведёт в своем родном Куженере), реальным конкурентом в Тюм-Тюме, с которым карт планировал бороться при помощи создания общины, была, безусловно, православная церковь, причем в местном ее воплощении – в лице священников Уржумского благочиния и их проектов. Это следует не столько из оговорки «[чтобы] другие религии не сунулись», сколько из просьбы, адресованной нам (этнографам), не распространять информацию о проекте регистрации общины МТР в Тюм-Тюме, так как «сильно мешают другие», в частности представители церкви. В качестве иллюстрации открытой конкуренции Рукавишников еще накануне моления рассказывал о том, как в 2008 г. (после объявления в районной газете о проведении осеннего моления), буквально за день до моления, в Тюм-Тюм приезжал православный священник и проводил службу в клубе. На следующий день в роще тюм-тюмцы подходили к карту и спрашивали: «Мол, ничего, если мы вчера на службе были?», на что Рукавишников, по его словам, отвечал: «Ну что ж. Вы же в клубе были, а не в церкви. А в клубе сами знаете что». Очевидно, в свете этого следует рассматривать и фразу «[если будет община] даже здесь в политическом плане вопрос, нам легче, марийцам. Оттуда руководить ими уже, на них воздействовать»: Рукавишников считал возможным при помощи регулярной общины исключить представителей православия из властного поля деревни. Сразу же оговорюсь, что никаких реальных попыток зарегистрировать общину МТР в Тюм-Тюме после отъезда Рукавишникова не предпринималось.

239 Ср. верховный карт Таныгин в ситуации интервью оправдывает признание «двоеверцев» при помощи указания на неполную их включенность в круг православных практик или на то, что церковь посещают они праздно, из «интереса»: «А двоеверцы – ну если крещёные, могут они интересно им и церковь побывать, и у нас. <...> Ну какое-то причащение да что да они никогда не делают этого, так. Ну они ходят, в Паску ходят, Рождество, Паску, Троицу, им интересно, сборища интересно. А так если в этом, попы, в чёрном одеянии, они туда не пойдут» (*интервью 2012 г.*).

Противостояние карта и представителей православной церкви, безусловно, не ограничивалось отвоёвыванием друг у друга паствы и территорий – в большей степени оно проявлялось на дискурсивном уровне. Так, терминология, практики, представления, ассоциирующиеся с православием, выступали необходимым фоном для выстраивания дискурсивного образа МТР: через параллелизм с православными обрядами Рукавишников утверждал эквивалентную ценность (самодостаточность, авторитетность) практик МТР (например, сравнивая заклятие животного с таинствами в православии или используя параллель «кровь» – «святая святых»; ср. также регулярное употребление лексем «приход», «прихожане», «таинство», «проповедь», «вкусить», «молебен») или, наоборот, акцентировал превосходство МТР над православием, его представителями и символами (ср., например, «Так что мы вот такие марийские карты. Сегодня прошёл впервые, по деревне Тюм-Тюм в белой одежде. Так и можешь отразить. После моления марийский карт прошёл по деревне в белой моленной одежде, а то русский поп ходит извиняюсь православный в чёрной, а я в белой. Мы белому богу молимся, поклоняемся», *интервью 2009 г.*). Свой вклад в развитие дискурсивного противостояния МТР и православия в масштабах одной деревни внесли и представители Уржумского благочиния.

4.5 Угроза нового «марийского язычества» глазами Уржумского благочиния

В конце 2000-х гг., когда происходили интересующие меня события, благочинным Уржумского благочиния Вятской епархии служил иерей Андрей Лебедев, известный всему району активной социальной политикой (осуществляемой от лица благочиния и Троицкого собора в Уржуме как главного храма), многочисленными инициированными им культурными проектами, сотрудничеством с администрацией и образовательными институтами районного центра²⁴⁰, а также разносторонней миссионерской деятельностью. Во время его

240 Большинство поддерживаемых им проектов было так или иначе ориентировано на детей и подростков – приведу в пример наиболее яркие из них: основание «Духовно-просветительского

служения благочинным на территории района было открыто несколько новых молельных домов (из последних – в Русском Тимкино в 2011 г., в Тюм-Тюме в 2012 г.), воскресных школ (например, в Лазарево в 2011 г.), основаны крестные ходы в Большом Рою, к Кугерскому источнику и др., учреждены «Свято-Алексеевские дни» (просветительский проект, включающий педагогические семинары, паломнические маршруты, спортивные соревнования, концерты) и ежегодная конференция «Уржум православный» (при участии Уржумского краеведческого музея им. Н.Н. Арбузовой), открыта «школа православия» (библейско-богословские курсы) для взрослых при церкви Уржума. Благодаря своему неизменному присутствию на праздниках, участию в культурных и образовательных мероприятиях района (от песенных фестивалей до отчетных концертов местного ЦДО), а также благодаря регулярным публикациям на страницах районной газеты (с отчетами о проделанной работе или поздравлениями с очередным православным праздником), отец Андрей – все годы руководства благочинием, вплоть до перевода в Серафимовскую церковь г. Кирова в 2012 г. – был значимой и влиятельной публичной фигурой в пространстве (в том числе информационном) района.

Особую сферу деятельности иерея Андрея составляла миссионерско-просветительская работа, направленная как на представителей миноритарных этнических групп, проживающих в районе (марийцев, татар, армян), так и на членов любых отличных от православия религиозных групп и христианских деноминаций. Более того, в основе презентационного текста, артикулированного отцом Андреем при нашем знакомстве в 2009 г., лежало указание именно на роль миссионера: «Меня в Уржум и прислали, потому что тут было четыре раскола»²⁴¹. Собственно, специфика религиозной ситуации в Уржуме (и, шире, во

центра» Уржумского благочиния (и развитие воскресной школы при Центре), организация детских учебных лагерей на территории района (преимущественно, с патриотически или православно ориентированной программой), поддержка движения «Братство православных следопытов» и руководство «Вятскими следопытами» Уржума (совместный проект церкви и Центра дополнительного образования Уржума), основание военно-патриотического клуба «Уржумские (Вятские) витязи», байк-клуба «Небесные всадники».

241 Ср. *Лебедев* о специфике православной жизни в Уржуме: «Ты знаешь, что, почему к нам приезжают исследователи, сюда они ездят, потому что Уржумский район – это такой уникальный район, в котором скажи кого нет, все у нас есть. Кроме только, может быть, открытых евреев

всей России), с точки зрения отца Андрея, заключается в росте популярности и влияния *сект*, причем преимущественно – *языческих* (проповеди протестантских пасторов и расколы внутри РПЦ, не миновавшие и Вятской епархии, интересуют его всё-таки в меньшей степени):

Лебедев: Появились в каком-то городе родноверы, их обвиняют в сатанизме, да, скажем, сажают в тюрьму. В результате вместо одного родновера получается там сто. <...> Как бы у нас методы-то не миссионерские, а репрессивные, да? [нрзбр.] И самая большая проблема, почему сейчас язычество-то нужно изучать сейчас, потому что язычество оно выходит уже на первое место в Интернете, оно, по-моему, всё и вся пропитало уже собой...

Соб.: Вы имеете в виду в принципе или марийское?

Лебедев: Нет, язычество неославянское, там славяно-арийские веды, родноверы, в общем и много такого, вот это самое сейчас популярное <...> уже формируется в России очень мощный костяк те, которые уже приходят во власть, в бизнес-структуры, которые не православные, а поддерживают языческие воззрения <...> их цель одна – уничтожить православие в России» (*интервью 2009 г.*).

Естественно, в подобную концепцию засилья *язычества* идеально встраивается и представление о новом «марийском язычестве», которое, по мнению благочинного, активно и целенаправленно насаждается в марийских деревнях района. Борьба благочиния с такими явлениями в конце 2000-х гг. сочетала в себе прямую критику *чужих* религиозных идеологий с проектами интеграции представителей миноритарных этнических групп в православные мероприятия. Диапазон способов интеграции – направленной, что характерно, преимущественно на марийцев – варьируется от проведения богослужений на марийском языке, с приглашением владеющих марийским православных священников из РМЭ²⁴² (известны также случаи произнесения фрагментов

только нет. <...> У нас вот даже с точки зрения православия [*пауза*] почему меня сюда послали, тут же были другие батюшки, послали сюда расхлёбывать всё это сейчас, что за последнее время у нас тут было четыре или пять разных расколов. Куда только ни уходили: в РПЦЗ уходили там, в РПЦ [*Российская православная церковь – К.Г.*] уходили, в Коми уезжали, прятались там. Сейчас у нас есть батюшка, который является сторонником Диомида очень [*Дзюбана – К.Г.*]» (*интервью 2009 г.*).

242 *Лебедев* о событиях 2005 г.: «Мы как раз по инициативе нашей сюда мы привозили группу миссионеров из Йошкар-Олы <...> И они создали для нас такую пробу о том, что они

литургии на миноритарных языках²⁴³) до попыток вживления православного компонента во все этнически специфичные культурные проекты района (например, ежегодный фестиваль в Байсе «С песней по жизни» включает проведение благочинным панихиды в местной церкви по Дмитрию Кульшетову, в честь которого учрежден фестиваль). Культурную ситуацию в марийских деревнях района отец Андрей комментирует без специальных вопросов.

Лебедев: Мы пытаемся, скажем, на уровне нашего Уржумского храма сделать, мы пытаемся им показать, что на самом деле их культурная традиция она должна заключаться в другом [*не в возрождении молений – К.Г.*] немножко, да? В том, что они не учат своему языку, они не занимаются своими костюмами, они не занимаются своими свадьбами там, о том как украсить дома, там вышивкой своей, да? То что является именно культурной как бы обрядовой стороны такой (*интервью 2009 г.*).

С точки зрения отца Андрея, говорить об актуально существующей традиционной культуре («культурной традиции») марийцев неправомерно в принципе, поскольку местные марийцы по-марийски не говорят (или не учат детей языку), марийский костюм не носят, традиционных обрядов не соблюдают, следовательно, ни о какой «традиционной вере марийцев» не может быть и речи. В основе же идеологии МТР лежит именно призыв к возвращению к «языческой вере» во имя сохранения этнической идентичности (ср. «Чтобы нам не потеряться в этом мире, мы должны быть только язычниками, да? Вот они упор делают. Не язык как бы, не культура как бы как таковая, а они упирают именно на религиозный фактор»). В такой ситуации свою задачу как миссионера отец Андрей видит в том, чтобы предложить альтернативный сценарий

написали молебен и панихиду на марийском уже, который ближе к нам, именно лугового диалекта, которым тут люди живут. И мы два раза служили по всем деревням в этом отношении [*пауза*] вот такие богослужения проводили» (*интервью 2009 г.*).

243 Ср., например, [*Суворова А. Пасха на всех языках 2008 // КИ, 06.05.2008*]: «[В]первые пасхальное богослужение читалось на языках Евангелия – греческом и латыни, и на языках местного населения – русском, марийском, удмуртском и армянском. <...> ‘ХРИСТОС ЫЛЫЖЕ КЕНЕЛЕН!’, – говорил радостно батюшка на марийском языке, а все люди отвечали: ‘ВОИСТИНУ ВОСКРЕСЕ!’ Так Господь объединяет своей радостью разные национальности». Над похожим по духу проектом отец Андрей работал в 2011 г.: «Православный календарь марийского народа» был призван объединить праздники православной церкви, марийские народные и светские праздники (вроде Агавайрем, Шорук Йол, Пеледыш пайрем), татарские и армянские праздники, локальные юбилейные даты района. К сожалению, подробно анализировать этот интереснейший документ в рамках данной работы я не имею возможности.

воспроизводства марийской идентичности. Включая в понятие *культуры* язык, обряды, танцы, фольклор, костюм и музыкальные инструменты (всё то, что на данный момент «утрачено»), отец Андрей ратует за продвижение этого извода марийской культуры на районном уровне и даже готов сам этому способствовать²⁴⁴. И поскольку деятельность такого рода будет осуществляться при его, православного священника, активном участии и поддержке, то и «возрожденная» национальная культура станет устойчиво ассоциироваться у марийского населения с православием и церковью. Иными словами, модель, предложенная отцом Андреем, риторически убедительно (с его точки зрения) уводит от религиозного национализма, продвигаемого идеологами централизованной организации МТР, предлагая вместо него ассоциированный с православием секулярный этнонационализм, основанный на воспроизводстве практик, квалифицированных как *культура*²⁴⁵ и поэтому не угрожающих православию. Особую роль в подобных проектах Лебедев отводит марийскому языку: собственно, именно его он репрезентирует как эффективное средство пропаганды православия²⁴⁶ и, одновременно, главный маркер марийскости группы (соответственно, использование языка рассматривается как достаточный индикатор сохранности *культуры* внутри группы):

Лебедев: Мы вот ездили на конференцию в Казань, на филологическую о том, что вот как русский язык и русская культура она во многом сохранилась благодаря тому что возник церковнославянский язык, да? Вот мы сказали о том, что необходимо вот

244 Например, в 2009 г. он выражал готовность найти «площадку» для Центра марийской культуры: «И постоянно мы пытаемся чего-то из Центра, чтобы они попытались создать. Да вот именно формы, чтобы была марийская свадьба, чтобы с марийскими костюмами, марийскими плясками, со всеми этими вещами, она была, она за счет этого бы сохранялась».

245 Об актуальном в рамках этой дискуссии объеме понятия «культура» см. *Лебедев*: «Если ты мариец там, удмурт, не знаю там татарин, армянин – тот кто у нас есть. Ты можешь, оставаясь в собственной культуре [науза] <...> оставаясь марийцем, да скажем так, ты даже находясь в православном храме, не теряешь свою сакраментальную какую-то сущность марийца, то есть она остается, ты можешь выражать. Ходить в народных костюмах, там хочешь – в лаптях ходи, слушать музыку, играть на гармошке, там (*интервью 2010 г.*)».

246 Ср. *Лебедев* о реакции жителей марийских деревень на литургию: «Вот почему когда мы приезжали с батюшкой и они служили службу на марийском языке, они плакали бабушки и говорили: ‘Спасибо вам, мы услышали, что на марийском языке можно богу молиться. А у нас марийский язык превратился в язык сплетен, слухов и ругани’» (*интервью 2009 г.*)».

норму языка закрепить в некоем, скажем, церковно-марийском языке, если так условно сказать, вот как бы современный период (*интервью 2009 г.*).

Иными словами, искомый «церковно-марийский язык» призван, с одной стороны, учить марийцев молиться на родном языке православному богу, с другой – служить своеобразным кодифицированным, нормативным образцом – наддиалектом, который объединит идиомы локальных групп марийцев (будет в дальнейшем противодействовать как диалектному дроблению, так и «русификации», языковому сдвигу) и при этом будет устойчиво ассоциироваться с православными религиозными практиками и православной религиозной идентичностью. На фоне подобных проектов и при условии близкого знакомства с идеологией МТР, отец Андрей весьма убедительно критикует предложенную республиканской организацией религиозную систему, выстраивая свой альтернативный образ «марийской традиционной религии»:

Лебедев: Они пытаются теперь сделать себе, как обозвать, создать централизованную религиозную организацию, которая будет называться традиционная вера марийцев, традиционная языческая вера. <...> На первом этапе они пока говорят, что они выступают как неоязыческие [*науза*], как бы синкретизм такой получается у них, что они очень многие используют от различных других каких-то современных течений, там нью эйдж там в первую очередь, используют там от каких-то оккультных практик, там от Блаватской <...> Мы пытаемся с ними как бы противопоставлять что нельзя намешивать, чтобы люди определились, то есть если человек хочет быть язычником, пожалуйста, язычником, если православным, то православным. <...> Если они, мне кажется, жестко не поставят [*не заставят выбирать между приверженностью к МТР или другой религии – К.Г.*], то естественно, они могут как бы в этом отношении проиграть, вот. А мы как бы как раз и пытаемся вопрос-то поставить, что «Вы кто? Те традиционные верования, которые были, вы с ними не совпадаете, да? Получается, что вы пытаетесь выстроить некую новую идеологию» (*интервью 2009 г.*).

В качестве пресуппозиции отец Андрей использует определение МТР как *язычества* (реже и, как кажется, менее уверенно, *неоязычества*); для него такая характеристика религиозной системы очевидна и не требует отдельных

доказательств. В основе критики религии и, соответственно, ядром ее дискурсивного образа становится отрицание ее *традиционности* – преемственности по отношению к действительно традиционным практикам марийцев (условно, отраженным в этнографических описаниях XIX – начала XX вв.): «Те традиционные верования, которые были, вы с ними не совпадаете, да? Получается, что вы пытаетесь выстроить некую новую идеологию». Природу «новой идеологии» Лебедев оценивает как *синкретичную* и в качестве источников ее указывает «окультурные практики», «Блаватскую», «нюю эйдж» и др. Собственно, основной претензией Лебедева к МТР становится факт её паразитирования на широком круге философских и религиозных идей и, главным образом, на православии: «А сейчас они ее [*«службу», свой обряд – К.Г.*] структурируют и структуру-то берут с этого, с храмовой службы, да, с церковной, с православной службы, да? молитва о здравии, молитва за упокой». Впрочем, паразитирование на православии не ограничивается заимствованием «структуры» (этапов обряда или их интерпретаций), но и включает в себя, по мнению Лебедева, декларируемое терпимое отношение к «двоеверцам». Требование жесткого выбора между церковью и рощей может стать угрозой жизнеспособности МТР, стратегия же признания всех, кто посещает рощу, вне зависимости от «намешанного» в их религиозной идентичности – наоборот, увеличивает число последователей. В данном случае позиция Уржумского благочиния в лице его лидера Андрея Лебедева абсолютно чёткая: либо язычество – МТР, либо православие (ср. «чтобы люди определились, то есть если человек хочет быть язычником, пожалуйста, язычником, если православным, то православным»).

Итак, образ МТР в устах уржумского благочинного складывается из нескольких параметров: язычество (ср. монотеизм в «Юмын Йўла»), новизна религиозной системы (ср. древность, преемственность в «Юмын Йўла»), паразитирование на уже существующих идеологиях и ритуальных практиках²⁴⁷

247 И, кстати, на этнографических материалах тоже: «Родноверы – по чему служат? По тем книжкам, которые написал Рыбаков, да? А марийцы тоже служат по тем книжкам, которые написали наши этнографы, в том числе Ветлужских [*краевед из Уржума – К.Г.*]» (*интервью*

(ср. *народность*, открытость и гибкость МТР в «Юмын Йўла») – так или иначе все приводимые отцом Андреем аргументы образуют оппозицию с характеристиками МТР в официальных документах централизованной организации МТР. Одной из важных реплик в этом опосредованном диалоге можно считать следующее утверждение отца Андрея: «И они как бы здесь говорят так на сегодняшний день как раз в этом журнале [*«Марий Сандалык»*, № 1 за 2008 г.; именно в нём опубликовано интервью с А.И. Таныгиным – К.Г.] отражено о том, что ‘вы поклоняетесь Богу Сыну, а мы Богу Отцу’». На самом деле, такого утверждения в журнале нет, как нет и в других официальных документах: в интервью Таныгин говорит о «земном» происхождении Иисуса Христа («его родила женщина») и о том, что для МТР он является святым. Как кажется, огласовка аргумента, воспроизведенная отцом Андреем в интервью 2009 г., известна ему из местной устной традиции – ведь именно на этом утверждении основывается одна из стратегий легитимации молений в Тюме-Тюме. Никак не комментируя это высказывание, благочинный, как правило, прямо указывает на его абсурдность.

Аргументом из принципиально другого риторического пласта можно считать следующий нарратив от I л. – самопрезентацию, объясняющую почему ни сам отец Андрей, ни его отец не стали марийскими картами. Отмечу, что только в этот момент (уже после нескольких интервью) мне стало известно, что и сам благочинный является выходцем из среды марийцев; впрочем, свою этническую идентичность он редко артикулирует.

Лебедев: Папа сказал, что я хочу тоже быть таким же, как ты [*его крестный, марийский карт – К.Г.*] <...> Он ему сказал, что нет, я тебе не разрешаю идти заниматься этими вот делами, потому что за свою жизнь я понял, что ты иди к Божьей матери, она выше всех наших божков. Он сказал «хорошо» и ушел учиться в институт, в институте он думал переходить в семинарию, но потом там его отговорили в общем. Когда уже я пришел в храм, он сказал что «ты пришел вместо меня». <...> И современные марийские батюшки тоже говорят, что да, как бы там

есть помощь, есть некая такая иерархия, но эта иерархия, как бы они пытаются объяснить марийцам, падшего мира, да? (*интервью 2009 г.*).

В приведенном нарративе отец Андрей утверждает, что те, кому поклоняются марийские карты в роще, суть «иерархия... падшего мира» (далее в интервью следует рассуждение о том, что за такое поклонение человеку приходится «расплачиваться»), и именно это знание стало причиной прерывания династии картов в семье благочинного (очень часто умение проводить моления передаётся по мужской линии внутри семьи – образуя целые династии ритуальных специалистов, как, например, в случае с А.И. Таныгиным). Этот аргумент, свидетельствующий против практик в роще, относится не к категории доводов, связанных с критикой религиозной доктрины МТР, а воспроизводит классическую оценку язычества с позиций христианства, в рамках которой «божки» марийцев оцениваются как «падшие» (ангелы), то есть как антиподы Бога (слуги дьявола, бесы). Показательно, что здесь отец Андрей обращается не к критике абстрактной, недавно изобретенной «традиционной языческой веры», а к интерпретации знакомых ему практик моления в рощах. В целом же определить, что именно входит в понятие МТР, актуальное для отца Андрея, достаточно сложно: включены ли в него статьи в журнале «Марий Сандалык», приезжающие в район карты или известные с детства моления в рощах при марийских деревнях? Понятно одно – с приезжающими картами и проводимыми ими молениями опыт борьбы в 2000-ые гг. у Уржумского благочиния появился: интервью с отцом Андреем подтвердило рассказ карта Рукавишников о преднамеренном приезде православных священников в Тюм-Тюм накануне моления 2008 г.²⁴⁸

248 *Лебедев*: Мы-то их [*священников из РМЭ – К.Г.*] звали в этом отношении, что здесь в Тюм-Тюме центр как бы сохранившейся культуры марийской, где считается как раз центр, да? <...> И в силу того, что там приезжал язычник, который был бывшим милиционером, теперь он стал этим... *Инф. (м, ок. 50 лет, Тюм-Тюм)*: Шаманом. *Лебедев*: ...неязычником, как мы их называем, там шаманы, карты по-марийски. И они приезжали туда, и просто перед этим как бы в силу того, что пропаганда их, там «все православные приходите к нам», и много других вещей. Мы перед этим служили молебен и панихиду, туда ездили, мы их как бы приглашали сюда (*интервью 2009 г.*).

Так или иначе, при своем хорошем знании официальной идеологии МТР отец Андрей достаточно поверхностно был осведомлен о реальной ситуации в Тюм-Тюме, на который были направлены основные миссионерские усилия. Например, основной поток критики Лебедева был адресован краеведу Петрушину, которого он называл идейным вдохновителем возобновления молений в деревне (одного или вместе с Ларисой – транслятором этих идей, у которой, по его сведениям, регулярно останавливался приезжий карт). Представление отца Андрея о Петрушине и интерпретация его культурных проектов, впрочем, постепенно эволюционировала: если в 2010 г. Петрушину приписывались слова, вроде «Он теперь вообще так говорит: ‘я церковь вашу ненавижу, и ходить не буду. Мариец должен ходить в кереметище’. То есть вот продвигает активно идею чимари», а на моё возражение, что Петрушин называет себя атеистом, благочинный отвечал «вот, а теперь он так эволюционировал», то в 2011 г. Лебедев стал утверждать, что Петрушин является «светским язычником» и моления важны для него только в этнографическом, а не в религиозном смысле – чтобы «поддерживать марийскую идентичность... в дебри язычества он лезть не хочет» (но хочет сделать из Тюм-Тюма «этнографическую деревню»). И если с некоторыми аргументами «за» проведение молений, актуальными в Тюм-Тюме, отец Андрей действительно знаком (например, с представлением о зависимости благосостояния деревни от проведения молений в прошлом и настоящем), то другие его утверждения относительно ситуации в деревне являются не более чем гипотезой²⁴⁹.

249 Впрочем, иногда отец Андрей не скрывает своего незнания или неспособности интерпретировать религиозную ситуацию в Тюм-Тюме. Критикуя Ларису за «синкретизм» (посещение и рощи, и церкви, ср. «Тут у нас Вася есть, он ее все время говорит: давайте, батюшка, ее анафеме предадим, тогда она испугается. Либо она вообще перестанет ходить сюда, либо она скажем перестанет ходить туда [*в рощу* – К.Г.]. <...> По крайней мере, она не будет людей смущать. Когда они что-то возражают люди ей, дак она гыт: дак я в церковь-то тоже хожу!»), благочинный сам испытывает затруднение при попытке реконструировать мотивы посещения рощи: «либо для них вот это все моления – это некая такая просто традиция», либо в них содержится некая «сакральность», либо карта приглашают, чтобы «хорошо отдохнуть» (ср. «И чуть ли не он [*карт* – К.Г.] там говорит: ну давайте по-быстрому совершим, потом отдохнём. Если он там приезжал впритык к молению, там быстро что-то проводил, то потом еще он дня 3-4 <...> попойки там гулянки все эти», *интервью 2010 г.*).

Непосредственный доступ представителей благочиния в Тюм-Тюм всегда был затруднён: в деревне нет ни церкви, до 2012 г. не было и молельного дома, от ближайшего населенного пункта, села Шурма (в которой церковь действует), деревня отделена плохой проселочной дорогой в несколько километров. Единственная возможность регулярных контактов с местными жителями у благочиния заключалась в проповеди среди тех, кто периодически посещал Шурминский или Уржумский приходы. И некоторые аргументы позиции православных священников по отношению к молениям эти люди, безусловно, усвоили.

4.6 Дистантный диалог о легитимности молений в сообществе деревни Тюм-Тюм

Что же, собственно, происходит внутри сообщества конкретной деревни, на которое направлены пропагандистские усилия двух описанных выше институтов (вернее, конкретных людей, их представляющих). Частоту посещения рощи и группу постоянных участников молений я уже описала; что же касается церкви, то регулярное посещение местных православных храмов, как кажется, не свойственно никому из жителей деревни²⁵⁰. Но меня далее будет интересовать не столько реальный опыт посещения храма или рощи, сколько *дискурсивный статус религиозных практик*, ассоциирующихся условно с рощей или с церковью. На уровне дискурса сам выбор между практиками (позиция говорящего) артикулируется как проблемный: и в ситуации спонтанной беседы между жителями деревни, и в ситуации интервью большинство информантов ощущают потребность обосновать свою позицию и сделать, таким образом,

250 На вопрос о посещении церкви тюм-тюмцы, как правило, отвечают либо указанием на те окказиональные («экстренные») поводы – вроде отпевания или крупных православных праздников – в которые им случается посещать церковь, либо на то, что их близкие родственники (сестры, дети и т.д.) часто бывают или даже работают в храме, либо просто констатируют собственную неспособность ходить в храм (например, по причине болезни). При этом некоторые жители знают православные молитвы (на русском языке), другие держат дома православные издания, третьи упоминают о случаях посещения православным священником Тюм-Тюма и о том, какие требы он выполнял для жителей (чаще всего, речь идет об освящении дома). Так или иначе, наиболее активными прихожанами православной церкви являются те жительницы, которые также посещают моления в местной роще: их опыт включает более или менее регулярное присутствие на храмовых службах, принятие причастия, почитание святых православной церкви, паломнические поездки и др.

своеобразный вклад в *дистантный диалог о легитимности молений*. Маркированным (проблематизируемым) членом оппозиции *церковь – роща / моления* оказываются именно моления: и это связано не только с целым рядом оценочных факторов (*аргументов* – от религиозных до «политических»), которые далее будут в фокусе моего внимания, но и со сформированным в рамках района представлением о том, что эта практика уникальна на данном этапе для марийцев Тюм-Тюма.

Прежде всего, остановлюсь на том, что является общим местом дискуссии о легитимности молений: несмотря на то, что все без исключения жители деревни осведомлены о нескольких молениях, проведенных в 2000-ые гг., на дискурсивном уровне религиозные практики в роще последовательно относятся к прошлому и ассоциируются со старшим поколением своей локальной группы («бабушками», «старухами», «стариками»²⁵¹). Само противопоставление говорящими себя нынешних, «молодежи» («*А вот нынче как его молодёжь-то не ходит, это ещё бабки ходили*», ж, 1953 г.р., Тюм-Тюм) старикам и собственному опыту в детстве вводит в нарративы идею прерванности традиции («*А потом не стало вот, у нас не стали в деревне-то молиться-то*», ж, 1959 г.р., Тюм-Тюм; ср. также: «*отошло это мода*», «*бросили*», «*давно у нас тут кончилось*» и т.п.) – временного разрыва, образовавшегося между теми прошлыми молениями и недавно возрожденными («*Сейчас опять вот начали, последние годы*», ж, 1959 г.р., Тюм-Тюм; «*А после этого чо-то было прекратилось, а вот она [Лариса – К.Г.] опять возобновила*», ж, 1953 г.р., Тюм-Тюм). Сокращение числа участников молений констатируется большинством информантов – выбор же модели, интерпретирующей этот процесс, зависит от позиции говорящего в споре о легитимности, а иногда подменяется ею.

Соб.: А шас Вы не ходите? Ну знаете, что моления сейчас бывают?

251 Например, *Инф. (ж, 1955 г.р., Тюм-Тюм)*: Таких-то у нас шас в деревне людей-то уж остается немного. Можно сосчитать. Вот тётя Зоя она очень много знает. А такие-то чо. Хоть и мы уж полвека прожили, это как-то нам уже не знаю. <...> *Соб.:* А у Вас тётя ходила [в рощу]? *Инф.:* Тётя ходила туда, дак наверно и мать ходили, я не знаю, я с тёткой ходила, дак они все уже это, поколение полностью умерло уже. Вот осталось-то их мало. Но всё равно, эти-то помнят ведь.

Инф. (ж, 1954 г.р., Тюм-Тюм): Нет-нет, я в церковь хожу, а туда я не хожу!

Соб.: Именно потому что в церковь ходите?

Инф.: Ну именно не именно, у нас ведь эта, давно чо-та больно, промежуток-то большой был, годами вить туда не ходили, щас вот последнее время чо-то больно часто начали ходить, в мольбище-то. А вот ну, в последнее время я слышала, что как будто туда если ходишь, ай в церковь ходишь, дак туда нельзя ходить.

Соб.: Вы ни разу не были на Семик [в роще]?

Марина (ж, 1948 г.р., Игнашево – Тюм-Тюм, жена Алексея): Нет. У нас мать чо-то ходила, мать у нас игнашевская [из дер. Игнашево – К.Г.], у нас же русская вера, в церквѣ только у нас бабушки ходят, игнашевские. <...> У нас свекровка, этот тюм-тюмска свекровка-то, у нас русску гыт веру имеют, никуда не ходят. Вон церкви только знают. Вот у меня сѣстры в церкву ходят тоже, даже поют.

Соб.: Вы наверное знаете, что у вас здесь в деревне проходят моления? Как Вы к этому относитесь?

Инф. (ж, 1978 г.р., Тюм-Тюм): Да как-то не знаю. Ну, как сказать. Я-то вот как бы православная крещёная, но кто-то вот ходит как бы это вот всё было ведь раньше, это всё как бы в традициях было. Ничо как-то положительно, не знаю, положительно. <...> Ну можно было да, сходить посмотреть! Я вот например ни разу не была, дак интересно вот.

Соб.: [Семик] считается, что не деревенский праздник или почему [его не празднуют]?

Альбина (ж, 1953 г.р., Тюм-Тюм): Нет, это в старину еще наши бабки ходили, ну это называется как языческая вера. <...> Ну это языческая вера, там этим всяким идолам молятся. Мы ведь крещёные все. А там это было всё как будто бы это, как его, в старину некрещёные марийцы были, вот они там молились. А мы крещёны, мы туда не ходим.

Муж Альбины (м, 1954 г.р., Тюм-Тюм): Мольбище-то там осталось. Там эти всё уж, кто ходит, как грится, не марийцы, а чимарийцы.

Отказ от посещения роши, фигурирующий в качестве дискурсивной позиции говорящего, обосновывается при помощи целого ряда риторических стратегий, утверждающих нелегитимность молений для группы, с которой

говорящий себя соотносит. Наиболее распространенной стратегией оказывается подведение практик в роще под понятие *язычество* (*языческая вера*). Квалифицированные как *язычество*, моления противопоставляются категории *церковь*, с которой ассоциирует себя говорящий: чаще всего через указание на практики (например, «я в церковь хожу, а туда я не хожу», «в церкви только у нас бабушки ходят»), реже – через артикуляцию собственной религиозной идентичности (например, *православная крещеная*, *крещеная* и т.д.). Моление, таким образом, описывается как практика, принадлежащая чужой религиозной группе – *некрещеным марийцам*, *язычникам*, *чимарийцам*; своя же группа и сам говорящий по контрасту определяются как *православные*, носители *православной* или даже *русской веры*. В данном случае показательна оценка молений в этнической системе координат: в прошлом эта практика была характерна для представителей старшего поколения своей локальной и (или) этнической группы – местных марийцев или *некрещёных марийцев*²⁵². С того времени в прошлом, когда моления были актуальны и легитимны для этнической группы, произошёл «религиозный сдвиг», по крайней мере, среди тех марийцев, к которым относит себя говорящий (ср. указание на временной разрыв, в продолжение которого моления потеряли актуальность: «у нас ведь эта, давно чо-та больно, промежутки-то большой был, годами вить туда не ходили») ²⁵³. Предельная экспликация идеи сдвига содержится в оценке приверженцев молений как

252 В некоторых высказываниях практикам в роще и церкви прямо присваиваются этнические определители: собственная приверженность церкви обозначается как *русская вера* – воспринятая «вера» чужой (соседней) этнической группы, в то время как моление на Семик (жительницей Тюм-Тюма 1936 г.р., не посещающей рощу) обозначается как «чисто марийские моления». В связи с последним показателем случай непротиворечивого соседства отказа посещать моления с утверждением в целом положительного отношения к практикам в роще. Более молодой жительницей Тюм-Тюма (1978 г.р.) моления рассматриваются как исторически традиционные для этнической группы и поэтому представляющие этнографический интерес (ср. «кто-то вот ходит как бы это вот всё было ведь раньше, это всё как бы в традициях было <...> Ну можно было да, сходить посмотреть!»).

253 В иной огласовке аргумент о смене религиозной идентичности фигурирует в попытках объяснить снижение количества участников молений, предпринимаемых апологетами рощи – например, в качестве интерпретативной модели используется представление об ассимиляции («обрусении»), а в качестве идеального фона для ситуации в Тюм-Тюме – ежегодные моления в РМЭ: «Дело в том, что вот как сказать, в других селениях, может вот именно у марийцев-то вот, Марий... Марий Эл-то, да? Там вроде как более так, они больше верят, мы среди русских вроде как живём, как-то вот обрусели, как можно сказать, да? Они более так, вот у них чаще в некоторых селениях бывает вот эти жертвоприношения, всё» (Ольга, интервью 2010 г.).

«первобытных» людей (Марина: «*Мы в церкву ходим, у нас вера-то эта, это первобытные ходили*»), а совокупности практик, связанных с рощей, – как «старой веры». В целом же эта группа обоснований нелегитимности (моления как язычество или непрестижная практика из глубокой древности) коррелирует с советским этнографическим дискурсом (и всеми, свойственными ему, негативными эволюционистскими коннотациями²⁵⁴), а также с позицией православной церкви, в частности Уржумского благочиния²⁵⁵.

В отдельную категорию аргументов, интерпретирующих отказ от посещения рощи на данном этапе, следует выделить представления о нелегитимности практики в рамках конкретной семейной группы.

Инф. (ж, 1936 г.р., Тюм-Тюм): Они [моления – К.Г.] вот весной бывают и осенью бывают. Мы-то не ходили. Мы [от] бабушки не ходили, бабки у нас туда не велели нам там. <...> [На Семик – К.Г.] я еще маленькая вот такая была с мамой ходила. А как вот сюда замуж вышла, у нас эти не ходили, на мольбищу не ходили.

Соб.: Знаете вообще, что в рощах проходят здесь моления?

Инф.-1 (ж, 1982 г.р., Кизерь – Тюм-Тюм): Я туда не касаюсь и не хожу, и даже не хочу, чо-то нет у меня желания²⁵⁶. <...> Насчёт кюсёто-то!

Инф.-2 (м, 1975 г.р., Тюм-Тюм): У нас в семье никто никогда не ходил туда! <...> А в этот лес, дед покойный сказал, мы гыт наша семья туда не ходила, и мы не пойдём. Мы и не ходим. <...>

254 В связи с этим особенно интересно высказывание Альбины, в котором воспроизводится представление о язычниках, сформированное программой советской школы – «*Ну это языческая вера, там этим всяким идолам молятся*» – притом что реальный ее опыт посещения рощи в детстве подобной характеристике явно противоречит.

255 Показательно также, что именно с подобными представлениями об МТР (и практиках, ее конституирующих) пыталась бороться официальная риторика лидеров республиканской организации – через характеристику системы МТР как актуальной, созвучной современности и монотеистической.

256 Отношение к молениям представителей поколения 1970-80-х гг. требует отдельного исследования, так как большинство из них не имеют опыта посещения рощи и поэтому актуальные представления для них ограничиваются (чаще всего) набором предписаний, связанных с избеганием рощи. Возможно поэтому в ситуации интервью вопросы, связанные с молениями, могут вызвать раздражение: «*Инф.:* Я туда не касаюсь и не хожу, и даже не хочу чо-то нет у меня желания. *Соб.:* А нет желания почему? *Инф.:* Ну не знаю! Нет и всё! (ж, 1982 г.р., Кизерь-Тюм-Тюм)». Показательно, что в селе со смешанным русско-марийским населением Большой Рой жительница 1978 г.р. не только приписывала посещение рощи чужой этнической группе, но и ассоциировала с рощей исключительно вредоносные магические практики.

Инф.-1: Вот бабушка давала [*деньги на кумалтыш в 2009 г. – К.Г.*], это я точно знаю. <...> Это у моего мужа у мамы мама будет. И ее семья, по-моему, ходила. Её, вот это бабушкина. А вот [*муж*]-то сказал, что дед не ходил. Это с дедовской стороны-то вот, дед-то ругался по-моему, что бабка-то зачем-то. Ну бабкина семья ходила, видимо. А уже дедкина семья не ходила.

Марина (ж, 1948 г.р., Игнашево – Тюм-Тюм, жена Алексея): Она была, да. Раньше ихняя порода это, у нас даже матери, бабушки не ходили сюда. Мы крещ-, она тоже крещеная. Вот бабушки какие-то первобытные ходили, вот старую веру, старая вера, Лариса беспутая, даже общий язык [*не*] найдешь. Я ее за беспутую считаю.

Отказ от посещения роци в приведенных цитатах репрезентируется как модель поведения, принятая внутри семейной группы – преемственная позиция говорящего по отношению к кровным родственникам («*Мы [от] дедушки не ходили, бабки у нас туда не велели*» или «*дед покойный сказал, мы гыт наша семья туда не ходила*»), семье мужа («*как вот сюда замуж вышла, у нас эти не ходили*» или «*У нас свекровка, этот тюм-тюмска свекровка-то, у нас русску гыт веру имеют, никуда не ходят*»), более широкой родственной группе («*Раньше ихняя порода [посещала роцу]*»). Моления репрезентируются как нетипичные для группы или даже находящиеся под запретом, а, следовательно, нелегитимные с точки зрения говорящего: дискурсивной позицией является либо демонстрация незаинтересованности, некомпетентности в вопросе («*Я туда не касаюсь и не хожу, и даже не хочу*»), либо полный отказ от практики, иногда сопровождающийся критикой приверженцев практики («*старая вера, Лариса беспутая, даже общий язык [не] найдешь*»).

Наиболее распространенной стратегией утверждения нелегитимности молений является апелляция к авторитетной позиции – преимущественно, (местных) представителей православной церкви.

Инф. (ж, 1936 г.р., Тюм-Тюм): В Семик ходят на мольбище. Ну не все ходят. Я дак не хожу. Потому что я православная. <...> У нас православная вера. У них языческая вера. А ну-ко сейчас-то ходят - и сюда ходят, и в церковь ходят!

Соб.: А Вы сами в церковь ходите в Шурму или в Уржум?

Инф.: В Шурму. <...>

Соб.: Получается, что батюшки запрещают ходить на моления?

Инф.: [*тихо, но уверенно*] Да, запрещают.

Соб.: Как это они объясняют?

Инф.: Потому что вера-то другая – языческая вера. Да, да, языческая вера.

Тамара (ж, 1955 г.р., Тюм-Тюм): И мама говорит: наверно грит чо-то неладно, не на пользу [*Мать Тамары нарушила запрет справлять нужду в роще – К.Г.*]. После этого она никогда не ходила. Ну чо, батюшка-то говорит, если грит, это если в церковь ходите грит, туда нельзя ходить. Если ходите грит... в церковь не приходите. Это правда?

Соб.: Не знаю, но я слышала, что так говорят батюшки. А Вы как? Вы не ходите сейчас в рощу, да?

Инф.: Нет.

Соб.: Не ходите, потому что не хотите или потому что в церковь ходите?

Инф.: В церковь. Потому что. Там вера-то другая, наверное. Так я считаю.

Соб.: А сейчас Вы не ходите? Ну знаете, что моления сейчас бывают?

Инф. (ж, 1954 г.р., Тюм-Тюм): Нет-нет, я в церковь хожу, а туда я не хожу! Если говорят что в церковь ходишь, туда не надо ходить, если туда уж начала ходить, так в церковь не надо заходить. Так говорят почему-то, не знаю я. Я туда не хожу.

В двух первых приведенных цитатах объяснение отказа от посещения рощи через указание на нелегитимность практики для своей семейной («*И мама говорит: наверно грит чо-то неладно, не на пользу*») и / или религиозной группы («*У нас православная вера. У них языческая вера*») подкрепляется ссылкой на авторитетное мнение «батюшки» – православного священника. Обе жительницы периодически посещают церковь в Шурме и приписывают аргумент *другая вера* именно представителю православия, с которым они себя последовательно ассоциируют. Важно отметить, что аргумент *церковь запрещает* не обязательно делает дискурсивную позицию жителя – лояльного церкви и не посещающего рощу – уверенной (ср. модальность сомнения в высказывании второй информантки: «*Если ходите грит [пауза] в церковь не приходите. Это правда?*») и далее «*Там вера-то другая, наверное. Так я считаю*»). Интересно также, что

ссылка на авторитет церкви как доказательство нелегитимности молений используется не только жителями, акцентирующими свою православную идентичность. Так, например, жительница Тюм-Тюма (ж, 1955 г.р., Тюм-Тюм), не посещающая церковь и поэтому называющая себя «антихриской» (ср. *«Я сама такая, как почему-то я в церковь да чо да, ну я не знаю, еще не готова ли чо ли»*), тем не менее хорошо знакома с оценкой церковью молений как язычества (*«Ну ведь и церковь-то как говорит, хоть и книгу я тот раз марийскую взяла, тоже книгу, там написано ведь»²⁵⁷, это ведь язычество какое-то наэн считается ведь. Если ведь ты в церковь ходишь, я думаю это ведь, не одобряет церковь-то это»*) и сама моления никогда не посещает. Более того, в интервью она воспроизводит более специфическую церковную риторику, выражая свое недоверие приезжему карту, интересуясь источниками финансирования картов и сравнения участников проводимых картом молений с «сектой» (*«Тупа они наэн подходят не к сектам так чо ли они к таким не подходят они? Тупа этого наверно они, секта ли как, язычество дак ведь, они молятся-то, богу ли какому-то кугу юмо написано там?»²⁵⁸*).

Одновременное знание точки зрения православной церкви и ситуации в собственной деревне, как правило, разрешается выражением сомнения по поводу правомерности совмещения практик посещения церкви и роци. В этом случае точка дискуссии смещается с вопроса о правомерности молений к утверждению нелегитимности смешения / совмещения практик (например, *«Если говорят, ходишь молиться сюда, в роцу-то, дак говорит не надо туда в церковь. Если в*

257 Вообще указание на книги или на безличное «говорят» в качестве источника информации нередко. Однако чаще в качестве источника запретов всё же фигурирует агент, так или иначе связанный с категорией *церковь*.

258 Необходимо признать, что вопросы финансирования картов и гипотетической тюм-тюмской общины вызывали волнение не только у противников молений. Так, непрозрачность экономического статуса общины МТР стала одной из причин отказа старосты Алексея от должности постоянного карта, которую прочил ему Рукавишников. Дело в том, что на молении 2009 г. карт недостаточно времени уделил обсуждению целей и способов создания общины, зато с удовольствием делился с присутствующими советами относительно стратегий неуплаты муниципальных земельных налогов. В результате, разговор о «налогах» у большинства участников стал ассоциироваться с навязываемой картом общиной, что сделало ее регистрацию еще более сложной. Ср., например, Лариса: *«Дак вот это говорит, если общину сделает, значит надо налог уплатить видимо. Понимаете, везде ведь сейчас такая система, как вот эта община-то будет, как это уже по закону, понимаете»*; Алексей: *«Скорее всего куда-то деньги наэн- будут уходить наверно, я так понимаю»*.

церковь ходишь, туда не надо. Если сюда ходишь, в церковь не надо. Так говорят, я тоже слышала. А некоторые и туда, и сюда! Ходят», ж, 1948 г.р., Тюм-Тюм).

Отдельно я бы хотела проанализировать фрагмент интервью 2010 г. с одной из постоянных участниц молений в Тюм-Тюме, Ольгой: осенью 2009 г. она присутствовала на *кумалтыш*, весной 2010 г. вместе с сестрой Лилией и Ларисой проводила *агавайрем*, а в июне того же года участвовала в знаменитом Великорецком крестном ходе, во время которого исповедовалась.

Соб.: Как Вы относитесь к тому, как многие в деревне говорят: если ходишь в церковь православную, в рощу уже нельзя ходить?

Ольга: Да, вот я тоже думаю щас [*говорит с улыбкой*], я же вот в этом исповедовалась, да? В этом, в Великорецком-то, да? И вот там, ну я там это самое, вот так вопрос этот задала. Вот так и так, вот туда grit конечно не ходить лучше, если в церковь ходите. Вот я теперь-то я и думаю, если я туда, может туда не ходить уже, [раз] они так говорят дак.

Соб.: Это Вам батюшка сказал?

Ольга: Да, батюшка. Вот, он так сказал мне. Вот. Ну в церковь-то я хочу ходить. Вот, ну я так думаю уж подумываю если будет, я уже больше может как не буду ходить. <...>

Соб.: А Вы сами жертвовали какую-то денежку на моление или может быть животных когда-нибудь?

Ольга: Нет. Ну вот если вот в следующий раз будет, я просто вот, мы не знали вот, если [*пауза*] опять же вот, идти не идти нет, просто можно отдать, а самой не ходить, можно возможно. Ну да. Я например когда будет, дак я, деньги или что-то вот например мы уже с сестрой можем что-то купить, даже барана купим да вот это, может отдать это.

Соб.: А самой не ходить просто?

Ольга: Даа, вот так.

Одним из принципиальных условий рассматриваемого дистантного спора о молениях является владение всеми участниками знанием о репертуаре дискурсивных позиций: так, Ольга и до исповеди в Великорецком была

осведомлена о том, что, согласно одной из позиций, принципиален выбор между рощей и церковью. Но актуальность такая точка зрения приобрела только после авторитетного высказывания исповедовавшего ее священника (*«Вот так и так, вот туда грит [священник] конечно не ходить лучше, если в церковь ходите»*), в результате чего Ольга оказалась перед выбором – продолжить ли посещать и моления, и церковные службы и таким образом нарушить запрет представителя церкви (что сделает проблемной ее православную идентичность), либо отказаться от посещения рощи. Уже в ситуации интервью Ольга склонялась ко второму (*«Ну в церковь-то я хочу ходить. Вот, ну я так думаю уж подумываю если будет, я уже больше может как не буду ходить»*), несмотря на все маркеры хезитации, паузы и общую модальность сомнения, характеризующую ее высказывания. Важно подчеркнуть, что в данной ситуации не легитимность молений ставится Ольгой под сомнение, но легитимность *совмещения* участия в ритуалах церкви и рощи. Это подтверждается, например, стратегиями поиска компромисса: Ольга решает пожертвовать на следующие моления деньги или жертвенное животное, но в самом молении участия не принимать. Таким образом она номинально выполнит требование священника и одновременно совершит жертву в роще, необходимость и правомерность которой она ощущает (*«Просто можно отдать, а самой не ходить, можно возможно. Я например когда будет, дак я, деньги или что-то вот например мы уже с сестрой можем что-то купить, даже барана купим»*).

С исходной (до исповеди в Великорецком), совмещающей, позиции Ольги продуктивно начать рассмотрение противоположной точки зрения в дистантном споре – характерной для большинства постоянных участников молений. И посещение церкви, и посещение рощи репрезентируются ими как одинаково легитимные, существование же противников молений и их аргументов в дискурсивном пространстве деревни заставляет апологетов молений использовать (вырабатывать) *симметричные* стратегии аргументации и обоснования собственного выбора.

Но прежде, необходимо несколько слов сказать о тех жителях, кто не принимает участия в дистантном споре. Я имею в виду немногочисленных представителей самого старшего поколения (1930 гг.р.), которые не только признают легитимность (выражают свою лояльность) одновременно и церкви, и рощи, но и не видят противоречия между двумя ритуальными доменами. Так, жительница Тюм-Тюма (1935 г.р.) в ситуации интервью выражает сожаление о том, что не может посещать церковь так же, как не может посещать «мольбище» – из-за болезни (*«Каждый, каждый Семик прошла бы! Вторник Семик-то вот, ходят в мольбище-то. Но не могу вот, далеко туда»*). При этом на протяжении всего разговора она подчеркивает лояльность своих родственников церкви, а также демонстрирует настольный сборник православных молитв на марийском языке (*«Марла Эр Молитва-влак. Православный молитвослов по-марийски»*), который, по ее мнению, привез карт из РМЭ, проводивший в деревне моление (*«Вот когда молиться-то приехал старичок-то, вон молитвенный книжка дал, по-марийски написано. Какие молитвы надо тебе, всяки есть там. Вот это мольбище-то когда молиться старик, дедушка дал мне»*). На прямой вопрос о том, не запрещает ли церковь ходить в рощу, она с уверенностью отвечает отрицательно; из постоянных участников современных молений только одна жительница (Алёна, 1939 г.р.) отвечает так же (*«Соб.: Я слышала, что батюшка в церкви запрещает ходить на эти моления, нет? Алёна: Уй, нет, все равно. Всё равно, нет не запрещает»*). Большинство же апологетов молений хорошо осведомлены о позиции церкви и об актуальности этой позиции для значительной части жителей Тюм-Тюма. Система их аргументации легитимности выстраивается с оглядкой на запреты церкви, но сами запреты не так часто проговариваются – скорее наоборот, введение этой темы этнографом может оказаться болезненным. В качестве примера ситуации, когда спор с запрещающей позицией церкви неожиданно становится эксплицитным (артикулируется), приведу один показательный фрагмент диалога, в котором представлен практически весь спектр актуальных стратегий легитимации молений (одна из дискуссионных – постоянная участница молений Лилия, другая –

Тамара – склоняется к необходимости выбора между церковью и рощей и для себя определяет моления как нелегитимные).

Соб.: А на осенние Вы не приезжаете моления?

Лилия: Вот это жертвоприношения? <...> В прошлом году была, нынче не была. А чо не была, чо-то не знаю. Не смогла наверно.

Тамара: Ну батюшка-то сказал, вот я давно еще спрашивала, дак если гыт туда ходите, туда будете ходить, в церковь гыт ходить нельзя, вот так он сказал.

Соб.: Батюшка православный так сказал?

Тамара: Ну Шурма-то вот, шурминский.

Лилия: А чо не знаю, мы не больно, мы же [пауза] и можем туда ходить, и можем в церковь, и можем мусульманское, какое разница мы кому молимся: бог один!

Тамара: Ну не-нет, он просто так...

Лилия: Нет-нет, не правда. Мы же матери, мать-то у тебя тоже ходила туда.

Тамара: Раз ходила – больше не стала ходить.

Лилия: Ну конечно! Ходили туда все, и в церковь ходили. Не больно мы там такое что творим. Это просто для деревни мы просим! Там ничего. Это наш, как [пауза] воздух, вода, всё это бог один. Так что, нет-нет, ничего тут такого нету.

Соб.: А батюшка Вам это сказала Николай, который сейчас служит?

Лилия: Нет наверно.

Тамара: А я не знаю, как зовут-то.

Соб.: Молодой или такой старенький?

Тамара: Молодой.

Лилия: А молодой, чо он знает-то!

Соб.: А как Вам кажется, помогают моления эти?

Лилия: Помогают! Помогают, помогают. Еще как помогают! Так ведь? Нет, ну на самом деле как-то вот даже вот в селе вроде такой там ураган прошёл всё такое, а у нас тут низ прихватит или вот тихо. Ну мы опять не знаем, это мы сами, может это думаем помогло, на всякий случай вот так думаем, на всякий случай может и ходим. А может не это.

В ответ на упоминание запрещающей позиции церкви Лилия (которая, напомним, читает в роще молитвы во время *агавайрем* и при этом выражает свою лояльность церкви) приводит последовательно ряд готовых аргументов,

легитимирующих проведение молений (фактически, совмещение посещений рощи и церкви): единство бога, вне зависимости от религиозных практик («мы же можем туда ходить, и можем в церковь, и можем мусульманское, какое разница мы кому молимся: бог один!»), преемственность по отношению к практикам старшего поколения семейной / локальной группы («Мы же матери, мать-то у тебя тоже ходила туда... Ходили туда все, и в церковь ходили»), прагматика проведения молений, в основе которой лежит получение благ для всей деревни («Не больно мы там такое что творим. Это просто для деревни мы просим!»), сомнение в авторитетности высказывания представителя церкви («А молодой, чо он знает-то!»), интерпретация тех или иных событий в деревне как свидетельства о пользе проведенных молений («Еще как помогают! Так ведь? Нет, ну на самом деле как-то вот даже вот в селе вроде такой там ураган прошёл всё такое, а у нас тут низ прихватит или вот тихо»). Далее я последовательно рассмотрю весь спектр представленных аргументов и степень их актуальности, особое внимание уделяя риторике тех, кому регулярно приходится в рамках дистантного спора оправдывать свою позицию – постоянных участников молений и в особенности их лидера, Ларисы.

Лариса: Вот мы возрождаем, вот раньше видимо, из-за этого вот у меня старожилы вот тоже были вот, тоже фольклорный коллектив, они говорили, [*тихо*] они вот жертвоприношение давали вот где-то двадцатые годы и потом, говорит, это уже, потом забыли, чо там, ну не то что забыли, раньше ведь запрещали уже вот это, даже в церковь ходить запрещали и всё. <...> Ну и начали мы возрождать вот это, возобновлять, и сейчас ведь, система уже какая-то идет, что вот это традиция, обряды всё возрождать, так ведь, так ведь?

[Из спонтанной коммуникации участников *агавайрем* в роще]

Лариса: [*о тех жителях, кто не ходит на моления – К.Г.*] Дело ихнее, как хотят! Мы старинное вот это всё возрождаем.

Инф. (ж, 1957 г.р., Тюм-Тюм): И в церковь разрешается ходить это чо господи.

Лилия: Мы, Лариса, не «возрождаем», а «не забываем»!

Лариса: Да-да, не забываем, да-да.

Инф.: Это традиции дедов, отцов, пра-прадедов еще.

Лариса: Да-да, традиции ну. Повторяем, так ведь или как?

Лилия: Угу.

Одной из самых сильных стратегий легитимации молений является утверждение преемственности современных практик в роще по отношению к молениям, проводившимся в прошлом («*в двадцатые годы и потом*», в «*старину*») и впоследствии «забытым» или насильно прерванным. Укорененность практик, утверждаемая при помощи категории *традиционное*, в исторической перспективе внутри своей группы – семейной (ср. «*мать-то у тебя тоже ходила туда*», «*Это традиции дедов, отцов, пра-прадедов*»), локальной («*из-за этого вот у меня старожилы вот тоже были вот, тоже фольклорный коллектив, они говорили*») или этнической – свидетельствует об исконности молений и, как следствие, легитимности их воспроизводства современными жителями. Признание же прерывания практики в середине или конце XX в. подталкивает Ларису к оценке деятельности сообщества молящихся как «возрождения» или «возобновления» «старинного». Показательно, что Лилию такая оценка не удовлетворяет – в признании временного разрыва она видит угрозу для легитимности молений и поэтому предлагает говорить «*не возрождаем, а не забываем*» (подчеркивать преемственность). Особо отмечу, что акцентируемая лояльность по отношению к «традициям» и «старикам» являются основой самопрезентации Ларисы. Ассоциация себя со старшим поколением жителей деревни и их знанием (переданным немногим заинтересованным молодым²⁵⁹) одновременно легитимирует статус Ларисы как современного эксперта в области молений и предоставляет ей (и не только ей) риторически эффективную опору – своеобразный щит, за которым она может укрыться от критики (ритуального порядка или самого факта проведения моления) или от собственной неуверенности (ср. «*Но я-то вот ничего, я-то откуда знаю, я просто вот эти уже старики умерли... Я их ведь слушалась*»).

259 Ср. *Лариса* об отношении к знаниям старших: «Пошла тут к бабке, она еще жива была, она всё вот это умела, она вот всё знала. Некоторые над ними сме- подсмеиваются, а я наоборот к ним иду, они наоборот, такие они всё вот такое интересное расскажут, ничо вот такого сейчас, вообще не так. Они не о пиве думают, понимаете?».

Лилия: [окончание агавайрем – реплики на выходе из роши – К.Г.] Юмо, прости. Может, не так чо так, конечно, мы чо умеем, всё.

Лариса: Может, неправильно делали, слышишь, Ксения, прости нас. Мож, неправильно чо-то сказали, мож неправильно сделали, прости нас.

Соб.: Это говорить так нужно?

Лариса: Да-да, вот после этого говорить. Потому что мы ведь не знаем, может, кто знает! Все старинные-то традиции, ты ведь? Ну как вот, вроде старались. Обряд, традиция вот, как это лучше сказать?

Лилия: Обряд, обряд.

Лариса: Традиция или обряд. Ну сейчас уже, сколько лет это всё, разрешается возобновлять, обновлять, да? Лучше так [*нрзбр.*], да? Обновлять-то. Надо, надо сейчас, надо.

Процитированный обмен репликами выдержан в модальности сомнения, на что указывают не только языковые маркеры (обилие частиц, модальных слов с семантикой сомнения или вероятности в высказываниях, вроде «я *просто вот эти уже старики умерли*»; «*может, не так чо так, конечно, мы чо умеем, всё*» и др.), но и частотность риторических вопросов, пауз, лексических повторов. Модальность сомнения, характерная не только для артикуляции этого аргумента, но и в целом для риторики апологетов молений, отражает уязвимость позиции дискуссионтов, хорошо ими ощущаемую. В этом случае постоянные ссылки на авторитет «традиции», «обряд», за которыми они в меру возможностей старались следовать, функционирует как риторическая фигура, призванная снять вопрос о некомпетентности организаторов молений и, как следствие, нелегитимности самих практик. Фактически, этикетная просьба о «прощении», обращенная к «юмо», вкупе с оценкой проведенного ритуала как унаследованного от «стариков» («*Потому что мы ведь не знаем, может, кто знает! Все старинные-то традиции*») служит ответом на реплики тех противников молений, кто приписывает посещение роши «первобытным бабушкам». Риторически значимым событием, свидетельствующим о преемственности (даже) младшего поколения жителей деревни по отношению к «предкам», становится согласие одного из тюм-тюмцев (в 2010 г. служившего в армии) пожертвовать животное на *кумалтыш*. Об этом случае неоднократно

упоминает Лариса: «Гриша вам тоже, говорю, вот это надо, обряд-то провести, смотрите говорю в доме-то всё вот так. <...> И этот Гриша-то говорит, он молодой ведь [нрзбр.] я grit сестре скажу и может говорит, можно ведь купить вот этих, или гуся, или еще вот барашка вот grit у вас»²⁶⁰.

Другим аргументом за возобновление молений, апеллирующим к опыту прошлого (точнее, к «недостаче» в прошлом), становятся достаточно распространенные в устной традиции фольклорные нарративы об обещанном жертвенном животном. В контексте дистантного спора о легитимности молений введение таких нарративов делает моления не только правомерными, но и обязательными для обеспечения благополучия деревни или восстановления уже нарушенного баланса в семьях.

Лариса: Это всё забросили, а потом вот этот у нас Филипп Алексеевич, вот ну сейчас они уже умерли [пауза] он-то уж с 26-го [1926 г.р.], а отцу говорит письмо пришло <...> Прямо вот под это, ну как называется, ворота, бумагу говорит, бумага такая лежит, говорит, и вот такими красными буквами печатными и написано: если говорит это вы всё забросите, ваша, grit, деревня всё равно это самое, ничо хорошего не будет, и grit, и мужчины умирать будут. Точно это! Вот у меня брат в Кирове живет и он говорит <...> он с 45-го-то, гыт, столько мужиков у нас умерло! Он прямо, 150 человек он насчитал. 150 человек, говорит, какие были, все нормальные. <...> Какая-то вот причина вот такая дурная, ага, вот всё вот какая-то. Ну вот. Я это слушала сидела, всё слушала сидела, и, и они говорят. Ну и начали мы возрождать вот это, возобновлять.

260 Важно также, что Лариса не только указывает на молодость потенциального жертвователя, но и подчеркивает его пол: «Он даже не против, понимаете! Молодой! Не то что девчонка или женщина». Напомню, что большинство действий по подготовке моления с животной жертвой обычно осуществляется мужчинами (во главе с картом), поэтому их компетенция в области ритуального порядка оценивается выше (ср. Соб.: «А Вы не прилепляете к дереву свечки [на агавайрем]?») Лариса: «Как-то так вот в этом обряде, там мужчины-то еще они больше знают, вот эти карты-то. Мы-то еще не больно тоже»). Кроме того, присутствие мужчин в роще может рассматриваться как легитимирующее присутствие женщин. Показательный случай произошёл во время агавайрем 2010 г.: организовавшие вчетвером моление женщины были особенно рады увидеть в роще моего спутника-мужчину. Несмотря на то, что в Тюме-Тюме он оказался впервые и был представлен как «мой коллега», организаторы без раздумий стали поручать ему выполнение важных заданий (вроде зажжения свечей у главного дерева). Возможно, что именно присутствие мужчины на молении делало его полноценным ритуальным событием (несмотря на то, что, по некоторым сведениям, раньше агавайрем проводили исключительно женщины).

Лариса: Они [пауза] мы просили там, ой, надо было, видимо обещали-то [*предки – К.Г.*] вот это лошадку, они не сделали, мы видимо мы прошлое это вот всё это сделали. И вот после этого даже вот где-то три-четыре года, по-моему, у нас деревня-то вот и зерно вон в складе, всё-всё было, всё. После этого, опять что-то народ смеются. И не смогли, где-то надо было через 4 через 5 лет <...> А у нас 7 вроде прошло, у нас вообще ничо не осталось даже, даже зерно ничего.

Первую из представленных цитат можно назвать рамочной: в ней разворачивается событие, так или иначе фигурирующее в большинстве нарративов Ларисы в качестве отправного импульса к «возрождению» молений. Фольклорный текст о письме с предостережением от непосещения рощи не только объясняет причины сокращения жителей деревни и упадка деревенского хозяйства, но и эффективно обосновывает важность современных молений (моления нужны, чтобы не умирали мужчины внезапной, «дурной» смертью). Раскрывает нарратив о письме другой фольклорный текст – об обещанной «лошадке», которая не была принесена в жертву. С целью исправить эту недостачу в 2001 г. был проведен осенний *кумалтыш*, обеспечивший благополучное существование деревне в последующие несколько лет («*И вот после этого даже вот где-то три-четыре года, по-моему, у нас деревня-то вот и зерно вон в складе, всё-всё было*»). Дальнейшее же невыполнение требования карта (провести моление через 4 или 5 лет) привело к уже знакомой ситуации упадка. Подобная нарративная схема (невыполнение обета влечет болезнь или гибель членов группы, принесение жертвы восстанавливает её стабильность) воспроизводится в целом ряде текстов Ларисы, в частности в нескольких нарративах, касающихся ее собственной семьи (итогом одного из них становится утверждение: «*Хозяин-то у меня и я вот, как-то мы верим этому, потому что на себе испытали это вот, говорили старожилы, это всё верно мне кажется*»). Мотив опасности, враждебности получателя жертвы в ситуации недостачи, периодически появляющийся в подобных текстах, функционирует как дополнительное (персонифицированное) объяснение кризиса или болезни и также является эффективным стимулом к принесению жертвы.

Лариса: Вот Зоя-то [*участница молений – К.Г.*] тоже у них вот, всё одно да пятое десятое, у них видимо тоже раньше грит, и всё я во сне грит вижу крупнорогатый скот. Я грю вот вам надо телёночка или еще вот. Я даже брату вон, в Кирове живет дак, тоже, всё грит во сне видел вот чо-то стадо коров или всё чего-то, взял да заболел. <...> Вот тоже эта женщина была [*умевшая ворожить – К.Г.*], она умерла уже и она сказала, ой гыт это кугу [пауза] кугу-юм этот, бог-отец-то гыт вас мучает²⁶¹.

Наконец, следует отметить, что к нарративам о каре за невыполнение обета типологически близки тексты, посвященные нарушениям правил поведения (запретов) в роще: и в том, и в другом случае наказанием становится гибель или болезнь людей, сознательно не соблюдающих обеты (запреты) или являющихся наследниками группы, нарушившей обет (запрет). Так, в ходе *агавайрем* 2010 г. между участницами – чьей актуальной дискурсивной задачей было оправдание собственного малочисленного присутствия на молении – произошёл пространственный обмен нарративами о нарушении запретов и последовавших за этим наказаниях. Ситуативным выводом из цепочки фольклорных текстов стало не только согласие относительно особого статуса почитаемой рощи и правомерности правил ее посещения, но и подтверждение важности конкретного проводимого (пусть и силами малого числа участниц) моления – как действия, направленного на выполнение всех правил и обещаний.

От констатации пользы проведенных молений²⁶² логичен переход к другому риторическому приёму апологетов рощи – артикуляции *цели* молений. В

261 Мотив сна достаточно часто фигурирует в текстах о необходимой или обещанной жертве; например, в рукописи «Обряд жертвоприношения в Шуэти», составленной краеведом В. Ветлужских на основе рассказа жителя уржумской деревни Шуэть 1927 г.р.: «Старики рассказывали, что будто бы однажды приехали хозяева /зажиточные марийцы – прим. В.В./ и сказали, что одному карту <...> приснился сон, что в Шуэтском кереметище <...> необходимо совершить жертвоприношение. Нужно организовать там моление».

262 В особенности риторически убедительной следует признать интерпретацию Ларисой событий зимы 2010 г. – как следствия проведения («реальный выход») *кумалтыи* в течение трёх лет: в январе 2010 г. Тюм-Тюм, по выражению жителей, «завалили дровами» – по приемлемой цене в деревню было доставлено большое количество дров из поселка Пиляндыш, находящегося через реку Вятку. С точки зрения Ларисы такая ситуация стала прямым следствием того, что около 100 человек жителей деревни пожертвовали деньги на моление: «*И то вот уже говорят народ: смотрите, никогда такого не было, первый раз в этом году, вон из Пиляндыша на лесовозах всем дрова возят, Вы представьте! Никогда такого не было. Народ-то старается. Они же смотрите деньги отдали - всё-всё-всё, вот это вот, три года-то. А это разве плохо? Всем ведь дрова надо, правда?*».

качестве примера приведу фрагмент диалога Лилии и Ларисы в ходе *агавайрем* 2010 г.:

Лилия: Мы же просим, чтобы хлеб был там, как, пить, еда, всё чтобы было.

Лариса: Чтоб еда, чтоб в огороде всё росло, чтоб дождик тёплый был, чтоб ураган унесло, всё вот это просится. <...>

Лилия: Всех там, видишь как это просят, всех накормить, чтоб всем хватило.

Лариса: Даже гостям. Чтоб и себе хватило, и гостям хватило. И врагам, всем. <...>

Лилия: И земля, это всё вот бог, мы всё просим у бога, чтобы нам жизнь хорошую, всё чтоб в достатке было, чтоб вот таких ураганов не было, для все-, вообще-то для деревни просим.

Лариса: И кто в стороне живёт даже.

Лилия: И в стороне потом, и даже другой национальности там написано.

Лариса: Всем чтоб хорошо было!

Лилия: Да. А так-то мы вот вышли со своей деревни, чтобы просить, чтоб наша деревня жила, процветала, всё вот это, не умирала.

Подобный перечень того, о чем «просят» участники молений, почти дословно повторяется в интерпретациях всех посетителей рощи²⁶³ (особенно популярными оказываются пассажи, посвященные стихийным бедствиям – урагану, граду, ливневым дождям – или симметричные рассказы о том, как стихийные бедствия Тюм-Тюм миновали). Риторически важным в данном случае является не просто утверждение *деревни* как основного предполагаемого получателя благ, но и в целом артикуляция спектра абсолютно положительных и, что важно, не ориентированных на достижение исключительно личных выгод намерений молящихся. Такой ход необходим для риторического опровержения негативного стереотипа, связанного с рощей как местом, где возможно осуществление вредоносных магических практик²⁶⁴.

263 Ср., например, Ольга: «*Просили, у всевышнего, благосостояния деревни, чтоб всё было*»; Алексей: «*И тут тоже вот, ну у нас как совет-то и тот, надо grit, деревня-то вот тоже помирает, умирает вся, чтоб не вымерла деревня вот и тут тоже выходят, тоже просят*».

264 Несколько типичных представлений о способах наведения порчи в роще отражено,

Инф. (ж, 1965 г.р., Тюм-Тюм; дочь Зои): Другие ругают, вот мол ходят молятся, и дождя нету типа. Ведь молятся-то чтоб деревня процветала, чо Лариса-то Сергеевна рассказывала? Некоторые говорят, что колдовать идут там. Я-то была там, чо там колдовать-то, там молятся только, просят, дождь чтоб был, хлеба много росло, так у нас всё, колхоза нету дак. Деревня чтоб у упадок не...

Зоя: Которы-то против идут!

Инф.: Чтоб не пили вот. А вот некоторые всё против. Такие есть. Ну я и, мне-то как-то, и не против, и... пусть молятся, какая разница.

В приведенной цитате дочь постоянной участницы молений Зои последовательно опровергает несколько стереотипов, связанных с рощей (действиями, осуществляемыми в роще) и используемых, очевидно, противниками молений: в роще «не колдуют» и моления не могут вызвать негативные последствия, так как всё, о чем просят молящиеся, является безусловным благом для деревни. Здесь, как и в диалоге на *агавайрем*, постоянно фигурирует образ тех, «*которые-то против идут*» – противников молений, занявших в споре о легитимности отрицающую моления позицию. Апологеты молений, в особенности Лариса, последовательно приписывают таким людям безразличие к будущему деревни, преследование собственной выгоды, «насмешки» над участниками молений и даже, если так можно сказать, *активную деструкцию* – именно эти люди обвиняются в упадке деревенской инфраструктуры. С точки зрения Ларисы, в число активных противников входит краевед Петрушин, отношения с которым, как уже говорилось, на протяжении нескольких лет складывались у семьи Ларисы напряженно.

Лариса: А, дак он [*Петрушин – К.Г.*] вот связан с такими людьми, вот как эти, им по черту всё это, особенно после вот же-, жена вот приехала, вот они построили, ну бог с ним, по-другому они, они бы лишь бы себе! Ага, понимаете? А я вот: почему ломаете? Вот, при нём же ведь школу [*пауза*] сломали, не то что не знаю чо там. <...>

например, в интервью с *Тамарой*: Вот еще, туда-то идти, еще некоторые колдуют. Что-нибудь сделают, да, одежду вот например, что-нибудь сделаешь, плохого, ну например своруешь что-нибудь, дак это одежду вот мою возьмут и туда, под землю. <...> Туда вот, где этот. Называется-то он [*пауза*] ходят-то! Мольбище-то вон! <...> Да, туда вот. Хороняют это ведь [*пауза*] можешь умереть. *Соб.:* Это тоже считается как колдовство? *Тамара:* Ага. Или больная больной будешь или чо-нибудь. Или хромой. Или это. Так вот делают.

Я говорит: я не верю, и церкви не верю, и сюда, и туда-сюда не верит. <...> Если ведь он в деревне же жил дак, ак чо это разве плохо, вот разве можно, раньше крик от ихнева же дома начали выходить-то.

В высказываниях Ларисы Петрушин фигурирует как олицетворение всей группы противников молений и, соответственно, противников благополучия деревни, на достижение которого направлены моления: он характеризуется как атеист (*«и церкви не верю, и сюда, и туда-сюда не верит»*), сосредоточенный на своей личной выгоде (*«вот они построили, ну бог с ним, по-другому они, они бы лишь бы себе»*), готовый разрушить деревню (*«Вот, при нём же ведь школу [пауза] сломали»*); возможно, пауза в высказывании указывает на сомнение по поводу оценки «сломали», ибо школу не сломали, а закрыли за малочисленностью в 2007 г.). Неместная жена главного антагониста (ср. *«у нас получается сейчас: жены-то посторонние, им бы лишь бы у себя было!»*²⁶⁵) вместе с людьми, лояльными Петрушину, либо проявляют равнодушие к благополучию деревни (ср. *«раньше от ихнева же дома начали выходить-то»* – то есть «начинались» моления из дома Петрушина, но теперь эта практика не поддерживается), либо намеренно «разлагают» деревню. Равнодушие, пассивность и отчужденность, впрочем, характерны для большинства жителей Тюм-Тюма, и это проявляется, например, в их нежелании и неспособности самостоятельно организовать моление или общину (ср. Лариса: *«Раньше ведь так дружно жили, всё вот. А сейчас каждый сам по себе. А вот это общество, все должны вот сюда [в роуц на агавайрем – К.Г.] прийти, по правило-то. А никто не хочет»*).

Такое «политическое» измерение спора нельзя не учитывать: выше я приводила подчеркнуто негативное отношение жительницы Тюм-Тюма Альбины

265 См. более широкий контекст высказывания Ларисы: *«И у нас получается сейчас: жены-то посторонние, им бы лишь бы у себя было! Наплевать на нашу деревню, понимаете? А мы-то коренные, у меня сестры еще вот в таких тюриках [марийских головных уборах – К.Г.] ходят»*. В данном случае яркий образ «посторонних жён» противопоставляется «коренным» жителям деревни – Ларисе и ее семье – лояльным традициям своей этнической группы (будь то моления или марийская одежда).

к практикам в роще²⁶⁶ – отношение, не в последнюю очередь обусловленное личным конфликтом с Ларисой (Альбина относится к «партии» Петрушина, равно как и жительница Тюм-Тюма, квалифицировавшая приверженцев молений как «секту»). Точно так же жена Петрушина (*ж.*, 1964 г.р., Параньгинский район РМЭ – Тюм-Тюм), оценивающая моления как однозначно легитимные и даже выражающая желание поучаствовать в них, рощу Тюм-Тюма, тем не менее, не посещает. Иными словами, для ряда жителей Тюм-Тюма одним из факторов негативной оценки молений (но *не* риторическим способом обоснования их *нелегитимности*) является личный конфликт с человеком, за которым на уровне сообщества деревни закреплён статус эксперта в данной области.

Наконец, еще одной принципиальной стратегией легитимации молений является аргумент, формулируемый в ответ на квалификацию практик в роще как *языческих*.

Лариса: А у нас Филипп Алексеевич вот этот, который вот, письмо-то пришло этому, сыну-то, он сказал [*пауза*]: это же говорит, неплохо ведь, это гыт бог-отец. Раньше, до Иисуса Христа, все люди ходили, в эту святую-то рощу, вот Иисус-то Христос когда родился, тогда церкви построили, это же неплохо <...> [*со ссылкой на Евангелие – К.Г.*] Он ведь Иисус-то Христос говорил тоже так же: «Отец мой. Отец мой. Отца моего ненавидели. Не возненавидели. Потом меня». <...> Но церковь-то говорит вот вы-то двум богам, но это не- не правильно это! Это неправильно. Вот еще какая-то марийская, Петрушин у нас печатал, эта, написали «белый бог». Ну как эта?! Они грит логически неправильно перевели даже, какой «белый бог» – как это? Не «белый бог» – «белый свет»! <...> И говорят вот «языческая». Ну какая вот эта? Раньше [*пауза*] ну видимо ведь до Иисуса-то Христа как говорится [*пауза*] мм [*пауза*] не крестились, да, а потом начали. А у нас вот все крестятся все равно, и все равно вот ходили.

Как главному апологету молений, на чью риторику так или иначе ориентируются все постоянные посетители рощи, особое внимание Ларисе

266 Ср. Альбина: *Да, в рощу они ходили которы уже, эти вот которые, давно это было уже, когда мы еще маленькие были. А после этого чо-то было прекратилось, а вот она [Лариса – К.Г.] опять возобновила. <...> А мы крещёны, мы туда не ходим. А она вот какую-то ерунду выдумала тут и, собирает там всё это.*

приходится уделять пантеону марийской религии – обвинение в многобожии она интуитивно ощущает как одно из самых опасных в позиции церкви. Поэтому в качестве основной стратегии примирения практик в роще с христианской доктриной Лариса использует уже знакомое (по высказываниям уржумского благочинного) представление о том, что в роще молятся «богу-отцу», почитавшемуся еще «до Иисуса Христа», а в церкви – Иисусу Христу, «богу-сыну», после рождения которого появились храмы и крестное знамение. В качестве авторитетного источника она приводит ссылки на Евангелие²⁶⁷ и одного из «старожилов» деревни – уже знакомого по фольклорному тексту о письме с требованием проводить моления. Подобная концепция одновременно и соответствует риторике республиканской организации МТР и противоречит ей. С одной стороны, Лариса репрезентирует «марийскую традиционную религию» как монотеизм (ср. почитание бога до всех различий, а Иисуса Христа – в более низком статусе святого). С другой, квалификация *языческая* опровергается Ларисой через сведение всех известных марийских теонимов к образу единого «бога-отца» (ср. *«церковь-то говорит вот вы-то двум богам, но это неправильно это!»*). Посредством модификации или особой интерпретации перевода теонима на русский язык вместо «Ош Кугу Юмо» (дословно, «белого большого бога») появляется «белый свет», вместо «Мер Юмо» («бога согласия» в терминологии карта Рукавишникова) появляется «мир», приравниваемый опять же «богу-отцу» (ср. *«Вот Мир Юмо, мир! Это бог-то отец наверно и есть<...> Мир-да... вот так и настоящий бог, настоящему богу значит, ну богу отцу»*).

267 Легитимация моления (и практики жертвоприношения как центрального действия) через отсылки к авторитетным священным текстам – «Евангелию» или «Библии» – часто воспринимается как максимально эффективная риторическая стратегия (особенно теми жителями, кто утверждает свою лояльность и церкви, и роще). Например, одна из жительниц (говоря о своём опыте посещения рощи) возводит практику принесения животной жертвы к библейскому сюжету о жертвоприношении Исаака, делая акцент на том, что жертвование животных (и, соответственно, включающее его моление) санкционировано богом. *Инф. (жс, 1957 г.р., Тюм-Тюм)*: «У нас это два раза в году, в общем весной бывает и под осень. Это бывает в общем как вот по Библии, ну вот скажем там принесли [пауза] читали Библию-то да? Принесли богу-то это как сказать, сына он принес, а этого [пауза] забыла-то я уж. У меня Библия-то была – украли. А [пауза] он его решил проверить, как его там бог-то, а он сказал, что не надо человека резать там, что-то делать, а надо скотину вот, как это, выходят отсюда, кто барана принесут, кто там овечку принесут или в общем, и мясо-то это всё, поминают там, и это как грится, как жертвоприношение ну Господу Богу это самое. Ну это очень хорошо даже. <...> А кто тащит в общем [пауза] блины, кто там пироги, кто мед, ну у кого чо есть, и все поминают. Ну там, не то что поминают, а, ну как там по Библии написано [пауза] благодарность богу».

Как видно из уже проанализированных цитат, для Ларисы принципиальной оказывается идея иерархии «богов» – «бог-отец» («настоящий бог», «кугу-юмо» или «мир») ставится выше Иисуса Христа, «бога-сына»: *«Ну бога-то, ведь самого бога не видели. Это Исус Христос сын только, вот этому богу пришли [в рощу – К.Г.], настоящему богу»* или *«А Исус Христос всё равно придерживается богу-то отцу ведь вот, ‘Отец мой’ он говорит. Это он же создал сына, как говорится, вот этого, и святого духа, пускай он [нрзбр.] потом церковь, они все равно связаны, и ничего тут плохого нету»* (в последней цитате Лариса пытается одновременно акцентировать родственную связь богов церкви и рощи и подчиненность «сына» «отцу»). Подведение всех марийских теонимов под ключевую номинацию «бог-отец» (ср. показательный пример из нарратива о необходимости жертвоприношения: *«кугу [пауза] кугу-юм этот, бог-отец-то гыт вас мучает»*) Лариса доказывает монотеистическое основание отстаиваемых ею религиозных практик (кстати, с не укладывающимися в эту схему теонимами она поступает так же, как идеологи МТР – квалифицирует их при помощи подчинённых категорий, вроде категории «святой»: *«Получается по-марийски-то так говорят, так [пауза] у воды даже святой есть, у этого [пауза] гром и молния тоже святой вот это чтоб, это всё всё-всё вот это говорят»*). Наконец, важным оказывается доказательство не просто легитимности, но и превосходства ритуала в роще над ритуалами церкви – превосходства по параметру большей древности, исконности первого (всего ритуала и его отличительных черт, например, поклонов): *«Раньше-то ведь все grit сюда ходили, не было церковей дак, правда?»* или *«И тут, ведь до Исуса-то Христа говорит они, это, не крестились. Я вот в этой была, дак тоже батюшка вот приходит, дак он не здо-, не ‘здравствуйте’ говорит, он [Лариса имитирует поклон] <...> Вот он здороваётся вот так. Заходит, и не говорит ничего, просто кланяется. Это старинное всё»*. Фактически, Лариса утверждает, что только после появления Христа люди стали ходить в церкви (молиться в помещениях), при этом марийцы продолжили ходить и в рощу, и в церковь: и раз оба бога связаны, а практики их почитания находятся в отношении

исторической преемственности, сомневаться в легитимности молений неправомерно²⁶⁸.

Аргументация Ларисы воспроизводится в высказываниях ряда жителей Тюм-Тюма: так, жена постоянного участника молений Алексея, оценивающая ритуалы в роще как нелегитимные, тем не менее, обладает четким представлением о статусе бога «мольбища» (ср. Алексей: «*Бог-отец, так считается. Ну самый, самый ну*». Жена Алексея, Марина: «*Потом у женщин спрашивала, ну это мольбище зачем, в церкви ведь это молятся. А мольбище за что молятся? Это гыт у Иисуса отец, говорили*»). Коррелирует с утверждениями Ларисы и мнение одного из главных ее антагонистов – жены краеведа Петрушина: «*Кугу Юмо-то – это как Всевышний. По идее-то он выше Иисуса. Иисус-то сын Всевышнего. Потому что крещение-то когда было, только в девятом веке, да? А до этого-то были тоже боги, вот*» (1964 г.р., Параньгинский район РМЭ – Тюм-Тюм). В основном же постоянные участники молений в качестве «религиозного» аргумента за легитимность используют представление о единстве бога для всех религий: раз *бог един*, практики его почитания могут отличаться так же, как теонимы в религиях марийцев, русских, татар²⁶⁹.

268 Для других активных участников молений важны, впрочем, несколько иные акценты. Так, Лилия чаще обращается в своих нарративах к идее воплощения бога в окружающем мире (ср. образы бога-вселенной и близости к природе в идеологии МТР). Моления в таком контексте воспринимаются как одновременное обращение к богу и природе (части бога), от которых зависит благополучие людей. Подобная риторика отражает интерес Лилии к некоторым идеям течений нью-эйдж, в частности анастасийцев. Например, *Соб.:* А Вы говорили: Агаварьям Кугу Юмо. Это получается бог Агаварьям? *Лилия:* Большой бог, кугу юмо. Вишь, у молнии просят, у ветра просят, у всего, у деревьев. <...> Деревья – бог, воздух – бог, дождь – бог, молния – бог, это всё бог, вот.

Ср. также, *Лилия:* Нет, жизнь сейчас такая. <...> Вот мы, люди, исправимся, будем вот земле поклоняться, землю любить <...> У нас жизнь [нрзбр.] будет [пауза]. А так если нет, вот в 12-ом-то году, слышали, да? 20-го декабря или 22-го, конец света. После этого люди должны измениться. Если не изменимся, ничо не могут никто не сделать. Вот сибирскую отшельницу, Анастасию-то, читаете, нет?

269 *Ольга:* Ну бог вообще говорят один он, для всех. Вот у татар тоже вот, я татары вот говорят, тоже бог-то один у них просто, как Аллах или как называют, да? А у нас это, бог-то один всё равно, просто у них как, понимание как, и называют их по-другому. Вот. Ну они тоже Кугу Юмо молятся, юмо-то тоже как в переводе «бог» тоже. Большой бог. А бог он один, для всех. Я так думаю, моё это, как... [*вздыхает*] мнение моё.

Инф.-1 (ж, 1957 г.р., Тюм-Тюм): А я туда и сюда хожу! И в церковь хожу, и туда хожу! *Инф.-2 (ж,*

Как я уже писала, позиция церкви по отношению к молениям, известная большинству жителей Тюм-Тюма, апологетами молений воспринимается болезненно (и редко артикулируется); в случае же экспликации запретов говорящий может прямо указывать на их неправомерность или даже произвол церкви: «Да по-моему, и туда и туда можно. Это просто выдумывают в церкви, чтобы не ходили туда! <...> Они хотят, чтобы было только одно православие везде! В прошлом году проводили мы моления, так нет, надо было церкви вмешаться! Ну проводим, ну чего лезть-то, я не знаю» (ж, 1964 г.р., Параньгинский район РМЭ – Тюм-Тюм). Ларисой же, подчеркивающей свою православную идентичность (через указания на регулярное посещение церкви, принятие причастия и др.), запрет церкви переживается особенно тяжело – она старается не затрагивать этот вопрос в ситуации беседы, равно как в общем не информировать священников о своей лояльности роще (именно поэтому она редко посещает церковь в Шурме, где количество прихожан невелико). Тем не менее, в риторическом арсенале Ларисы есть и один наступательный аргумент, критикующий если не позицию всей православной церкви, то, по крайней мере, ее представителей (здесь: молодых священников) – и связан этот аргумент с распространенной в марийских деревнях практикой пожертвования птицы в церковь²⁷⁰.

1956 г.р., Тюм-Тюм): А мне вот сказали, что нельзя. *Инф.-1*: Аа, богу верить никому эта не запрещено, и туда и сюда можно.

Ср. также: *Соб.*: Какому богу в этом году молились? Что это за бог? *Владислав*: Ну как [пауза] белый... по-нашему дак белый бог. Ну там это вот показывают по телевизору-то на небе-то, во всём белом одеянии. Бывает, видели которые вот. Ну вроде там какой-нить буря или чо, вот он, во всём белом одеянии, вот этому богу и. Ну и русских-то тоже это же, бог-то. <...> А тут это, как называют, отец всех богов что ли.

270 О распространённости такого жертвования рассказывал в интервью и священник, окормлявший в то время Шурминский приход. *Соб.*: Я вот тоже слышала от пожилых мариек, мол, раньше мы носили гуся вот в рощу, а теперь в церковь носим. Вот такие случаи у Вас бывали? *Иерей Николай Кротов*: Ну, гусей приносили они, приносили гусей, да, но сейчас последнее время уже не приносят. Но раньше, ну вот сколько раньше, года два назад-то носили еще. Три. Вот. А до этого частенько носили. Я знаю, что в Уржум, в церковь, приносили на Николу, на зимнего, 19 декабря зимний Николай Чудотворец. И вот к Николе наверно [пауза] штук 50 наверно приносили гусей.

Приведу также один показательный нарратив, записанный в 2010 г. от постоянной участницы молений Зинаиды. Сразу же обращаю внимание, что Зинаида, подобно Ларисе, рассматривает жертву на моление и жертву в церковь как абсолютно эквивалентные, несмотря на то, что она хорошо осведомлена о запрещающей позиции церкви (ср. «И вот кто марийский молится,

Лариса: Мы в церковь тоже ведь ходим, у нас хозяин-то ходил вот, это, и батюшка гыт тоже просил. Грит, может грит гуся на пожертвование кто-то даст. <...> А он говорит батюшка, мне грит общипанное надо, как готовое мясо уже, может ему надо-то, понимаете! А у нас опять говорят, что если богу дать, значит всё надо, само хорошее, самого хорошего гуся, хорошего барана, чтобы без всяких, без всяких ран, без всяких ничего. <...> А в церковь-то грит тоже или куда дак это, ну это считай богу. Пускай, Иисус Христос ведь сын, божий сын, божий сын дак все равно видимо, всё целое надо отдать. Не так чтобы общипанное или как. Чо батюшки ведь молодые ведь, чо их, чему научат, правда? Это по правилу-то, чо они больно-то знают? Мы ведь тоже вот, я тоже откуда вот, наслушалась, навиделась, потому что на своем опыте вот.

Лариса воспринимает жертву, приносимую в роще, и гуся, отдаваемого в церковь, как абсолютно эквивалентные жертвы, адресованные «богу». Ритуальный порядок принесения в жертву животного в роще ей хорошо известен: ни одна часть жертвенного животного не может быть отброшена – перья, пух, кости и даже вода, которой омывают руки, – всё сжигается на костре. Поэтому просьба «батюшки», рассчитывавшего получить гуся для общей (возможно, праздничной) трапезы, принести «ощипанное» воспринимается Ларисой как противоречащая порядку проведения ритуала. Такая точка зрения подкрепляется аргументом о статусе Иисуса Христа как «божьего сына», жертва которому должна быть принесена тем же порядком, что и жертва в роще его отцу (*«божий сын дак все равно видимо, всё целое надо отдать. Не так чтобы общипанное или как»*). Из противоречия Лариса делает вывод о некомпетентности и отсутствии опыта у священника в силу его молодости (*«Чо батюшки ведь молодые ведь, чо их, чему научат, правда?»*) или даже о преследовании священником своих интересов (*«А он говорит батюшка, мне*

ходит, в церкву-то не больно хорошо смотрят. Не принимают. <...> Вы говорит воздуху молитесь, а мы грит иконам молимся. А в церкви-то ведь иконы вокруг. А в роще-то ведь нету иконы-та»). *Соб.:* Сейчас от семьи сами не выходите с жертвой? *Зинаида:* Сейчас я вот [пауза] дочь у меня решает дак не знаю, вот что делать не знаю. Сын в армию проводили, 8 декабря. Как вот уехал, всё в госпитале лежит, всё в госпитале, всё болеет, всё болеет. И дочь-то [1958 г.р., живёт в дер. Кинерь – К.Г.] звонит мне, мам гыт чо делать не знаю, чо делать. Давай мол гуся или в церкву отнесём, или домой пригласим дедушку какую-нибудь [*то есть проведём домовое моление – К.Г.*].

грит общипанное надо, как готовое мясо уже, может ему надо-то, понимаете!»).

Последнее, что необходимо сказать о риторике апологетов моления, касается тех жителей, которые признают легитимность молений, но, тем не менее, не посещают рощу. В качестве объяснения противоречия ими, как правило, используется один из двух аргументов. Представительницы старшего поколения, чаще всего, ссылаются на физическую неспособность посещать рощу (равно как и церковь) по причине болезни или слабости, а более молодые жительницы в качестве объяснения указывают на собственную некомпетентность в области практик, осуществляемых в роще:

Инф. (ж, 1951 г.р., Тюм-Тюм): А я ни разу не была [*на возобновленных молениях 2000-х гг. – К.Г.*]. А вот квасу готовила один раз, квас. <...>

Соб.: А почему не ходили? Просто не хотели?

Инф.: Просто я ничо не умею, понятия не имею, зачем я туда чо, для любопытства пойду что ли? Я даже на церковь не хожу.

Инф. (ж, 1965 г.р., Тюм-Тюм, дочь Зои): Вот тоже, тоже мужика какого-то пригласили, он неправильно чо-то там сделал, помолился неправильно и всё! И семья разруш-, как, жизнь тяжелая.

Зоя: Потом всё. Которы тоже знать надо ведь тоже, молиться-то.

Инф. (ж., 1966 г.р., Тюм-Тюм, родственница Зои): Вот мы не умеем, дак туда не ходим уже. Надо тоже уметь, там это молиться.

Посещение рощи, равно как и проведение молений, при незнании правил и ритуального порядка (отсутствии подобного опыта), может быть опасным и поэтому избегается (ср. *«мужика какого-то пригласили, он неправильно чо-то там сделал, помолился неправильно и всё! жизнь тяжелая»*). В этом случае «любопытство» не может быть оправданием для посещения рощи, равно как и церкви (ср. противоположный пример: интерес молодой, 1978 г.р., жительницы Тюм-Тюма как повод для наблюдения за молением). Впрочем, напряжение между лояльностью молениям и нежеланием (боязнью) их посещать может быть частично снято через опосредованное пожертвование (ср. *«А я ни разу не была. А*

вот квасу готовила один раз»). Лариса же такое поведение объясняет при помощи категории стыда: по ее мнению, многие жители деревни сознательно скрывают свою лояльность роще от соседей, делая при этом денежные пожертвования непосредственно перед молением (именно поэтому в проведение куматыш в 2009 г. почти треть жителей внесла свою лепту): «Не ходят они, то ли стесняются, то ли чего. Вот, может дома-то блины-то гыт пекут. И тоже вот, на обряды-то тоже дают деньги, всё вот, почти [пауза] редкий кто откажется. <...> Показывали они свое, и не верят будто, а в душе-то верят все равно, все равно дают. Даже некоторые вон, у нас староста ходил-дак, говорит, говрят, не говорите только»²⁷¹.

В данной главе я проанализировала марийский опыт становления религиозного национализма в точке напряжения между элитарным проектом и реализацией его на низовом уровне. Элитарное конструирование национальной религии в РМЭ идеологически и стратегически аналогично опыту многих бывших национальных республик СССР и этнических групп на постсоветском пространстве. Осознание группой себя как носителя (субъекта) национального всегда предполагает переосмысление специфических практик (культуры) группы в соответствующей национализированной системе значений. В рассмотренном случае результатом реинтерпретации совокупности традиционных практик этнической группы марийцев как «национальной религии» стало формирование нового религиозного течения, известного под названием «марийская традиционная религия». На этапе разработки базовой концепции МТР от ее создателей требовалась номинальная перекалфикация этнографических сведений о культуре марийцев в категории религиозного. Этап институционализации религии включал в себя проекты создания иерархии служителей (позиций «штатных» *картов*, *верховного жреца*, *совета картов* и

271 По мнению других жителей, впрочем, рассматривать количество жертвователей как индикатор лояльности роще неправомерно, так как в деревне в принципе хорошо налажен механизм сбора денег на общественные нужды: аналогичным образом (примерно в то же время) староста деревни Алексей и некоторые другие жители собирали деньги и на ремонт деревенской дороги, и на огораживание кладбища.

т.д.), кодификацию основного ритуала – моления²⁷², структурирование и фиксацию в письменном тексте «основ мировоззрения» (догматики). Конструирование МТР как конкурентоспособной, автономной религиозной системы, соответствующей критериям модерного понимания религии, предполагало не только формальную систематизацию различных её аспектов, но и предложение оригинальной генеалогии религии. В результате, официальная версия происхождения МТР, закреплённая в книге «Юмын Йўла», прямо утверждает большую ценность марийской религии по сравнению с православием – причем не только для марийцев, но и для всего человечества: МТР последовательно репрезентируется как монотеизм, существовавший до мировых религий, сохранённый этнической группой марийцев, более «истинный» и «близкий к Богу» в силу особой древности. Состязание с православием в истинности, безусловно, является не битвой за паству, а одной из риторических стратегий, призванных укрепить положение МТР в глазах современных последователей и конкурентов на религиозном рынке.

Сверхзадачей существования МТР является соби́рание всех марийцев под знаменем оригинальной национальной религии (неслучайно лидеры МТР признают своими последователями и некрещеных марийцев, и «двоеверов», и представителей течения «Кугу Сорта»). Однако, то, что выглядит непроблематично на уровне элитарного проекта (например, объединение сельских общин в единую структуру) или абстрактных построений исследователей этнического активизма, может оказаться нетривиальной задачей в ситуации непосредственного контакта представителя МТР с локальным сообществом. Так, в деревне Тюм-Тюм в начале 2000-х гг., на момент появления карта из РМЭ, опыт проведения молений существовал исключительно на уровне дискурса сообщества. «Возобновление» же молений нарушило существующий в деревне баланс – между практиками в роще как периферийным явлением и редкими, ситуативными посещениями церкви большинством жителей – и спровоцировало появление дистантного спора о легитимности молений. В большинстве случаев спор опосредован и скрыт (в ситуации интервью он

272 Описание этого этапа становления МТР «изнутри» см. в [Попов 1996: 134-136].

проявляется, например, в логике подбора аргументов для обоснования собственной позиции), но иногда он может эксплицироваться в форме напряженного обмена репликами с воображаемым или реальным партнёром (как в ситуации обсуждения непришедших в рощу на празднование *агавайрем*). Микроисследование на уровне конкретной общины позволило мне отследить реакцию на изменение религиозной ситуации не только новых потребителей услуг приезжего карта, но и конкурирующей религиозной организации – Уржумского благочиния РПЦ. Таким образом, возможным стало обозначение некоторых принципиальных позиций спора, решивших в итоге судьбу гипотетической общины МТР в деревне.

Дистантный спор о статусе молений строится вокруг категории *традиционное (традиционно марийское)* – каждая из спорящих сторон по своему определяет её объем и применимость по отношению к молениям. Централизованная республиканская организация присваивает разработанной религиозной системе определение «традиционная» как эссенциальную характеристику: «марийская религия» репрезентируется как один из конститутивных элементов национальной культуры (герои и ритуалы которой выросли из этнографических описаний XIX в.), генеалогия ее возводится к древним марийцам и божественному откровению, полученному до разделения мира современными глобальными религиями. Противник организации МТР в этом дистантном споре – представитель РПЦ и благочинный Уржума отказывает «марийской традиционной религии» в ее притязаниях на традиционность (преемственность по отношению к религиозным практикам прошлого), попутно переопределяя объем национальной культуры марийцев. В его интерпретации *традиционное*, национально специфичное (маркер группы) является принципиально секулярным – уржумские марийцы могут практиковать «свои» танцы и костюмы, но не религию, так как марийское «язычество» уже давно сменилось истинным православием. Тем же самым аргументом (в разных огласовках) обмениваются апологеты и противники молений из сообщества Тюм-Тюма. Те, кто отказываются посещать рощу, указывают на прерванность, неактуальность практики молений, апологеты же настаивают на том, что

современные моления позволяют «возродить» или «не забывать» традиционные религиозные практики «стариков». Впрочем, дистантный спор внутри сообщества осложняется еще целым рядом аргументов, оспаривающих или утверждающих легитимность молений. Так, например, характерной особенностью риторики противников является то, что, даже объясняя свой отказ от посещения рощи, они, тем не менее, редко утверждают нелегитимность молений в принципе. Большинство представителей этой партии последовательно соотносят моления с далёким прошлым, со старшим поколением своей этнической группы или с другими семьями деревни. Важным компонентом идентичности группы, несовместимым с посещением молений, служит в данном случае лояльность церкви, зачастую поддержанная авторитетной позицией священника (но принципиальной остается именно связь с *церковью*). Сильная позиция церкви смещает спор к утверждению невозможности совмещения практик в церкви и в роще, что заставляет апологетов молений, ассоциирующих себя и с церковью тоже, подбирать новые аргументы для обоснования своей позиции (через экспертизу религиозных догм, через проблематизацию компетенции православных священников) или искать способы обхождения запретов (например, посредством механизма «опосредованной» жертвы).

Так или иначе, в описываемый мной период аргументы, используемые жителями для проблематизации или утверждения легитимности молений и известные всем участникам спора – вне зависимости от их позиции – не были примирены. Попытки утвердить или опровергнуть квалификацию республиканского религиозного проекта при помощи категории *марийское традиционное* привели, фактически, к войне риторик. Особое внимание хочу обратить на то, что последовательно в *национальной* системе значений локальная религиозная ситуация (и моления в частности) оценивались только краеведом Петрушиным, картом из РМЭ и районным священником – и, несмотря на настойчивость их риторики, даже главные апологеты молений не воспринимали дискурсивный конфликт как битву за национальную религию. Другими словами, унаследованные от старшего поколения практики почитания роц не рассматривались как часть актуальной национальной марийской культуры, а

определение «национальный» вообще не применялось к молениям. Квалификации *традиционное* и *национальное* в данной ситуации не выступали как синонимичные – элитарный объем категорий не совпал с низовым / локальным. Вследствие этого в риторике противников актуализировались и акцентировались иные, не-национальные смыслы практики молений – локальные и временные (ассоциации со стариками своей деревни), противопоставление практикам, принятым в семье информанта, или категории *церковь*. Существование дистантного спора в дискурсивном пространстве деревни сделало затруднительным и институционализацию какой-либо позиции на локальном уровне: никаких попыток регистрации общины МТР с 2009 г. не принималось, ровно также и усилия благочиния, направленные на регуляцию религиозной жизни населения Тюм-Тюма, особых плодов не принесли. И даже номинальное учреждение молельного дома в 2012 г. не изменило ни градус лояльности церкви, ни дискурс сообщества.

Впрочем, отнюдь не всегда реализация республиканской инициативы в среде уржумских марийцев приводит к конфликту дискурсов или растерянному бездействию деревенских активистов, как это произошло в случае с молениями. Совершенно иной пример реакции на инъекцию национализма – правда, в его секулярном изводе – продемонстрировало село Байса, внезапно для себя оказавшееся объектом культурной политики представителей РМЭ.

Глава 5. Фестиваль национальной песни в селе Байса: республиканский проект и низовые инициативы

Оптимальным контекстом демонстрации *традиционного* («марийской культуры») в комплексе является *фестиваль* как формат, включающий элементы сценического действия, праздник вне сцены и сфокусированный на этих событиях дискурс. В данной главе речь пойдёт о фестивале, являющемся совместным проектом РМЭ и одного из рассматриваемых марийских сёл Уржумского района. В постсоветский период одним из важных векторов внешней политики РМЭ стало расширение сферы влияния республиканских культурных институтов на *нереспубликанских* марийцев, равно как и налаживание сетей регулярного культурного обмена с марийскими сообществами Кировской, Нижегородской областей, Татарстана, Удмуртии и других регионов России²⁷³. Рассматриваемый нами фестиваль в Байсе как раз является примером политики взаимодействия республиканского центра с сообществом марийцев пограничного с республикой Уржумского района²⁷⁴.

5.1 Фестиваль «С песней по жизни» в селе Байса. Этнографическое описание

Прежде всего, напомним, что марийское село Байса расположено в западной части района (в отдалении от других рассматриваемых деревень) и насчитывает более 750 человек постоянного населения, 97 % которого определяет свою этничность как *мари*. Фестиваль «С песней по жизни» проводится в селе

273 Интеграция нереспубликанских марийцев в культурное пространство республики является одним из приоритетных направлений и в рамках этнической политики общественных движений РМЭ. Так, в Уставе демократического общественного объединения «Марий Ушем» (1990 г.) один из пунктов деятельности обозначен как «[организация] центр[ов] марийской культуры в районах компактного проживания марийцев» [Пробуждение 1996: 200]. В задачи исследования не входит более или менее исчерпывающий обзор подобных проектов. Позволю себе, впрочем, сослаться на йошкар-олинский журнал «Марий Сандалык», выходящий с 2008 года и являющийся своеобразным летописцем проектов популяризации марийской культуры, инициируемых республикой.

274 Материалы данной главы частично опубликованы в работе [Гаврилова 2012].

ежегодно, начиная с в 2008 года. Дмитрий Михайлович Кульшетов (далее – ДК), имя которого упоминается в названии фестиваля, – уроженец Байсы, семья его родного брата до сих пор проживает в селе. В конце XX в. ДК записывал в Байсе песни на марийском языке, в 1990-ые годы сотрудничал с местным ансамблем «Поса Кундем»: вместе с ним гастролировал, помогал в выборе названия (собственно, название коллектива цитирует название сборника песен, составленного ДК, «Поса кундемын мурьжо» – дословно «Песни байсинского края», см. [Кульшетов 1994]), кроме того, ансамбль исполнял песни в обработке ДК или написанные им самим. Инициатива проведения фестиваля принадлежит сыну ДК – Валерию Кульшетову, заслуженному деятелю искусств РМЭ, председателю Союза композиторов РМЭ, постоянному участнику Всемарийских съездов, на одном из которых и родилась идея фестиваля. Представление о том, что идея фестиваля принадлежит именно Кульшетову-младшему, а в его лице – культурным институтам РМЭ (идея и материальная поддержка), воспроизводится как в официальных выступлениях участников и гостей фестиваля, так и в спонтанных рассуждениях о фестивале жителей Байсы.

Информация о первых трёх фестивалях была любезно предоставлена мне управлением культуры Уржумского района, а также жителями Байсы, так или иначе принимавшими участие в фестивалях. За последним из рассматриваемых в работе фестивалей – 2011 года – я наблюдала самостоятельно (проводила фото- и видеосъёмку, серию интервью с участниками после мероприятия). Программа фестиваля, за некоторыми незначительными расхождениями, повторялась на протяжении трёх первых лет, поэтому для наглядности я позволила себе составить «сводную» программу.

[Сводная] программа фестиваля «С песней по жизни», посвященного 80-летию (2008 г.) / творчеству (2009, 2010 гг.) композитора Д.М. Кульшетова, земляка, музыковеда, Заслуженного работника культуры России²⁷⁵.

(село Байса, май)

275 В сводной программе курсивом даны цитаты из брошюр «Программа проведения фестиваля...» за три года (2008-2010 гг.).

1. Встреча гостей у здания байсинской средней школы: в 2008, 2009 гг. приветственное слово директора школы. В 2010 г.: выступление байсинского ансамбля 'Поса Кундем' у здания магазина – в центре Байсы.
2. Почести Д.М. Кульшетову:
 - а. открытие *мемориальной доски на здании школы* (2009, 2010 гг.: возложение цветов к доске);
 - б. открытие *класса-музея им. Д.М. Кульшетова* (2008 г.: выступление детского коллектива школы, фуршет («шведский стол»); 2009, 2010 гг.: посещение класса, приветствие директора школы, выступление учащихся);
 - с. открытие *памятного знака на доме, где жил Д.М. Кульшетов* (2009, 2010 гг.: возложение цветов, слово главы Байсинского сельского поселения)²⁷⁶.
3. Панихида в церкви Василия Великого с. Байса (проводит панихиду иерей Андрей Лебедев, благочинный Уржумского благочиния Вятской епархии²⁷⁷).
4. Открытие фестиваля «С песней по жизни» (в брошюрах оговариваются *приветствия* представителей региональных культурных институтов и список выступающих коллективов).
 - а. *Приветствия*. В 2008 г.: Управления культуры администрации Уржумского района, департамента культуры и искусства Кировской области, министерства культуры, печати и по делам национальностей РМЭ. В 2009, 2010 гг.: начальника Управления культуры администрации Уржумского района Л.Н. Мачихиной, В.Д. Кульшетова

276 Первыми «приветствуют» гостей, как правило, глава Байсинского сельского поселения, глава администрации Уржумского района (2008 г.), В.Д. Кульшетов – сын чествуемого Д.М. Кульшетова (2008-2010 гг.), директор / заместитель директора байсинской школы.

277 Замечу, что в остальных случаях (в воскресные дни или церковные праздники) службу в байсинском храме проводит другой священник – иерей Андрей Поляков. Участие благочинного, таким образом, является особо значимым: посещение культурных мероприятий района, особенно проводимых или связанных с марийцами, входит в его собственную «миссионерскую» программу (программу интеграции православных практик в светские культурные проекты). В случае с марийцами инъекция православного дискурса рассматривается благочинным как наиболее действенное средство против сохранившихся в некоторых марийских деревнях практик молений в почитаемых рощах – см. параграф 4.5.

– заслуженного деятеля искусств РМЭ, РФ, председателя союза композиторов РМЭ.

- b. Выступления. В 2008 г.: коллективы Уржумского, Пижанского, [Малмыжского, Кильмезского]²⁷⁸ районов Кировской области, коллективы из Советского района РМЭ, Йошкар-Олы. В 2009 г.: коллективы Уржумского района РМЭ (Байса, Большой Рой, [Ешпаево], [Толгозино], Собакино). В 2010 г.: ансамбль с. Байса, ансамбль Пижанского района Кировской области, коллективы Мари-Турекского района РМЭ (Сысоево), Йошкар-Олы.
5. Награждение коллективов, участников и организаторов фестиваля.
 6. Праздничный ужин (столовая школы).
 7. Вечер отдыха «Марий Кас»²⁷⁹ (Байсинский сельский дом культуры).

Программа 2011 г. имеет несколько принципиальных отличий. Так, в 2011 г. организаторы отказались от проведения каких-либо выступлений в школе, а также от оказания светских почестей ДК: в качестве предваряющих собственно фестиваль мероприятий в программе обозначены «регистрация участников» и панихида в байсинской церкви. Кроме того, в брошюре, в отличие от предыдущих лет, не прописаны «приветствия» (и, соответственно, не указаны имена выступающих); фактически, распечатанная программа сводится к перечислению (списку) выступающих коллективов – число которых превышает количество участников в любой из предыдущих годов. Реально же, приветствия были включены в программу: со сцены к гостям фестиваля обращались глава администрации Байсы, заместитель главы Уржумского муниципального района, благочинный Уржумского благочиния, а также впервые присутствовавший на фестивале – «председатель автономии народа мари Уржумского района, директор краеведческого музея деревни Тюм-Тюм» (см. главу 2 диссертации). Вечерняя

278 В квадратных скобках указываются коллективы, заявленные в программах фестиваля, но не приехавшие на сам фестиваль.

279 О последнем пункте программы фестиваля мне, к сожалению, известно мало. По воспоминаниям байсинцев (работников клуба, жителей), в первые годы «Марий кас» представлял собой «марийскую дискотеку» – танцы в клубе под марийскую музыку, в которых принимали участие не только молодые жители, но представители старшего поколения. В 2011 г., впрочем, день фестиваля завершился молодежной дискотекой под современную поп-музыку, что оказалось неожиданным, например, для женщин среднего поколения, пришедших вечером в клуб.

программа в 2011 г. повторяла программы предыдущих лет: награждения, обед, «вечер отдыха».

Анализ фестиваля продуктивно начать с его названия, которое в течение первых трех лет варьировалось:

2008 г.: Межрегиональный фестиваль «С песней по жизни», посвященный 80-летию композитора Д.М. Кульшетова.

2009 г.: Районный фестиваль «С песней по жизни», посвященный творчеству марийского композитора Д.М. Кульшетова.

2010 – 2011 гг.: Межрегиональный фестиваль национальной песни «С песней по жизни», посвященный творчеству марийского композитора Д.М. Кульшетова.

В названиях фестиваля, помимо прямой отсылки к советской песенной культуре (при помощи расхожей цитаты из «Марша веселых ребят» И. Дунаевского и В. Лебедева-Кумача), отражаются два скрепляющих проект «нарратива», которые определяют статус фестиваля и транслируются разными способами на протяжении всего мероприятия: настойчивое упоминание о ДК, которому посвящен фестиваль, и утверждение статуса фестиваля как «межрегионального» национально специфичного (марийского) проекта. К имени ДК – как эпитеты – присоединяются разные определения: *композитор* (вар., *марийский композитор, композитор-песенник*), *музыковед, фольклорист, Заслуженный работник культуры России* и обязательно *земляк*, то есть уроженец Байсы и, шире, Уржумского района. С моей точки зрения, «кульшетовский нарратив» выступает как одна (основная, с точки зрения непосредственных организаторов) из концептуальных скреп фестиваля и основание для осуществления ряда коммеморативных проектов в селе.

На уровне **проектов** «кульшетовская линия» складывается, прежде всего, из открытия в 2008 г. мемориальных досок на здании школы и на здании жилого дома, где сейчас проживает семья брата ДК, а также из открытия «класса-музея им. Д.М. Кульшетова» в актовом зале байсинской школы. Показательно, что во

время фестивалей 2009 и 2010 гг. этот коммеморативный проект поддерживался: к мемориальным доскам торжественно возлагались цветы (и это обязательно прописывалось в программе). Кроме того, во время праздника (на школьном концерте или собственно на фестивале в клубе) разными участниками исполняются песни в обработке ДК или его авторства (например, песня «Почтальонка» исполнялась в 2008 г. сначала во время отборочного выступления школьников – перед фестивалем, затем на школьном концерте во время фестиваля двумя ученицами; в 2010 г. – участницей байсинского ансамбля «Поса Кундем» на фестивале в клубе) или песни, посвященные самому ДК²⁸⁰. На фестивале 2010 г. была учреждена номинация «Песни композитора Д.М. Кульшетова», а одна из почётных грамот, выданных в 2008 г. республиканской делегацией, сопровождалась формулировкой «за многолетнюю плодотворную деятельность по сохранению и пропаганде творческого наследия Д.М. Кульшетова» (например, такая грамота была выдана главе Уржумского района). В перспективе четырех лет проведения фестиваля можно отметить, впрочем, постепенную редукцию подобных проектов, основной функцией которых было, очевидно, введение памяти / знаний о Кульшетове в дискурсивное поле деревни.

На уровне **вербальном** «кульшетовский нарратив» формируется, прежде всего, посредством постоянных упоминаний ДК в речах всех участников и гостей, попыток перечислить его регалии, пересказать биографию или просто полностью произнести его фамилию, имя и отчество (особенно это заметно на первом фестивале в 2008 г.). С одной стороны, к имени ДК регулярно присовокупляют определения «земляк» / «ваш земляк», апеллируя, таким образом, к представлению о примордиальной связи талантливого человека и места его рождения. С другой – имя ДК последовательно вписывается в

280 Ср. один из куплетов песни, спетой байсинскими женщинами во время приветствия гостей на фестивале 2010 г., иносказательно описывает деятельность чествуемого ДК: *Я спою – запомните, / Я пройду – посмотрите. / По следам моим пройдёте – / Мои песни соберёте.* Во время школьного концерта в 2008 г. один из бывших учителей байсинской школы исполнил песню, излагающую биографию Кульшетова: строчкой из этой песни позже был назван отчёт о фестивале, опубликованный в районной газете (Алябышева Л. Он не забыл родных мелодий // Кировская искра, 29.05.2008).

«большой» нарратив о выдающихся личностях Уржумского района: в таких случаях он упоминается в одном ряду с прочими уроженцами района – героями войны, поэтами, художниками²⁸¹. Наконец, ДК упоминают в связи с его этнической принадлежностью (его называют «марийцем» или «марийским композитором»²⁸²), интересом к марийской культуре (упоминается деятельность его как фольклориста – собирателя марийских песен), а главное, в связи с исследованием («пропагандой» и «сохранением»²⁸³) марийской культуры в целом:

2008 г., Л.Н. Мачихина, начальник Управления Культуры Уржумского муниципального района (далее – УМР): «[Много гостей собралось благодаря] вашему талантливому земляку, композитору, искусствоведа, который много сделал для того, чтобы сохранялось и развивалось ваше национальное марийское искусство».

2010 г., Пермякова В.А., заместитель главы УМР: «Это праздник, который [*пауза*] отвечает, наверное, сегодняшним требованиям, отдаёт дань памяти этому

281 Нарратив о выдающихся деятелях, с которыми ассоциирует себя район, транслируется исключительно представителями уржумской администрации. Например, в **2008 г., В.А. Ямщиков, глава УМР:** «В районе мы храним память о наших земляках, которые прославили нашу уржумскую землю. Это *видные политические деятели*, в годы Великой Отечественной войны героями Советского Союза стали 17 уржумцев. Из наших земляков более 80 учёных разных областей, *художники с мировым именем – Виктор Михайлович Васнецов*, которому в этом году исполняется 160 лет, *поэты Николай Заболоцкий, Леонид Решетников*. Сегодня мы открываем памятную доску, увековечим память *Дмитрия Михайловича Кульшетова, композитора-песенника*, который родился в Байсе. <...> Дмитрий Михайлович посвятил малой родине сборник мелодий, он был влюблён в своё село, которое всегда было очень музыкальным». Или в **2011 г., В.А. Пермякова, заместитель главы УМР:** «Мы ежегодно в нашем районе проводим множество мероприятий различного уровня, которые посвящаются людям, которые своим творчеством прославили нашу уржумскую землю. *Это художник Виктор Васнецов, это поэт Николай Заболоцкий, это композитор Дмитрий Кульшетов*. Их творчество живет и продолжается в сегодняшних поколениях».

Идея примордиальной связи героя с местом его рождения («малой родиной») и другими ее уроженцами) акцентируется также посредством частотных утверждений их взаимной «любви». Например, в **2009 г., Л.Н. Мачихина, начальник Управления культуры УМР:** «Вот уже второй раз на байсинской земле проводится замечательный праздник, посвященный вашему любимому, сегодня мы в этом убедились, земляку, талантливому композитору-песеннику Дмитрию Михайловичу Кульшетову, который очень любил свой край».

282 Например, в **2009 г., открытие концерта в школе, учитель русского языка и литературы:** «У всех у нас есть родной, самый близкий человек на земле – это мама. Простая марийская женщина родила такого замечательного композитора – Дмитрия Михайловича Кульшетова».

283 Понятия «пропаганда», «сохранение», «развитие» культуры являются ключевыми для риторики организаторов фестиваля и гостей из РМЭ.

великому человеку, это праздник, который сохраняет и развивает национальную культуру, ваши традиции. И это праздник, который укрепляет преемственность поколений».

2010 г., приветствие министра культуры РМЭ, печати и по делам национальностей М. Васютина, зачитанное В.Д. Кульшетовым: «Выражаю благодарность администрации Кировской области и Уржумского района, благодаря которым создаются условия для проведения мероприятий, направленных на сохранение и развитие марийской культуры, пропаганды творческого наследия народов, проживающих в Кировской области»²⁸⁴.

Особое внимание следует обратить на «суггестивное» употребление притяжательного местоимения *ваш* (и его вариантов) в текстах активистов и гостей фестиваля. Подобная, выражающая посессивность, лексика служит не только средством утверждения обладания материальной ценностью, но и оптимальным риторическим приёмом *присвоения* или *приписывания* позиции, идентичности, идеологии²⁸⁵. В данном случае сообществу приписывают одновременно обладание национальной культурой, традициями как некой

284 Настоячивое употребление притяжательных местоимений («ваши традиции», «ваш земляк») в контексте описания национальной культуры вкупе с проговариванием фамилии-имени или фактов биографии «виновника» фестиваля – Дмитрия Кульшетова, сформировали в сообществе Байсы чёткое представление о ДК как о выдающемся человеке (если огрублять, то буквально сделали ДК известным всему сообществу села и познакомили с ним район). Показательную динамику знания о ДК отражают два спонтанных суждения. Первое датируется зимой 2009 г., то есть временем после первого фестиваля, и принадлежит методисту Управления культуры Уржума: «*Вы просто посмотрите это праздник: мы в прошлом году делали впервые. Оказывается, столько лет живем, и мы не знали, что у нас село Байса у нас известный композитор проживает, проживал. И в честь его 80-летия мы делали такой праздник. Все хорошо, все прошло у нас на высоком уровне.*» Второй диалог записан от постоянных жителей Байсы и датируется летом 2011 года, временем после четвёртого фестиваля. *Инф.-1 (ж, 1957 г.р.)* утверждала, что пока ДК был жив, он часто приезжал в деревню, просто как обыкновенный житель – заходил в библиотеку, хотел устроиться на пенсии работать в клуб, но его бы, по мнению жительницы, на работу никогда бы не взяли. На что второй участник диалога (*м, 1952 г.р.*) ответил: «*Пока был жив, никто не знал про него. Если бы не сын, так бы и сейчас не знали.*».

285 Так, Энтони Коэн, изучая ситуации выработки и присвоения сообществом особого «идиома» (лексических средств, модусов и сфер коммуникации, риторических образов), обращает внимание на коммуникативный потенциал «язык обладания» (language of ownership), который может «предоставлять себя» для выражения идентичности. По Коэну, именно языковые средства выражения обладания позволяют ребёнку «пережить» (experience) собственную идентичность (подобно тому, как ребенок учится осмыслять «мою маму», «мой дом», «мою школу» как продолжение себя). Подобные отношения посессивности распространяются и на сферу социального взаимодействия, где служат средством *утверждения* идентичности: «моя семья», «моя страна», моя нация [Cohen 1995: 179].

неотчуждаемой ценностью (о потенциальном эффекте этого риторического приёма я скажу ниже) и примордиальную связь с человеком, чья деятельность по отношению к национальной культуре оценивается как положительная (образцовая)²⁸⁶. Иными словами, сообществу эксплицитно приписывается обладание ценностью, а имплицитно утверждается положительная модель поведения по отношению к данной ценности – этос правильного восприятия «своей национальной культуры», ее «сохранение», «развитие», «пропаганда». В качестве идеологической имплицитур, связывающей «кульшетовский» и «национальный марийский» нарративы фестиваля, выступает утверждение необходимости сохранения и развития (воспроизводства) национальной марийской культуры через пропаганду (демонстрацию, фестиваль)²⁸⁷.

«Марийский нарратив» фестиваля складывается, в основном, из демонстрации практик, по какому-либо параметру квалифицируемых как марийские, и латентного (реже, эксплицитного) утверждения участниками собственной идентичности («марийскости»). Актуальный объём понятия марийской культуры формируется, преимущественно, через выбор танца, песни (музыки), костюма и идиома – что вполне укладывается в общие тенденции демонстрации *этнического* средствами массовой сельской культуры.

1). Костюм (визуальное). Визуализация *традиционного* осуществляется прежде всего, посредством одежды участников: так, марийский костюм является обязательным элементом облика любого участника фестиваля (выступающего на сцене), большинства организаторов фестиваля (например, главы байсинского поселения, ведущей школьного концерта, замминистра культуры РМЭ), а также некоторых гостей. Участниками фестиваля костюм используется не столько как *средство* демонстрации этнической идентичности (маркер «марийскости»),

286 Впрочем, настойчивое повторение притяжательного местоимения «ваш» не только приписывает позицию сообществу Байсы, но и обозначает позицию говорящего – его нахождение за пределами сообщества и, шире, вне границ этнической группы марийцев.

287 Но, строго говоря, в рамках дискурса о национальной культуре эмные понятия «сохранение», «развитие», «пропаганда» [культуры] можно считать контекстуальными синонимами, так как подразумевают они воспроизводство неких культурных практик, ориентированное вовне, на аудиторию (то, что я называю *демонстрацией*).

сколько как *предмет* демонстрации – предмет оценки и обсуждения. В связи с этим необходимо обратить особое внимание на ситуативный объём понятия «марийский костюм» – на то, какая одежда в контексте фестиваля может репрезентироваться как марийская.

Если попытаться обобщить разнообразие костюмов, представленных на фестивалях за четыре года проведения, можно условно говорить о двух полюсах их ориентации: на аутентичность («традиционность» и «народность») и на сценическое переосмысление (модернизацию, стилизацию). На аутентичность, как правило, претендуют два женских костюмных комплекса: комплекс, в основе которого лежат «тувыр» (рубаша) и «шобур» (верхний халат; окказионально могут включаться также передник, головной убор, комплекты украшений, реже – специфическая обувь), и комплекс «йошкар-ола тувыр», в основе которого – платье и фартук с грудкой. В первом случае предметы одежды, как правило, изготовлены вручную и украшены геометризованным вышитым орнаментом. Обладателями таких костюмов являются, например, ансамбль «Мариал» (Малмыжский район КирО, 2011 г.), ансамбль марийской песни «Пеледыш», (Вятские Поляны КирО, 2011 г.), ансамбль «Яндар памаш» (УМР КирО, 2008 г.), наиболее последовательные приверженцы аутентичного визуального образа – ансамбль «Савак Кундем» (Мари-Турекский район РМЭ, 2010-2011 гг.)²⁸⁸ и др. Визуальной доминантой комплекса «йошкар-ола тувыр», также претендующего на статус традиционного, можно считать яркую вышивку, выполненную в технике цветной глади. Такой женский костюм демонстрируют байсинские ансамбли «Поса кундем» и «Ший памаш» (фестиваль 2010 г.), ансамбль «Ўжара» (Лебяжский район КирО, 2011 г.), «Савак Кундем» (Мари-Турекский район РМЭ, 2011 г.). Кроме того, костюмы могут визуально отсылать зрителей к локальным традициям выступающих коллективов (например, оригинальные костюмы ансамблей Большого Роя, Байсы, «Савак кундем» из Сысоево) или быть

288 Предельным случаем игры в аутентичность можно назвать инсценировку ансамблем обряда или фрагмента обряда (одна из наиболее распространённых практик на фестивалях национальной культуры): так, на фестивале 2011 г. три ансамбля представили на сцене один из свадебных групповых танцев. В качестве отличительных костюмов для подобного танца используется комплекс женской одежды, включающий зелёный шобур и лисью шапку.

принципиально эклектичными – демонстрировать элементы костюмов разных региональных традиций (например, костюмы ансамбля йошкар-олинского колледжа культуры «Эренер» в 2008, 2010 гг.).

Другим полюсом ориентации костюма можно назвать сознательную его стилизацию для сценического выступления. Эффект «марийскости» в сценическом костюме достигается за счёт стилизованного покроя (например, стилизация шобура у участниц ансамбля «Рвезельк», Маритурекский район РМЭ, 2011 г.) или – что чаще – за счёт украшения одежды современного покроя стилизованным марийским орнаментом (например, платья одной из ведущих на фестивалях 2009-2011 гг.; костюмы йошкар-олинского ансамбля «Аршаш», 2009 г.; предельный случай – костюмы большеройского ансамбля «Ош пеледыш» в 2011 г., играющего исключительно традиционными марийскими цветами – белым для платья и красным для орнамента). «Марийскость» мужского костюма достигается в большинстве случаев за счёт украшения удлинённой подпоясанной рубахи (реже – пиджака или жилета) стилизованным геометрическим орнаментом (или имитацией орнамента, аппликацией).

2). Песня, мелодия (акустическое). Принципиальными параметрами для оценки песни (а именно песня является основной единицей демонстрации на фестивале) как марийской являются язык исполнения (марийский) или мелодия (воспринимаемая слушателями как традиционно марийская). Критерий языка можно назвать абсолютным – марийский текст является постоянным обязательным компонентом выступления. Мелодия, в свою очередь, может быть прочитана как традиционная, если, например, она исполняется на «народных» инструментах – гармони, барабане, ложках, волынке. К представлению о традиции может также апеллировать специфический ритмический рисунок песни: двукратное замедление темпа исполнения в конце музыкальной фразы (куплета). В случае же выступления под фонограмму (заимствованную, например, из популярных дисков с подборкой марийских мелодий) выбранная музыка может варьироваться от современной танцевальной до стилизованной

под этническую («этнопоп»)²⁸⁹. Очевидно, разнообразие стилистики исполняемых песен хорошо осознают сами организаторы фестиваля – и поэтому стремятся подвести выступления под разные категории. Так, на фестивале 2010 г. были предложены две противопоставленные друг другу номинации: «народная марийская песня» и «современная марийская песня». В первом случае представляемая композиция должна была соответствовать двум критериям уместности на фестивале (мелодия, язык исполнения), во втором – только одному (язык).

3). Танец (телесное). В рамках фестиваля как марийский квалифицируется танец, обладающий одним из следующих признаков (или всеми признаками одновременно): *мелодия*, воспринимаемая как традиционно марийская (о сложности определения степени традиционности мелодии уже говорилось; можно отметить, впрочем, что в качестве сопровождения танца чаще всего выбираются исполняемые под гармонь мелодии с двухчастной композицией: куплет + проигрыш с переплясом), *костюмы* участников и некоторые специфические *движения* в танце. В числе таких движений следует упомянуть перепляс «топотуху» как наиболее яркий элемент танца, а также некоторые другие телесные техники (например, особые плавные движения рук из стороны в сторону), сопровождающие исполнение песен.

4). Кухня. Открытие фестиваля – встреча почётных гостей байсинцами – на визуальном и звуковом уровнях оформляется как силовое начало праздника: национальная культура демонстрируется в совокупности ее проявлений. Хозяйка фестиваля – как правило, женщины из ансамбля «Поса Кундем» – в костюмах типа «йошкар-ола тувыр» под марийский наигрыш встречают гостей стопкой блинов (с творожным кексом *туара́* вверх) и квасом. Перед началом фестиваля

289 Я не могу с точностью судить, насколько вопрос аутентичности звучания актуален для воспринимающего сообщества, особенно для его молодого поколения (точнее – насколько гости фестиваля способны распознать аутентичную мелодию, что бы мы под этим ни понимали). Если не вдаваться в неуместный для данного исследования вопрос о том, какие мелодии «действительно старинные», вполне возможно, что исполнения на гармонии – достаточно для того, чтобы композиция была квалифицирована как традиционная.

в одном из залов клуба ежегодно накрывают «шведский стол»²⁹⁰: на фестивале 2008 г. стол состоял преимущественно из блюд, воспринимаемых жителями как марийские (имеющие исключительно марийские названия или такие, которые умеет готовить только старшее поколение жителей), например, *ко́гыльо* (вареники с картофелем / творогом), *у́ян туара́* (творожные катышки, залитые топлёным маслом), блины, квас.

Наконец, в качестве легитимного **языка выступления (демонстрации)** на фестивале воспринимается марийский язык (за немногими исключениями, вроде куплета на русском в марийской песне или русских пассажей в репликах ведущих). И именно по выбору языка проходит граница между присутствующими на фестивале представителями властных институтов. Республиканская делегация (и Кульшетов-младший, и замминистра культуры РМЭ, и директор «Республиканского центра марийской культуры», и участники йошкар-олинских ансамблей) говорят со сцены по-марийски, исключения же всегда оговариваются: так, Кульшетов извиняется, прежде чем произнести свою первую «программную» речь в 2008 г. по-русски или подчёркнуто переходит на русский, когда зачитывает приветствие министра культуры РМЭ. Представители культурных институтов УМР и Кировской области, в свою очередь, марийского языка не знают, поэтому говорят только по-русски.

В промежуточном положении оказываются хозяева фестиваля (марийцы Байсы), которые переключаются с языка на язык, но комфортнее себя чувствуют, говоря по-русски (о причинах – ниже). Впрочем, первые приветствия гостей «на байсинской земле» всегда произносятся на марийском языке (как правило, их произносит руководитель ансамбля «Поса кундем» или одна из школьных учительниц). Кроме того, ведущие основного концерта в клубе говорят на двух языках – марийском и русском, причём в некоторых случаях русские фрагменты служат переводом только что произнесённых марийских, в других – логически продолжают их (такое распределение не является импровизацией, а прописано в сценарии). Наконец, собственное представление о правильном языковом выборе

290 Употребление понятия «шведский стол» – эмное.

продемонстрировал и уржумский благочинный: в 2008 г. он поручил одной из байсинских женщин прочесть во время панихиды несколько молитв по-марийски, в 2011 г. прочёл молитву на марийском языке самостоятельно, и даже – при помощи одной из ведущих – подготовил на речь на марийском языке, которую и прочёл перед началом концерта.

Итак, основным сообщением, складывающимся из двух идеологических линий фестиваля, можно считать педалирование его этнической (национальной) специфики. На разных уровнях – визуальном, акустическом, вербальном или телесном – фестиваль последовательно репрезентируется как проект демонстрации (воспроизводства) марийской культуры; иными словами, основная цель фестиваля – быть марийским.

5.2 Инициативы республики и культурные институты Байсы: марийский центр – марийская периферия

Особое внимание следует уделить формированию и трансляции в ходе фестиваля представления о *множественности образов* марийской культуры. Так, предметом оценки и обсуждения (во время и после фестиваля) становятся региональные различия демонстрируемых культурных практик: на визуальном, звуковом уровнях, на уровне языковой компетенции. Участие в фестивале марийцев разных регионов является декларируемой (в особенности организаторами мероприятия) ценностью: это отражается, например, в полном названии фестиваля 2010 – 2011 гг. («межрегиональный фестиваль национальной песни») и в постоянных отсылках к географии участников²⁹¹.

291 **Участники фестивалей (2008-2011 гг.): Уржумский район КирО:** марийский национальный коллектив «Мари Кас», г. *Уржум*; марийский национальный коллектив «Ош пеледыш», село *Большой Рой*; народный песенно-танцевальный коллектив «Поса Кундем», село *Байса*; песенно-танцевальный коллектив «Ший памаш», общеобразовательная школа села *Байса*; народный песенно-танцевальный коллектив «Яндар Памаш», село *Ешпаево*; коллектив художественной самодеятельности сельского клуба д. *Собакино*.

Пижанский район КирО: народный ансамбль песни и танца «Шонанпыл»; фольклорный ансамбль «цдыр кас», областной Центр марийской культуры, *Пижанка*.

Малмыжский район, КирО: фольклорный ансамбль «Мариал», дер. *Пукшинерь*.

Вятские Поляны, КирО: ансамбль марийского песни «Пеледыш», культурно-досуговый центр «Мир».

Различия демонстрируемых практик, квалифицируемых, тем не менее, как марийские, с одной стороны, поддерживают представление о существовании «других» марийцев – сетки локальных сообществ, культура каждого из которых имеет специфические черты. С другой стороны, *демонстрация* различий формирует компетенцию зрителей (визуальную, акустическую), а также навыки сравнения, применимые, например, при оценке чужой или собственной традиции. Иными словами, представление о собственной культуре в таких условиях модифицируется интерактивно, причём роль *другого* выполняют практики сообществ, осознаваемых как *родственные*. Наиболее «выпукло» идея о существовании *других* марийцев транслируется непосредственно экспертами: путём апелляции к представлению о *разных марийцах*, марийском центре и марийских перифериях.

Ср., например, *Г.С. Ширяева*, заместитель *министра культуры, печати и по делам национальностей РМЭ*, приветствие, 2008 г.: [Выражает надежду на дальнейшее сотрудничество и на то, что жители Байсы будут сохранять] «...язык, культуру, традиции марийского народа. <...> Вы будете поддерживать эти традиции, эти культуры, эти инициативы, а РМЭ в меру своих возможностей, конечно же, будет так же будет помнить о своих соотечественниках и поддерживать все начинания, которые исходят и с Кировской области, и от наших учреждений культуры».

А.М. Клёнов, директор *Марийского республиканского колледжа культуры и искусств г. Йошкар-Олы*, приветствие, 2008 г.: [О ДК, который в последние годы работал методистом по фольклору в колледже культуры] «У нас, наверно, в Марий Эл не осталось деревни, где бы он не побывал, собирал в первую очередь песенный и фольклорный материал. Он много раз бывал и в Кировской области, и в Башкортостане, в Удмуртии, в Пермской области, на Урале, то есть в местах

Лебяжский район КирО: самодеятельный коллектив «Ўжара» сельского клуба дер. *Изиморка*.

Мари-Турекский район РМЭ: народный фольклорный ансамбль «Савак кундем», дер. *Сысоево*; народный ансамбль песни и танца «Рвезельк» районный центр досуга «Заря» пос. *Мари-Турек*; вокальный ансамбль «Кантилена», школа искусств пос. *Мари-Турек*.

Куженерский район РМЭ: народный фольклорный ансамбль «Мурсескем» Иван-Солинского сельского дома культуры (дер. *Иван-Сола*).

Йошкар-Ола, РМЭ: народный ансамбль «Эренер» йошкар-олинского колледжа культуры и искусств; марийский ансамбль народной песни «Аршаш».

Республика Татарстан: фольклорный ансамбль «Мари-кумыл», основная общеобразовательная школа села *Арбор*.

компактного проживания марийцев. Огромный материал, который еще требует переработки. То что мы сейчас вот делаем. <...> Только в Йошкар-Оле [в колледже культуры и искусств – К.Г.] мы даём марийский материал!»²⁹².

Марийцами периферии в таких случаях оказываются марийцы Кировской области, Башкортостана, Татарстана²⁹³, а марийским центром – республика и республиканские культурные институты, являющиеся, с одной стороны, хранителями марийской культуры во всех ее региональных вариантах (особенно наглядно эта идея транслируется йошкар-олинским ансамблем «Эренер» – участником фестивалей 2008, 2010 гг., сознательно использующим в своих выступлениях костюмы и мелодии марийцев разных регионов²⁹⁴), с другой – способные оказать экономическую и информационную поддержку марийцам, живущим за пределами республики. Политика собирания разных марийцев в точке фестиваля не только приводит к визуализации идеи «марийской семьи», но и последовательно формирует у жителей Байсы диаспоральную идентичность, обеспечивающую лояльность республиканскому центру, культурную и экономическую ориентацию на него (систему ожиданий). Политика привлечения к фестивалю новых участников из республики, проводимая Кульшетовым-младшим, достигла своего апогея на фестивале 2011 г.: в нём приняли участие 12 коллективов, причём 7 из них приехали в Байсу впервые. Как я уже говорила, из сценария этого фестиваля были изъяты все предваряющие концерт мероприятия,

292 Ср. также В.Д. Кульшетов об отце в интервью ВГТРК Вятка: «Я ещё маленьким помню, частенько отца дома не было, он все время в командировках. То едет в Свердловскую область, то в Пермский край, Татарстан. Даже тогда, когда приезжает домой, он в тот же день уходил в соседний район, автобусов не было, всё время ходил пешком, долго рассказывал о народных песнях» (<http://www.gtrk-vyatka.ru/vesti/9781-s-pesnej-po-zhizni.html>, доступ 30.05.2014).

293 Для риторики Кульшетова-младшего – главного представителя властных структур республиканских мари на фестивале – перечисление мест проживания других (не-республиканских) марийцев вообще характерно. Например, во время приветственного слова в 2010 г. Кульшетов упоминал о марийцах Свердловской, Пермской областей, Башкирии, «Татарии», Кировской области – Кильмези, Малмыжа, Уржумского района.

294 «Ведущая 1. Ансамбль народной песни 'Эренер' г. Йошкар Ола / Шернур вел пайрем муро 'Умыр касым сорастарен' / 'Эре ружго мурена' – фантазия на темы кировских мари / 'Ачажын тувырым чиялын' – шуточная сернурских мари / 'Тенге йыран ош ялукем' – фантазия на темы башкирских мари / 'Муралтен ала-мо' – плясовая Волжского района» // «С песней по жизни». Сценарий проведения межрегионального фестиваля, посвященного творчеству марийского композитора Д.М. Кульшетова. С. Байса. 29 мая 2010 г. [Архив Управления культуры г. Уржум].

иными словам – фестиваль был сведён к собственно выступлениям приехавших ансамблей (и, тем не менее, в общей сложности он длился более четырёх часов): редукция формальных процедур сделала «марийский нарратив» фестиваля доминирующим²⁹⁵.

Идея собирания марийцев предельно точно выражается в логической смычке прилагательных «межрегиональный – национальный»; очевидно, именно поэтому название фестиваля 2010 г. показалось организаторам наиболее ёмким (идеологически верным) и было в точности воспроизведено на фестивале 2011 г. Пафос объединения культурного разнообразия под контролем республиканского центра, ввиду популярности мероприятия в 2011 г., подтолкнул организаторов к включению в дискурс фестиваля идеи расширения «географии» участников. Так, еще до начала фестиваля одна из ведущих упоминала замысел Кульшетова, высказанный им в телефонном разговоре: *«Он в шутку говорит – с таким составом можно скоро объявлять как международный... нужно посмотреть как получится и смело с таким составом на будущий год приглашать финнов»* [методист Управления Культуры Уржумского района, май 2011 г.]. Позже близкую идею в приветственном слове – после пожеланий долголетия фестивалю – высказал известный уржумский краевед: *«Чтоб [фестиваль] превратился из межрегионального в может быть всероссийский»*. Наконец, сам Валерий Кульшетов в заключительной речи на фестивале отметил, что идея «всероссийского» фестиваля, высказанная краеведом, ему нравится, но *«может,*

295 Как кажется, именно «национальный нарратив» оказался более актуальным и эффективно воспринятым с первого фестиваля. Так первыми ассоциациями жителей Байсы, связанными с фестивалем, оказываются воспоминания о выступлении *марийских* коллективов. В мои задачи не входит рассмотрение роли фестиваля как средства воспроизводства и актуализации идентичности сообщества: как кажется, такая оценка фестиваля тривиальна и не требует доказательств. Впрочем, одно замечание по этому поводу я всё же себе позволю. Этническая идентичность – принадлежность к группе марийцев – в контексте фестиваля воспринимается как непроговариваемое *условие участия*. И именно в этой точке возможно эксплицитное выстраивание групповых границ по модели: *мы, марийцы, носители культуры и участники фестиваля — они, не-марийцы, зрители*. Иными словами, только принадлежность к группе делает участие в фестивале или выполнение практик, рассматриваемых как традиционные для группы (принадлежащие этнической группе), правомерными. Поэтому, например, особое внимание и обсуждение вызывает участие в марийских танцах *русской* девочки: [*при просмотре записи выступления младшей группы детского ансамбля Байсы*] *Инф. (ж, 1975, Байса)*: Третий класс! А это вот вообще девочка русская! *Соб.:* А кто-то здесь из ваших детей танцует? *Инф.:* Вот, Павлик, мой сын. А это дочь учительницы, она русская сама!

дотянем и до международного». В каком направлении пойдёт расширение географии фестиваля – привлечения ли соседних регионов или интеграции мероприятия в популярную в РМЭ рамку сотрудничества «финно-угорских народов» – пока неясно, как неясна и степень обдуманности подобных проектов.

Среди населения Байсы политика и риторика республиканских делегатов сформировали систему ожиданий культурных и экономических благ, которая поддерживается не только регулярным участием центра в фестивале, подарками байсинским организациям (школе, библиотеке, клубу, музею Д. Кульшетова) или частным лицам (сувениры, грамоты, благодарности), но и активным включением села в систему культурного обмена. Под *культурным обменом* я в данном случае подразумеваю организацию гастролей в Байсе профессиональных артистов из республики (помимо уже упомянутого участия в фестивале ансамблей из деревень РМЭ и Йошкар-Олы). Так, на фестиваль 2011 г. вместе с Кульшетовым приехали исполнитель марийских эстрадных песен Владислав Николаев и гармонист Александр Иванов; в течение одного лета в Байсе были проведены концерты йошкар-олинского ансамбля «Аршаш», певца Владимира Матвеева, в конце лета ожидался приезд певцов Эльвиры Красновой и Ивана Смирнова, в сентябре – ансамбля из Куженерского района РМЭ.

Реакция культурных институтов Байсы на действия центра проявляется, например, в демонстрации особой лояльности гостям из республики в ходе фестиваля: именно делегатов из РМЭ (во главе с Кульшетовым) приветствуют в первую очередь в начале фестиваля (им подносят блины и квас, к ним обращена приветственная речь у дверей клуба); к идеи общности, содружества и культурных связей марийцев РМЭ и Уржумского района регулярно обращаются ораторы (напр., *«Хотя мы живем в разных республиках, в разных областях – земля наша единая, общая, дела Дмитрия Кульшетова связывают нас – тех, кто живут в Марийской республике и тех марийцев, которые жили и живут здесь, на Уржумской земле, это очень важно»* [благочинный Уржумского благочиния о. Андрей Лебедев, май 201]; *«И еще одна очень важная цель, которая вот объединяет людей для участия в этом фестивале, это содружество –*

межрегиональное содружество. Это содружество республики Марий Эл и Кировской области. Это содружество наших районов, в которых вот ценится национальная культура и развивается» [руководитель управления образования УМР В.А. Пермякова, май 2011]). Благодарности в адрес Кульшетова-младшего и РМЭ звучат на протяжении всего фестиваля – как от организаторов с байсинской стороны, так и от участников фестиваля из других районов.

В целом же, на дискурсивном уровне, Кульшетовский фестиваль последовательно репрезентируется как инициатива *сверху* и *извне*. Такое представление воспроизводится как в комментариях организаторов фестиваля, так и в спонтанных рассуждениях жителей Байсы.

Соловьёв А.В., глава Байсинского сельского поселения (интервью 2010 г.): Съезд этих, у меня есть [*брошюры, посвященные VIII Всемарийскому съезду - К.Г.*]. Восьмой съезд проходил в апреле месяце 2008-го года, вот. Там мы с ним [*Валерием Кульшетовым – К.Г.*] встретились, сходили значит, сходили к министру культуры. Ну не у министра были, а у заместителя были, ну и вот по этим делам говорили, так и что-то пошло, двинулось дело. Вот уже два года значит подряд мы, в 2008-ом, [200]9-ом делали и нынче вот. Ну и с тех пор!

Инф.-1 (ж, 1972 г.р., Байса): Молодец, Кульшетов всё-таки. Сначала вроде и навязано было, а потом втянулись ведь [*спонтанный комментарий по ходу просмотра видео-записи фестиваля – К.Г.*].

Соб.: Вы говорите, что «навязано было Кульшетовым» – т.е. инициатива была именно его?

Инф.-1, Инф.-2: Да-да.

Инф.-2 (м, 1963 г.р., Байса): У нас ведь ничего не было, в смысле материальной возможности.

Инф.-1: Да, не было основы-то, не было причин как бы это. <...>

Инф.-1: Да-да, его инициатива была, конечно.

Инф.-2: А тут начали всё-таки искать, придумывать чего.

Последняя цитата особенно показательна: осознание фестиваля как «навязанного» проекта не мешает, тем не менее, его популярности не только

среди активистов деревни, помогающих в организации, но и среди других жителей, принимающих участие в качестве аудитории. Популярность эта подтверждается не только количеством зрителей, присутствующих на фестивале (как правило, это переполненные залы школы, клуба; по моим подсчётам, в 2011 г. концерт в клубе посетило более 400 человек), поведением зала во время концерта (большинство выступлений сопровождаются аплодисментами – иногда в такт на протяжении всего выступления, танцами в проходах или в конце зала во время фестиваля и после его завершения; участникам дарят цветы, выкрикивают благодарности с мест, иногда даже выходят благодарить на сцену), помощью жителей в организации «шведского стола» для приезжих участников, но и открытым (часто непровоцируемым) выражением собственного отношения к фестивалю в ситуации интервью, желанием его обсудить.

Инф. (ж, 1972 г.р., Байса): Да, вот тогда был сильный ансамбль [о «Поса Кундем» в 1990-ые гг. – К.Г.], вот тогда они только поднимали традиции-то, начинали, возрождали. Вот тогда мужчины, женщины, зрелого возраста. Сейчас видите, в ансамбле участвуют ученики. <...> Но интересно, вот посмотришь, с Советского района, с Пижанки приезжают коллективы, и нам очень нравится.

Соб.: А вот этот Кулышетовский фестиваль, Вы же постоянно в нём участвуете, нравится он Вам? *Инф. (ж, 1965 г.р., Байса):* Оой, очень нравится! Очень! У меня диск есть с него, Вы смотрели наверно уже? <...> Мы ведь готовимся как! Интересно ведь нам. У нас потому что вообще праздников-то мало бывает щас уже, вот к фестивалю-то готовимся мы. И национальные блюда приносим туда. Да, стол накрываем. Кто вот чо приносит, ага.

В контексте связей йошкар-олинского центра / байсинской периферии необходимо особо отметить опыт 2011 г., результатом которого стало расширение культурно-географических связей байсинского клуба, а также попытка институционально закрепить за Байсой статус нереспубликанского «центра национальной культуры» под патронажем республики. Летом 2011 г. ансамбль «Поса кундем» (в составе 4-5 женщин, включая руководителя – культурного организатора байсинского клуба) принимал участие в двух фестивалях на

территории РМЭ: 17 июня в деревне Сысоево Мари-Турекского района (сысоевский ансамбль «Савак кундем» участвовал в байсинских фестивалях 2010 и 2011 гг.) и 17 июля в посёлке Сернур (ансамбли Сернурского района в байсинских фестивалях не участвовали: делегация из Сернура познакомилась с байсинцами на празднике в Сысоево). Оба фестиваля проходили в ныне популярном, стремительно усваиваемом *демонстрационно-обучающем* формате (ср. название мероприятия в Сернуре – «фестиваль-лаборатория»), где *демонстрации* подвергаются практики (танец, игра, костюм), а *обучение* происходит через последовательное изложение *правильного* их порядка («мастер-класс»). На деле, безусловно, эти два модуса нерасторжимы: мастер-класс по «изготовлению народных инструментов»²⁹⁶ предполагает показательную игру на них, мастер-класс по «народному костюму» предполагает вербальное описание способа правильно носить костюм вкупе с демонстрацией предметов одежды в ходе концерта, мастер-класс по «народным играм» включает проведение игр и активное участие в них гостей-зрителей, а мастер-класс по «национальной кухне» помимо показательного приготовления блюд с последующей дегустацией снабжает зрителей буклетом «Национальная кухня Сернурского района»²⁹⁷.

Практические идентичные по содержанию программы фестивалей в Сернуре и Сысоево показывают, в какой контекст оказался включён Кульшетовский фестиваль и как теперь формируются организаторские навыки активистов байсинского клуба. Ориентация сернурского фестиваля на правильный образец национальной культуры декларировалась на уровне отправителя – предложенной программы фестиваля (ср. «мастер-классы», концерт на территории музея, приглашение «Поса Кундем» выступать исключительно в «старинных» нарядах) – и оказалась в точности воспринята получателем – гостями-участниками (ср. руководитель «Поса Кундем»: «*Он сам*

296 Название мастер-классов цитируются по брошюре «Фестиваль-лаборатория 'Сернур марий дек унала'», Сернур, 17 июля 2011 г.

297 Необходимо отметить, что подобная ликвидация этнографической безграмотности пришлась по душе байсинской делегации, что видно, например, из интервью с руководителем «Поса кундем» и чему свидетельством служат не только восторженные отзывы участниц ансамбля, но и бережное отношение к привезённым брошюрам, фотографиям с выступлений, а также специально написанные статьи-отчёты в районную газету.

лично вот рассказывал, как раньше девушек готовили к свадьбе как вот, свадебный наряд рассказывал полностью. <...> И вот говорил, что вот сейчас выступают, вот у нас вот на голову-то одевают девочки-то [повязки]. Девочки-то вот правильно делают, вот повязочки-то, а есть ведь у нас люди постарше, которые замужем, а они вот эти делают, а эти такие нельзя делать!»). Восприятие демонстрируемого как правильного автоматически вызвало дискурсивную переоценку собственного поведения (в аналогичной ситуации) как несоответствующего предъявленному образцу:

Руководитель «Поса Кундем», 2011 г.: [*На мастер-классе по национальной кухне*] Нас угощали, там прямо пекли, в начале вот всё рассказали, а потом первый блин обязательно хозяйка пробует, которая пекёт. Она перед иконой встала она вот тоже пожелание сказала, чтоб праздник всё хорошо, чтобы всё на столе всегда было, это чтоб всегда с хлебом-солью жить. <...> И начать-то вот она должна. Мы ведь как тоже, даём старшим это, испекёшь – старшие у нас кто-то, кто-то в доме слово скажет – потом начинаешь кушать-то. А вот там-то я вот узнала, что она, именно хозяйка, которая печёт она вот должна произнести. Попробовать.

Наконец, участие в подобных мероприятиях интегрирует Байсу (прежде всего, выезжающий ансамбль) в сообщество постоянно выступающих коллективов республики²⁹⁸. Кульшетовский же фестиваль потенциально становится еще одной площадкой для регулярных выступлений «продавцов» марийской культуры. На фоне такого небывалого (и немыслимого еще лет пять назад) ажиотажа вокруг Байсы вполне ожидаемым и обоснованным кажется направленный главе Уржумского района документ с просьбой открыть в селе Центр марийской культуры. Напомню, что попытки учредить подобный центр на территории Уржумского района (в 2001 г. в селе Лопьял, в 2006 г. – в Уржуме) не увенчались успехом. Единственный же официально зарегистрированный Центр марийской культуры на территории Кировской области располагается в деревне

298 И далее Байса попадает в поле медиа-дискурса, формирующего в РМЭ знание о соседних марийцах. Например, в статье [Шанчара 2011] рассказывается об истории и современном положении (преимущественно, экономическом) села, марийской культуре и состоянии марийского языка, отдельных байсинских семьях, а также о работе клуба, библиотеки, фестивале и детском марийском ансамбле.

Мари-Ошаево Пижанского района. Осенью 2011 г. культурные институты Байсы, заручившись поддержкой своих новых патронов, были уверены в необходимости создания Центра в Байсе: «Работе центра обещана поддержка Министерства культуры Республики Марий Эл, директора ГУК МЭ ‘Республиканский центр марийской культуры’»²⁹⁹; ср. также *«Собираются, даже вот ходатайство у нас написано, чтобы нам дали ставку [под центр – К.Г.]. Прошение-то вот Дмитрий-то Кульшетов больно уж это, приезжал дак он сказал, что это, вот ходатайство написали»* [руководитель «Поса Кундем», август 2011 г.]. На уровне риторики ходатайства необходимость Центра обосновывается опытом участия байсинцев в работе Лопьяльского центра (именно байсинский ансамбль помогал в комплектовании и открытии музея в Лопьяле – «по-марийски» встречал гостей)³⁰⁰ и существованием в Байсе вполне ощутимой культурной базы. База эта, согласно ходатайству, состоит из 98 % жителей-марийцев в Байсе и близлежащих марийских деревнях, а также из описанного мной Кульшетовского фестиваля и связанных с ним культурных проектов: музея марийской культуры имени Д. Кульшетова, двух «самодеятельных» марийских коллективов – взрослого «Поса Кундем» и детского «Ший памаш».

5.3 Новые культурные проекты в Байсе и дискурс о национальной культуре

Несмотря на то, что Кульшетовский фестиваль инициирован был извне, он стал поводом для появления в селе ряда проектов, по-разному объективирующих представления жителей о национальной культуре. В числе таких проектов необходимо указать следующие: организация класса-музея им. Д.М. Кульшетова, интенсификация деятельности ансамбля «Поса Кундем», организация детского

299 Ходатайство главе Уржумского муниципального района Силину В.В. от администрации Байсинского сельского поселения Уржумского района Кировской области, датированное летом 2011 г.

300 Еще одним непроговариваемым обоснованием служит в целом индифферентная по отношению к марийцам культурная политика Уржума, на фоне которого внимание к Байсе со стороны РМЭ воспринимается всеми как исключительное и не только материально, но и символически ценное. Безусловно, на фестивале периодически присутствуют и представители власти Кировской области – в таком случае республиканские и областные «главы» совершают ритуализованные реверансы в сторону друг друга: например, обмениваются благодарственными письмами.

школьного ансамбля «Ший памаш», ряд мероприятий, связанных с подготовкой к проведению первого Кульшетовского фестиваля в 2008 г. («отборочные» выступления школьников, школьный конкурс «Национальные блюда народа мари», приуроченные к фестивалю выставки поделок жителей Байсы – резьбы по дереву, вышивок).

Особенный интерес, на мой взгляд, представляют проекты 2008 г. – осуществленные или инициированные перед первым фестивалем, когда, фактически, ничего из перечисленного в ходатайстве в качестве «национального» достояния еще не было. Так, учителями байсинской средней школы был проведён конкурс «Национальные блюда народа мари». Соревнование организовали между классами: каждый класс (ученик от класса) должен был принести «национальное блюдо». Блюда были составлены на стол, возле каждого поместили табличку с именем принесшего его школьника и с марийским названием блюда. Далее с этими блюдами никто ничего не делал, их не оценивали, за них не присуждали награды; в программу фестиваля подобные конкурсы не включались. Этот конкурс, равно как и пробные выступления школьников с марийскими песнями, свидетельствуют об интенсивном поиске заинтересованными в фестивале жителями тех аспектов марийской культуры, которые могут быть положены в основу проектов демонстрации (и некоторые из них действительно позже были использованы).

Другим проектом, осуществлённым непосредственно в связи с подготовкой первого фестиваля и на базе школы, была организация школьного «Музея марийской культуры» имени Д.М. Кульшетова в актовом зале школы. В не праздничное время под экспонаты музея занято несколько столов, пространство у задней стены зала и сама стена. Тематически экспонаты музея можно разделить на четыре категории: материалы, связанные с историей деревни (например, альбом «История Байсы», альбомы, посвященные истории соседних деревень, стенды с именами и фотографиями участников и ветеранов Великой Отечественной войны, труженников тыла и т.д.), материалы, связанные с историей школы (альбомы с фотографиями выпускников, фотографии медалистов школы,

несколько краеведческих работ учеников), материалы, связанные с жизнью и творчеством Кульшетовых (биографии, фотографии, публикации³⁰¹), и, наконец, экспонаты, отражающие «ушедшую» материальную культуру деревни – квалифицируемые как «старинные» или неиспользуемые в быту (утварь, прялки, ткацкий станок), а также три марийских костюма («старинный», середины XX в. и современный концертный). Байсинский музей, таким образом, повторяет общепринятую схему организации краеведческого музея (истории деревни, школы, семей), находя в то же время место и для «национального нарратива»³⁰². Музей при школе, как и прочие рассмотренные проекты, воспринимается сообществом как приуроченный к проведению первого фестиваля (спровоцированный им)³⁰³. На 2012 г. музей не пополнялся, но продолжал устойчиво ассоциироваться с фестивальными днями (на фестивалях 2008, 2009 гг. в помещении актового зала проводились школьные концерты).

Учреждение фестиваля спровоцировало попытки актива байсинского клуба интенсифицировать деятельность ансамбля «Поса Кундем». Ансамбль был основан в 1993-1994 гг., в его состав тогда входили 15 человек (преимущественно, женщины), выступал ансамбль на протяжении примерно 10 лет. По словам признанной в Байсе основательницы ансамбля (местного

301 Часть экспонатов передал в музей Валерий Кульшетов; во время открытия музея в 2008 г. он и его коллеги подарили музею книги, связанные с ДК или марийской культурой.

302 Впрочем, более фактурно *национальное* представлено в экспозиции детского садика – «марийском уголке». О существовании этого уголка мне рассказала одна из представительниц деревенского актива: «У нас вот в садике тоже есть этот, уголок, марийский уголок. Вот у них уголок есть марийский, там костюмы висят. Ну так, небольшой уголок. Но то что приобщают детей-то тоже уж, в детском саду, что вот это костюмы, национальные, эти, предметы старинь», ж, 1975, Байса. По словам работников садика, уголок был создан еще до первого фестиваля, по инициативе воспитателей. Собственно, «уголок» составляют расположенные и развешанные в углу коридора свадебный кафтан («сывын»), фартук, костюм типа «йошкар-ола тувыр», самопрялка, половики и пара предметов утвари. В числе проводимых в связи с уголком мероприятий – очевидно, нерегулярных – были упомянуты следующие: танцы под марийские мелодии и исполнение песен на марийском языке, изучение марийских слов (например, того, как по-марийски называются детали костюма). Кстати, аналогичные занятия проводила воспитательница детского садика Ешпаево с детьми, впоследствии ставшими одним из молодых составов местного ансамбля.

303 *Инф., хранитель музея*: У нас сейчас ведь через каждые два года фестиваль бывает «С песней по жизни», в нашей Байсе. Съезжаются из Марийской республики, эти концерты показывают свои номера, привозят. Марийцы нашей области, и вот к его 80-летию решили организовать музей. Вот музей-класс при нашей школе. И мы решили вот не только о нём, и решили, что предметы старины тоже интересны будут.

фельдшера³⁰⁴), в репертуаре были песни исключительно на марийском языке – «старинные» или подобранные по современным песенникам. Ансамбль ездил выступать в соседние районы Кировской области, гастролировал по Уржумскому району, выступал в РМЭ. В конце 2000-х гг. под именем «Поса Кундем» выступала группа из 4-5 женщин, так или иначе связанных с клубом и задействованных в организации фестиваля. Практически никто из первого состава в выступлениях не участвовал. Новый непостоянный состав регулярных репетиций также не проводил: номера и группы участников готовились к конкретному мероприятию. Именно поэтому опрошенные мною жители Байсы зачастую не могли с уверенностью сказать, существует ли ансамбль или нет³⁰⁵. Некоторые, впрочем, о концертной деятельности группы при клубе знали, но оценивали ее отрицательно или отказывались признавать за коллективом старое название ансамбля. Действительно, в первые годы фестиваля ансамбль выглядел на сцене неслаженно; постепенно, впрочем, выступления стали более отточенными (по мере нарастания популярности фестиваля профессионализм и детского, и взрослого байсинских ансамблей увеличивался).

Но самое главное, фестиваль как совокупность проектов, инициированных элитой из республиканского центра, стал мощным импульсом к интенсификации рефлексии сообщества над «своей» национальной культурой. Рефлексия предполагает не только восприятие демонстрируемых практик как символически ценных (и поэтому требующих «сохранения»), но и усвоение самой интенции постоянной оценки локальной традиции в *национальной* системе координат и, наконец, формирование особого *дискурса национального*. Оптимальным материалом для анализа функционирования (прагматики) и способов трансляции дискурса о национальной культуре является, на мой взгляд, проект организации

304 Впрочем, брошюра «Сведения о компактном проживании марийцев в Уржумском районе» (Уржум, 2003, п. 4) [Архив Центральной библиотеки Уржума] предоставляет несколько иные данные: народный марийский творческий коллектив «Поса Кундем» («Байсинская сторона») был основан в 1990 г., художественным руководителем значится руководитель Байсинского СДК.

305 Ср. *Соб.*: Но регулярно [и в Большом Рою] не собираются, репетировать чтобы; так только, если нужно выступить. *Инф. (ж, 1973 г.р., Байса)*: Да-да, вот да. У нас здесь-то ведь тоже так же, постоянно-то не собираются. И щас-то я даже не знаю здесь в клубе, щас-то здесь в клубе есть нет этот ансамбль. Потому что если выступали на фестивале, то клубные работники только.

детского ансамбля «Ший памаш», спровоцированный первым Кульшетовским фестивалем³⁰⁶, и деятельность группы жителей Байсы, так или иначе связанных с ансамблем.

Когда точно был организован ансамбль ни кто-либо участников, ни руководитель сказать не могут³⁰⁷: начало деятельности ассоциируется со временем после первого фестиваля, то есть с 2008 годом. Руководит ансамблем учительница истории школы Байсы, родом из пограничного с Кировской областью Мари-Турекского района РМЭ, в течение пяти лет занимавшаяся танцами в марийском кружке при школе и выступавшая затем в ансамбле при клубе. В «Ший памаш» два состава: основной (четыре мальчика и шесть девочек из старших классов) и младший (в 2010 г. включал двух мальчиков и двух девочек 3 класса). С младшим составом подготовлены танцевальные номера, с основным – преимущественно танцевальные, несколько песен исполняются только девочками. Принципиальной позицией ансамбля является его репертуар: все исполняемые танцы и песни квалифицируются как «марийские». Песни в репертуаре ансамбля преимущественно современные, на марийском языке (из сборников марийской эстрады); танцы ставятся на условно марийскую мелодию (мелодии также берутся из сборников, распространяемых на территории РМЭ)³⁰⁸

306 Подробнее о типичных для сельской культуры района форматах детской самодеятельности см. в моей работе [Гаврилова 2013].

307 [Из интервью с руководителем «Ший памаш»] *Соб.*: Когда Вы организовали ансамбль, стали заниматься, сколько это лет назад, примерно? *Инф.* (ж, 1973 г.р., Байса): Ой, мы два года уже. Вот нынче у нас не получилось пока. А так два года, у нас начались, начали проводить вот фестиваль имени Кульшетова. И вот тогда нам выделили часы и мы решили, что соберём. *Соб.*: То есть уже после первого фестиваля? *Инф.*: Мы вообще, вот первый год как начали проводить, до этого у нас в школе всем классам дали задания, по марийской культуре какие-то номера, вот. У меня тогда десятый класс был, мы с ними вот начали. А потом уже, на следующий год, вот уже кружок дали.

308 При обсуждении репертуара руководительницы обоих байсинских ансамблей выбор композиций мотивируют их локальной спецификой: ансамбли стараются исполнять то, что принадлежит «своему» сообществу – марийцам Кировской области. Напр., [руководитель «Ший памаш»]: «Но мы стараемся, как-то вот с ребятами-то ставить на мелодии кировских мари, больше. Потому что кировские мари – это и яранские, и уржумские, и кильмезьские, малмыжские, вот как немножко разные мелодии и поэтому, ну больше-то стараемся именно на кировские мелодии-то ставить танцы». Ср. [руководитель «Поса Кундем»]: «Ну мы ведь стараемся больше-то своей, байсинской стороны показывать, мы чужие-то не берём. Именно свои вот песни, частушки мы – мелодии свои берём. <...> Вот и на фестивале мы ведь чужие тоже не берём. Мы именно вот на Кульшетовский стараемся вот постоянно байсинской стороны мелодии. Вот стараемся больше-то вот пожилые-то они вот, именно наши мы стараемся петь».

и в качестве обязательного движения содержат «топотуху». Кроме того, на все выступления участники ансамбля обязательно переодеваются в костюмы; так, например, даже на отборочные выступления перед фестивалем (выступления заключались в исполнении стихов или песен на марийском языке в фойе школы) на многих детей-участников надевали костюмы или детали костюма. Буквально за два года ансамбль приобрёл известность в районе: «Ший Памаш» выступал на юбилее Уржума и Уржумского района (в 2009 г.), на ежегодном детском фестивале «Звонкий голос детства» (2009 г.) при Центре Дополнительного Образования Уржума, на Дне пожилых людей в деревне Рын (2009 г., Лебяжский район Кировской области), на 9 мая в деревне Кокорево (2010 г., Лебяжский район Кировской области), наконец – в 2011 г. на Дне города в Уржуме (совместно с «Поса Кундем») и на ежегодном районном конкурсе «Её величество семья». Кроме того, ансамбль приглашают выступать на праздниках в Байсе в течение года, например, на школьном концерте, посвященном празднику 8 марта, или на мероприятиях библиотеки (например, на юбилее библиотеки в 2009 г.).

Помимо школьников, в деятельности ансамбля активное участие принимают родители выступающих; именно на этой группе жителей Байсы (условно назову ее *молодёжный актив*³⁰⁹) и их персональных *практиках национального* я далее сосредоточусь. В актив входит несколько человек, в среднем в возрасте 35-45 лет, связанных соседством (текущим или прошлым), дружескими отношениями, а с 2008 г. – общей «внеклассной» деятельностью. Все участники выделенной группы постоянно проживают в Байсе, на данный момент ни один из них не связан напрямую с деятельностью байсинского клуба: двое работают в школе, одна участница – в администрации поселения, другая – ветеринаром (но во время первого фестиваля заменяла директора клуба); в актив следует включить еще несколько менее активных друзей, соседей и единомышленников упомянутых лиц. Их приёмы осознания и репрезентации себя как носителей *национального* можно назвать *практиками национального* (в терминологии И. Жан-Клейн – приёмами *самонационализации*), и в качестве

309 Видеозаписи и фотографии, принадлежащие *активу*, стали для меня основным источником информации о гастролях детского ансамбля.

таковых я укажу: активное участие в самом фестивале – в качестве организаторов и зрителей, разработка проектов, предшествовавших первому фестивалю в 2008 г. (конкурс «Национальные блюда мари», отборочные выступления в школе), поощрение участия детей в школьном ансамбле, хранение и готовность к обсуждению записей фестиваля и, собственно, поддержание и активная трансляция дискурса о национальной культуре. Большинство практик следует рассматривать как *низовую инициативу*, которой, безусловно, был дан стартовый импульс *сверху* – что я и постаралась показать посредством детального анализа фестиваля. Но далее, за пределами фестиваля, развитие инициативы никак не контролируется «центром». Иными словами, включение в культуру демонстрации было изначально навязано активу через участие в организации фестиваля, но результатом этого стал ряд низовых *практик национального*.

Предпосылкой формирования дискурса о национальной культуре является оценка некоторых практик как части национальной культуры, что подразумевает собственно именование их «национальными» (костюм, танцы, кухня), обсуждение и характеристику их по тем или иным устойчивым параметрам (например, темпоральному или локальному), а также утверждение собственной позиции по отношению к практикам. Усвоение и трансляция соответствующего дискурса не только легитимирует фестивальные проекты демонстрации культуры, но и является, строго говоря, одним из основных проектов – способом *артикуляции (вербализации) национального*.

На дискурсивном уровне практики, репрезентирующие национальную культуру, наиболее последовательно оцениваются по темпоральному и локальному параметрам. Суммируя эти оценки, можно сделать вывод, что *норма культуры* – исходный, аутентичный ее вариант и регулярное воспроизводство практик – оказывается локализованной в прошлом (традиционные практики описываются как «старинные», утраченные, воспроизводимые исключительно старшим поколением или ушедшие вместе с ним) или за пределами – территориальными границами – сообщества («современный» костюм байсинкого

ансамбля оценивается как допустимый, но происходящий из другого региона; чужая произносительная норма интуитивно оценивается в качестве правильной). Иными словами, образ аутентичной культуры на дискурсивном уровне помещается за пределы группы (возрастной и локальной), с которой ассоциируют себя информанты; причём такая оценка может экстраполироваться на всё сообщество Байсы:

Инф.-2 (м, 1963 г.р., Байса): [О реакции на проект первого фестиваля – К.Г.] Уже два года назад это было, так интересно вспомнить сейчас как, как мы переживали тогда. Мы в сельсовете все собирались обсуждали, я в школе еще...

Инф.-1 (ж, 1972 г.р., Байса): В растерянности, все в шоке, потому что никогда такого не было. «Межрегиональный»! Это не районный ведь. И мы как-то никогда себя центром-то марийской культуры не считали. Ни языка. Всегда у нас Тюм-Тюм там, Ешп... это, Большой Рой.

Инф.-2: В Лопьяле музей был.

Инф.-1: Лопьял, да. А мы как-то ну, село и село марийское такое. Среднее.

Идеальным контекстом, актуализирующим подобную оценку собственной культуры, является обсуждение репертуара фестивальных проектов. Дискурс национального, манипулирующий категорией *утраты*, фактически служит обоснованием необходимости «возрождения», «сохранения» и «развития» национальной культуры – инструментом поддержания самостоятельных проектов и, в первую очередь, Кульшетовского фестиваля. Такая прагматическая направленность особенно очевидна при воспроизводстве представлений о правильной марийской культуре и правильных марийцах.

В качестве правильного чаще всего оценивается тот вариант культурной практики, который ассоциируется с республикой или выходцами из неё. Так, например, при осуществлении проектов, направленных на демонстрацию *национального*, за основу охотно берутся материалы, подготовленные в РМЭ: диски с записями марийских мелодий или песен на марийском языке, подборки информации о марийских праздниках (например, диск с информацией о «марийских святках» – Шорык йол, на основе которой в клубе проводится

одноимённый праздник), образцы выступлений республиканских коллективов (например, постановка танца йошкар-олинского ансамбля «Марий Эл» как хореографический образец для «Ший памаш»). Республиканское происхождение в рамках дискурса о национальной культуре автоматически даёт человеку более высокий – *экспертный* – статус. Соответственно, осуществляемые им практики оцениваются также высоко – как правильные (представляющие *нормативный* вариант национальной культуры). Таким образом оценивается, например, языковая компетенция уроженцев республики. Далее я приведу несколько пространных цитат, позволяющих более фактурно проследить описываемые мною дискурсивные стратегии:

Инф.-3 (м, 1963 г.р., Байса): Хорошо тем, что одна учительница, с Марийской республики она. Она, естественно, изучала марийский язык не только в школе, но и в ВУЗе. Поэтому у нее вот именно литературный марийский язык.

Инф.-1 (ж, 1972 г.р., Байса): Вот N [*учительница русского языка – К.Г.*]. Она именно встречает, чтоб правильно речь произнести [*о том, что учительница специально «одевается в марийское и встречает гостей на фестивалях», поскольку у нее «правильный марийский язык», Инф.-1 говорила еще во время просмотра видеозаписей фестиваля – К.Г.*].

Инф.-3: Она чисто, красиво говорит. Было [в какой-то год] в общем она проводила и занятия, как факультатива в общем с ребятами, занималась. Но потом это дело заглохло, к сожалению. Потому что это был дополнительный час, а ребятам если это лишний час, им это не хочется лишний час заниматься.

<...>

Инф.-3: А в языке тонкости такие! Вот NN-то [*учительница истории – К.Г.*] у нас, девочка вот это песню поёт, там что-то «ёратэм» что ли произносит, да? Не «ё ратэм», а как-то... глаже-то, более гладко-то! Через и краткий – о, так ведь да? «Й-ё ратэм», более чисто.

Инф.-1: Й – о, йоратэм.

Инф.-3: А они ёратэм [*смеется*]³¹⁰.

310 Передать графически противопоставляемые информантами варианты произношения 1л. ед.ч. марийского глагола «любить» достаточно сложно, так как во всех случаях, за исключением одного, форма произносится идентично; сам факт противопоставления вариантов я попыталась отразить при помощи графемы «ё» и сочетания «й-о» (когда между двумя звуками нарочно

Соб.: Это NN, да, поправляла?

Инф.-3: Да-да, она тоже тут, рядышком. С Марийской она.

Инф.-2 (ж, 1975 г.р., Байса): Вот она и с малышами [*занимается танцами - К.Г.*].

Инф.-3: Ну у неё-то естественно там более чистый язык.

Инф.-1: Она тоже с Марийской сама. Поэтому она знает, как правильно. <...>

Инф.-3: В наше время, конечно, с детства разговаривали на марийском. Правда, ведь было плохо тем что некому было подсказать, помочь-то.

Инф.-1: Как правильно.

Инф.-3: Как правильно.

Соб.: Как правильно – то есть как в Йошкар-Оле?

[пауза]

Инф.-1: Ну да. Как правильно вообще.

Инф.-3: Как правильно [произносить] слова, что как в общем-то произносится.

Инф.-1: Как бывает русский литературный язык, вот тут марийский бы литературный. А у нас просто он разговорный.

В представленном фрагменте речь идёт о двух учительницах – истории и русского языка, родившихся в соседней деревне Сысоево Мари-Турекского района РМЭ и получивших образование в республике. Для оценки практики (здесь, языковой компетенции) как правильной принципиальным оказывается не только их происхождение («С Марийской она»), но и получение ими специального образования в РМЭ – обучение «правильному марийскому языку» («Она, естественно, изучала марийский язык не только в школе, но и в ВУЗе. Поэтому у нее вот именно литературный марийский язык»). Понятие *правильного языка* в данном случае подразумевает одновременно его аутентичность (отсутствие модификаций и искажений) и приобретенность (через специальное обучение) – и оказывается синонимичным определениям «чистый» язык, «литературный марийский» язык³¹¹. Показательна в частности поправка,

вставлялась пауза). Суть исправления в том, что в литературном марийском языке лексема произносится «йӧратэм», но специфический для языка огубленный гласный среднего ряда (обозначаемый при помощи графемы «ӧ») в рассматриваемом диалоге был произнесён единожды (Инф.-3).

311 О том, как при помощи оценки идиома проводятся границы между сообществами, выступающими под одним этнонимом см. в [Вахтин, Головкин, Швайтцер 2004: 151]: «Наименование для приезжих русских и русских старожилов одно, но критерия языка

сделанная к моему вопросу «*Правильно – то есть как в Йошкар-Оле?*»: с точки зрения говорящих, «правильно» означает *правильно в принципе*, норма осознается как *единая*, естественно совпадающая с республиканским идиомом. Соответственно, на этом фоне свой идиом оценивается как дефектный, нечистый, менее престижный – «разговорный»: в качестве примера приводится неверное произношение фразы из песни, исправленное компетентной учительницей. Определение «разговорный», очевидно, призвано подчеркнуть единственную функцию идиома и единственный канал его усвоения – непосредственное речевое взаимодействие внутри локального сообщества³¹².

Усвоенная оппозиция язык «литературный» – «разговорный» переосмысливается, в результате чего ее смысл фактически редуцируется до выражения оценочности: «литературный» – «чистый» – «правильный» – «красивый» – усвоенный уроженцами РМЭ благодаря специальному образованию идиом противопоставляется неправильному – «разговорному» – своему идиому. Именно такие оценочные суждения определяют языковой выбор в условиях демонстрации: уместным признаётся правильный идиом, одним из носителей которого является учительница русского языка – поэтому ей доверяют открывать фестиваль («*Она именно встречает [гостей фестиваля], чтоб правильно речь произнести*»). Кроме того, ее речь прямо ассоциируется с речью республиканской делегации на фестивале – нормативным вариантом языка, которому хочется соответствовать (подчеркну, что представители республиканской элиты эксплицитно не навязывают правильного варианта, а именно ассоциируются с ним).

достаточно, чтобы четко различить, кто есть кто. <...> ‘Русские приехали – они хорошо разговаривают, чисто. У нас-то говор... говорят, что мы неправильно разговариваем’».

312 Однокоренные слова «говор» и «разговаривать» непосредственно влияют на формирование объёма понятия «разговорный язык» – «тот, на котором только *говорят*». Ср. *Соб.*: Но всё равно же вы, даже я сегодня в администрации заметила, говорите по-марийски. *Инф.-1 (ж, 1972 г.р., Байса)*: Ну да, потому что все марийцы. *Инф.-2 (м, 1963 г.р., Байса)*: На разговорном потому что уровне осваивали. *Инф.-1*: На разговорном, да. И говор конечно же у нас эта, отличается. *Инф.-2*: Говор, да. По сравнению с тем, что в Марийской. *Инф.-1*: Да. В Марийской, там чисто. Да-да-да. Они на чистом марийском языке.

Вторая носительница правильного идиома – учительница истории – руководит неоднократно упоминавшимся детским школьным ансамблем «Ший Памаш». Её компетенция в области национальных танцев, равно как и ее работа с детским ансамблем, чаще всего оцениваются высоко (и оценивалась так на ранних этапах работы с детьми) – иногда в противоположность работе байсинского клуба, готовившего молодёжный состав «Поса Кундем». Она и сама осознаёт себя носителем правильного варианта национальной культуры и именно поэтому без тени сомнения позволяет себе исправлять речь байсинцев или обучать местных школьников танцам³¹³.

[Комментарий к записи выступления молодёжного состава «Поса Кундем», который готовили при клубе]

Инф.-2 (ж, 1975 г.р., Байса): [Это тоже] Байсинские. Но тут уж без, без учёбы как, тут уже...

Инф.-1 (ж, 1973 г.р., Байса, учительница истории): Это не мои [*смеется*].

Инф.-2: И движения уже совсем не те, и да. Разница-то чувствуется, когда с ними занимаешься, когда и руками и ногами учат их.

В рассмотренных случаях и в целом в рамках дискурса акцент делается, прежде всего, на необходимости целенаправленного обучения детей (в первую очередь, детей актива) носителями правильного варианта культуры с целью формирования у них правильной компетенции в области национальной культуры (ср. «relevant cultural ethos» в работе Фрёрер). На мой взгляд, это напрямую связано с оценкой собственных культурных практик как *ненормативных*³¹⁴, поскольку норма национальной культуры, как я уже говорила, на дискурсивном уровне выносятся за пределы своей группы.

313 См. о связи аутентичности с социальным статусом человека в работе [Давыдов 2006: 102]: «Концепт аутентичности помогает найти путь к пониманию того, как определенный дискурс места, времени и культуры приводит к упрочнению властных позиций и влияет на процесс принятия решений относительно владения <...> ресурсами [*материальными и символическими* – К.Г.] и их использования».

314 О несовпадении собственного габитуса с габитусом того, кто считается принадлежащим к группе, как причине отчуждения (ощущения отчужденности) от группы см. в [Bentley 1987: 39].

Соб.: Меня поразило, что в Ешпаево на юбилее под русскую музыку плясали неохотно, а под марийскую с удовольствием и до часу ночи. У вас такое бывает?

Инф.-1 (ж, 1972 г.р., Байса): Да, у нас бывает вот на второе августа чаще всего. Второе августа, Ильин день у нас, как бы, да...

Инф.-2 (м, 1963 г.р., Байса): Под марийскую музыку все выходят, не могут [усидеть].

<...>

Инф.-2: И молодёжь, и в возрасте могут танцевать марийское.

Соб.: То есть умеют?

Инф.-1: Да-да.

Инф.-2: Танцуют и этим самым как бы подчёркивают, что вот мы марийцы мол [смеется].

Инф.-1: Ну неправильно конечно танцуют, но танцуют. Мы тоже может пройтись, да?

Инф. (ж, 1972 г.р., Байса): [о себе и своих ровесниках – К.Г.] Мы уже потерянное поколение [«Потерянное» – потому что по-марийски не петь, не плясать не умеют: не учились в молодости – К.Г.]. Вот дети у нас умеют, а мы уже правильно не спляшем.

Основная оппозиция, имплицитно заложенная в нарративах о правильной культуре, реализуется в приведённых текстах: те или иные практики воспроизводятся говорящими – активными трансляторами дискурса (например, все представители молодёжного актива с удовольствием «танцуют по-марийски»), они даже могут быть отрефлексированы и репрезентированы как важные маркеры марийскости («Танцуют и этим самым как бы подчёркивают, что вот мы марийцы мол»), но оцениваются они как принципиально неправильные, так как у их носителей – и шире, группы, с которой ассоциирует себя говорящий – не был сформирован соответствующий правильный навык. Убедительным (на уровне дискурса) объяснением изначальной дефектности своих практик может служить введение в дискурс образа *другого* – соседней доминирующей этнической группы русских.

Соб.: Вчера у нас разговор с NN зашёл, она говорит, что [дети] в основном заучивают тексты песен наизусть, уже плохо зная язык...

Инф. (ж, 1973 г.р., Байса): Да, у нас же как-то, население-то более обрусевшее уже, скажем так. Вот, и ребята некоторые слова не понимают, и у них уже и произношение уже-то не чисто марийское. Вот, поэтому не знаю. Приходится им объяснять смысл некоторых слов. <...>

Соб.: Когда Вы только в Байсу приехали, какие-то отличия по языку / костюму местных марийцев в глаза бросались?

Инф.: Ну да. Язык, конечно, это обрусевший язык [смеется], да. Это обрусевший язык. Уже некоторые слова переделаны на русский лад, да. Например, «кортопка́» - картошка, «пареньга» и «кортопка». Или яблоко, да? Ведь на марийском «олма́», а они «яблок», вот «яблок». Да, вот некоторые слова-то они, переделывают на русский лад.

Соб.: А вообще Вам нравится фестиваль этот, который проходит тут?

Инф. (ж, 1972 г.р., Байса): Ну да, интересно! Потому что приезжают коллективы... и они конечно несут, у нас это всё уже как бы, ну обрусевшее, и ансамбль который у нас есть, уже он как бы это, по долгу службы тут держится, вот эта, как его, «Поса Кундем». Потому что постоянного коллектива уже нет.

Соб.: Неужели ребята действительно поют по-марийски и не понимают что?

Инф.-1 (ж, 1972 г.р., Байса): Ну в общих чертах, смысл они понимают. Но слова – нет [смеется] Они заучивают!

Инф.-3 (м, 1963 г.р., Байса): Ну есть у нас старшеклассники, ну они в основном-то более-менее уже осмысленно осваивают, вот как у нас Полина ведь, поёт так уже начинает осмысливать, что я пою.

Инф.-2 (ж, 1975 г.р., Байса): А вот Павел, он младше дак, он вызубрил, рассказал, всё.

Иными словами, специфика культурной ситуации в Байсе, с точки зрения молодёжного актива, заключается во влиянии, оказанном соседней этнической группой: результатом этого влияния стали заимствование (с последующей фонетической обработкой) лексики русского языка, деформация произношения, утрата языковой компетенции детьми (даже того «разговорного» марийского идиома, знание которого приписывают себе их родители), заимствование практик, характерных для группы русских (например, праздников, ср. «В Байсе-то вот на Троицу, праздник устраивают. Вообще Троица это как, русский праздник, да, наверное. Берёзку украшают, но это как уже, на русский лад.

Поэтому говорю: обрусевшие, здесь-то, больше», ж, 1973 г.р., Байса). Обращение к образу чужого сообщества, деформирующего исконную (национальную) культуру своей группы, является эффективным средством легитимации национальных проектов (ср. мысль П. Фрёрер о том, что оптимальным контекстом распространения национализма является именно ситуация существования угрозы группе – образа *опасного чужого* [Froerer 2006: 42]). В данном случае представление об ассимиляции, с одной стороны, работает на создание образа испорченных культурных практик (наиболее фактурно – образ испорченного идиома), с другой – акцентирует внимание на тотальной некомпетентности младшего поколения в области ряда практик (строго говоря, в основе дискурса лежит идея о том, что среднее поколение «умеет, но неправильно», а младшее – «не умеет вообще») и, следовательно, на необходимости обучения – формирования *правильного культурного этоса*. Принципиально, впрочем, что речь идёт о формировании только тех навыков и представлений о национальной культуре, получение которых предполагает последующую *демонстрацию* (презентацию вовне), например, навыков танца, представлений о костюме, речевой компетенции³¹⁵.

315 В том же русле рассуждает и действует байсинский клуб. В материальном смысле клуб стараются обеспечить максимальным количеством предметов, репрезентирующих национальную культуру: комплектами костюмов (четыре концертных платья типа «йошкар-ола тувыр», двенадцать зелёных свадебных кафтанов и др.), современной марийской музыкой (дисками с марийскими эстрадными или условно «народными» песнями, которые, как правило, оставляют гастролирующие в Байсе артисты). Клуб проводит марийские праздники, стараясь следовать некоему воображаемому ритуальному канону: например, порядок празднования «Шорук йол» («марийские святки», «Рождество») складывается из компетенции старшего поколения Байсы и лекций йошкар-олинских экспертов, на курсах которых культоорганизатор клуба занималась в начале 2000-х гг. (и где для праздника *«сценарий-то вот еще взяла»*). Порядок празднования включает следующие обязательные элементы: ряжение, колядование, рассказ о празднике, танцы, игры, а также напутствие на год, произносимое в клубе одной из старших женщин (*«У нас вот постарше женщина там вот стала вон буханку хлеба держит [отрезает кусок с краю – К.Г.], она вот перед началом праздника-то и говорит: чтобы праздник у нас хорошо прошёл, год у нас был плодородным, и вот вот всё. Просит там Бога там этого, чтобы всё у нас было»*). Кроме того, клуб предпринимал попытку готовить молодёжный состав ансамбля «Поса Кундем» – последний раз этот состав выступал на фестивале в 2010 г. (участники в 2011 г. закончили школу). Руководителями клуба проводимые мероприятия воспринимаются как площадка для практики молодёжи в области марийского языка и культуры в целом. Ср. высказывания культоорганизатора клуба:

Инф. (ж, 1966 г.р., Байса): Они стараются ведь, молодёжь-то, стоят вон, но заходят тоже вот, слушают примерно-то вот щас, как-то больше начали приобщаться-то. Всё равно уж наверно это, есть польза-то. Ну если и мы не будем давать да и артисты-то не будут приезжать дак язык-то

Итак, только целенаправленное обучение способно сформировать правильную компетенцию в области национальной культуры. Проект школьного ансамбля и все спровоцированные им изменения сделали возможным суждение представителя молодежного актива, вроде *«Вот дети у нас умеют, а мы уже правильно не спляшем»*. В целом же, практически все опрошенные жители Байсы открыто выражают свою лояльность проектам, в которых задействованы байсинские школьники; пожалуй, наиболее ярко это выразилось в высказывании хранительницы школьного музея: *«У нас есть национальный танцевальный ансамбль, и девушки, и юноши вот танцуют. Даже вот я всё люблюсь, парнем, Суворовым. Он на нашей улице, вот на нашей улице нет такого парня вот, я прям всё время на него смотрю, вот как он танцует, вот в этом ансамбле. И вот я думаю пока говорю танцуют и поют дети, национальность не умрёт»* (ж, 1957 г.р., Байса).

Наконец, необходимо сказать о динамике восприятия молодёжным активом своей деятельности и роли детского ансамбля. Безусловно, степень вовлеченности в проекты демонстрации со стороны родителей – молодёжного актива растёт с каждым годом. Так, в 2011 г. осознание себя как сообщества (несколько детей, выступающих в ансамбле, и «мы», их родители) объективировалось в процессе участия в районном конкурсе «Её величество семья» (май 2011 г.): «Ший памаш» был назван «семейным клубом» и за свои выступления (с акцентированным марийским колоритом и фото-презентацией, посвященной марийской Байсе) получил одно из призовых мест. Участие байсинцев в конкурсе высоко оценили и в Управлении культуры Уржума («Ший памаш» планировали отправить на областной этап конкурса «Её величество семья» в Киров осенью 2011 г.), и уржумский благочинный (ср., май 2011 г.: *«Для*

совсем забудут. <...> Ну молодежь вот узнаёт хоть, интересно им молодёжи-то когда, они вот это. А люди-то постарше, ладно вот эта Ерофеевна-то вот еще они обе [*жительницы Байсы – К.Г.*], активные участницы, они постоянно, они хоть передают, молодёжи-то хоть. Хоть молодёжь-то берет, принимает всё равно. Если не они, если не мы, там уж молодёжь все равно знать не будет это.

В качестве одной из основных задач клуба, таким образом, видится (и декларируется) частичная социализация молодёжи в рамках национальной культуры: минимум – попытки заинтересовать и ознакомить (напомню, что ознакомление начинается с марийского уголка в байсинском детском саду), максимум – научить (приучить) и вовлечь в практики демонстрации культуры.

меня это была первая с [19]90-х годов ласточка идентичности»). Кроме того, растущая уверенность актива в обладании раритетным экспертным знанием проявлялась уже не только в суждениях о нормах организации фестиваля, но и в появившейся тенденции блокировать доступ к своим «материалам». Под «материалами» понимаются видеозаписи выступлений, фотографии, тексты презентаций, так или иначе связанные с концертной деятельностью «Ший памаш»: за последние пару лет из любительских хроник они стали интеллектуальной собственностью, которой опасно делиться с посторонними из своего или чужого сообществ (в том числе с этнографом, не без помощи которого переоценка произошла). Если в целом попытаться охарактеризовать динамику репрезентации себя активом, следует указать на одну характерную тенденцию – возрастающее педалирование своей этничности и утверждение неизменной, остро переживаемой лояльности марийской культуре. Так, напр., актив стал открыто возражать против исполнения песен на русском языке или сопровождающего перевода на русский, поясняя, что непонимание – это проблема тех, кто не владеет марийским: *«Может мы тоже не понимаем по-русски!»*, (ж, 1973 г.р., Байса).

Итак, костяк *дискурса о национальной культуре* формируют следующие представления: а) локализация аутентичной национальной традиции за пределами референтной группы (трансляторов дискурса) и, метонимически, того локального сообщества, с которым она себя ассоциирует, б) утверждение среднего поколения группы как не-носителей традиции или носителей неправильного культурного этоса, в) восприятие практик старшего поколения своего сообщества и практик иной, но этнически родственной, группы в качестве правильных (аутентичных), г) утверждение необходимости целенаправленного формирования (через обучение) правильной компетенции в области национальной культуры у младшего поколения (детей). Ещё раз подчеркну, что все практики, обсуждение которых формирует дискурс, предполагают воспроизводство в ситуации *демонстрации*. Для демонстрации (ситуации проигрывания, инсценировки *традиционного*) принципиальна возможность отстранённой (дистанцированной) оценки практик, позволяющая определить

этос своей группы как неправильный, дефектный и, соответственно, поместить норму культуры за пределы группы³¹⁶. Безусловно, в рассматриваемом случае локализация нормы внутри сообщества республиканских марийцев обусловлена тесными культурными связями с республикой, *новой* лояльностью культурным институтам РМЭ³¹⁷ и, в конце концов, представлением о большей близости Байсы к культуре республиканских марийцев, чем марийцев других уржумских деревень. Отмечу особенно, что усвоение правильного культурного этоса – путём целенаправленного обучения – воспринимается как вполне легитимное и поэтому желанное: как кажется, будучи оценена изначально (на уровне отправителя) в качестве правильной, новая компетенция (получателем) будет отождествляться и ценностно уравниваться с компетенцией старшего поколения своего сообщества. Наконец, необходимо отметить, что дискурсивная оценка практик осуществляется в рамках той же системы координат, что и оценка «традиционной» марийской одежды, обрядов свадьбы и похорон жителями Тюм-Тюма, Большого Роя, Ешпаево. Отличие же заключается в том, что правильный вариант марийской культуры в случае Байсы ассоциируется с республикой, в то время как для жителей деревень побережья Вятки норма локализуется, скорее, внутри идеализируемых соседних «настоящих» марийских деревень.

Как уже неоднократно говорилось, прагматика трансляции рассматриваемого дискурса заключается в поддержке, легитимации и популяризации проектов, связанных с национальной культурой: прежде всего, Кульшетовского фестиваля и сопутствующих ему мероприятий. Принципиально

316 Возникает, впрочем, вопрос: почему на уровне дискурса ощущается необходимость поиска единого правильного варианта, если, например, в ходе того же фестиваля единая (унифицированная и кодифицированная) норма марийской культуры не навязывается, а наоборот, транслируется представление о ценности множества вариантов? Как кажется, примордиальная модель «одна нация – одна культура» (общая национальная принадлежность подразумевает тождество практик), навязываемая обычно «образованными элитами», в нашем случае актуальна именно на низовом уровне: именно она провоцирует поиск того, чей вариант правильной.

317 Под «новой лояльностью» я подразумеваю актуализацию связей с республикой в конце первой декады XXI в. на новом уровне – уровне интенсификации культурного обмена. В целом же многие факторы – от родственных связей (многие представительницы среднего поколения, 35-55 лет, родились в деревнях РМЭ, а в Байсе поселились после замужества) до ключевых для информационного поля байсинцев географических точек (постоянно упоминаемые марийские деревни Лебяжского и Мари-Турекского районов) – всегда отражали пространственную близость Байсы к РМЭ.

также то, что дискурс *сам по себе* является одной из основных практик национального, реализуемых сообществом. Ирис Жан-Клейн признаёт за дискурсом силу политической риторики, которая в соединении с иными формами социального действия влияет не только на непосредственное окружение транслятора дискурса, но и на него самого – «национализирует» их. Рассуждения о национальной культуре, характеристика практик и себя по отношению к ним становятся в таком случае средством артикуляции национального («nation narratives») – одним из приёмов (если не основным) осознания себя как носителя национального [Jean-Klein 2001: 102-103, 106-108]. В терминах Э. Коэна членов сельского актива можно назвать «проводниками» (представителями) национализма в рамках сообщества Байсы: их роль заключается в опосредовании национального своим личным опытом, в ассоциации себя с *национальным* через присвоение³¹⁸, репрезентацию и активную трансляцию – навязывание – национальных символов. Для описания этого феномена Коэн вводит понятие «personal nationalism»: национализм, неразрывно связанный с его «носителем» или носителями (приверженцами). Национализм может быть эффективен (принят, интериоризирован), только если он укоренён – обоснован непосредственным опытом индивида или коллектива и если он соответствует социальному контексту существования коллектива. В таком случае национализм становится мощным средством (само)идентификации и (само)репрезентации [Cohen 1995: 188-189].

В фокусе моего внимания в данной главе оказался организованный в одном из марийских сёл региона фестиваль, посвященный национальной (марийской) культуре, спровоцированные появлением фестиваля проекты и связанный с фестивалем *дискурс национального*, циркулирующий в сообществе Байсы. Организация песенного фестиваля в селе – явление далеко не уникальное, а для культурной политики регионов России – даже заурядное. Ожидать пристального внимания к фестивалю со стороны жителей районного центра или немарийских

318 Для Коэна важно понятие «обладания» (ownership), связывающее индивида или коллектив, нацию («[t]hrough their ownership of their selves, they own the nation...»; [Cohen 1995: 180]), способ репрезентации нации (демонстрации *национального*) и национальную культуру.

деревень не приходится, особенно если учесть, что отдельных проектов, направленных на воспроизводство марийской культуры, в районе практически не существует. Иная ситуация – как я попыталась показать – сложилась в самой Байсе. Продвижение фестиваля осуществлялась в основном двумя стратегиями: *локализацией* – выстраиванием связи фестиваля с локусом (Байсой) через посредника, нового культурного героя Байсы, композитора Кульшетова («кульшетовский нарратив»), и *национализацией* – популяризацией представления о принадлежащей сообществу и подлежащей демонстрации национальной культуре («марийский нарратив»).

Анализу фестиваля как проекта извне, инициативе со стороны Йошкар-Олы, было уделено достаточно внимания: безусловно, его можно оценивать как классический элитарный проект, значимые элементы которого коррелируют с положениями конструктивистских концепций нациестроительства (формирования национальных движений). Кульшетов-младший использует все доступные ему и характерные для современного поколения этнических активистов риторические стратегии и шаблоны действия – от риторики финно-угорского / марийского родства и собирания локальных групп марийцев на марийской земле до изобретения национального, укорененного в местном (национализируемом) сообществе, героя и учреждения в его честь регулярной практики коммеморации / воспроизводства национальной культуры. Анализ целенаправленного воздействия республиканских институтов на культурную ситуацию в селе принципиален и для рассмотрения ситуации на низовом уровне: «низовое», с моей точки зрения, не обязательно означает инициированное сообществом; в качестве «низовых» могут быть рассмотрены проекты, воспринятые, продолженные и переосмысленные. Зазор между образом национальной культуры, транслируемым сверху, и образом, сформированным в рамках локального сообщества, позволяет выявить принципиальные параметры оценки *национального* изнутри (собственно, эмный объём понятия национальная культура). Такими параметрами являются локальная и темпоральная характеристики практик, репрезентативность (комплекса) практик как части национальной культуры, соотношение статусов аутентичных и «привитых»

практик, представление о существовании правильного варианта культуры. В этом контексте важно помнить, что этническая идентификация может опираться принципиально на любые аспекты культуры группы – соответственно, этнический национализм сосредотачивается на символическом продвижении, муссировании тех культурных маркеров, демонстрация которых имеет для данного сообщества статус события.

Ситуация *демонстрации* – фестиваля – актуализирует отстранённое восприятие «своей» (локального сообщества) национальной культуры как символического ресурса и провоцирует осмысление членами сообщества себя как *носителей* (или *не-носителей*) *национального*. Сформированный дискурс национального, в основе которого лежит образ аутентичной национальной традиции как ушедшей (утраченной) или принадлежащей родственному сообществу, а референтная группа (трансляторов дискурса) оценивается как носитель неправильного культурного этоса, собственно формирует и поддерживает новую модель поведения по отношению к национальной культуре – интерес, лояльность ей, стремление обучиться и обучить младшее поколение практикам национального, утверждение необходимости воспроизводить и популяризировать национальную культуру в рамках сообщества. Естественно, «само-национализация» индивида или группы («self-nationalization» – проекция собственных действий на особую идеологическую, националистическую, парадигму) более очевидна в ситуации открытого конфликта (противостояния групп). Можно ли говорить, что в отсутствии конфликта подобных процессов не происходит? Скорее, ситуации, подобные описанной, предполагают проявления национализма – не столь бросающиеся в глаза, как открытый конфликт. К таким проявлениям можно отнести и активное посещение фестиваля, и нарождающееся восприятие себя как центра марийской культуры на формальной территориальной периферии (ср. представление об активном посещении праздников в Байсе жителями других марийских деревень района, желание институционально закрепить статус центра), и ориентацию воспроизводимой национальной культуры на республиканский – правильный – образец, и особую лояльность Йошкар-Оле и ее представителям, и, наконец, формирование группы

местных (молодых) активистов – заинтересованных национальной проблематикой жителей села, способных вовлечь в свою деятельность представителей разных поколений. Возможно, в ситуации отсутствия открытого противостояния групп фестиваль является одним из немногих типичных контекстов актуализации низового национализма.

Важно так же отметить, что результатом появления фестиваля стала постепенная интеграция Байсы в республиканскую культурную сеть, в центре которой находится Йошкар-Ола с ее экономическими ресурсами, развитой системой культурного обмена, институциями – хранителями национальных традиций. Саму сеть формируют локальные культурные центры РМЭ (например, Сернур или соседнее, почти родственное Байсе, село Сысоево) и регулярно актуализируемые связи между ними (общие фестивали, концерты и мастер-классы). В данном случае правомерно говорить об активном взаимодействии двух сторон: *центра*, формирующего лояльность посредством прямых инъекций национализма (риторики сопринадлежности марийской нации и представлений о национальной семье), и *периферии*, постепенно наращивающей свои культурные ресурсы (проекты или институты). Впрочем, такой взгляд на фестиваль открывает совершенно иную перспективу восприятия его жителями Байсы, которую нельзя не учитывать при разговоре как о новых символических ресурсах сообщества, так и локальном национализме. Интерес к фестивалю всех возрастных групп жителей, ежегодно растущее количество гостей, живое участие аудитории во время концертов указывают на особое место, которое фестиваль занимает в повседневной жизни села. Собственно, одну из важнейших причин популярности фестиваля ёмко сформулировала жительница Байсы: «У нас потому что вообще праздников-то мало бывает щас уже, вот к фестивалю-то готовимся мы» (ж, 1965 г.р., Байса). Кулшетовский фестиваль – это способ развлечения, один из немногих локализованных в селе, делающий Байсу привлекательной для десятков посторонних людей (пусть всего на несколько дней) и поэтому особенно любимый. Марийская культура Байсы, в свою очередь, становится пропуском ее носителей в мир регулярного культурного обмена с другими марийцами и «финно-уграми», расширяет географию их путешествий

(или создаёт ее с нуля), оказывается легитимным поводом для гордости и средством изменения личного статуса. Впрочем, я хочу подчеркнуть, что активное воспроизводство *национального* в данном случае – это не только «способ съездить за границу»³¹⁹, но и наиболее привычный, лёгкий и энергосберегающий способ сделать праздник. Об этом я подробнее рассуждала в третьей главе, но замечание кажется мне достаточно важным для того, чтобы сделать его еще раз: национальную культуру в подобных контекстах следует оценивать как идеальное сырье массовых культурных проектов (от фестивалей до дискотек), а присвоение ее, символическое потребление и порождаемое этим удовольствие – рассматривать как одно из типичных проявлений низового национализма.

319 Кавычки в данном случае указывают на цитацию: именно таким образом звучит наиболее распространённое критическое замечание к моим выводам относительно роли фестивалей в сельских сообществах. Я не отвергаю предположение полностью, лишь делаю к нему свои замечания.

Заключение

В диссертационном исследовании я проанализировала культурные проекты и дискурс сообществ четырех марийских деревень Кировской области, так или иначе оперирующие категориями *традиционное / национальное*. Определив практики, которые сами члены группы считают унаследованными от старшего поколения группы и поэтому специфичными для нее, при помощи понятия *традиционное*, я попыталась обособить тот фрагмент социальной реальности жителей интересующих меня деревень, который на данный момент подвергается постоянной рефлексии и обозначается при помощи эмных категорий «национальное», «национальная культура», «марийская культура», «традиции» и др., заимствованных из академического, научно-популярного или политического дискурсов. Объем анализируемых категорий (и массовый образ традиций, национальной культуры) формируют предметы и практики, рассмотрению которых посвящены основные главы моего исследования – марийский костюм, марийские идиомы, песни на марийском языке, марийские танцы, марийские моления. Принципиальным для моего исследования оказался анализ того, как под влиянием особого рефлексивного отношения к этим практикам меняется их порядок, набор функций, появляются иные контексты их бытования в рамках рассматриваемых сообществ.

Очевидно, что определенные изменения в культуре (неважно, мелодиях или манере одеваться) были всегда, другой вопрос – в каких категориях они осмыслились и осмысляются в данный момент. Вполне очевидно также, что – соседствуя на протяжении длительного времени с представителями иных локальных и этнических групп – жители уржумских марийских деревень не могли не сравнивать свои практики (способ одеваться или говорить) с чужими. Можно предположить, что в рамках таких сравнений свои практики ранее оценивались как правильные или единственно возможные (или хотя бы – единственно возможные для представителей группы) – подобно тому, как сейчас оценивается выбор марийской одежды для похорон марийца.

Обособление некоторых форм деятельности в поле *традиционного*, конструирование для них исторической перспективы существования в группе (соотнесение с прошлым – с тем, что ушло или уходит) и, главным образом, помещение в систему координат *марийцы — национальная культура* (то, что воспринимается как *традиционное* в большинстве случаев автоматически именуется *марийским* или *национальным* – даже если соседняя этническая группа располагает идентичной практикой), стимулирует отстраненное их восприятие и делает возможным воспроизводство *традиционного* в совершенно ином *демонстративном* регистре. Существуют универсальные матрицы (формы и способы) такого демонстративного воспроизводства – типичные для массовой культуры российского села (сельские праздники, концертная деятельность сельских клубов, самодеятельные коллективы и их проекты) или политики популяризации «этнических культур» по всему миру (разные формы *фестивалей*). Принципиально важно в данном случае то, что рефлексия меняет отношение к практикам, переосмысленным как часть национальной культуры, побуждая – *на уровне дискурса* – к их постоянному обсуждению и специфическим способам оценки и деляя – *на уровне репрезентации* – из привычных действий (например, движений в танце или выученных в детстве песен) презентационные проекты, изображение самих себя. То, что регулярно *инсценируется, показывается*, становится продуктом, который символически продаётся *чужим* (условно, чужой аудитории зрителей) или потребляется как уникальное культурное наследие *своими* (условно, сообществом своей деревни или самими исполнителями).

Безусловно, национальная культура – это категория, усвоенная и постоянно усваиваемая сельским сообществом из дискурса советских и постсоветских культурных и образовательных институций, из медийного пространства и прямой пропаганды (например, республиканской, где словосочетание «национальная культура» функционирует и как номинация для обозначения совокупности данных культурных практик, и как сигнальное / этикетное слово без референта). Объем интериоризированной категории формируют те же практики, из рассмотрения которых складываются этнографические и

исторические справочники по этнической группе: «этническая история» (конструирование нарративов и мест памяти), «материальная культура» (например, костюм как яркий визуальный маркер группы), «духовная культура» (уникальные «языческие обычаи»), «народное искусство» (фольклор на марийском языке, мелодии, танец). Положительные коннотации категории также заданы изначально и извне: квалифицируемому как национальное явлению автоматически присваивается статус ценного, лояльность к нему становится единственно одобряемой стратегией поведения³²⁰. Рассмотрение же себя как легитимного носителя национальной культуры (имеющего право надеть марийский костюм на праздник или умеющего правильно станцевать марийскую чечётку) ведет к актуализации низового национализма, проявляющегося в продвижении проектов демонстрации *национального* и развитии соответствующего дискурса. Иное отношение к *традиционному* – например, диверсификация репертуара оценок, функций и контекстов (регистров) использования марийского костюма – может быть следствием присвоения знаков национального («самонационализации») и проекции собственного повседневного поведения и культурной компетенции на национальную систему координат. Важно отметить также, что на уровне дискурса артикуляция (акцентирование) границ между разными регистрами воспроизводства *традиционного / национального* не осуществляется: марийские танцы в кругу семьи и танцы на сцене репрезентируются как одна и та же практика, представленная в разных ситуациях.

Особое внимание в рамках исследования я попыталась уделить риторике, культурной политике и практической деятельности *проводников* (агентов)

320 Соответственно, нарративы об «утрачиваемой» национальной культуре автоматически включают ностальгическую модальность, а о «возрождаемой» – патетическую. Прекрасным примером подобного отношения является высказывание одной из жительниц деревни Ешпаево (1948 г.р.): «*(со вздохом)* В Марийской [в РМЭ – К.Г.] культура сейчас возрождается (*пауза*). А у нас в Ешпаево не знаю, почему мы с маленькими по-русски. Сами так ведь приучили!». Важно отметить, что на мои последовавшие вопросы о том, что именно возрождается «в Марийской» – использование языка или какие-то другие формы «культуры», информантка ответить не смогла. В контексте разговора об использовании марийского идиома в ее семье фраза «В Марийской сейчас культура возрождается» функционировала как фоновая цитата, утверждение, не требующее и не предполагающее смыслового раскрытия, артикуляция идеального поведения по отношению к *национальному*, которым не могут похвастаться уржумские марийцы.

национализма в сообществах исследуемых деревень: молодёжного «актива» организаторов фестиваля национальной культуры, сельского краеведа, экспертов в области марийских молений, постоянных участников сельской самодеятельности, представителей сельских культурных и образовательных институтов. Фактически, таким проводником на уровне локального сообщества может стать любой житель, осознающий себя как носитель национальной и владеющий репертуаром *практик национального* – умением *демонстрировать* компетенцию в области национальной культуры и, главным образом, умением рассказать о своём опыте переживания *национального* (владение *дискурсом национального*, *nation narratives*). Активисты от сообщества, хорошо интегрированные в него, являются наиболее эффективными распространителями национализма: фактически, они представляют (предоставляют) заслуживающий доверия пример лояльности национальной культуре, образец правильной принадлежности национальной группе, они предлагают модели оценки и стратегии дискурсивного освоения *национального*, формы его переживания, опосредованные собственным опытом (*personal nationalism*). Их риторика убедительна, поскольку созвучна локальному дискурсу (например, оценке молений как практики, присущей старшим поколениям своей семейной или этнической группы; оценке марийцев как исконного населения региона; оценке собственного марийского идиома как дефектного – в противовес идиому марийцев РМЭ); их проекты популярны, поскольку повторяют привычные для сообщества формы сельской массовой культуры и используют материал, которым в большей или меньшей степени владеет сообщество (например, песни на марийском языке или марийскую одежду на фестивальной сцене). Их проекты – это одновременно способ репрезентации *национального*, облеченный в форму приятного досуга, и результат влияния моды на *традиционное* (моды, актуальной и в соседней республике, и в районном центре).

Безусловно, некоторые из активистов – подобно краеведу из деревни Тюм-Тюм, деятельности которого посвящена целая глава – обладают репертуаром «внесистемных», нехарактерных для сообщества знаний и навыков: его персональные проекты демонстрируют восприятие культуры и истории деревни,

сформированное под воздействием длительного сотрудничества с этническими активистами РМЭ. Может показаться, что, анализируя этот кейс во второй главе, я никак не могла определиться с квалификацией (именованием) героя: Александр Петрушин и эксперт, и краевед, и культурный посредник, и локальный проводник национализма. На самом деле при помощи репертуара этих обозначений я пыталась показать, как на локальном уровне происходит совмещение ряда социальных ролей в деятельности одного человека: как социальный активизм может соседствовать с музеефикацией предметов деревенского быта, а естественно-географическое изучение района – с представлениями о финно-угорской этнической семье и персонализированным национализмом. На локальном уровне перечисленные роли удобнее всего представлять как шкалу активности, где одна сфера деятельности влечёт за собой другую, при том что распределение приоритетов всегда ситуативно обусловлено.

Естественно, нельзя не проецировать случай тюм-тюмского краеведа на позицию «интеллектуальной элиты» из классических конструктивистских теорий: пытаясь выстроить образ уникальной самобытной культуры и богатого исторического опыта сообщества, он инициирует целый ряд проектов в области политики памяти, составления нормативной истории деревни, демонстрации марийской культуры. Более того, на протяжении многих лет он пытается «стягивать» марийцев района (или, шире, области) в единое информационное поле и даже придать этому полю институциональную форму (ср. его попытки создать «марийскую автономию» внутри района). Проекция справедливая, но требующая поправок. Я намеренно не использовала по отношению к АП, равно как и к экспертам, чья деятельность описана в других главах, определений «элита» или «этнический активист», значения которых складываются из компонентов (сем) интенциональности, целенаправленности политики, актуальной связи с национализмом «центра» (или централизованным национализмом), сосредоточенности на формировании идеологии и, главным образом, сфокусированности на (глобальных) этнических / национальных интересах представляемых (продвигаемых) групп. Применение этих понятий к рассматриваемым случаям было бы излишне обобщенным (для работы на

микроуровне) и, более того, эпистемологически неточным. О провалах проектов институционализации марийского национализма в Уржумском районе и о сомнительной интенциональности деятельности АП я писала достаточно; здесь я бы хотела еще раз подчеркнуть то, что в основе его интересов (в центре всех его проектов) находится не этническая группа (нация) марийцев, но локальные марийцы Тюм-Тюма с их взаимообусловленными частными, семейными, локальными и национальными идентичностями. Спектр определений статуса АП, использованный мной, позволял акцентировать *местный* характер его этнических проектов – точку приложения, локализованность его национализма.

Конструктивистские теории национализма, описывающие национальные революции в масштабной, как правило, исторической перспективе, имеют дело с многотысячными нациями и выглядят достаточно убедительно. Интересно, что на данном этапе конструктивизм в духе Хроха – Хобсбаума активно используется для объяснения текущих национальных процессов, при этом исследователи не всегда отдают себе отчет в том, что классические работы были принципиально исторически ориентированными (диахроническими) и фокусировались на становлении национализма и наций. Я в своем исследовании работала на микроуровне, пытаюсь показать, как небольшие сообщества учатся выделять и осмысливать *традиционное* как символически ценную национальную культуру, формировать дискурс *национального*, самостоятельно использовать *национальное* – в условиях, когда идеология национализма хорошо известна, ненавязчиво воспроизводится, но существует, скорее, в «пассивном запасе» (как, например, в сельском местностях за пределами РМЭ). В качестве общей аналитической рамки я использовала основы конструктивистского взгляда на национализм, а также концепцию низового национализма (*grassroots nationalism*), достраивающую логику классического конструктивизма и заточенную под синхронное исследование небольших локальных сообществ. В качестве важного метакомментария к понятию низового национализма я бы хотела, прежде всего, очертить объем квалификации «низовой», лексическое значение которой включаем в себя ряд неактуальных для нашего исследования

сем. Во-первых, в качестве низовых описываются (оцениваются) не только *оригинальные* процессы, происходящие без участия «образованных элит», но и проекты / события, импульсом к появлению и развитию которых оказались сильные регулярные или слабые окказиональные (культурные, экономические, личные и др.) связи с национальным центром. Для анализа функционирования категории *национальное* на низовом (локальном) уровне продуктивно именно такое, комплексное рассмотрение действий разных агентов: инициированный республикой фестиваль должен стать фоном для спровоцированных его популярностью независимых проектов местных жителей. Во-вторых, само понятие низового национализма не свидетельствует об альтернативном взгляде на зарождение национализма (самобытно, на низовом уровне), каким бы великим ни был соблазн искать оригинальные институциональные рамки (а не типичный пост-советский сельский клуб) или независимые локальные элиты (а не краеведов, гордящихся связями с «внешними» республиканскими институтами). Важно понимать, что само понятие выросло из конструктивистской теории и указывает на то, как «живёт» идеология (изначально элитарная, модерная, всепроникающая) на локальном уровне, какие формы может принимать, как преломляется или не работает. С этой точки зрения определение «низовой» синонимично определению «локальный». Наконец, говоря о низовом, и я, и мои предшественники подразумеваем не социальные характеристики населения / конкретных информантов (скользкую категорию «простые люди»), но национализм сообщества, воспроизводящего соответствующую риторику и не соотносящего себя с властными структурами (в моём случае не имеющего даже республиканской «прописки»).

В своей работе я старалась учитывать общую панораму культурной политики РМЭ и конкретные проекты, соприкасающиеся с уржумскими мари́йцами: деятельность централизованной организации «мари́йской традиционной религии» и посещения одним из ее специалистов общины Тюм-Тюма, контакты уржумских представителей культурных институтов (краеведов, библиотекарей) с республиканскими общественными организациями, фестиваль национальной культуры, учрежденный в селе Байса по инициативе

представителей РМЭ, участие «национальных» самодеятельных коллективов в сетях культурного обмена с коллегами из республики (посещение фестивалей, мастер-классов по национальной культуре и т.д.). Регулярные инъекции национализма посредством коммуникации с республиканскими институтами, через проекты местных экспертов или развитие собственных компетенций неизбежно изменяют отношение к тому, что группа считает *традиционным* для себя, заставляя вырабатывать «экспортный» образ национальной культуры. Наложение национализированной системы координат на восприятие собственного культурного багажа выливается в формирование представлений о существовании правильного, высокого образца марийской культуры (или «литературного» марийского языка), о необходимости коррекции (кодификации) собственной локальной традиции или необходимости обучать представителей младшего поколения деревни правильному образцу культуры (и формировать, таким образом, компетенцию «настоящего марийца»)³²¹, а также в стремление к разным формам автономии. Описанные явления нельзя просто подвести под переживание собственной этничности или дискурсивное воспроизводство этнической карты региона через обсуждение констративных маркеров культуры своей группы и групп соседей. Сознательные модификации *традиционного* в угоду нуждам демонстрации (как вариант, конструирование модификаций посредством артикуляции их необходимости) или желание соответствовать «высокому» образцу республиканской культуры, свидетельствуют о принципиально иных – инструментальных, активных способах потребления и переживания *национального*. Стремление же к автономии – в изводе ли Тюм-Тюма (ср. попытки зарегистрировать «культурную автономию марийцев района») или Байсы (ср. попытка зарегистрировать Центр марийской культуры за пределами РМЭ) – следует рассматривать как стратегию овеществления национального сообщества (утверждения и укрепления за собой этого статуса),

321 Можно даже сказать, что взаимодействие с РМЭ формирует у некоторых локальных сообществ уржумских марийцев *диаспоральную идентичность*, которая выражается, в частности, в ориентации собственных культурных практик на практики марийцев метрополии (в наибольшей степени это проявляется на уровне дискурса – через помещение нормы национальной культуры за пределы группы, к которой принадлежит говорящий, и оценку своей культуры как дефектной, подверженной «ассимиляции»).

инициированную на низовом, локальном уровне (пусть, в случае Байсы, и имеющую неформальную республиканскую поддержку).

Низовой (локальный) национализм проявляется не только на уровне дискурсивном, но и на уровне акциональном – как формы национализации пространства действия и стратегии поведения конкретных носителей *национального*. О репертуаре ролей локальных агентов – не столько выстраивающих политику, сколько проживающих, воплощающих и опосредующих национализм собственным опытом – было достаточно сказано выше. Если же попытаться охарактеризовать тот *контекст* (пространство действий), в котором национализм эффективнее всего реализуется на локальном уровне, то точнее всего будет определить его словом *фестиваль*. Другими словами, на мой взгляд, воспроизводство национального в сельской среде наиболее последовательно осуществляется в сфере развлечения / зрелища / праздника (entertainment); низовой национализм в условиях отсутствия открытого конфликта в сообществе (как вариант, в макрорегионе, к которому принадлежит сообщество) – это в большей степени фестивальный национализм. Взаимозависимость практик национального и типичных форматов массовой сельской культуры приводит к тому, что рамки национального фестиваля воспринимаются (и, по факту, являются) наиболее привычным (узнаваемым), энергосберегающим и уместным способом сделать праздник. Если же задаться вопросом, насколько заметным явлением подобный культурный (этнический) национализм оказывается в социальной жизни типичного села, то можно утверждать, что быть заметным – одна из его принципиальных (хоть и не осознанных) задач: сценарный способ воображения / демонстрации *национального* ориентирован принципиально вовне и фокусируется на компетенциях, которые можно и нужно демонстрировать.

Отдельный интерес для исследования локального национализма представляет разбор случаев, когда целенаправленная стратегия национализации не приносит ожидаемых результатов. Например, элитарный проект – вопреки усилиям локальных агентов и представителей республиканской элиты – может не

восприниматься сообществом в национальной системе значений, как это случилось с «марийской традиционной религией», чей основной ритуал (моление), хоть и квалифицировался как традиционный для этнической группы, но не рассматривался ею как часть актуальной национальной культуры и не назывался национальным даже апологетами. В поле *национального* не попадают также семейные ритуалы свадьбы и, в особенности, похорон, несмотря на настойчивость академического сообщества, помещающего их описания в этнографические справочники. К сожалению, посвятить отдельную главу этой проблеме я не имела возможности. Кроме того, сопротивление национализации (однозначному вытеснению в поле *национального*) может принимать форму конкуренции (превалирования или сосуществования) смыслов, которыми наделяется та или иная практика в сообществе. Так, например, демонстративное облачение в национальный костюм жительницы марийской деревни одновременно апеллирует к целому ряду ее лояльностей – не только этнической, но и семейной, локальной на тех же правах. Национализм, опущенный на локальный уровень, закономерно переплетается с семейными или локальными идентификациями – сообщество воображает себя при помощи совокупности этих смыслов. Наконец, национальный нарратив тех или иных проектов может вообще не считываться (или реинтерпретироваться), подобно тому, как историографические работы краеведа из Тюм-Тюма большинством его целевой аудитории воспринимаются только в аспекте семейных историй. Так, потомки героев его книги могут быть заинтересованы в обсуждении и оспаривании семейных / биографических нарративов, в меньшей степени – локальных, но никогда – панорам этнической (национальной) истории. Фокусировка на подобных сюжетах не была задачей моего исследования, тем не менее, я считаю, что их анализ помогает точнее очертить границы феномена низового (локального) национализма – и в этом направлении исследование может следовать в дальнейшем.

Библиография

1. Абашин, С. Н. Постсоветский национализм, теория этноса и конструктивистская критика // Этнографическое обозрение. — 2005. — № 1. — С. 83-86.
2. Ан-ский, С. А. Еврейское народное творчество // Евреи в Российской Империи. Сборник трудов еврейских историков. — М. – Иерусалим: Гешарим, 1995. С. 641 - 686.
3. Андресон, Б. Воображаемые сообщества = Imagined communities: Размышления об истоках и распространении национализма. Пер. с англ. В. Г. Николаева Ин-т социологии РАН и др. — М: КАНОН-пресс-Ц Кучково поле, 2001.
4. Андресон, Б. Введение // Нации и национализм = Mapping the Nation. Сб. ст / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; Пер. с нем. и англ. Л.Е. Переяславцевой и др. — М: Праксис, 2002. — С. 7-25.
5. Асылбаев, А. Краткие итоги экспедиции МарНИИ 1952 г. // Учёные записки [МарНИИ] / Марийский Научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. — 1953. — Вып. 5. — С. 273-283.
6. Ассман, Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004.
7. Бердинских, В. А. Проблемы устной истории и русское крестьянство в XX в. // Устная история (Oral History): теория и практика: материалы всероссийского научного семинара (Барнаул, 25-26 сентября 2006 г.) / Барнаульский государственный педагогический университет, Лаборатория исторического краеведения / Сост. и науч. ред. Т. К. Щеглова. — Барнаул: БГПУ, 2007. — С. 25-27.
8. Богатырев, П. Г. Функции национального костюма в моравской Словакии // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. — Москва: Искусство, 1971. — С. 297-366.

9. Бодрийяр, Ж. Система вещей: Пер. с фр. — М: Рудомино, 1995.
10. Бойцова, О. Структура фотографического сообщения (на примере любительской фотографии) // Русская антропологическая школа. Труды. — Вып. 3. — М., 2005.— С. 409-415.
11. Бойцова, О. Изображения в домашнем интерьере // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2007. — Т. 10. — № 1. — С. 87-95.
12. Бойцова, О. «Не смотри на них, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре // Антропологический форум. — 2010. — № 12. — С. 327-352.
13. Бредникова, О. «Семейная» и «коллективная» память (способы конструирования этнической идентичности) // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Материалы международного семинара (Санкт-Петербург, 14—17 ноября 1996) / Под ред. Воронкова В., Здравомысловой Е. — СПб.: ЦНСИ, 1997. — Труды. Вып. 5. — С. 70-74.
14. Брубейкер, Р., Купер, Ф. За пределами «идентичности» // *Ab imperio*. — 2002. — № 3. — С. 61-115.
15. ван Дейк, Т. А. Эпизодические модели в обработке дискурса // Дейк Т. А. ван. Язык. Познание. Коммуникация: Сб. работ / Сост. В. В. Петрова; Пер. с англ. яз. под ред. В. И. Герасимова. — М: Прогресс, 1989. — С. 68-110.
16. Вахтин, Н. Б., Головкин, Е. В., Швайцер, П. Русские старожилы Сибири. Социальные и символические аспекты самосознания. М.: Новое издательство, 2004.
17. Васильев, М. О киреметях у чуваш и черемис // Известия по Казанской епархии. Издание Казанской духовной академии. Часть неофициальная. — 1904. — № 8. — С. 237-267.
18. Васильев М. Г. Черемисы крещеные и язычники (Весенние праздники у черемис) // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник». Книга 4. — Казань, 1913. — С. 246-260.
19. Васильев В. М. Черемисы-язычники (Материалы для изучения верований и обрядов черемис) // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник». — Книга 5. Казань, 1913. С. 323-341; — Книга 10. Казань, 1915. С. 703-729; — Книга 12. Казань, 1915. С. 969-995.

20. Васильев, В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. Краснококшайск: Маробиздат, 1927 (1-я гостип. Маробиздата).
21. Вельцер, Х. История, память и современность прошлого (память как арена политической борьбы) // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2-3. — С. 28-35.
22. Винок, М. Жанна Д'Арк // Нора П. и др. Франция – память / Пер. Д. Хапаевой. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. — С. 225-295.
23. Власов, А. Н., Ахметова, М. В. Тимофей Васильевич Ажгибков: портрет локального бытописателя // Живая старина. — 2010. — № 1. — С. 13-19.
24. Волков, В. В. О концепции практик в социальных науках // Социологические исследования. — 1997. — № 6. — С. 9-23.
25. Волков, В. В. Силовое предпринимательство, XXI век: экономико-социологический анализ. — СПб: Издательство ЕУСПб, 2012.
26. Гаврилова, К. Марийская вышивка в советский период: риторика ценности и промышленное воспроизводство // Bulletin des Deutschen Historischen Instituts Moskau. — 2012. — № 6. — С. 81-110.
27. Гаврилова, К. Фестиваль национальной песни в себе Байса Кировской области: республиканский проект и низовые инициативы // Ab Imperio. — 2012. — № 1. — С. 289–320.
28. Гаврилова, К. А. Метаморфозы «Ранеток» в селе Большой Рой: инсценировка телесериала как спонтанная игра и организованная самодеятельность // Антропологический форум. — 2013. — № 19 Online. — С. 195-232.
29. Гаврилова, К. А. Конференция «'Народная лингвистика' — взгляд носителей языка на язык» // Антропологический форум. — 2013. — № 18 Online. — С. 423-443.
30. Гаврилова, К. А. Образ войны в краеведческих альбомах и локальных хрониках // Традиционная культура. — 2015. — № 3. — С. 7-21.
31. Гаврилова, К. А. «Марийская традиционная религия» в сельской общине марийцев: возвращение публичных молений и дискурсивные стратегии их

освоения // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. — СПб: Издательство ЕУСПб, 2015. — С. 132-162.

32. Геллнер, Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм = Mapping the Nation. Сб. ст / Б. Андерсон и др.; Пер. с нем. и англ. Л.Е. Переяславцевой и др. — М: Праксис, 2002. — С. 146-200.

33. Георги, И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд, и прочих достопамятностей / Пер. с немецкого. Часть первая о народах финского племени. — СПб: Изданием книгопродавца К. В. Миллера, 1776. — С. 30-40.

34. Давыдов, В. Н. Культурная аутентичность и коренные народы: институциональные процессы и политика идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2006. — Том IX. — № 3 (36). — С. 93-109.

35. Давыдова, Ю. А. Представления о «чужом народе» в Уржумском районе // Живая старина. — 1998. — № 4. — С. 35-37.

36. Давыдова, Ю. А. «Исусова ёлка» и Ага-барьям // Живая старина. — 1999. — № 2. — С. 16-18.

37. Джадт, Т. «Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память? // Ab imperio. — 2004. — № 1. — С. 44-71.

38. Евсевьев, Т.В. Обычай, верования и суеверия марийцев // Марий Эл. — 1927. — № 7-9. — С. 123-154.

39. Евсевьев, Т. «Ага пайрам» (праздник сохи). (Весенний марийский праздник) // Марий Эл. — 1928. — № 3-4. — С. 51-63.

40. Заплаткин, А. Ф. Вятско-Камские (Уржумско-Вятские) марийцы в V – XX вв. — Йошкар-Ола: [б.и.], 2005.

41. Заплаткин, А. Ф. Истоки марийского народонаселения и Вятско-камских марийцев. — Йошкар-Ола: Стринг, 2006.

42. Зеленин, Д. К. Кама и Вятка: Путеводитель и этногр. описание Прикам. Края / Сост. Д. К. Зеленин. — Юрьев: тип. Эд. Бергмана, 1904.

43. История Вятского края в преданиях, легендах и песнях. Серия «Антология вятского фольклора». Том 6. / Сост. А. А. Иванова. — М.: Издат. Московского Унив., 2006.

44. История Марийской АССР. Т. 1: С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции / Под ред. А. В. Хлебникова, Г. А. Архипова, К. Н. Санукова и др. — Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1986.

45. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года по Кировской области. Т. IV: Национальный состав населения и гражданство. — Киров: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Кировской области, 2006.

46. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года по Кировской области. Т. VI. Сельские населенные пункты. — Киров: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Кировской области, 2006.

47. Литягин, А. А., Тарабукина, А. В. Специфика исследования культуры малых городов // Живая старина. — 2001. — № 1. — С. 12-13.

48. Календарные праздники и обряды марийцев: Сб. ст. / Сост.: О. А. Калинина. Отв. ред.: Н. С. Попов. — Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003.

49. Калинина О.А., Мамаева М.Н., Молотова Т.Л. Марийцы: очерки. — Йошкар-Ола: Министерство культуры, печати и по делам национальностей РМЭ МарНИИЯЛИ, 2008.

50. Кережи, А. Традиции и инновации в культуре городских и сельских хантов // Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой: сборник статей / Отв. ред.: Е.А. Пивнева. — Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 2010. С. 121-132.

51. Кирсанова, А. А., Колчина, Е. В. Горномарийская свадьба: к вопросу о трансформации обряда // Праздники и обряды как феномены этнической культуры: Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. — СПб., 2011. С. 335-338.

52. Кнорре, Б. Марийское язычество под натиском Нью-Эйджа [Электронный ресурс] // The Russian Review. — 2008. — № 10. — Режим доступа: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/rr31/02mari-paganism.html>.

53. Кнорре, Б., Константинова, Е. Марийская народная вера и борьба за национальные интересы в последнее 10-летие [Электронный ресурс] // The

Russian Review. — 2010. — № 42. — Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2793>.

54. Козлова, К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М.: Изд-во МГУ, 1978.

55. Колоницкий, Б. И. Преодоление гражданской войны: случай Америки // Звезда. — 2007. — № 1. — С. 123–143.

56. Кондрашкина, Е. А. Динамика функционального развития марийского языка // Языки Российской Федерации и нового зарубежья: Статус и функции: Сб. ст. / Отв. ред. В. Ю. Михальченко. — М: Эдиториал УРСС, 2000. С. 155-167.

57. Крюкова, Т. А. Современная женская одежда народов Поволжья (удмуртов, мордвы) // Советская этнография. — 1950. — № 2. — С. 77-92.

58. Крюкова, Т. А. Марийская вышивка. Л.: [б.и.], 1951.

59. Крюкова, Т. А. К вопросу об изучении современной одежды марийцев // Ученые записки МарНИИ языка, литературы и истории. Вып. V: Язык, литература, история. — Йошкар-Ола, 1953. — С. 163-176.

60. [Кузнецов, С. К.] Исторический очерк села черемисского Малмыжа (Малмыжского уезда Вятск.губ.) // Вятские губернские ведомости. — 1874. — № 13. С. 3-4; — № 14 (февраль). С. 3-4; — № 15 (февраль). С. 3-4; — № 16 (февраль). С. 3-4; — № 18 (март). С. 4; — № 22 (март). С. 4-5.

61. Кузнецов, С. К. Очерк из быта черемис // Древняя и новая Россия. — 1877. — № 7. — С. 346-358.

62. Кузнецов, С. К. Очерк из быта черемис // Древняя и новая Россия. — 1879. — № 5. — С. 41-58.

63. [Кузнецов, С. К.] Село Сернур, Уржумского района. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры // Вятские губернские ведомости. — 1882 (октябрь). — № 84. — С. 3.

64. Кузнецов, С. К. Остатки язычества у черемис (с рисунком) // Известия императорского русского географического общества. Том XXI. Вып. 6. 1885. — СПб., 1886. — С. 449-479, 585.

65. Кузнецов, С. К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Этнографическое обозрение. — М., 1904. — № 1 (Кн. 60). С. 67-90; — № 2 (Кн. 61). С. 56-109.

66. Кузнецов, С. К. Святыни. Культ предков. Древняя история / Сост. (ред.) Лайд Шемйэр (В. Н. Козлов). — Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», 2009.

67. Кульшетов, Д. Песа кундемын мурыжо. Марийские песни байсинской стороны. — Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 1994.

68. Лоскутова, М. Рецензия [Emily Johnson, How St. Petersburg Learned to Study Itself: The Russian Idea of Kraevedenie] // Ab imperio. — 2007. — № 1. — С. 495-504.

69. Лурье, М. Л., Разумова, И. А. Структура исторической памяти в устных нарративах и высказываниях жителей двух коми-ненецких поселков Ненецкого автономного округа // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса. Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 20–21 ноября 2003 г.) / Отв. ред. В. М. Гацак, Н. В. Дранникова. — Архангельск: Поморский университет, 2004.

70. Майнов, В. Н. Иностранцы Среднего Поволжья // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под. общ. ред. П. П. Семенова. Том VIII: Среднее Поволжье и Приуральский край. Часть I. Среднее Поволжье. — СПб.-М: Вольф, 1901. — С. 89-102.

71. Марий йылме мутер. Словарь марийского языка. Тома 1-10. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1990-2005 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.marlamuter.org/muter/Кычалаш>.

72. Марийцы: Проблемы социального и национально-культурного развития: Сб. докл. и сообщ. на конф., 10-11 июня 1999 г. / Отв. ред. Н. С. Попов. — Йошкар-Ола: [б.и.], 2000.

73. Марийцы = Марий калык: историко-этнографические очерки. Коллективная монография. / Отв. ред. Н. С. Попов. — Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005.

74. Маркелов. Культ священных рощ у марийцев // Безбожник. — 1929. — № 5-6. — С. 15-16, 12-13.
75. Миллер, Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то Черемис, Чуваши и Вотяков. — СПб: Изданием Импер. Акад. наук, 1791.
76. Молотова, Т. Л. Марийский народный костюм. — Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1992.
77. Молотова, Т. Л., Содаткина, Л. Н. Марийский детский сценический костюм. — Йошкар-Ола: Респ. центр нар. творчества, 2002.
78. Молотова, Т. Л. Народный костюм // Марийцы = Марий калык: историко-этнографические очерки / Отв. ред. Н. С. Попов. — Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. — С. 118-132.
79. Напольских, В. Заметки на полях книги: Неоязычество на просторах Евразии [Электронный ресурс] // Вестник Евразии / Acta Eurasica. — М., 2002. — № 1. — Режим доступа: <http://udmurt.info/library/napolskikh/neoyaz.htm>.
80. Николаев, О. Р. Наивная фольклористика: типы, формы, функции // Живая старина. — 2010. — № 1. — С. 2-5.
81. Николаев, О. Р. Биография в зеркале бытовых письменных практик // Право на имя: биографика XX века. Чтения памяти Вениамина Иофе: Избранное, 2003–2012 / Отв. ред. Т.Б. Притыкина. — СПб.: Норма, 2013. — С. 463-478.
82. Никольский, Н. В. Статистические сведения о черемисах за 1911 год с указанием литературы о них и изданий на черемисском языке. — Казань: Центр. тип., 1912.
83. Никольский, Н. В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. — Казань: Изд. Центр. отд. Мари при Наркомнаце, 1920.
84. Ноженко, М. В. Национальные государства в Европе. СПб.: Норма, 2007.
85. Нора, П. и др. Франция – память / Пер. Д. Хапаевой. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999.
86. Нора, П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2-3 (40-41). — С. 202-208.

87. Нурминский, С. Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. — Казань, 1862 (октябрь). — С. 239-296.
88. Нурминский, С. А. Статистические сведения о церковных приходах Уржумского уезда // Вятские губернские ведомости. — 1871. — № 38-39.
89. Нурминский, С. А. К вопросу о религиозных верованиях и культах черемис // Живая старина. — СПб, 1891. — Вып. 3. Отд. 4. — С. 135-148.
90. О малой родине с любовью. — Уржум: [б.и.], 2008.
91. Петрушин, А. Ф. Тюм-Тюм – певучий родник. — Йошкар-Ола: ГУП «Газета ‘Марий Эл’», 2010.
92. Понарин, Э. Д., Мухаметшина, Н. С. Национальные проблемы на постсоветской территории. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001.
93. Попов, Н. С. На марийском языческом молении // Этнографическое обозрение. — 1996. — № 3. — С. 130-145.
94. Попов, Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев: (Традиции и современность): Сб. ст / Науч. ред. Н. С. Попов. — Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. — С. 92-120.
95. Попов, Н. С. Марийская свадьба // Марийцы = Марий калык: историко-этнографические очерки / Отв. ред. Н. С. Попов. — Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. — С. 156-173.
96. Попов, Н. С. Похоронные обряды и поминки // Марийцы = Марий калык: историко-этнографические очерки / Отв. ред. Н. С. Попов. — Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. — С. 180-186.
97. Попов, Н. С., Таныгин, А. И. Юмын Йўла. Основы традиционной марийской религии. — Йошкар-Ола: Марий Эл Республикын тўвыра да калык коклазе кыл шотышто министерство, Республикысе усталык рўдер, 2003.
98. Пробуждение финно-угорского севера. Том 1. Национальные движения Марий Эл / Авт.-сост. С. М. Червонная; под ред. М. Н. Губогло. — М.: Центр по изуч. межнац. отношений ИЭА РАН, 1996.
99. Разумова, И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. — М.: Индрик, 2001.

100. Регионы России. Хроника и руководители. Т. 8. Республика Марий Эл, Чувашская Республика, Республика Башкортостан / Науч. ред. К. Мацузато. — Sapporo; Екатеринбург: Slavic research center. Hokkaido univ. Изд-во Ур. ун-та, 2003.

101. Розенберг, У. Является ли социальная память «полезной категорией исторического анализа»? // Доклады на международном коллоквиуме «Историческая память и общество в России», июнь 2007 г. [*Материалы коллоквиума, на правах рукописи*]. С. 226-245.

102. Савельева, И. М. Концепция «исторической памяти»: истоки и итоги // Доклады на международном коллоквиуме «Историческая память и общество в России», июнь 2007 г. [*Материалы коллоквиума, на правах рукописи*]. С. 246-255.

103. Самобытная Вятка: сборник научных трудов / Под ред. Л. Г. Сахаровой, А. Г. Полякова. — Киров: Вятский государственный университет [и др.], 2006.

104. Самобытная Вятка: актуальные вопросы духовно-нравственного воспитания: сборник научных трудов / Отв. ред. и сост. А. Г. Поляков. — Киров: Историко-культурное молодежное научное общество «Самобытная Вятка» [и др.], 2007.

105. Самобытная Вятка: история и культура марийского народа: сборник научных трудов и материалов / Под ред. А. Г. Полякова и др. — Киров: Историко-культурное молодежное научное общество «Самобытная Вятка», 2007.

106. Семенов, Т. С. Черемисы. Этнографический очерк. — М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1893.

107. Сепеев, Г. А., Молотова, Т. Л. Современные этнические процессы и материальная культура марийцев // Археология и этнография Марийского края. Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Вып. 11. — Йошкар-Ола, 1987.

108. Смирнов, И. Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. — Казань: Тип. университета, 1889.

109. Смит, Э. Д. Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий нации и национализма / Пер. А. В. Смирнов и др. — М.: Практикс, 2004.

110. Соколовский, С. В. Парадигмы этнологического знания // Этнографическое обозрение. — 1994. — № 2. — С. 3-18.
111. Справка об основах вероучения Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» [Электронный ресурс] // Республика Марий Эл. — Режим доступа:
http://www.mari-el.name/2008/05/15/spravka_ob_osnovakh_verouchenija_mtr.html.
112. Степанова, И. А. Маритур: встречи с марийской вышивкой. — Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2005.
113. Степанова, И. Күсото. Святая роща. Иллюстрированное издание. Йошкар-Ола, 2012.
114. Таныгин, А. И. Бог в каждом из нас // Марий Сандалык. — 2008. — № 1. — С. 31-32.
115. Тимофей Евсевьев: Этнографические коллекции. — Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2002.
116. Тойдыбекова, Л. С. Марийская мифология. Этнографический справочник. — Йошкар-Ола, 2007.
117. Устав марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» // Пробуждение финно-угорского севера. Том 1. Национальные движения Марий Эл / Авт.-сост. С. М. Червонная; под ред. М. Н. Губогло. — М.: Центр по изуч. межнац. отношений ИЭА РАН, 1996. — С. 217-222.
118. Фейган, Дж. «Кестонская служба новостей»: Марийское язычество – историческая конфессия без привилегий [Электронный ресурс] // Портал Credo.ru. — Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=109>.
119. Филатов, С. Б. Языческое возрождение – поволжская религиозная альтернатива // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. — М.; СПб.: Летний сад, 2002. — С. 135-157.
120. Филатов, С. Б. Марийское язычество (Ошмарий-Чимарий) // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. IV. / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. — М.: Университетская книга, Логос, 2006. — С. 86-92.

121. Филатов, С., Щипков, А. Сотая епархия. Последний языческий народ Европы // Пробуждение финно-угорского севера. Том 1. Национальные движения Марий Эл / Авт.-сост. С. М. Червонная; под ред. М. Н. Губогло. — М.: Центр по изуч. межнац. отношений ИЭА РАН, 1996. — С. 167-175.
122. Хальбвакс, М. Коллективная историческая память. Часть 1 // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2-3. — С. 8-27.
123. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М.: Новое издательство, 2007.
124. Хаттон, П. Х. Морис Хальбвакс, историк коллективной памяти // П. Х. Хаттон. История как искусство памяти = History as an art of memory / Пер. с англ. В. Ю. Быстрова. — СПб.: Владимир Даль; М.: Фонд Университет, 2003. — С. 191-228.
125. Хобсбаум, Э. Нации и национализм после 1780 года / Пер. с англ. А. А. Васильева. — СПб.: Алетейя, 1998.
126. Хобсбаум, Э. Изобретение традиций (предисловие) // Вестник Евразии. — 2000. — № 1. — С. 47-62.
127. Хрестоматия по устной истории / Сост. М. В. Лоскутова. — СПб: Изд-во ЕУСПб, 2003.
128. Христофорова, О. Создавая будущее: марийцы в объективе кинокамер // Ab imperio. — 2007. — № 4. — С. 261-283.
129. Хрох, М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм = Mapping the Nation. Сб. ст / Б. Андерсон и др.; Пер. с нем. и англ. Л.Е. Переяславцевой и др. — М: Праксис, 2002. — С. 121-145.
130. Худяков, М. Г. Исторический очерк города Малмыжа. Глава I. Черемисский период // Труды Вятской ученой архивной комиссии. Вып. 2-3. Отд. 3. — Вятка, 1915. — С. 6-20.
131. Червонная, С. М. Все наши боги с нами и за нас: Этническая идентичность и этническая мобилизация в современном искусстве народов России / Под ред. М. Н. Губогло. — М.: ЦИМО, 1999.

132. Шабает, Ю. П., Чарина, А. М. Финно-угорский национализм и гражданская консолидация в России (этнополитический анализ). — СПб.-М.: [б.и.], 2010. — [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.rapn.ru/library.php?d=598&n=35&p=1>.
133. Шанчара, С. Мелодия Байсы // Марий Сандалык. — 2011 — № 4 — С. 32-41.
134. Шаров, В. Д. Марийцы на рубеже веков // Нестор. Финно-угорские народы России. — 2007. — № 10. — С. 197-216.
135. Шаров, В. Российская федерация. Марий Эл. Язычество [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.eawarn.ru/pub/Bull/WebHome/53_19.html.
136. Шестаков, П. Д. Быт черемис Уржумского уезда // Вятские губернские ведомости. — 1867. — № 2 (январь). С. 19-20; — № 3 (январь). С. 25-26; — № 4 (январь). С. 34-35; — № 5 (февраль). С. 42-43; — № 6 (февраль). С. 51.
137. Шнирельман, В. А. Неоязычество и национализм: Восточноевропейский ареал. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Док. № 114). — М.: [б.и.], 1998.
138. Шнирельман, В. А. Второе пришествие арийского мифа // Восток. — 1998. — № 1. — С. 89-107.
139. Шнирельман, В. А. Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества по просторам Евразии // Неоязычество на просторах Евразии: Сб. выпущен по материалам конф., проведенной Ин-том этнологии и антропологии РАН (Москва, июнь 1999) / Науч. ред. В.А. Шнирельман. — М.: ББИ, 2001. — С. 130-169.
140. Шнирельман, В. А. Изобретение религии: неоязычество на просторах Евразии [Электронный ресурс] // Мир религий. Аналитика. — Режим доступа: http://www.religio.ru/relisoc/postsovspace/32_print.html.
141. Штырков, С. А. Исторические предания и перспективы изучения традиционных нарративных практик // Мифология и повседневность. Вып. 2: Материалы научной конференции / Научная конференция (24 – 26 февраля 1999 года) / Ред., сост. К. А. Богданов, А. А. Панченко. — СПб: [б.и.], 1999. — С. 22-35.

142. Штырков, С. А. Советские корни этнического традиционализма: случай Северной Осетии // *Неприкосновенный запас*. — 2011. — № 4. — С. 66-79.

143. Щипков, А. В. Национальное язычество. Мордовия, Чувашия, Удмуртия, Марий Эл // А. В. Щипков. *Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России: курс лекций* [СПб., 1998]. [Электронный ресурс] // *Religare*. — Режим доступа: http://www.religare.ru/2_7169.html.

144. Эхтернкамп, Й. «Немецкая катастрофа»? О публичной памяти о Второй мировой войне в Германии // *Неприкосновенный запас*. — 2005. — № 2-3. — С. 83-87.

145. Яковлев, Г. Я. Религиозные обряды черемис. — Казань: Православное миссионерское о-во, 1887.

146. Ясинская, М. В. Поверья о покойниках в Уржумском районе // *Живая старина*. — 1998. — № 3. — С. 47-48.

147. Ясинская, М. В. Похоронные обряды в Уржумском районе Кировской области // *Живая старина*. — 2000. — № 1. — С. 16-17.

148. Alybina, T. Vernacular Beliefs and Official Traditional Religion. The position and meaning of the Mari worldview in the current context // *Approaching religion*. — 2014 (May). — Vol. 4. — № 1. — P. 89-100.

149. Antze, P., Lambek, M. *Introducton: Forecasting Memory* // Antze P., Lambek M. (Eds.) *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. — New York – London: Routledge, 1996.

150. Assmann, A. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. — C. H. Beck, München 1999.

151. Badone, E. Ethnicity, Folklore, and Local Identity in Rural Brittany // *Journal of American Folklore*. — 1987. — Vol. 100. — № 396. — P. 161-190.

152. Baletti, B., Johnson, T. M., Wolford, W. 'Late Mobilization': Transnational Peasant Networks and Grassroots Organizing in Brazil and South Africa // *Journal of Agrarian Change*. — 2008. — Vol. 8. — № 2-3. — P. 290-314.

153. Barth, F. *Ethnic groups and boundaries* // F. Barth (Ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. — Oslo, 1969.

154. Bentley, G. C. Ethnicity and Practice // *Comparative Studies in Society and History*. — 1987. — Vol. 29. — № 1. — P. 24-55.
155. Billig, M. *Banal Nationalism*. — London: Sage Publications, 1995.
156. Chew, M. Contemporary Re-emergence of the Qipao // *The China Quarterly*. — 2007. — № 189. — P. 144-161.
157. Cohen, A. Ownership, responsibility, and the rhetoric of nationalism: a Scottish case // *Anthropological Forum*. — 1995. — Vol. 7. — № 2. — P. 179-191.
158. Cohen, A. Symbolism and Social Change: Matters of Life and Death in Whalsay, Shetland // *Man, New Series*. — 1985. — Vol. 20. — № 2. — P. 307-324.
159. Dave, N. Une nouvelle révolution permanente: the making of African modernity in Sékou Touré's Guinea // *Forum for Modern Language Studies*. — 2009. — Vol. 45. — № 4. — P. 455-471.
160. Douglass, C. B. The Fiesta cycle of 'Spain' // *Anthropological Quarterly*. — 1991. — Vol. 64. — № 3. — P. 126-141.
161. Fairclough, N. Linguistic and intertextual analysis within discourse analysis // A. Jaworski, N. Coupland (Eds.). *The Discourse Reader*. — London: Routledge, 2000. — P. 183-211.
162. Fitzpatrick, S. Ascribing class. The construction of social identity in Soviet Russia // Fitzpatrick S. (Ed.). *Stalinism. New directions*. — London and New York: Routledge, 2000. — P. 20-46.
163. Friedman, J. The Past in the Future: History and the Politics of Identity // *American anthropologist*. — 1992. — № 94. — P. 837-859.
164. Froerer, P. Challenging traditional authority: The role of the state, the divine and the RSS // *Contributions to Indian Sociology*. — 2005. — Vol. 39. — № 1. — P. 39-73.
165. Froerer, P. Emphasizing 'Others': the emergence of Hindu nationalism in a central Indian tribal community // *Journal of Royal Anthropological Institute*. — 2006. — Vol. 12. — P. 39-59.
166. Gee, J. P. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. London – New York: Routledge, 2003.

167. Geertz, C. *Ritual and Social Change: A Javanese Example* // C. Geertz. *The Interpretation of Cultures: selected essays*. — New York: Basic Books, 1973. — P. 142-169.

168. Gemie, S. *Roots, rock, Breizh: music and the politics of nationhood in contemporary Brittany* // *Nations and Nationalism*. — 2005. — Vol. 11. — P. 103-120.

169. Georgieva, N. 'Bahtalo Te-avel Tumaro Ges!' Contestation and negotiation of Romani identity and nationalism through musical standardisation during the Stara Zagora Romani Festival // *Romani Studies*. — 2006. — Vol. 16. — № 1. — P. 1-30.

170. Gillis, J. R. *Memory and Identity: the history of a relationship* // Gillis J. (Ed.). *Commemorations: The politics of National Identity*. — Princeton: Princeton University Press, 1994. — P. 3-24.

171. Govinda, R. 'Didi, are you Hindu?' Politics of Secularism in Women's Activism in India: Case-study of a grassroots women's organization in rural Uttar Pradesh // *Modern Asian Studies*. — 2013. — Vol. 47. — № 2. — P. 612-651.

172. Gross, T. *Anthropology of Collective Memory: Estonian National Awakening Revisited* // *Trames*. — 2002. — Vol. 6. — № 4. — P. 342-354.

173. Hansen, K. T. *The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture* // *Annual Review of Anthropology*. — 2004. — Vol. 33. — P. 369-392.

174. Hobsbaum, E. and Ranger, T. (Eds.). *The Invention of Tradition*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

175. Hearn, J. *National Identity: banal, personal and embedded* // *Nations and Nationalism*. — 2007. — Vol. 13. — № 4. — P. 657-674.

176. Horton, L., Jordan-Smith, P. *Deciphering Folk Costume: Dress Codes among Contra Dancers* // *The Journal of American Folklore*. — 2004. — Vol. 117. — № 446. — P. 415-440.

177. Humphreys, M., Brown, A.D. *Dress and Identity: A Turkish Case Study* // *Journal of Management Studies*. — 2002. — Vol. 39. — № 7. — P. 927-952.

178. Jean-Klein, I. *Nationalism and Resistance: The Two Faces of Everyday Activism in Palestine during the Intifada* // *Cultural Anthropology*. — 2001. — Vol. 16. — № 1. — P. 83-126.

179. Jenkins, R. Rethinking ethnicity: identity, categorization and power // *Ethnic and Racial Studies*. — 1994. — Vol. 17. — № 2. — P. 197-223.

180. Johnson, E. How St. Petersburg learned to study itself: the Russian idea of *kraevedenie*. — University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

181. King, A. D. Palana's House of Koryak Culture // B. Donahoe and J. O. Habeck (Eds.). *Reconstructing the House of Culture. Community, Self, and the Makings of Culture in Russia and Beyond*. — New York-Oxford: Berghahn Books, 2011. — P. 189-211.

182. Kohl, P. L. Nationalism and Archaeology: On Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past // *Annual Review of Anthropology*. — 1998. Vol. 27. — P. 223-246.

183. Lambek, M. Certain Knowledge, Contestable Authority: Power and Practice on the Islamic Periphery // *American Ethnologist*. — 1990. — Vol. 17. — № 1. — P. 23-40.

184. Layne, L. The Dialogics of Tribal Self-Representation in Jordan // *American Ethnologist*. — 1989. — Vol. 16. — № 1. — P. 24-39.

185. Luerhmann, S. Recycling Cultural Construction: Desecularisation in Postsoviet Mari El // *Religion, State & Society*. — 2005. — Vol. 33. — № 1. — P. 35-56.

186. Martin, T. Modernization or Neo-traditionalism? Ascribed nationality and Soviet primordialism // Fitzpatrick S. (Ed.). *Stalinism. New directions*. — London and New York: Routledge, 2000. — P. 348-367.

187. Murphy, W. P. The Rhetorical Management of Dangerous Knowledge in Kpelle Brokerage // *American Ethnologist*. — 1981. — Vol. 8. — № 4. — P. 667-685.

188. Olick, J., Robbins, J. Social Memory Studies: From Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices // *Annual Review of Sociology*. — 1998. — № 24. — P. 105-140.

189. Rafaeli, A., Pratt, M. G. Tailored Meanings: On the Meaning and Impact of Organizational Dress // *Academy of Management Review*. — 1993. — Vol. 18. — № 1. — P. 32-55.

190. Roginsky, D. Nationalism and ambivalence: ethnicity, gender and folklore as categories of otherness // *Patterns of Prejudice*. — 2006. — Vol. 40. — № 3. — P. 237-258.
191. Schafer, D. E. Local Politics and the Birth of the Republic of Bashkortostan, 1919-1920 // R. G. Suny and T. Martin (Eds.). *A State of Nations. Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*. — Oxford; New York: Oxford University Press, 2001. — P. 165-190.
192. Schiffrin, D. *Approaches to Discourse*. — Malden, Massachusetts; Oxford, UK: Blackwell, 1994.
193. Schwartz, B. Introduction: the expanding past // *Qualitative Sociology*. — 1996. — Vol. 19. — № 3. — P. 275-282.
194. Shtyrkov, S. Religious nationalism in contemporary Russia: the case of the Ossetian ethnic religious project // R. Alapuro, A. Mustajoki, P. Pesonen (Eds.). *Understanding Russianness*. London – New York: Routledge, 2012. P. 232-244.
195. Slezkine, Yu. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // *Slavic Review*. — 1994. — Vol. 53. — № 2. — P. 414-452.
196. Suny, R. G. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. — Stanford, California: Stanford University Press, 1993.
197. Suny, R. G. *The Soviet Experiment: Russia, the USSR, and the Successor States*. — Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.
198. Sutherland, C. Nation-building through discourse theory // *Nations and Nationalism*. — 2005. — Vol. 11. — P. 185-202.
199. van Dijk, T. A. *The Study of Discourse* // T. A. van Dijk (Ed.). *Discourse as Structure and Process. Vol. 1: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. — London: SAGE Publications, 1997. — P. 1-34.
200. Vladislavljević, N. Nationalism, Social Movement Theory and the Grass Roots Movement of Kosovo Serbs, 1985-1988 // *Europe-Asia Studies*. — 2002. — Vol. 54. — № 5. — P. 771-790.
201. Watson, S., Wells, K. Spaces of nostalgia: the hollowing out of a London market // *Social and Cultural Geography*. — 2005. — Vol. 6. — № 1. — P. 17-30.

202. Yalçın-Heckmann, L. Remembering the dead and the living of the kolkhoz and sovkhos: the past and present of gendered rural life in Azerbaijan // *Ab imperio*. — 2005. — № 2. — P. 425-440.

203. Yumul, A., Ozkirimli, U. Reproducing the nation: 'banal nationalism' in the Turkish press // *Media, Culture and Society*. — 2000. — Vol. 22. — P. 787-804.

Полевые материалы автора

Интервью (аудиозаписи и транскрипты), отчёты о наблюдении (полевые дневники экспедиций), фото и видеоматериалы, копии документов из семейных архивов, собранные в 2009-2013 гг. во время полевой работы в Уржумском районе Кировской области, а так же в сопредельном Малмыжском районе, в г. Кирове, г. Йошкар-Ола, пгт Новый Торъял, пгт Куженер и пгт Мари-Турек республики Марий Эл.

Архивные материалы

1. Архив Кировского областного краеведческого музея.

Экспедиции по сбору предметов материальной культуры (под руководством И.Ю. Трушковой и Э.Г. Касимовой) 1991 – 2000 гг.: ДД. 201, 210. 1991 г. [*фонд не оформлен*].

2. Уржумский районный государственный архив Кировской области.

Ф. 132. Оп. 1. ДД. 7, 10; Ф. 31. Оп. 1. ДД. 446-450, 452; Ф. 330; Ф. 13. Оп. 1. ДД. 2-5, 152-159; Ф. 313. (Кн. 1-3, 6); Ф. 15. Оп. 1. ДД. 98-101; Ф. 15. Оп. 3. ДД. 16, 17.

3. Архив отдела краеведения Центральной библиотеки Уржумской ЦБС.

Сведения о компактном проживании марийцев в Уржумском районе [Машинопись]. Уржум, 2003.

Научно-практическая конференция «Проблемы сохранения и развития марийской национальной культуры в Уржумском районе». Программа конференции. Уржум, 2001.

Программа действий по сохранению культуры и развитию культуры и языка марийского народа на территории Уржумского района (утверждена главой администрации Уржумского района – В.Г. Шамовым).

Культурные связи и традиции марийского народа Уржумского района. Доклад [Уржум], 2001.

Анализ состояния библиотечного обслуживания населения нерусской национальности, проживающей в Уржумском районе в 1990 г. [Машинопись].