

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Хромова Диана Александровна

**Формы отражения марийской культуры
в современной российской прозе**

Специальность: 5.9.1. Русская литература и литературы народов

Российской Федерации

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата филологических наук

Научный руководитель:

Монисова Ирина Владимировна

Кандидат филологических наук

Москва – 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Литература как способ репрезентации национальной культуры	15
1.1. Художественная литература как форма культурного самовыражения	15
1.2. Механизмы трансляции национальной культуры в художественном тексте	24
1.3. Этнокультурные доминанты марийской картины мира	36
1.4. Марийская литература на современном этапе	52
Выводы к Главе 1	58
Глава 2. Стратегии интерпретации марийской культуры в современной русскоязычной прозе	60
2.1. Особенности отражения марийского национального мировоззрения в произведениях М. Илибаевой	60
2.2. Этническая картина мира мари в прозе М. Ушаковой	72
2.3. Марийские культурные коды в художественных произведениях Д. Осокина	96
2.4. Художественное осмысление истории и культурного наследия марийцев в творчестве И. Мамаева-Найлза	118
Выводы к главе 2	133
Заключение	135
Библиография	139
Приложение 1	152
Приложение 2	185

Введение

На протяжении столетий отечественная художественная культура развивалась в условиях сложного и многогранного диалога народов России. Это взаимодействие, пронизанное взаимным влиянием традиций, мифопоэтических представлений и исторических нарративов, придало ей ту уникальную синкретичность, которая и сегодня определяет ее своеобразие. Творчество российских писателей всегда питалось этим богатством, вбирая в себя голоса множества культур, переплавляя их в единое, но отнюдь не однородное художественное целое.

Современная отечественная литература продолжает эту традицию, однако теперь она все чаще обращается к тем этническим мирам, которые прежде оставались на периферии общественного внимания. Важно отметить, что обращение к «малым» культурам сегодня – это не просто этнографический интерес или поиск экзотического материала, а глубокая художественная рефлексия, попытка осмыслить их место в общероссийском культурном ландшафте, найти новые формы диалога и способы сохранения этнической идентичности в современных условиях.

Особая роль в этом процессе принадлежит русской литературе, исторически выполнявшей медиативную функцию. Будучи языком межнационального общения, русский язык стал мостом, через который культурное наследие народов России входило в широкий общероссийский и мировой контекст. Именно в русскоязычной словесности многие традиции, в том числе традиции малых народов, обретали вторую жизнь, получали литературное воплощение и новое звучание. Так, например, русскоязычные произведения Чингиза Айтматова, Олжаса Сулейменова, Юрия Рытхэу, Фазиля Искандера и других авторов открыли для мировой аудитории уникальность киргизской, казахской, чукотской, абхазской и иных национальных культур. А творчество Расула Гамзатова, Кайсына Кулиева, Антонины Кымытваль и др. стало достоянием советской литературы именно благодаря переводам на русский язык.

В данном исследовании мы сосредоточимся на том, как марийская культура – одна из самобытных в Волго-Уральском регионе – осмысливается в современной русскоязычной прозе. Наш анализ включает как переводные произведения марийских авторов, так и тексты инокультурных писателей. Такой двойной ракурс мотивирован целью исследования: сравнить, как наследие народа мари репрезентируется сегодня – изнутри, самими носителями культуры, и извне – авторами, обращающимися к ней в поисках творческого диалога. В конечном счете, нас интересует не просто факт культурного изучения, а живой процесс взаимного обогащения, который возникает на стыке этих двух перспектив.

Следовательно, *актуальным содержанием данного диссертационного исследования* является комплексное осмысление процессов репрезентации марийской культуры в современной российской прозе, что представляет собой значимую, однако недостаточно изученную проблему в отечественном литературоведении. Под понятием «марийская культура» мы подразумеваем не набор архаичных элементов, а многоуровневую динамическую систему, объединяющую материальные и духовные основы и находящую воплощение в народной, элитарной и массовой формах¹. Такой подход позволяет поместить в фокус нашего внимания как современные отражения, так и проекции марийской культуры: не только отклик современных марийских и инокультурных авторов на культурные архетипы, но и то, как эта культура презентует себя сегодня – через менталитет современного человека, формы «живой» народной мифологии и стереотипы, закрепившиеся в сознании соседних народов.

Степень научной разработанности темы. Первые исследования марийского этноса через призму литературных произведений были осуществлены марийским филологом К. К. Васиным в конце 80-х гг. XX века в рамках работы над «Историей марийской литературы» (1989)², где ученым были рассмотрены знаковые тексты крупнейших марийских авторов: С. Чавайна, Н. В. Игнатьева,

¹ Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии Рос. акад. наук, Нац. обществ.-науч. фонд; Науч.-ред. совет.: В. С. Степин [и др.]. – М.: Мысль, 2000-2001. – 721 с.

² История марийской литературы / ред. кол.: К.К. Васин, А.А. Васинкин (отв. ред.), А.Е. Иванов [и др.]. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1989. – 432 с.

М. Шкетана, О. Шабдара, О. Ипая, В. Колумба и др. Отдельное внимание уделялось русским писателям Марийской АССР (А. Крупняков, А. Красноперов, В. Панов, Н. Жибрик, Ю. Русов, А. Спиридонов и др.), а также освещались тексты инонациональных писателей, обращавшихся к марийской культуре (В. Ситников, А. Смольников, М. Лисянский, О. Поскребышев, З. Нури, С. Шакир и т.д).

В 1990-е гг. на волне возрождения марийского национального движения возникает закономерный интерес к истокам и культурному наследию марийского этноса³. Появляется значительное количество исторических и лингвистических исследований⁴.

³ Марийское национальное движение – это общественно-политическое и культурное явление, направленное на сохранение и развитие этнической идентичности марийского народа. Его становление относится к началу XX века, когда марийская интеллигенция (С. Чавайн, В. Мухин, Я. Эшпай) развернула просветительскую деятельность по созданию национальной письменности, системы образования и издательского дела.

После Октябрьской революции движение получило новый импульс с созданием Марийской автономной области (1920), однако политические репрессии 1930-х нанесли серьезный удар по национальной интеллигенции. В послевоенный период культурная работа продолжалась преимущественно в академической и литературной сферах.

Новый этап развития движения пришелся на период перестройки (конец 1980-х), когда возникли массовые организации (например, «Марий ушем»), выдвигавшие требования расширения автономии, развития образования на марийском языке и защиты культурного наследия.

В XXI веке движение перешло к стратегиям культурной адаптации, сосредоточившись на образовательных проектах, развитии СМИ и сохранении традиционных обрядов. Современное марийское движение сочетает политическую активность с культурно-просветительской работой, оставаясь важным фактором сохранения этнической идентичности в условиях меняющегося мира.

⁴ Тужаров Г. М. Грамматические категории имени существительного в марийском языке: дисс. ... доктора филол. наук. Йошкар-Ола, 1998. – 80 с.; Апсатарова С. И. Мишкинский говор в системе диалектов марийского языка (фонетико-морфологическая характеристика): дисс. ... канд. филол. наук. Йошкар-Ола, 1999. – 195 с.; Заднепровская А. Ю. Магические функции украшений у народов Среднего Поволжья // Этносемиотика ритуальных предметов. – СПб.: РЭМ, 1993. – С. 118–126; Чузаев Р. И. Марийское национальное движение в 1917-1918 годах: дисс. ... канд. исторических наук. Казань, 1998 – 215 с.; Востриков В. Г. Марий Эл. Хроника столетия: 1920-2020 / В. Г. Востриков, А. М. Кленов. - Йошкар-Ола: Издательский дом «Марийское книжное издательство», 2020 . – 100 с.; Ялтаев И. Ф. Коллективизация сельского хозяйства в Марийской автономной области в 1929-1936 гг.: дисс. ... канд. исторических наук. Казань, 1999. – 260 с.; Гареев И. С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья в XVIII – первой половине XIX вв.: дисс. ... канд. исторических наук. Йошкар-Ола, 1999 – 290 с.; Иванов А. А. Доколхозная деревня Марийской автономной области (1921 - 1929): социально-экономические аспекты проблемы: дисс. ... канд. исторических наук. Чебоксары, 1999. – 293 с.

Под влиянием работ Г. И. Ломидзе, Г. Д. Гачева и К. К. Султанова⁵ появляются труды, посвященные специфике марийской этничности в смежных областях гуманитарного знания (философии, культурологии, искусствоведении и т.п.). В качестве примера можно привести работы С. Н. Федоровой («Этнокультурные традиции воспитания в современной марийской системе образования»), Г. Е. Шкалиной («Традиционная культура и современное самосознание мари»), А. А. Ямузина («Картина мира марийского язычества: социальные аспекты»), Э. М. Колчевой («Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре: искусствоведческий анализ»), В. Г. Токпулатова («Проектирование марийской национальной культуры: философско-культурологический анализ»)⁶ и др.

В 2000-е гг. продолжается изучение отдельных аспектов марийского языка и истории мари, появляются исследования, посвященные марийскому фольклору и мифологии. В это же время возникает ряд научных работ междисциплинарного характера, обращенных к понятию мифологического сознания (например, работы Л. Н. Воеводиной, М. А. Лосевой, З. У. Цораева и др.)⁷ и архетипических основ современной культуры народов России (Ю. А. Калиев, «Этнокультурный статус мифологического сознания: генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия: на примере марийской мифологии», Г. Ю. Устьянцев, «Система мифологических персонажей в репрезентации идентичностей современных марийцев», Н. Г. Юрченкова, «Мифология в культур-

⁵ Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М., 1988. – 233 с.; Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-Психо- Логос. М., 1995. – 450 с.; Ломидзе Г. И. Единство и многообразие: вопросы национальной специфики советской литературы / Г. И. Ломидзе. Москва: Советский писатель, 1957. – 292 с.; Султанов К. К. Национальное самосознание и ценностные ориентации литературы. – М.: Наследие, 2001. – 200 с.

⁶ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари: дисс. ... доктора культурологии: Йошкар-Ола, 2003. – 391 с.; Федорова С. Н. Этнокультурные традиции воспитания в современной марийской системе образования: дисс. кандидат педагогических наук. М. 1998. – 156 с.; Ямурзин А. А. Картина мира марийского язычества: социальные аспекты: дисс. ... кандидата философских наук. Уфа, 2007. – 147 с.; Колчева Э. М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре: Искусствоведческий анализ: дисс. ... кандидат искусствоведения. Саранск, 2005. – 182 с.; Токпулатов В. Г. Проектирование марийской национальной культуры: философско-культурологический анализ: дисс. ... кандидата философских наук. Йошкар-Ола, 2016. – 151 с.

⁷ Воеводина Л. Н. Мифотворчество как феномен современной культуры: дисс. ... доктора философских наук. М., 2002. – 282 с.; Лосева М. А. Мифологическое в смысловом контексте современной культуры: дисс. канд. философских наук. Пермь, 2006. – 223 с.; Цораев З. У. Миф и эпос как феномены сознания и социокультурной деятельности: дисс. доктора философских наук. СПб, 2010. – 626 с.

ном сознании мордовского этноса», М. А. Хоконов, «Мифологическое сознание как способ отражения социокультурного бытия: на примере адыгского нартского эпоса», С. Н. Скоринов, «Мифотворчество как феномен культуры тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России XIX - XX вв.» и т.п.)⁸.

Среди современных литературоведческих исследований центральное место занимают работы марийских филологов, посвященные анализу жанровых особенностей и поэтики прозаических произведений различных периодов⁹. При этом марийская драматургия, поэзия и детская литература¹⁰ остаются менее изученными. Однако в конце 2010-х гг. намечается существенный поворот в исследованиях – марийская литература начинает активно осмысляться в культурно-философском контексте, что открывает новые перспективы для ее изучения.

В рамках аксиологической парадигмы художественные произведения исследуются на предмет этнонарративов, репрезентации этнической идентично-

⁸ Калиев Ю. А. Этнокультурный статус мифологического сознания: генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия: на примере марийской мифологии: дисс. ... доктора философских наук. Казань, 2004. – 315 с.; Устьянцев Г. Ю. Система мифологических персонажей в репрезентации идентичностей современных марийцев: дисс. ... канд. исторических наук. М., 2022. – 345 с.; Юрченкова Н. Г. Мифология в культурном сознании мордовского этноса: дисс. ... доктора философских наук. Саранск, 2002. – 339 с.; Хоконов М. А. Мифологическое сознание как способ отражения социокультурного бытия: на примере адыгского нартского эпоса: дисс. ... канд. философских наук. Ростов-на-Дону, 2009. – 199 с.; Скоринов С. Н. Мифотворчество как феномен культуры тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России XIX - XX вв.: дисс. ... доктора культурологии. М., 2005. – 330 с.

⁹ Федосеева Н. А. Жанровое многообразие марийской исторической прозы 1970–1990 годов: дисс. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2000. – 171 с.; Кудрявцева Р. А. Генезис и динамика поэтики марийского рассказа в контексте литератур народов Поволжья: дисс. ... доктора филол. наук. Чебоксары, 2009. – 433 с.; Ядарова И. А. Развитие жанра очерка в марийской литературе: 1900-1930-е гг.: дисс. ... канд. филологических наук. Йошкар-Ола, 2002. – 197 с.; Рябинина М. В. Марийская повесть второй половины XX века: поэтика психологизма: дисс. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2014. – 185 с.; Гусева Н. В. Поэтика марийского рассказа о Великой Отечественной войне: дисс. канд. филол. наук. Чебоксары, 2018. – 213 с.; Калашникова Л. В. Типологические разновидности марийского рассказа второй половины XX века (поэтика композиции): дисс. канд. филол. наук. Чебоксары, 2022. – 185 с.

¹⁰ Беляева Т. Н. Поэтика символических образов в марийской драматургии второй половины XX - начала XXI века: дисс. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2011. – 195 с.; Боярина Г. Н. Проблема характера в современной марийской драматургии: дисс. ... канд. филологических наук. Чебоксары, 2000. – 166 с.; Чеснокова С. П. Марийская поэма: дисс. ... канд. филол. наук. Тарту, 1998. – 159 с.; Бурков Л. Н. Становление и развитие марийской детской литературы: дисс. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2000. – 158 с.; Кудрявцева Р. А., Беляева Т. Н., Шкалина Г. Е. и др. Аксиологическая парадигма марийской культуры XX-XXI веков: коллект. монография / сост. и науч. ред. Р. А. Кудрявцева. – Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2019. – 353 с.

сти и ценностных основ марийской культуры. Данные работы обычно имеют формат коллективных монографий, статей и докладов, опубликованных по итогам тематических конференций. Среди них наибольший интерес для нас в рамках данной диссертации представляет коллективная монография «Аксиологическая парадигма марийской литературы XX–XXI веков» (2020)¹¹, изданная под редакцией Р. А. Кудрявцевой, Т. Н. Беляевой и Г. Е. Шкалиной – основных исследовательниц нового междисциплинарного «культуро-и-философцентричного» направления марийского литературоведения. Данное издание вобрало в себя разрозненные работы, посвященные изучению рецепции марийской культуры в художественном тексте, и заложило прочный фундамент для дальнейшего исследования темы.

При анализе национальной картины мира мари мы обращаемся как к трудам марийских культурологов Г. Е. Шкалиной, В. Г. Токпулатова, и А. А. Ямурзина, которые занимаются изучением констант марийской культуры, так и к работам филологов А. Н. Голякова, А. В. Латыповой, А. Б. Матуевой, Р. Р. Замалетдинова, выбравших в качестве предмета своего исследования национальные картины мира коренных народов России.

Объектом исследования является современная российская проза, репрезентирующая марийскую культуру. Хронологические рамки работы охватывают период с начала 1990-х по середину 2020-х годов, что соответствует ключевой фазе становления и активного развития современной марийской прозы, а также заметного интереса к марийской теме в общероссийском литературном контексте.

Предметом – художественные принципы и приемы формирования и воплощения (репрезентации) этнической картины мира народа мари на примере творчества Д. Осокина, М. Ушаковой, М. Илибаевой, И. Мамаева-Найлза.

Материалом диссертации послужили художественные произведения М. Илибаевой («Уголек любви» (1995), «Свадебная плясунья» (2010)), М. Уша-

¹¹ Кудрявцева Р.А., Беляева Т.Н., Шкалина Г.Е. и др. Аксиологическая парадигма марийской культуры XX–XXI веков: коллект. монография / сост. и науч. ред. Р.А. Кудрявцева. – Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2019. – 353 с.

ковой («Случайность» (1994), «Овик и Овоки» (2002), «Всякое такое» (2003), «Монолог старого дома» (2005), «Солнечные лучи по жребию» (2008), «По чужой воле» (между 2009 и 2013), «Таинственный взгляд» (2012)) «Отрывной календарь детства» (2017), «Сколько той жизни» (2019), «Чего тебе не хватало?» (2019), «Поток мыслей» (2019), «Будет ли толк?» (2019), «Ясноглазый подарок» (2020)), Д. Осокина («Новые ботинки» (2005), «Небесные жены луговых мари» (2013), «Утиное горло» (2013), «Ночной караул» (2018)), И. Мамаева-Найлза («Год порно» (2023))¹².

Выбор указанных произведений в качестве объекта исследования обусловлен их репрезентативностью с точки зрения присутствия в текстах разнообразных элементов марийской культуры.

Цель данной работы – выявить особенности репрезентации марийской культуры в современной отечественной прозе и определить художественную функцию этой культуры в построении этнического нарратива.

Данная цель реализуется посредством следующих *задач*:

1. Систематизировать теоретические и практические аспекты репрезентации этнической культуры в художественной литературе.
2. Выявить специфику изображения марийских традиций в прозе авторов-носителей культуры (М. Илибаева, М. Ушакова).
3. Определить своеобразие интерпретации марийских мотивов в творчестве авторов, не принадлежащих к марийской традиции (Д. Осокин), и авторов со смешанной идентичностью (И. Мамаев-Найлз).
4. Сопоставить нарративные стратегии в произведениях марийских и инокультурных авторов.

¹² Осокин Д. Огородные пугала с ноября по март / Осокин Д. – М.: АСТ, 2019. – 434 с.; Ушакова М. Т. Монолог старого дома: [Рассказ] / М. Т. Ушакова; Пер. М. Т. Ушаковой // Таллинн. – 2005. – № 124. – С. 3-18.; Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. – Йошкар-Ола, 2014. – 354 с.; Ушакова М. Т. Чего тебе не хватало? (пер. Н. Вениной) // Хромова Д. А. Репрезентация марийской культуры в современной российской прозе: дисс. ... канд. филол. наук. М., 2026. – С. 184-192; Илибаева М. К. Уголек любви (пер. Н. Вениной) // Хромова Д. А. Репрезентация марийской культуры в современной российской прозе: дисс. ... канд. филол. наук. М., 2026. – С.151-183; Рассвет над Кокшагой: марийская проза: антология: перевод с марийского: в 2 томах / [составители: С. Д. Архипова и др]. Т. 2. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2020. – 446 с.; Мамаев-Найлз И. Год порно. – СПб: Polyandria NoAge. – 224 с.

5. Обозначить современные тенденции в художественной репрезентации марийской картины мира и ее перспективы в литературном процессе.

Научные положения, выносимые на защиту:

1. Главным методом художественного постижения марийского мира становится обращение к частному, индивидуальному опыту. Именно через призму судьбы отдельного человека раскрываются глубинные основы национального мироощущения.
2. Ведущей тенденцией репрезентации марийской культуры в современной отечественной прозе выступает диалогическое соотношение «поэтики памяти» и «поэтики идентичности».
3. Основными показателями национальной картины мира мари в художественном тексте являются элементы его поэтики: модели хронотопа, национальная концептосфера, бытовые детали, а также жанрово-стилевые особенности и проблематика, которые в комплексе выступают инструментом репрезентации этнического своеобразия.
4. Современная марийская проза осмысляет историю XX века сквозь призму истории семьи и рода, превращая частное семейное предание в мощный инструмент историософского познания (М. Ушакова, М. Илибаева).
5. Авторы, не являющиеся носителями марийской культуры или имеющие к ней косвенное отношение (Д. Осокин, И. Мамаев-Найлз), сознательно отказываются от задачи воспроизведения этнической традиции в ее этнографической точности. Вместо этого они используют ее элементы как материал для конструирования личного «авторского мифа», обращенного к экзистенциальным поискам современного человека. Данная стратегия позволяет перевести этническую специфику в универсально-метафорический план и утвердить ее общечеловеческую значимость.

В *основу методологии* настоящего исследования положен *системный подход*, предполагающий органичное сочетание различных аналитических методов, наиболее соответствующих специфике изучаемого объекта. Такой подход позволяет рассматривать литературные явления как элементы сложной, многоуровневой системы, находящиеся в постоянном взаимодействии и взаимовлия-

нии. Основопологающим становится *сравнительно-исторический метод* (А.Н. Веселовский), позволяющий проследить генезис и трансформацию художественных форм репрезентации марийской культуры в диахроническом аспекте, выявить закономерности взаимодействия марийской и русской литературных традиций, а также определить место изучаемых произведений в общем контексте развития российской прозы. В сочетании с ним применяется *культурно-исторический метод* (М.М. Бахтин, Д.С. Лихачев), который дает возможность рассматривать литературные тексты как органичную часть социокультурного процесса, отражающую специфику этнического мировосприятия в условиях меняющейся исторической реальности. Также особое значение для данного исследования приобретает *архетипический анализ* (Е.М. Мелетинский), направленный на выявление глубинных мифопоэтических структур, укорененных в традиционном марийском сознании и получающих новое осмысление в современных художественных практиках. Метод *национально-культурного анализа*, разработанный Г.Д. Гачевым, позволяет проанализировать, как природные, бытовые, мифологические и исторические реалии марийского народа трансформируются в литературных произведениях в особую систему образов и смыслов. Концепция «диалога культур» М.М. Бахтина и разработки *имагологического подхода* (Й. Леерсеен) используются в работе для анализа механизмов репрезентации марийской культуры через призму диалога «свой-чужой», что позволяет выявить особенности автопортрета и внешней рецепции народа мари.

Теоретическая значимость исследования заключается, прежде всего, в систематизации отечественной прозы, отражающей марийскую культуру с учетом этнокультурной принадлежности авторов, что позволяет выявить различные модели репрезентации марийского мира. В диссертации разработаны критерии, позволяющие дифференцировать простое воспроизведение культурных элементов и их творческую трансформацию в художественных целях. Данные критерии могут быть применены для анализа литературных произведений, посвященных другим малым народам.

Таким образом, выводы работы важны не только в контексте марийской темы. Они также служат для исследования более общих вопросов: каким образом в литературе выражается культурная идентичность, как осуществляется взаимодействие между традициями и как современные авторы переосмысливают наследие коренных народов России.

Практическое значение диссертации заключается в том, что ее результаты могут быть использованы в рамках лекционных курсов по истории литератур народов России, марийской литературы конца XX – начала XXI вв., при подготовке и чтении спецкурсов по проблемам современной российской литературы, культурологии и социологии. Полученные выводы могут быть учтены отечественными учеными, критиками, работниками СМИ, интересующимися и/или занимающимися темой национальной идентичности и этническими проблемами народов РФ.

Достоверность и обоснованность результатов исследования обеспечивается комплексом методологических подходов и выбором материала. В работе применены методы литературоведческого анализа, включая сравнительно-исторический, культурно-исторический, национально-культурный, архетипический и имагологический подходы, что позволяет всесторонне исследовать особенности репрезентации марийских культурных кодов в художественных текстах современных отечественных авторов.

Научная новизна диссертации заключается в выявлении художественных стратегий репрезентации марийской культуры в современной российской прозе (на материале произведений М. Т. Ушаковой, М. К. Илибаевой, Д. С. Осокина и И. С. Мамаева-Найлза). В научный оборот вводится новый корпус текстов, ранее не становившихся предметом специального литературоведческого исследования. Впервые устанавливаются типологические параллели в способах репрезентации марийского культурного космоса у авторов различной этнокультурной принадлежности, определяются особенности «взгляда изнутри» и «взгляда извне».

Диссертация **прошла апробацию** на кафедре истории новейшей русской литературы и современного литературного процесса филологического факуль-

тета МГУ имени М. В. Ломоносова при защите научно-квалификационной работы (НКР) (7 сентября 2024 г.), а также во время предзащиты на кафедре истории новейшей русской литературы и современного литературного процесса филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. Результаты данного исследования были представлены в научных докладах на следующих конференциях:

1. IV Международная научно-практическая конференция «Большая Евразия: национальные и цивилизационные аспекты развития и сотрудничества» (тема доклада: «Репрезентация национальной идентичности в цикле "Небесные жены луговых мари" Дениса Осокина») (Москва, 5-7 октября 2021);
2. XXIX Международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2022» (тема доклада: «К вопросу о реконструкции утраченной идентичности: художественный опыт современной литературы (на материале повести Д. Осокина "Овсянки"»)» (Москва, 15 апреля 2022);
3. Международная научная конференция «Фольклорные и литературные традиции: вчера, сегодня, завтра» (тема доклада: «Репрезентация национальной идентичности в современной марийской прозе») (Москва, 28-29 ноября 2022);
4. Международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2023» (тема доклада: «Отражение национальных художественных традиций в экспозиции национального музея (на примере Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева)») (10-23 апреля 2023);
5. VIII Международная научная конференция «Русская литература XX-XXI веков как единый процесс: проблемы теории и методологии изучения» (тема доклада: «Трансформация образа Другого в романе И. Мамаева-Найлаза "Год порно"») (21-23 декабря 2023);
6. XXXI Международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых Ломоносов-2024 (тема доклада: «Марийская обрядность в современной российской прозе») (12-26 апреля 2024);
7. IV Международный научный семинар «М. М. Бахтин: биография идей в контексте рецепции» (тема доклада: «Идеи М. М. Бахтина и взгляды на об-

раз Другого: рецепция в современном отечественном литературоведении») (22-23 апреля 2024).

Основные результаты диссертационного исследования нашли отражение в статьях, опубликованных в журналах, рекомендованных к публикации диссертационным советом МГУ и входящих в перечень журналов ВАК:

1. *Хромова Д.А.* Особенности репрезентации этничности в повести Дениса Осокина «Овсянки» // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Серия: Гуманитарные науки. 2023, № 13 (881), С. 145–149. Импакт-фактор 0,373 (РИНЦ). Объем 0,3 п.л. EDN: KUASPE.
2. *Хромова Д.А.* Марийская культура в зеркале российской прозы (на материале произведений Д. Осокина) // Мир науки, культуры, образования. 2024, № 2 (105), С. 521–524. Импакт-фактор 0,705 (РИНЦ). Объем 0,55 п.л. EDN: SBALFS.
3. *Кутдюсова А.И. Хромова Д.А.* Художественная география «средневожских текстов» Д. Осокина // Litera. 2024, № 5, С. 98–106. Импакт-фактор 0,333 (РИНЦ). Объем 0,38 / 0,19 п.л. EDN: XNOORW.
4. *Хромова Д.А.* Космо-Психо-Логос мари в прозе М. Ушаковой // Litera. 2025, № 12, С. 55–69. Импакт-фактор 0,516 (РИНЦ). Объем 1,1 п.л. EDN: PGTJYS

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованной литературы, включающего в себя 145 наименований, а также двух приложений, содержащих неопубликованные русскоязычные переводы произведений М. Илибаевой и М. Ушаковой, выполненные профессиональным переводчиком Натальей Вениной и опубликованные с ее разрешения.

Глава 1. Литература как способ репрезентации национальной культуры

1.1. Художественная литература как форма культурного самовыражения

Представление о культуре и ее роли в жизни человека и общества формировалось на протяжении всей истории человечества. Еще в античности это понятие получило распространение в философии и до сих активно используется в рамках данной науки. Этимологически слово «культура» восходит к латинскому “cultura”, в первом значении обозначавшее «возделывание [земли]». Однако довольно быстро понятие получает иное осмысление и начинает употребляться в таких близких значениях, как «воспитание», «развитие», «образование» и т.д. Например, уже Цицерон использует данную дефиницию в значении «совершенство души». В наши дни, в современной гуманитарной мысли, понятие «культура» имеет не менее обширный функционал, находящийся в прямой зависимости от понимания ее содержания. Проиллюстрируем это на примере понимания сущности культуры учеными из различных сфер: В. Межуева, Л. Коган и М. Кветной видели в культуре продукт человеческой деятельности; В. Виндельбанд, Г. Риккерт – мир ценностей; Т. Парсонс – форму трансляции социального опыта; И. Гердер – «возделывание души»; К. Юнг – отражение коллективного бессознательного начала человеческой психики; А. Моль – систему коммуникации культурных благ от создателя к потребителю; Ю. Лотман – знаковую систему; Р. Барт – систему взаимодействия текстов; а Й. Хейзинга, Г. Гес-

се – некую интеллектуально-производственную игру¹³. Теоретики культуры А. Кренбер, К. Клакхон, пытаясь классифицировать все имеющиеся определения, вывели свое обобщающее понятие, которое означает культуру в форме сокровищницы всего, созданного людьми¹⁴. Подобное множество интерпретаций понятия указывает на его емкость и *полифункциональность*, что играет ключевую роль в понимании взаимоотношений культуры и ее репрезентов.

Понятие «культура», обладающее внутренней сложностью, требует разграничения со смежными категориями, прежде всего с понятием «цивилизацией». В научной традиции закрепились двойственная трактовка этого соотношения: цивилизация рассматривается либо как высшая стадия развития культуры, либо как ее антипод, связанный с техническим прогрессом в ущерб духовности.

Острое звучание эта дихотомия приобрела в начале XX в., когда накопленные проблемы западноевропейского общества заставили мыслителей разных стран интенсивно осмысливать судьбу своей культуры. Это привело к практически одновременному появлению работ, апробирующих идеи как сопряжения, так и конфликта между духовным миром «культуры» и материальным миром «цивилизации». Ключевым среди них стал труд немецкого философа О. Шпенглера «Закат Европы»¹⁵ (1918-1922), положивший начало масштабным дискуссиям о дальнейшей судьбе Европы в 1920-1930-е гг.

¹³ Межуев В. М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. – СПб.: СПб-ГУП, 2011. – 440 с.; Коган Л. Н. Личность, культура, общество. Избранные труды 1988-1997 гг. – Екатеринбург, 2009. – 381 с.; Кветной М. С. Человеческая деятельность: сущность, структура, типы. Саратов, 1974. – 224 с.; Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология XX век. М. – 1995. – С. 57-68; Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // ЭОН. Альманах старой и новой культуры. Вып.1 – М., 1994. – С. 1-35; Парсонс Т. Социальная система. – М.: Академический проект, 2018. – 880 с. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977. – 703 с.; Юнг К. Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп, АСТ, 1998. – 480 с.; Моль, А. А. Социодинамика культуры / А. А. Моль. – М.: Директ-Медиа, 2007. – 305 с.; Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.; Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989 – 616 с.; Хейзинг Й. Homo Ludens. «Человек играющий»: Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.; Гессе Г. Собрание сочинений в четырех томах. – СПб: «Северо-Запад», 1994.

¹⁴ Кребер А.Л., Клакхон К. Культура: Критический обзор понятий и определений // Культурология: Дайджест. РАН. ИНИОН. 2000. – № 1. – С. 105–183.

¹⁵ Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск, 1993. – 674 с.

Широкое распространение в этой дискуссии получила вторая, критическая трактовка цивилизации. Она нашла яркое выражение в отечественной мысли начала XX в. Так, А. А. Блок в статье «Крушение гуманизма»¹⁶ напрямую связывал развитие цивилизации с кризисом гуманистической идеи. Аналогичные идеи об упадке духовности, как следствие технического прогресса, высказывали Н. А. Бердяев («О культуре»)¹⁷, Вяч. Иванов («Кручи»)¹⁸, А. Белый («На перевале»)¹⁹.

Развивая представление о культуре как о сфере духовного, существующей в межвременном диалоге через символы и архетипы, ученые середины XX в. обратились к изучению конкретных механизмов ее жизнедеятельности. Стремление понять внутреннюю динамику культуры привело к созданию масштабных историко-философских концепций. В их рамках продолжительность и этапы существования культуры стали связывать с жизненными циклами крупных социальных организмов. Например, Л. Н. Гумилев в своей теории этногенеза предположил, что жизненный цикл этноса²⁰ (и его культуры) длится около полутора тысяч лет и включает определенные фазы – от подъемной до мемориальной. Движущей силой этого процесса, по Л. Гумилеву, служит творческая энергия пассионариев (людей, с избыточной внутренней энергией, отличающихся высокой активностью, темпераментом и стремлением к достижению цели). Похожий подход, где развитие культуры обусловлено циклами «вызова-ответа», был разработан и А. Дж. Тойнби²¹. Таким образом, в этих теориях аб-

¹⁶ Блок А. А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. – М., 2003. – Т. 7. – 532 с.

¹⁷ Бердяев Н. А. О культуре. – Антология культурологической мысли. – М., 1996. – С.195-198.

¹⁸ Вячеслав Иванов. Собр. соч. в 4 томах. – Т. 3: Статьи. – 875 с.

¹⁹ Белый, А. На перевале: [Кризис жизни. Кризис мысли. Кризис культуры] / Андрей Белый. – Берлин; Петербург; Москва: З.И. Гржебин, 1923. – 199 с.

²⁰ Л. Н. Гумилев понимает этнос как «специфические человеческие целостности», которые, во-первых, являются социокультурной общностью, во-вторых, представляют собой форму человеческого самоопределения, находящуюся в прямой зависимости от географических условий жизни и хозяйственной деятельности. Разные этнические сообщества, по его мнению, отличаются своей структурой, уникальными стереотипами поведения, и выраженным противопоставлением себя другим культурам (мы–они).

²¹ Тойнби А. Дж. Роль личности в истории / Пер. с англ. – М.: Астрель, 2012. – 222 с.

страктная «духовность» культуры обрела конкретное историческое измерение и механизм развития.

Следующим логическим шагом в осмыслении культурного многообразия стало стремление ученых не только описать динамику, но и классифицировать исторические типы культур. Несмотря на то, что общая периодизация (древний, средневековый, современный периоды) является общепринятой, конкретные подходы к выделению культурно-исторических типов значительно разнятся. Например, Н. Я. Данилевский выделяет 12 культур (египетскую, древнесемитскую, индийскую, китайскую, иранскую, еврейскую, греческую, римскую, арабийскую, европейскую, вымершие мексиканскую и перуанскую)²², а О. Шпенглер – 8 (египетскую, вавилонскую, индийскую, китайскую, греко-римскую, майи, арабскую, западноевропейскую)²³. Важным аспектом этих классификаций является признание иерархической структуры культуры: в рамках крупных исторических типов ученые вычленяют национальные и этнические подтипы. Эта мысль находит отражение в утверждении, что «культура имеет типы культур (например, национальные), формации (например, античность, Ближний Восток, Китай) <...> между тем культура – это огромное целостное явление, которое делает людей, населяющих определенное пространство, из просто населения – народом, нацией»²⁴.

Признание многообразия культурно-исторических типов закономерно укрепило позиции мультикультурализма в современной академической мысли. Исследование различных культур, с одной стороны, инициировало широкий культурный диалог, способствовало формированию сознания, основанного на признании ценности и уникального места каждой культуры в истории – с другой.

Современное состояние этого диалога характеризуется беспрецедентной открытостью культурных границ, во многом обязанной развитию коммуника-

²² Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: «Книга», 1991. – 576 с.

²³ Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск, 1993. – 674 с.

²⁴ Лихачев Д. С. Русская культура. – М.: Искусство, 2000. – 440 с.

тивных технологий и глобальной сети Интернет. Эти факторы сводят к минимуму многие формы культурного антагонизма (например, бинарную оппозицию «Восток-Запад»), поскольку, как справедливо отмечается К. К. Султановым, «дискриминация прав любой национальной культуры, ущемленная динамика национального самосознания подрывают решающий принцип взаимодополненности разнонациональных интересов как условие выживания и благополучия человечества»²⁵.

Таким образом, еще одной отличительной чертой современной культурной парадигмы становится ее *интегативность* – целенаправленное стремление нивелировать очаги культурного напряжения через диалог и взаимное дополнение. Эта тенденция находит глубокое обоснование в мысли другого отечественного ученого – академика Д. С. Лихачева: «...Культура не имеет границ и обогащается в развитии своих особенностей, обогащается от общения с другими культурами <...> национальная замкнутость неизбежно ведет к обеднению и вырождению культуры, к гибели ее индивидуальности»²⁶.

Среди всех форм культуры наиболее чутко и полно реагирует на ее изменения искусство. Именно на художественном уровне эти изменения обретают целостное выражение. Фиксация бытия в поле воображаемого породила специфическую сферу человеческой деятельности – художественную культуру, – сферу, связавшую реципиента с творцом; поколения, народы и эпохи – друг с другом. Как отмечают исследователи (Б. М. Бернштейн, В. И. Волков, М. С. Каган, Л. Н. Коган, В. А. Конев, Ю. У. Фохт-Бабушкин), понятие «художественная культура» актуализировалось именно в контексте изучения взаимосвязей между культурой и искусством. Сущность этой связи точно сформулировал литературовед Ю. В. Доманский: «Искусство <...> находясь в ее центре, изоморфно самой культуре <...> если культура представляет собой всю полноту человеческой деятельности, то искусство является своего рода микрокосмосом, отражающим весь культурный универсум. Оно – тексты, знаковая система, коды, символы,

²⁵ Султанов К.К. Национальное самосознание и ценностные ориентации литературы. – М.: Наследие, 2001. – С. 20.

²⁶ Там же.

архетипы, образы культуры»²⁷. В свою очередь, литература, будучи органической частью искусства, занимает в этом микрокосмосе особое место. Благодаря своей вербальной природе и способности непосредственно работать с концептами и смыслами, именно литературу можно считать рефлексивным *самосознанием культуры*. Эта уникальная роль проявляется в нескольких аспектах.

Во-первых, литература отражает определенный тип художественного сознания, давая представление о культурно-историческом психотипе человека. Во-вторых, художественные тексты чутко фиксируют изменения в духовном, социальном и психологическом климате эпохи. Наконец, литературные произведения обладают способностью запечатлевать элементы социальной памяти, сознательные и бессознательные пласты ментальности, а также мифологические и научные представления о человеке своей эпохи.

Литература выступает не просто как зеркало культуры, а как ее сложно организованное рефлексивное сознание, наиболее тонкий инструмент осмысления и репрезентации культурных процессов во всей их сложности и противоречивости.

Эта способность к диалогу и рефлексии реализуется благодаря тому, что литературный текст, будучи артефактом культуры, выполняет функцию социальной наследственности. Он служит каналом передачи социального, исторического и художественно-эстетического опыта, позволяя субъектам культуры разных эпох вступать в коммуникацию. Данный процесс Ю. Лотман описывал как взаимную адаптацию текста и читателя: «<...> текст ведет себя как собеседник в диалоге, он перестраивается (в пределах тех возможностей, которые ему оставляет запас внутренней структурной неопределенности) по образцу аудитории. А адресат отвечает ему тем же – использует свою информационную гибкость для перестройки, приближающей его к миру текста. На этом полюсе между текстом и адресатом возникают отношения толерантности»²⁸. Развивая эту идею, ученый рассматривал текст как многослойное образование, которое «пе-

²⁷ Доманский В. А. Литература и культура: Культурологический подход к изучению словесности. М.: ФЛИНТА, 2015. – 368 с.

²⁸ Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 129.

рестает быть элементарным сообщением, направленным от адресанта к адресату»²⁹ и, «обнаруживая способность конденсировать информацию... приобретает память»³⁰. Следовательно, уместным становится рассмотрение всякого художественного текста как *интертекста*, который образуется в результате отношений знаковых (текстуальных) компонентов культуры, обладающих способностью вступать в отношения с другими подобными себе элементами.

Интертекстуальная природа текста является основой для создания любого нового произведения. Автор, чье сознание детерминировано ментальными установками эпохи, неизбежно оперирует этим общим культурным полем, зачастую бессознательно. Однако именно в процессе творчества он способен придавать устоявшимся элементам новые, неожиданные значения, порождая тем самым уникальные смыслы. Как отмечал французский философ и литературовед Р. Барт: «Каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры <...> обрывки культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т.д. – все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык. Как необходимое предварительное условие для любого текста, интертекстуальность не может быть сведена к проблеме источников и влияний; она представляет собой общее поле анонимных формул, происхождение которых редко можно обнаружить, бессознательных или автоматических цитат, даваемых без кавычек»³¹. Это представление созвучно идеям Ю. М. Лотмана, который неоднократно подчеркивал, что «законы построения художественного текста в значительной мере суть законы построения культуры как целого»³². Иными словами, культура, понимаемая как сумма текстовых коммуникаций, осуществляемых людьми друг с другом за всю историю

²⁹ Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 130.

³⁰ Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 131.

³¹ Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова.- М.: Прогресс, 1989. – 616 с.

³² Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 133.

человечества, может быть рассмотрена и как «суть колоссальной автокоммуникации человечества»³³. В более узком смысле механизм автокоммуникации проявляется в современном искусстве и литературе, для которых характерно ослабление жанровых и сюжетных канонов. Это обусловлено сближением позиций творца и реципиента, что, в свою очередь, ведет к активному формированию новых культурных кодов.

Признавая интертекстуальную природу любого произведения, важно подчеркнуть, что литературный текст не возникает магическим образом из самой культуры. Он всегда является продуктом авторской деятельности, рецепцией индивидуального видения мира. При этом литература не просто отражает действительность, а активно формирует ее, обладая значительной степенью самостоятельности. Поэтому справедливо будет рассматривать литературу как сложный социокультурный конструкт исторической психологии с ее «особыми формами “сцепления” рационального и безотчетного, архетипического и новаторского»³⁴.

Одним из ключевых инструментов, с помощью которого литература осуществляет эту фиксацию и осмысление действительности, является *художественная картина мира*. Под этим понятием подразумевается система «интуитивных представлений о реальности»³⁵, которую «можно выделить, описать или реконструировать у любой социопсихологической единицы от нации или этноса до какой-либо социальной или профессиональной группы или отдельной личности»³⁶ и которая соответствует определенному историческому отрезку. Художественная картина мира охватывает фундаментальные представления о времени и пространстве, исторических событиях, бытии и других основополагающих универсалиях, определяющих мироустройство. По своей сути она представляет

³³ Доманский В. А. Литература и культура: культурологический подход к изучению словесности. М.: ФЛИНТА, 2015. – 368 с.

³⁴ Кривцун О. А. Эстетика: учебник для академического бакалавриата / О. А. Кривцун. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Издательство Юрайт, 2019. – 549 с.

³⁵ Руднев В.П., Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты, М., «Аграф», 2009 г. – С. 172-173.

³⁶ Там же.

комплекс «чувственного оформления представлений о действительности как о целой, ориентированной в свете определенных ценностных концепций (прежде всего – в свете нравственно-эстетических идеалов) системе, которая формируется в процессе художественной коммуникации через посредство образа или комплекса взаимодействующих образов, произведения, группы произведений или искусства в целом»³⁷. Художественная картина мира служит связующим звеном между индивидуальным авторским сознанием, культурным контекстом и универсальными основаниями бытия.

Опираясь на элементы конкретной культуры, авторы решают двуединую задачу: с одной стороны, они дают читателю возможность приобщиться к истории, традициям и ценностям определенного народа, а с другой – выступают посредниками в диалоге между разными культурами. Тем самым сама культура приобретает двойной статус: она служит одновременно источником творческого вдохновения и фундаментом *культурной идентичности*.

Ключевая роль в этом процессе принадлежит художественной литературе. Она активно участвует в формировании, трансляции, сохранении и обогащении культурного наследия, помогая реципиенту понять Другого через диалог, который сама же и инициирует. Благодаря литературе человек не только осознает свою культурную принадлежность, но и усваивает принципы взаимодействия с иными культурами, что особенно значимо в современном мире.

Таким образом, художественная литература является важнейшей формой культурного самовыражения, выполняющей двойственную функцию. С одной стороны, через художественную картину мира и систему ценностей она выступает как рефлексивное самосознание культуры, сохраняя и транслируя культурную идентичность. С другой стороны, обладая интертекстуальной и диалогической природой, литература служит посредником в межкультурной коммуникации, обеспечивая взаимодействие между разными культурными традициями. Эта способность одновременно сохранять культурное наследие и актуализировать его в межкультурном диалоге делает литературу мощным инструментом

³⁷ Шейман Л. А. Основы методики преподавания русской литературы в киргизской школе: в 2 ч. – Ч. 2. – Фрунзе, 1982. – С. 146.

как самоидентификации, так и взаимопонимания в условиях поликультурного мира.

1.2. Механизмы трансляции национальной культуры в художественном тексте

Любая художественная картина мира национальна по своей сути. Произведение всегда содержит в себе отпечаток той культурной почвы, на которой оно возникло, впитывая в себя многовековой опыт народа, его духовные ориентиры и историческую память. Эта органическая связь проявляется не столько в тематике или использовании этнофольклорных мотивов, сколько в особом способе художественного мышления, в специфическом построении художественного пространства и времени, в уникальном соотношении реального и идеального. Следовательно, репрезентация национальной культуры в художественной литературе осуществляется через сложную систему взаимосвязанных механизмов, позволяющих авторам отражать и творчески осмыслять уникальные черты этнической идентичности.

Методологический анализ художественного произведения как культурного текста предполагает многоуровневый подход. Первоначальный этап предполагает текстологическое рассмотрение, которое охватывает историю создания произведения, особенности его публикации, а также комплексную рецепцию, включающую в себя восприятие текста критиками, читательской аудиторией и авторскую рефлексию (осмысление писателем собственного творения). На следующем уровне осуществляется анализ, направленный на выявление и интерпретацию знаково-символической системы текста. Этот этап предполагает исследование культурных кодов, архетипических образов и мотивной структуры произведения как носителей глубинных смыслов. Особое значение имеет анализ способов репрезентации в тексте характерных черт исторического сознания. Речь идет о воссоздании особенностей духовной жизни социума, психологического склада эпохи и специфики мировосприятия, запечатленных в художественной форме. Далее внимание исследователя сосредотачивается на особен-

ностях художественного сознания, проявляющегося в авторском мировидении, творческом методе и эстетических принципах, которые определяют уникальность произведения. Завершающий этап представляет собой культурологическую интерпретацию, рассматривающую текст как целостный культурно-национальный космос. Этот уровень анализа позволяет выявить этнокультурные константы (в том числе «национальную картину мира») и определить место произведения в национальной литературной традиции, раскрывая его значение как феномена культурного самосознания. Такой многоаспектный подход обеспечивает комплексное изучение произведения.

Термины «национальная картина мира» и «национальные образы мира», с которыми тесно связано понятие «художественная картина мира», появились в отечественном литературоведении сравнительно недавно – в середине 1960-х гг. после выхода статьи Г. Д. Гачева «О национальных картинах мира»³⁸. Именно Г. Гачев, автор концепции ускоренного развития литературы, разработал новаторскую методологию изучения национальных культур. Его подход основан на глубоком анализе специфики миропонимания различных народов, что позволило по-новому осмыслить закономерности развития национальных литературных традиций. Основная философская идея ученого заключается в понимании синтеза культур как основной силы, выполняющей определенные задачи планетарного масштаба. В силу этого национальная картина мира каждого народа рассматривается с точки зрения единственных в своем роде присущих ей ценностных качеств. Концепция культурного плюрализма, основанная на принципах взаимного обогащения этнокультурных традиций, понимается исследователем как перспективная модель для снижения межэтнической напряженности, устранения культурного антагонизма и трансформации потенциально-конфликтных культурных различий в ресурс развития.

Таким образом, согласно трудам Г. Гачева, национальная картина мира – это признание того, что «каждый народ видит Единое устройство Бытия (интернациональное) в особой проекции, которую я называю “национальным образом

³⁸ Гачев Г. Д. О национальных картинах мира // Народы Азии и Африки. – 1967. – №1. – С. 77-92.

мира”. Это вариант инварианта (единой мировой цивилизации, единого исторического процесса)»³⁹, с присущим ему «единством национальной природы, склада психики и мышления»⁴⁰, которое было получило определение «Космо-Психо-Логос». Эта лексема впоследствии была использована в качестве названия последнего труда, опубликованного при жизни исследователя.

Реконструируя в работе «Национальные образы мира»⁴¹ двадцать культурных моделей, Г. Гачев воссоздает национальные картины мира при помощи образного мышления, полагая, что рационалистические взгляды сильно ограничивают возможности исследователя, как любой подход, предполагающий однозначные ответы. Критерии линейного подхода, применяемые к описанию миропонимания, согласно его методу, выглядят неактуально, т.к. не допускают существования полутонов и многообразности мира. Вместе с тем, образное мышление по Г. Гачеву, обозначаемое им как «мыслеобразы», состоит из двух подкатегорий: абстрактно-ассоциативного (образного) мышления и «привлечённого мышления» – «мыслеобразов», возникших в результате наблюдения каких-либо определенных ситуаций. В широком смысле в рамках «привлеченного мышления» происходит репрезентация единого исторического процесса «с полюсов национального бытия»⁴². Двухаспектное рассмотрение «мыслеобразов» составляет суть исследовательского метода Г. Гачева.

Выделение особенностей конкретного народа (его уникальных признаков) из поля культурных универсалий подобно ювелирной работе: насколько неочевидными иногда могут быть фрагменты национальной картины мира: «Национальное (как и этнос, и язык), конечно, подвержено социальным, классовым дифференциям, растяжениям и расколам (“две культуры в каждой национальной культуре”) ... но нужно выяснить, что может быть раскалываемо. Национальный образ мира складывается в религиозных пантеонах, космогониях, про-

³⁹ Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-Психо- Логос. – М., 1995. – С. 11.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. – С. 12.

свечивает в наборе основных архетипов-символов в искусстве»⁴³. В своем исследовании различных культурных моделей Г. Гачев разрабатывает оригинальную методологию анализа национального Логоса, рассматривая в качестве основных источников два взаимосвязанных пласта: пространственную организацию (топографические и ландшафтные особенности) и корпус художественных текстов, в которых кристаллизуются базовые культурные коды и архетипические структуры, определяющие специфику и направление развития конкретной национальной культуры. Такой подход позволяет выявить глубинные основания культурного самосознания, проявляющиеся как в материальной организации жизненного пространства, так и в символическом языке искусства. Советский литературовед Л. А. Шейман мотивирует это тем, что в «концепции “национальной картины мира” центральное место отводится слову художественному, его влиянию на психический склад народов, на окраску их представлений об универсуме», вставляя уточняющую ремарку: «При этом подчеркивается и роль других важных компонентов психического склада нации, организующих такую картину и в свою очередь воздействующих на компонент словесно-художественный. Это – бытовой уклад, общеэстетические и морально-этические нормы, исторические традиции широкого культурного спектра, порою восходящие к древнему мифологическому наследию»⁴⁴.

Эта установка на приоритет художественного слова как главного носителя национального самосознания делает литературу ключевым полем для исследования механизмов культурной репрезентации. Однако, как справедливо отмечает антрополог и режиссер А. Головнев, в художественном отражении родной культуры «наряду с известными преимуществами есть заведомая слабость. Свою культуру человек не видит, потому что она и есть его зрение. Лишь зеркало другой культуры помогает ему отразить и выразить собственные

⁴³ Там же. – С. 10.

⁴⁴ Шейман Л. А. Основы методики преподавания русской литературы в киргизской школе: в 2 ч. – Ч. 2. – Фрунзе, 1982. – С. 151.

ценности»⁴⁵. Эта мысль выводит исследование национальной картины мира на новый уровень, открывая перспективу имагологического анализа, который позволяет проследить, как в литературе формируются, закрепляются и трансформируются образы «своего» и «чужого».

Имагология, возникшая в середине XX в. как научная дисциплина, изначально фокусировалась на изучении репрезентации «другого» в художественном тексте. Ее основатели, Ж.-М. Карре и М.-Ф. Гийяр, сместили акцент с анализа прямых литературных влияний на исследование того, как в индивидуальном и коллективном сознании возникают и бытуют «великие мифы о других народах». М. Гийяр подчеркивал, что каждый народ создает упрощенный образ как себя, так и других, куда попадают и существенные, и случайные черты. Далее значительный импульс развитию направления дал Х. Дизеринк, который ввел в научный оборот сам термин «имагология» и обосновал изучение образов и «миражей» (проекций ожидания), подчеркнув их способность транслировать культурно-исторические смыслы за пределы собственно литературы.

В рамках научной традиции сложились различные подходы к определению статуса имагологии. Одни ученые рассматривают ее как междисциплинарную сферу или часть компаративистики, другие акцентируют ее самостоятельность. Ключевой особенностью классического имагологического подхода является его нереперенциальность: он сосредоточен не на соответствии образа исторической реальности, а на механизмах его конструирования в различных дискурсах (литературном, медийном) и превращения в стереотип. Методологической основой здесь выступает дискурс-анализ, акцентирующий самостоятельное значение «воображаемого». В противовес этому, многие исследователи, особенно в отечественной науке, стремятся интегрировать имагологическую проблематику с методологией исторической поэтики (В. Трыков). Этот синтез позволяет изучать образ «Другого» не только как социальный конструкт, но и как сложный художественный феномен, детерминированный историческим контекстом, и проводить разграничение между идеологизированным стереоти-

⁴⁵ Головнев А. Что такое антропологическое кино? [Электронный ресурс]. URL: <http://rfaf.ru/rus/raff/315>

пом и многомерным художественным образом. Следует отметить, что в отечественной науке основы имагологического подхода были заложены еще до оформления дисциплины как самостоятельного направления в концепции «диалога культур» М. М. Бахтина, который утверждал, что чужая культура раскрывает себя полностью только в глазах другой культуры.

В настоящее время наиболее влиятельной и методологически разработанной в рамках литературоведения стала концепция нидерландского ученого Йозефа Теодора Леерссена, который сумел соединить интерес к дискурсивным механизмам с вниманием к историко-культурному контексту. Й. Леерссен рассматривает имагологию именно как литературоведческую дисциплину, вводя понятие «этнотипов» (стереотипных представлений о национальном характере)⁴⁶. Ключевым для исследователя является взаимодействие между образами других и образами себя, а также потенциально деструктивные представления о том, что другие думают о нас (метаобразы).

Таким образом, имагология формируется как ответ на методологическую потребность в изучении того, как литература, будучи зеркалом национального самосознания, одновременно становится и мастерской по конструированию образов «своего» и «чужого».

Обращаясь к проблемам этнического сознания, включающего в себя уникальные национальные образы, национальный характер и стереотипы поведения, принято говорить о ментальности, представляющей собой «труднофиксируемый источник мышления, идеологии и веры, чувства и эмоций»⁴⁷. В рамках отечественного дискурса это понятие широко представлено в работах Г. Г. Шпета, Р. Г. Бикмахуметова, Г. Д. Гачева, М. Рожанского, А. Я. Гуревича и др. Интересна идея А. Гуревича о том, что понятию «ментальность» может быть тождественно понятие «картина мира», содержащая в себе «представления о личности и ее отношении к социуму, о свободе, равенстве, чести, добре и зле, <...> о

⁴⁶ Лессерн Й. М. Баллер. Имагология: Культурное конструирование и литературное представление национальных характеров: критический обзор / под ред. М. Беллера, Й. Леерссена. Амстердам; Нью-Йорк. Родопи, 2007. – 476 с.

⁴⁷ Гуревич А.Я., Вовель М., Рожанский М. Ментальность // 50/50: Опыт словаря нового мышления / под общ. ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. – М., 1989. – С. 454-456.

смерти и душе (картина мира в принципе неисчерпаема), именно эта картина мира, унаследованная от предшествующих поколений и непременно изменяющаяся в процессе общественной практики, лежит в основе человеческого поведения»⁴⁸. Однако считать эти понятия синонимичными все же не следует, поскольку картина мира является результатом работы сознания, а ментальность представляет собой синтез сознательных и подсознательных реакций; ментальность формируется под воздействием культурных традиций, социальных структур и окружающей человека среды и в то же время выступает как порождающее начало.

Мировоззренческие, ценностные основы любого национального самосознания опираются на мифологический фундамент, заложенный еще в бесписьменную эпоху культуры. Именно через мифы народ выражает вечные понятия. Несмотря на то, что в отечественной и мировой литературе их принято понимать как часть фольклора, К. Хюбнер подчеркивает, что миф не постигается в понятиях, а скорее происходит из иррационального⁴⁹. А выдающийся отечественный философ А. Ф. Лосев утверждал: «Миф – это не идеальное понятие и не идея. Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью»⁵⁰. Иными словами, древний человек не делал различий между собой и природой, его космос был живым. О «душевном понимании природы» мифическими культурами писали также А. Де Маури, Л. Преллер, Л. Фробениус, П. Эренрайх.

В полемике с аллегорическим пониманием мифа была разработана ритуально-социологическая интерпретация в рамках английской (В. Маннхарт, Дж. Е. Гаррисон, Дж. Г. Фрэзер, У. Р. Смит и др.) и французской школы (Э. Дюркгейм, М. Мосс), согласно которой мифическое сознание развивалось из ритуалов, с которыми постепенно сливалось в некое единство. В данной пара-

⁴⁸ Гуревич А. Я., Вовель М., Рожанский М. Ментальность // 50/50: Опыт словаря нового мышления / под общ. ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. – М., 1989. – С. 454-455.

⁴⁹ Хюбнер К. Истина мифа / Пер. с нем. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

⁵⁰ Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – С. 14.

дигме миф понимается как особая форма социального бытия, интегрирующая символическое и практическое измерения человеческой реальности и выполняющая конституирующую функцию в организации коллективных структур.

Представления первобытных людей об одушевленном окружающем мире, наличии кровных связей между животными и родами привели к возникновению явления неприкасаемости (табу) в первобытно-общинном социуме. Порожденные необходимостью защиты, обеспечения и выживания общины, табу сохранялись, даже если их целесообразность переставала быть очевидной и необходимой с практической точки зрения. Так, если вначале жертвоприношение было связано с понятиями тотемизма, то в более позднее время оно начинает утверждать общность с богом (например, у народа мари сохранился запрет на использование птицы в темных ритуалах, однако при этом жертвенная птица используется во время совершения молений в священных рощах). Поэтому ритуальные практики получили различные толкования, но сами при этом остались неизменными. Говоря о взаимоотношениях мифа и ритуала, стоит различать причинно-следственные связи, потому что «едва ли не всякий раз миф выводится из ритуала, а вовсе не ритуал коренится в мифе»⁵¹.

«Миф, – писал А. Ф. Лосев в продолжение своей мысли, – есть наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это – совершенно необходимая категория мысли и жизни»⁵². Исследуя особенности мифического сознания, французский исследователь К. Леви-Стросс подчеркивал: «Мифологическая мысль не заботится о законченности... мифы бесконечны»⁵³.

В рамках аналитической психологии была предложена еще одна концепция мифа. К. Г. Юнг рассматривал миф как промежуточную ступень между сознательным и бессознательным, а мифологию как изначально присущий чело-

⁵¹ Смит У. Р. Религия семитов / перевод с нем. Е. Е. Галенко. – Фрайбург. 1899.

⁵² Диалектика мифа: дополнение к "Диалектике мифа" / А.Ф. Лосев. – М.: Изд. Мысль, 2001. – 559 с.

⁵³ Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1999. – С. 15.

вечеству способ обработки архетипов. Феномен архетипов К. Юнг считал довольно близким мифологическому понятию «мотив» и социологическому «коллективное представление» и определял как некое «коллективное бессознательное», на основе которого существует наше сознание. Выражение бессознательных образов часто происходит через искусство, в котором миф предстает как «откровение божественной жизни в человеке»⁵⁴. Поэтому идея о линейном движении культуры от мифопоэтического мировосприятия к научному представляется методологически несостоятельной. Как убедительно показали Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский в своих работах, эти типы сознания сосуществуют в культурном пространстве, находясь в сложных отношениях взаимодополнения и диалога. Не следует рассматривать и значение дописьменного периода с точки зрения цивилизационного подхода: ассоциативная связь «письменность – цивилизация» долгое время не позволяла воздать должное дописьменной культуре многих народов. Ю. Лотман в своих работах подчеркивает разнонаправленность письменной и дописьменной культур: если первая подразумевает сохранение информации о прошлом, то вторая видит перед собой цель в повторном воспроизведении, опираясь на мнемонические символы. Следовательно, миф лишь указывает на способ постижения бытия, объясняя существующий порядок вещей, задавая вектор человеческим действиям. Поэтому для извлечения смысла из мифа следует рассматривать его как некую целостность, в которой основное значение передается не последовательностью событий, а их совокупностью.

Изучение мифологического сознания древних народов через художественные артефакты предполагает их рассмотрение в качестве структурных моделей мифо-космоса, воплощающих систему сакральных образов и символических кодов. Данные артефакты выступают материальными проекциями глубинных космогонических представлений, отражая архетипические модели мироустройства, организацию сакрального пространства и ритуально-мифологическую картину мира. Такой подход позволяет реконструировать базовые пара-

⁵⁴ Юнг К. Г. Божественный ребенок: / Воспитание: Сб. – М.: "О. АСТ-ЛТД", 1997. – 400 с.

метры мифологического мышления, где каждый художественный объект функционирует как многослойный текст, кодирующий фундаментальные принципы древнего мировосприятия и механизмы культурной памяти.

Среди основных концептов мифического сознания находится образ (архетип) мирового дерева как соединяющего бинарные оппозиции неба и земли, земли и нижнего мира (например, образ дерева мира в карело-финском эпосе), репрезентированный в разных культурах как в виде дерева, так и в виде его аналогов: лестницы, горы, столпа, башни, арки, креста и т.п. В мифологии мировое дерево отделяет космос от хаоса, внося в мир (космос) меру и организацию.

С деревьями связаны и мифы о происхождении человека и его двойников (например, мари́йцы – народ, находящийся в центре нашего внимания, – верят, что у каждого человека есть дерево-двойник), поэтому в образе дерева издревле почитали женские божества, связанные с жизнерождением. Помимо вертикальной (космологической) структуры, мировое дерево имеет и горизонтальную, в которую, кроме самого дерева, входят так называемые участники ритуала: например, жрецы, жертвенный скот и т.п. Именно через это дерево происходит общение жреца с божественными силами с целью поддержания мира. Данная структура отделяет феномены культурного (освоенного) от природного (неосвоенного), определяя в некотором смысле мировое дерево как дерево цивилизации среди природного хаоса.

Таким образом, культурная традиция каждого народа отражает целостную картину мира и отношения человека с этим миром. Через образы-символы культура задает «духовные ориентиры» (С. С. Аверинцев), репрезентирует и транслирует духовные ценности и моральные установки.

Культура так или иначе на протяжении всей ее истории соотносилась с мифологическим наследием древности. Несомненно, эти отношения сильно колебались, но в целом продолжительное время человеческая ментальность эволюционировала в направлении *демифологизации* (особенно сильно это заметно в рамках идей Просвещения XVIII в. и позитивистского направления XIX в.). Однако в XX в. происходит смена ориентиров в сторону ремифологизации, которая по своему масштабу в значительной мере превосходит увлечение мифом

романтиками начала XIX в. Е. М. Мелетинский в работе «Поэтика мифа»⁵⁵, размышляя о сути одноименного термина, отмечает, что данное понятие «приобретает особый смысл в связи с сознательным обращением к мифологии некоторых писателей XX в. (Джойс, Кафка, Лоренс, Йетс, Элиот, О’Нил, Кокто; не укладывающиеся в рамки модернизма Т. Манн, Маркес и др.) обычно как к инструменту художественной организации материала и средству выражения неких “вечных” психологических начал или хотя бы стойких национальных культурных моделей...»⁵⁶. Следовательно, любое художественное произведение, обращающееся к какой-либо национальной культурной модели, созданное с начала XX в. по сегодняшний день, может быть рассмотрено с точки зрения его специфического мифопоэтического потенциала. Среди мировых литератур таким потенциалом чаще всего располагают те литературы, которые обладают культуротворческим статусом и интегративной способностью соединять разнородные традиции в новое мировоззренческое и эстетическое целое. Примером подобной литературы, создавшей пространство единого художественного сознания с местными вариантами, бесспорно, является русская литература, вобравшая в себя культурное многообразие многочисленных литератур народов России. Поэтому, размышляя о русской культуре, традиции которой обогатили национальные культуры других этносов, нельзя не упомянуть о ее литературоцентричном характере, утвердившем литературу над многими формами человеческой деятельности. Наделение литературы столь высоким статусом кажется целесообразным, поскольку именно литература первоочередно дает представления о социальных нормах, нравственных ориентирах и системе ценностей; формирует представления об исторических эпохах, транслирует опыт предшественников. Художественный текст лучше других форм искусства позволяет «проникнуть» в сознание людей той или иной эпохи: оценить их мысли, мотивы и поступки, миропонимание и ощущение себя в этом мире. Вместе с тем литература предлагает читателю нравственно-эстетические идеалы, модели поведения в непро-

⁵⁵ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / РАН ИМЛИ им. А.М. Горького. – 3-е изд., репринт. М.: Вост. лит., 2000. – 406 с.

⁵⁶ Там же. – С. 7.

стых ситуациях и образцы для подражания, воплощенные в образах культурных героев. В рамках русской литературы это хорошо известные нам Александр Чацкий, Петр Гринев и Маша Миронова, Андрей Болконский, Татьяна Ларина, Павел Корчагин, Андрей Соколов и др. Не одно столетие литература воспитывала понятия долга, чести, любви к родной земле, самопожертвования во имя Отечества или своего идеала, высшего блага, гуманизма, формируя сознание русского человека, идентичность которого определялась не столько происхождением, сколько ментальностью. Русское миропонимание, безусловно, оказало значительное влияние и на национальные картины мира других народов и в то же время значительно расширилось за их счет: «“Святая Русь” – это святыни нашей культуры: ее наука, ее тысячелетние культурные ценности, ее музеи, включающие ценности всего человечества, а не только народов России. Ибо хранящиеся в России памятники античности, произведения итальянцев, французов, немцев, азиатских народов также сыграли колоссальную роль в развитии российской культуры и являются российскими ценностями, поскольку, за редкими исключениями, они вошли в ткань отечественной культуры, стали составной частью ее развития»⁵⁷.

Несмотря на то, что литературоцентричность современной российской культуры подвергается сомнению, литература продолжает обладать особым общественным статусом ввиду ее способности улавливать любые культурно-исторические изменения. При этом культурный фон эпохи, место человека в конкретный исторический промежуток запечатлевают не только классические произведения – наиболее остро и оперативно на эти изменения реагируют произведения второго плана, особенно беллетристика. Поэтому, исследуя ту или иную эпоху, целесообразно обращаться к разным художественным текстам: например, эпоху А. Пушкина нельзя изучать только по «Евгению Онегину», – важно обращаться к произведениям писателей «второго ряда».

Вместе с тем стоит помнить, что любое художественное произведение, представляющее собой застывшую форму бытия, возвращается к жизни лишь

⁵⁷ Лихачев Д. С. Русская культура. – М.: Искусство, 2000. – 440 с.

при условии установления общения между автором и читателем: «Человек там, где речь, речь там, где диалог, диалог там, где литература»⁵⁸. Тексты выступают своего рода каналами передачи социально-исторического и художественно-эстетического опыта, позволяют встретиться в мире культуры как минимум двум субъектам, независимо от того, в какую эпоху они жили или живут. Словесность экспонирует высшую концентрацию духовных, интеллектуальных, эстетических смыслов истории. Вероятно, этим объясняется способность литературы в кризисные исторические периоды аккумулировать дополнительные социальные функции и выступать в роли стабилизирующего фактора коллективного сознания, выполняя миссию культурного и духовного самосохранения нации.

Таким образом, транслируемый социальный опыт, многовековые нормы и ценности, закрепленные в литературе, обеспечивают преемственность как внутри силового поля художественной культуры, так и культуры вообще. Традиционные ценности определяют первостепенные свойства духовной и социальной жизни, устанавливают оптимальные модели сосуществования членов социума на основе морали и этики. Так как они являются ядром культуры народа, то именно ценности определяют национально-культурную специфику, становятся основным механизмом сохранения и развития этноса.

1.3. Этнокультурные доминанты марийской картины мира

Предваряя анализ репрезентации марийской культуры в художественных текстах, необходимо обратиться к системному осмыслению ее исходных параметров. Без выявления этих глубинных доминант такой концепт, как «марийская картина мира», рискует остаться умозрительной конструкцией, лишенной конкретного наполнения.

В настоящем параграфе предпринимается попытка синтеза разрозненных элементов культурного наследия марийского народа в целостную систему координат, значимую для данного диссертационного исследования.

⁵⁸ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 423 с.

Марийцы – один из немногочисленных народов России, сохранивший языческие традиции, которые определяют его современное этническое самосознание. В основе марийской ментальности, по мнению культуролога Г. Е. Шкалиной, лежит тоштыен ой (тоштой) – сказания предков – уникальная мифология мари, которая включает в себя такие понятия, как шоя (сказка), йомак (миф), *кугезе-влакын каласымышт* (рассказы прадедов), *коча-шамычын ойышт* (рассказы дедов), *тошто мари шомак* (древнемарийское слово) и их производные⁵⁹. Духовность марийцев отличается природосообразностью, в рамках которой они выстраивают партнерские отношения с природой как с живым созданием. Все живое, согласно тоштой, обязано своим существованием Ю – живительной силе, существующей вне физического времени и наполняющей собой все пространство. Если Ю попытаться трактовать как философское понятие, его можно определить как некую духовную субстанцию, которую можно считать тождественной ци, дао, мане, пране и иным категориям, обозначающим невидимую энергию, породившую бытие. В соответствии с распределением Ю складывается некая иерархия, в которой на нижней ступени находятся обычные люди, затем – жрецы, лекари, вожди народа, полководцы и герои, а наверху – Кугу Юмо (Светлый Бог) – всеобъемлющий живой организм, включающий в себя в равной мере и космос, и природу, и человека. Такое понимание божественной сути лежит в основе одного из основополагающих концептов марийского мировоззрения: не противопоставлять себя какой-либо части Бога (Юмо). По своей семантике лексема «юмо», вероятно, имеет общее происхождение с финским «юмала», эстонским «юмал» и угорским «нур», которые в праязыковой форме обозначали «небо» (Г. Ф. Миллер, В. А. Ацкорин)⁶⁰. Эту версию косвенно подтверждает восходящая к понятию Ю другая словоформа «юж» – воздух, и сохранение в языковой традиции мари двойственного понятия Юмо (это и небо, и имя Бога). В природном храме – священной роще – божеству обычно посвящают

⁵⁹ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари: дисс. ... доктора культурологии: Йошкар-Ола, 2003. – 391 с.

⁶⁰ Ацкорин В.А. Этногенез марийского народа по данным фольклора // Происхождение марийского народа. – Йошкар-Ола, 1967. – 308 с.; Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии народов, яко-то: черемис, чуваш и вотяков. – СПб., 1791. – 99 с.

«восточное» дерево, чаще липу или дуб. В мифологии Кугу Юмо чаще всего предстает в образе богатого крестьянина, у которого «...добра (имения) слишком много. <...> лошадей, коров, овец у бога на небе так много, что не видать конца его стад»⁶¹ (И. Яблонский), т.е. от обычного человека его отличает только статус небожителя. Такое воплощение божественного начала свидетельствует о двойственной природе его восприятия: одновременно трансцендентной и имманентной, существующей как в персонифицированной форме, так и в живительной сущности природы. Примечательно, что в изобразительном искусстве образ Юму так и не получил широкого осмысления и был освоен только в рамках художественной литературы. Этот факт свидетельствует об особой роли вербальных искусств в репрезентации сакрального начала марийской культуры. В повести Г. Алексеева «Сулак» («Грех»)⁶² поэтика сакрального встречается в самом начале текста – автор обращается к высшему марийскому божеству: «Да каласен Юмо...⁶³» в эпиграфе. В лирическом цикле З. Дудиной «Мой тымык отышко толам» («Я в тихую рощу приду»)⁶⁴ образ Светлого Бога органично интегрирован в поэтическую структуру:

Ила чевер пүртүс лонгасе калык,
Коча-кованан сугыньжым шукталын,
Поян йўла гычын поген вий-алым,
Куатле шочмо мландым йөрталын,
Кугу Ош Юмылан чолган кумалын⁶⁵.

⁶¹ Яблонский И. Исторические и этнографические сведения о нагорных черемисах уездов Васильского Нижегородской и Козьмодемьянского Казанской губернии // Марийский археологический вестник. 1997. – № 7. – С. 178-199;

⁶² Алексеев Г. В. Сулак: повесть. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2016. – 205 с.

⁶³ *Да сказал Юмо.* (Здесь и далее перевод мой – Д. А. Хромовой)

⁶⁴ Дудина З. М. Ойырымо ойпого. – Йошкар-Ола: Марийский полиграфическо-издательский комбинат, 2006. – 255 с.

⁶⁵ Народ, что рожден красотой природы,
Предков заветы все исполняя,
Силы беря из богатых традиций,
Землю любя родную безмерно,
Молятся смело Светлому Богу.
(Перевод мой – Д.А. Хромовой)

Двойственность в осмыслении образа бога находит параллель в научной дискуссии о структуре марийского пантеона. Существует две противоположных концепции, согласно которым марийский пантеон рассматривается и как воплощение разных обликов Юмо, и как иерархическая структура, в которой Юмо является не только верховным богом, но и прародителем остальных божеств. Большинство современных марийских жрецов трактуют Юмо как высшую добрую силу, которая проявляется в образах различных божеств. Ей противостоят силы зла, персонифицированные в образах Керемета.

Керемет считается антагонистом Юмо, вносящим хаос в творения (космос) Светлого бога. Например, в антропогонических мифах мари упоминается, что Керемет обезобразил тело первого человека, пока Юмо ходил за душой для своего творения; в космогонических мифах ему приписывается изменение ландшафта гладкой земли и создание гор⁶⁶. Последний мотив характерен не только для марийской мифологии: в легендах других финно-угорских народов также присутствуют сюжеты о ныряющей птице (чаще утке или селезне), достающей со дна первозданного океана землю и формирующей из нее сушу.

В марийской картине мира Керемет противопоставляется Юмо так же, как добро противопоставляется злу, а хаос – космосу: если Юмо олицетворяет абсолютное добро, то Керемет «есть олицетворение всякого зла <...> около него группируются несколько специальных кереметей <...> они составляют ряд нижних дольных божеств <...> в нагорном крае – кава Кереметь (в березовой роще) – лесной, наиболее чтимый»⁶⁷. Это противостояние проявляется и на уровне человеческой судьбы: Юмо наделяет человека благосостоянием, Керемет же старается его отнять.

В образах Юмо и Керемета персонифицируется мужское космическое начало. Женское (природное) начала, в первую очередь, связано с образом Юмы-нудыр (дочери Юмо), которая стала первой небожительницей, вступившей в контакт с людьми. Впоследствии ее стали почитать как покровительницу жен-

⁶⁶ Калиев Ю. А. Мифы марийского народа. Йошкар-Ола: Издательский дом «Марийское книжное издательство», 2019. – 447 с.

⁶⁷ Знаменский П.В. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. –1867. – № 4. – С. 30-74.

щин. Этот культ нашел отражение в эпической поэме А. Я. Спиридонова «Югорно»⁶⁸, в котором главная героиня взывает к небесной деве с просьбой о помощи:

И взмолилась тут Пампалче,
Стала кликать юмын юдыр,
У нее просить защиты:
«Ах, сестрица, с белой тучки
Сбрось шелковые качели -
Подними меня на небо!»⁶⁹

Юмынудыр можно отнести к категории «культурных героев» (Е. М. Мелетинский) поскольку считается, что именно она научила женщин ткать, прясть, шить, вышивать, петь, танцевать, играть на музыкальных инструментах, стрелять из лука, заботиться о детях и муже.

Образ небожительницы связан с архетипом мирового столба *кава менге*, один конец которого находится в нижнем мире, а на конце второго сидит сама Юмынудыр, движением своего веретена вращая звезды. Исходя из того, что древние народы могли наблюдать лишь одно неподвижное тело на ночном небосводе, мифология соотносила образы, подобные Юмынудыр (например, в «Калевале» упоминается родственный образ Небесной девы Илматар), с Полярной звездой, вокруг которой как будто вращались звезды. Надо полагать, схожим образом сакрализировались и другие космические объекты: по сей день у марийцев сохранилась своя номинальная астрономическая лексика. Например, созвездие Большой Медведицы марийцы интерпретируют как *шордо шудыр* – созвездие лося (оленя), созвездие Лиры – *пызлевондо* – куст рябины, Млечный Путь – *кайыккомбо корно* – дорога диких гусей и т.п.

⁶⁸ Сразу после публикации «Югорно» эпическая поэма была признана марийцами в качестве своего народного эпоса, несмотря на то, что она была написана на русском языке А. Спиридоновым и лишь затем переведена на марийский язык А. Мокеевым (1999-2002). Изначально поэма была заявлена под названием «Мари», но автор счел его не совсем подходящим, предложив в качестве нового названия окказионализм «Югорно», который можно перевести как «божественный путь» («Ю» – божественный и «корно» – путь).

⁶⁹ Спиридонов А. Я. Югорно: Песнь о вещем пути: Эпос мари: Опыт синтеза. – Йошкар-Ола: Марев, 2002. – 237 с.

Как и у большинства народов, у мари архетип мирового дерева (столба) связан с пониманием тройственного бытования мира. Мироустройство *сандалык* (вселенной) включает в себя три уровня: семисоставной верхний, средний (земной) и нижний (подземный и подводный)⁷⁰. Каждый уровень наделен определенными функциями и имеет свою систему правил и законов, а также населен духами и разными божествами. Примером такой иерархии служат низшие духи, подчиненные Керемету. Это множество проникающих в разные миры существ, которых необходимо умиловить: *вадыш* (водяной), *порт-ия* (домовой), *овошка* (мороз), *таргылтыши* (проклятые души), *азырен* (ангел смерти), злые духи *овда*, *шырт*, *явыл* и др. Не меньше помощников и у Юмо, отвечающих за определенные части сандалык (вселенной): *кава-юма* (бог судеб), *кудурчд-юмо* (бог грома), *волгенче-юмо* (бог молнии), *вольык-юмо* (бог скота), *кайык-юмо* (бог птиц и зверей), *кинде-шочыктышо-юмо* (бог хлеба), *муки-юмо* (бог пчел), *пу-хан-юма* (бог дерева) и др.

В роли посредников между людьми и богами обычно выступают жрецы (карты кугыза), провидцы (шинчанужшо) и колдуны (мужаны). Среди картов на особом положении находится онаен – главный жрец, призывающий Бога во время общемарийских молений⁷¹. До недавнего времени считалось, что с онаеном накануне больших молений говорит сам Светлый Бог, передавая через жреца свою волю. В настоящее время должность онаена – главного карта марийского народа – занимает А. И. Таныгин, который проповедует единобожие (есть только один бог – Юмо), выраженное в девяти божественных ипостасях.

Отличительным знаком карта во время молений является теркупш – высокая белая шапка с зашитой внутри берестой. Традиционно этот головной убор передается по наследству от отца сыну (что, в том числе, подчеркивает статус принадлежности к семье картов), так как эта «должность» считается преем-

⁷⁰ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Книга первая. СПб., 1773.

⁷¹ О положении онаенов в 2021 г. А. Огородниковым был снят одноименный документальный фильм, дающий визуальное представление о жизни марийского духовенства и особенностях проведения ритуалов в священных рощах.

ственной. Теркупш – единственная вещь, надеваемая картами во время ритуальных практик независимо от времени года.

Как и в православной и мусульманской традициях, жрецами становятся исключительно мужчины. Карт должен обладать высоконравственными духовными качествами, быть ортодоксальным приверженцем традиционной веры и носителем марийской культуры. Отличительной особенностью *чимарий йула* (религии мари) является ее существование исключительно в устной форме, что требует от картов умения запоминать и воспроизводить множество текстов, полагаясь лишь на собственную память. Примечательно, что вне священной рощи карт воспринимается скорее как уважаемый селянин, нежели представитель духовенства, хотя во всех вопросах веры, возникающих в какое бы то ни было время, жрецы пользуются абсолютным авторитетом среди единоверцев.

Образ жрецов неразрывно связан с другим важным для марийцев образом – *кусото* или *ото*, – природным храмом или священной рощей, в которой проводятся моления. Обычно кусото представляет собой «зеленый островок» на возвышенности посреди поля площадью от нескольких десятых гектара. Как правило, это одновидовая роща с растущими внутри иновидовыми деревьями-онапу. Например, это может быть липовая или березовая роща, в центре которой будут произрастать дуб, рябина, большая береза, ясень и т.п. Каждая роща имеет свою видовую специфику: существуют семейные, родовые, деревенские и общемарийские рощи; посвященные конкретному богу и т.д. Общемарийские кўсото имеют одинаковое физическое устройство: три входа, ориентированные на юг (для воды), запад (для людей) и восток (для жертвенного скота), деревья-онапу, находящиеся внутри рощи, алтарь и костровище. Рядом с онапу устраивают специальные жертвенные столы, покрытые пихтой или другими ветками семейства сосновых, здесь же устраиваются костровища, над которыми подвешиваются большие котлы. Поскольку кусото воспринимается как сакральное место (на сегодняшний день священные рощи признаны историко-культурными памятниками и находятся под защитой государства⁷²), его «посетители» обяза-

⁷² Основы Законодательства РФ о культуре. Раздел 4 «Национально-культурное достояние и культурное наследие народов Российской Федерации». – М., 1992. – С.

ны соблюдать многовековые правила (табу). Так, в святилище нельзя заниматься вандализмом: мусорить, ломать деревья или ветки, – а также кричать, ругаться, думать о плохом. Среди жителей Республики Марий Эл, Кировской области и Татарстана довольно распространены истории о наказании разгневанными духами тех, кто осмелился нарушить установленные табу. Поэтому даже в самые тяжелые времена мари не рассматривали кусото как источник топлива или пищи (в рощах не принято охотиться, собирать ягоды и грибы). Этот феномен обыгрывается в пьесе К. Коршунова «Шарнет, Элиса?» («Помнишь, Элиса?»)⁷³, сюжет которой посвящен жизни деревни в сложный период: председатель колхоза предлагает вырубить липы в священной роще из-за нехватки дров в военное время, однако не находит поддержки среди односельчан. Его предложение вызывает волну негодования среди жителей деревни: для большинства марийцев это вопиющее святотатство. «А люди что скажут? Это не только место, где молились богу, это мольбище, это липовая роща. Любимое место народа. Древнейший памятник!»⁷⁴ – восклицает одна из героинь в ответ на предложение о вырубке рощи. Для мари кусото – это не просто место связи с древними богами, это еще и память о предках. Об этом и напоминают читателям герои пьесы, мотивируя сохранить рощу хотя бы ради памяти погибших на войне. Ведь через сохранение памяти о предках марийцы обретают убеждение в бессмертии своего народа, а кусото становятся символом этой «вечной жизни».

Безусловно, священные рощи являются важнейшей категорией, участвующей в формировании этнической идентичности мари. Однако проведение религиозных обрядов не ограничивается границами священных рощ. На территориях расселения марийского народа расположены и иные почитаемые святыни. Одно из таких мест связано с культом Чумбылата – эпического героя и легендарного богатыря.

Гора Чумбылат на левом берегу реки Немды, отождествляемая с предполагаемым местом захоронения героя, до сих пор остается сакральным объектом

⁷³ Коршунов К. М. Шарнет, Элиса?: пьеса // Ончыко. – 1989. – № 1. – С. 41–77.

⁷⁴ Там же. – С. 56.

и местом притяжения приверженцев марийской религии. Большинство исследователей сходятся во мнении, что Чумбылат был реальной исторической личностью, жившей в XII в. и возглавлявшей один из марийских субэтносов. Его считают основателем марийского города Кукарка (Советск), успешным полководцем и политическим деятелем, князем северных марийцев, реформатором уложения марийской религии. Согласно преданиям, еще при жизни Чумбылат слыл защитником марийского народа, и, уходя на покой, наказал звать его при «внешней угрозе». Считается, что в своей посмертии он неоднократно помогал марийцам одолеть врага, пока однажды в мирное время кто-то не усомнился в его появлении в минуты опасности и не побеспокоил его напрасно. После этого воин-защитник затаил обиду на свой народ и больше не являлся на зов. И тем не менее, марийцы верят, что однажды Чумбылат простит их и снова встанет на защиту своей земли в момент опасности. Помимо имени Чумбылат марийцы используют лексемы *Курык кугыза (горный старик)*, *Кукарка кугыка (пророк-старик)*, *Курык кугу ен (горный большой человек)*, *Курыкумбал Керемет (горный бог)* ⁷⁵.

Широкое распространение и устойчивость культа Чумбылата обусловлены не только уникальностью фигуры героя, но и некоторыми событиями отечественной истории. В 1830 г. по распоряжению властей в рамках христианизации края утес с находившейся на его вершине могилой был взорван. Этот акт культурного вандализма породил одну из основных аксиом марийской идентичности: *«Нашу веру кончатъ – нас кончатъ!»*⁷⁶. Миссионерская политика православной деятельности в Поволжье не смогла вытеснить языческие верования, но поспособствовала возникновению уникального явления – религиозного синкретизма, известного как «двуверие». Согласно официальной статистике, из 600 тыс. марийцев по меньшей мере 30% исповедуют сразу две религии (чимарий йула и православие или ислам), а 5-7% являются приверженцами марийской

⁷⁵ Кузнецов С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрема // Известия Императорского Русского географического общества. – СПб., 1879.

⁷⁶ Сануков К.Н. Марийцы: прошлое, настоящее, будущее // Марийский мир. – Йошкар-Ола, 2000. С. 13-61.; Иванов И.Г. О языке одного из жанров марийского фольклора // Вопросы марийского языка. – Йошкар-Ола, 1975.

веры⁷⁷. Религиозные и политические притеснения сплотили народ, который долгие годы видел своей целью сохранение и передачу следующим поколениям уникального наследия.

Такая мировоззренческая позиция способствовала сохранению не только религиозных практик, но и целого пантеона национальных героев: Болтуша, Акпатыра, Акпарса, Чоткар-патыра, Онара, Мамич-Бердея, Кокши и др. Формирование этих героических образов стало прямым следствием конкретных культурно-исторических условий.

Яркой иллюстрацией этого процесса служит легенда о марийском богатыре Чоткар-патыре, обнаруживающая структурное сходство с преданием о Чумбылате. Согласно сказанию, благодаря Чоткару марийцам удалось устоять во время нападений кочевников в XIII в. При этом достоверно неизвестно, был ли он *кугыжой* (князем) или просто выполнял функции военачальника. По его завещанию был похоронен на холме между Усолой и Нурмучашем со своим мечом и щитом, чтобы и после смерти защитить народ (в настоящее время место захоронения утрачено). В память о герое рядом с Нурмучашем установлена деревянная скульптура с надписью: «Душа Чоткара в сердце марийца», а его образ нашел отражение в многочисленных произведениях словесного искусства: стихотворении С. Г. Чавайна «Богатырь Чоткар»⁷⁸, романе Л. Л. Яндакова «Чоткар»⁷⁹, – а также в первом комиксе на марийском языке «Чоткар-патыр»⁸⁰.

Исторические события XVI в. породили новую галерею образов защитников марийской земли. Этот исторический период характеризуется непростым вхождением марийской земли в состав русского государства, борьбой марийцев за независимость и тридцатилетним периодом черемисских войн. Русско-татарская конфронтация разделила марийцев на два лагеря: одни стали частью рус-

⁷⁷ Республика Марий Эл: статист. ежегодник «Республика Марий Эл» / Территориальный орган Фед. службы гос. статистики по Республике Марий Эл. Йошкар-Ола, 1994-2020.

⁷⁸ Чавайн С. Г. Чумырен лукмо ойпого. I том / К.К. Васин ден Г.С. Чавайн чумыреныт. – Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 2008. – 336 с.

⁷⁹ Яндаков Л. Л. Чоткар: роман / Ончыко. 2000. – № 1, № 2 и № 2. – С. 23–84; С.8–54; С. 29-86.

⁸⁰ Окольников А. Комикс Герои Красного города. Чоткар Патыр. – Йошкар-Ола, 2019.

ского государства (горные мари), а другие остались под властью казанского хана (большая часть луговых мари). После взятия Казани и номинального присоединения марийских земель к Московской Руси марийцы в большинстве своем не переменили своих взглядов, обоснованно опасаясь за сохранность своей веры и привычного уклада жизни. Любые русские экспедиции вглубь марийских земель (например, для сбора налогов) лишь накаляли обстановку, которая сначала привела к бунту, а потом и полномасштабной войне, получившей название первой черемисской войны (1552-1556), закончившейся фактическим присоединением луговых марийцев к Московской Руси.

Формально, первым героем этого сложного периода можно назвать Акпарса – князя горных мари, одним из первых перешедших в русское подданство. Поскольку Акпарс был современником Ивана Грозного, о нем известно несколько больше, чем о патырах-предшественниках: например, сохранилось его предполагаемое имя (Аказ Тугаев) и место жизни (д. Нуженалы). Однако эти сведения сохранились лишь в устной форме – в русской хронике XVI в. нет ни одного прямого упоминания об Акпарсе. С именем марийского князя связана легенда о взятии Казани и даровании Иваном Грозным определенных свобод горным марийцам. С этим же событием связано и появление музыкального произведения, известного ныне как «Марш Акпарса», считающегося одной из старейших марийских песен. Образ марийского правителя нашел свое выражение в разных формах искусства: картине А. Пушкина «Марийские послы у Ивана Грозного», повестях С. Николаева «Акпарс»⁸¹ и К. Васина «С вами, русичи!»⁸², романе А. Крупнякова «Марш Акпарса»⁸³, сюите А. Лупова «Сыны Акпарса» и др. Несмотря на то, что судьба героя после взятия Казани неизвестна, он, очевидно, был сторонником русского пути развития для своего

⁸¹ Николаев С. Н. Пьесы. Йошкар-Ола, 1952. – 244 с.

⁸² Васин К. С вами, русичи! Повести и рассказы. Перевод с марийского В. Л. Муравьева. М., 1979. – 304 с.

⁸³ Крупняков А. Гуслеры: в трех книгах. – Книга 3. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1978. – 432 с.

народа. Горные мари́йцы называют свою малую родину «Землей Акпарса», подчеркивая преемственность культурного наследия своего легендарного князя.

Помимо Акпарса под власть русского государя перешел и вождь китякских мари́йцев Акпатыр, обретший славу целителя и музыканта. Секретом его богатырской силы, согласно преданию, была золотая утка, плавающая в бочке с медом. Открытие его секрета домочадцами стоило богатырю жизни. Перед смертью он наказал омываться водой из родников, которые забьют из его глаз, больным и страждущим, нуждающимся в исцелении. В деревне Большой Китяк, где находится его могила, ежегодно проводятся праздничные мероприятия и моления, посвященные культу Акпатыра.

Период трех черемисских войн породил в мари́йской культуре плеяду образов воинов-защитников, отдавших свои жизни за независимость мари́йцев от экспансии соседних государств. Так, одной из ключевых фигур первой черемисской войны считается мари́йский князь Мамич Бердей – один из вождей сопротивления, сумевший собрать разрозненные силы мари́йцев в организованное восстание, но в итоге плененный русскими войсками. Его дети повторили судьбу отца, став лидерами второй черемисской войны.

Был романтизирован и образ другого мари́йского предводителя – Полтуша, князя мамлыжских мари. Его имя также обросло множеством легенд и преданий, связанных равно как с героической гибелью за родную землю и обретением бессмертия, так и с внутрисемейными отношениями. День его смерти – 26 апреля 1556 г. – отмечается как общемари́йский день национального героя. А Болтушинская гора (предполагаемое место захоронения) ежегодно привлекает многочисленных паломников и туристов, желающих прикоснуться к истории края.

Таким образом, рецепция того или иного исторического лица в мари́йской культуре позволяет говорить о сложившейся к XVII в. традиции сакрализации вех истории и восприятия народных героев как героев эпических.

Среди подобных образов особый интерес для исследователей представляет фигура Онара – не просто богатыря, наделенного силой, а прапредка-великана. Вероятно, что этот антропоморфный образ восходит к мифическому време-

ни сотворения мира и репрезентирует представления предков о первых земных жителях (первопредках). Марийское представление о великанах по своей природе сопоставимо с раннеславянским, согласно которому великаны участвовали в устройстве мироздания и жили задолго до появления первых людей (такие воззрения частично воспроизводятся в образе Святогора). Для марийцев великаны являются не просто первопредками, а истинными хозяевами марийской земли, поэтому свою родину мари до сих пор называют *землей Онара*.

Дошедшие до нас мифы о великанах дают представление лишь о некоторых из них, объединенных единым образом Онара. Происхождение лексемы «онар» имеет две гипотезы: согласно первой, лексема восходит к понятию «нар», что буквально означает великан (исполин), вторая гипотеза предлагает рассматривать данное понятие опираясь на два самостоятельных слова – «он» (большой) и «ар» (человек). Фактически данные этимологические подходы нельзя назвать конфликтующими, поскольку в марийской мифологии содержится достаточное количество отсылок к нарам-онарам – племени великанов, а понятие «ар» относится к разряду общеиндоевропейских слов. Таким образом, марийском языке слово «онар» функционирует и как имя собственное, и как имя нарицательное для обозначения великанов в целом.

Сюжет о появлении великанов на новосозданной земле, согласно которому они спустились с неба на коне (олене), обнаруживает общее представление в культурах разных народов (например, мифологическая система финно-угорских народов содержит похожие образы не только в рамках своей группы, но и перекликается с тюркской, алтайской и другими системами). Их появление положило начало освоению суши и способствовало ее отделению и отдалению от неба. У моркинских мари, к примеру, существует легенда о поднятии неба высоко над землей после обнаруженной великанами попытки земной женщины спрятать своего больного ребенка в небесах, которые раньше располагались довольно низко над поверхностью земли.

Наделенные огромной физической силой, великаны ненамеренно изменяли ландшафт земли: на месте их следов появлялись ямы и водоемы, высыпанная из обуви земля превращалась в холмы, а огромные камни оказывались в не-

ожиданных местах в результате игр исполинов (данный мотив является общим для не только для марийского Онара, но и для татарского Алып, чувашского Улып, удмуртских алангасаров, эстонского Калевипоэга и т.п). Подобное воздействие на землю объясняется масштабом их человекоподобных фигур, которые головой задевали небо, а «самые высокие деревья едва доходили им до колена»⁸⁴. При этом по своему интеллектуальному развитию исполины напоминали скорее маленьких детей, о чем свидетельствует, к примеру, их реакция на встречу с человеком: увидев новое для себя создание, великан, как правило, не просто поднимал его с земли, но и относил необычную «букашку» матери или отцу, которые мягко укоряли своего ребенка, наставляя вернуть человека на место и в дальнейшем заботиться о человеческом роде, которому суждено сменить великанов на земле⁸⁵.

В марийской мифологии Онар узнает о существовании людей через окультуренную часть природы: во время бури ему в глаз попадает соринка – выкорчеванный человеком пень, который великану удастся вытащить только с помощью матери. Осмотрев пень, она делает вывод, что где-то недалеко появились люди, и Онар, охваченный любопытством, отправляется на их поиски. На предполагаемом месте он обнаруживает «шестиногую булашку» (человека на коне с плугом), которую не долго раздумывая уносит показать своей родительнице. Мать Онара мудро рассуждает, что следует вернуть человека на место, и предлагает сыну впредь заботиться о людях. Вероятно, с этого момента и начинается покровительство великана над марийским народом. Сохранились и варианты преданий, в которых Онар представляется культурным героем, спустившимся с небес для помощи в обустройстве быта первым людям. Однако дошедшие до нас мифы не проясняют дальнейшую судьбу «онаров». Очевидно, что даже древние марийцы считали великанов давно вымершими, принимая за их останки кости мамонтов.

⁸⁴ Смирнов И. Н. Черемисы. – Казань, 1889.

⁸⁵ Прим. Интерпретация образов родителей великанов имеет ряд сложностей, т.к. в мифологии разных народов нет указания на их происхождение. В равной мере они могут быть как такими же великанами, так и божествами или иными созданиями.

Мифологическая фигура великана Онара дала импульс дальнейшему развитию образной системы марийского фольклора, породив патыров (богатырей) как преемников силы, а духов-кереметов как наследователей глупости, неспособной противостоять человеческой хитрости.

Антропоморфное осмысление культурных и геофизических реалий сконструировало особый жизненный уклад марийского народа. В повседневной жизни связь между многочисленными группами людей, состоящих в родственных отношениях, поддерживалась обычаями взаимопомощи (вума) и совместными празднованиями значимых событий. Годовой цикл обрядов и торжеств, неразрывно связанный с земледелием как основным традиционным занятием, выстраивался в строгом соответствии с сельскохозяйственным календарем. Так, начало нового года у марийцев совпадает с государственным праздником: *У Ий Пайрем* (Новый год) встречают 1 января, а следующий за ним *Шорыкйол* отмечается в те же дни, что и русские святки. «Шорыкйол» в переводе с марийского буквально означает «овечья нога» и связан с ритуалом дерганья овец за ноги с целью привлечения достатка в дом и увеличения приплода скота. В рамках этого праздника организовывается молодежное шествие ряженных, возглавляемых Стариком и Старухой. Среди сельских жителей принято щедро одаривать участников шествия жертвенными угощениями для благополучия семьи в наступившем году. После Шорыкйола, в начале февраля, марийцы празднуют *Конга Пайрем* (праздник печки). В этот день обязательно готовят праздничную еду в печи. Следующие празднества связаны с проводами зимы. У марийцев для этого отводится две масленичные недели: большая – *Уярня*, и малая – *изи Уярня*. Ритуальные действия, выполняемые во время Уярни, перекликаются с русской Масленицей: в течение двух недель марийцы готовят и едят много выпечки и молочных блюд, ходят в гости, устраивают народные гуляния.

Следующий большой праздник – *Кугече* (Пасха) – проводится весной и соединяет в своей сути христианские и языческие традиции. Для марийцев этот праздник связан с культом оживающей природы и традицией поминовения умерших. Каждый день пасхальной недели имеет свое название и особую функционально-смысловую нагрузку: в *Кугу шочмо* (Великий понедельник)

проводится обряд омовения водой, взятой из природного источника, в *Кугу кушкыжмо* (вторник) – готовятся ритуальные блюда для поминовения в четверг, в *Кугу вўргече* (среду) окуривают землю, дом и членов семьи, красят яйца, в *Кугу Изарню* (четверг) поминали умерших, в *Кугу кугарню* встречали солнце как символ оживления природы и угощали женщин квасом с пожеланием деторождения, в *Ташлама кече* (субботу) ходили в гости и устраивали гуляния, в *Кугече мончу* (воскресенье) отдыхали или ходили в баню, а в *Юмын каныме кече* (понедельник следующей недели) молодежь с песнями на горке провожала бога.

После Кугече начинают сельскохозяйственные работы, пашут и сеют. По окончании весеннего сева справляют *Агапайрем* (праздник пашни, близкий по смыслу татарскому Сабантую) – один из крупнейших сельскохозяйственных праздников мари. В этот день божеству плодородия приносят различные жертвы: обычно это блюда национальной кухни (ватрушки, блины, пироги), мед, яйца, пиво, квас и т. п. В советское время вместо Агапайрем стали проводить новый праздник Пеледыш Пайрем с целью искоренения религиозных обрядов и традиций. Он соединил в себе традиции первомайского шествия, татарского Сабантуя и празднования окончания посевных работ. Несмотря на несоответствие этого праздника исконным традициям народа, Пеледыш Пайрем закрепился в сознании мари и празднуется до сих пор на территории всей республики.

Следующий важный праздник, связанный с сельскохозяйственным циклом, – праздник урожая *Угинде*. Как правило, в этот день пекли хлеб из зерна первого снопа, варили пиво и обязательно проводили семейные моления, выражая благодарность богам за плодородный год. Как и Агапайрем, Угинде считается крупнейшим сельскохозяйственным праздником и последним масштабным праздником уходящего года.

Помимо календарных празднеств ритуальным смыслом наполнены и обычные дни недели. Марийская неделя, как и русская, состоит из 7 дней, начиная с Шочмо – понедельника, и заканчивая Рушарней – воскресеньем. Шочмо в переводе с марийского означает и «рождение», т.е. в буквальном смысле

знаменует начало новой недели. Второй день недели – Кушкыжмо переводится как «рост» и, вероятно, обозначает прибавление недели. Вүргече – среда, – имеет ряд запретов, связанных со стиркой белья, проведением свадеб и похоронами (в этот день не хоронят покойников, дожидаясь четверга). Во второй половине недели находятся Изарня (четверг), Кугарня (пятница) и Рушарня (воскресенье), которая буквально переводится как «русская неделя». Кугарня была днем отдыха и особо почиталась некрещеными мари. В этот день не стирали одежду, не выполняли тяжелую работу. После Кугече когда-то следовало начало новой недели, и Шумат (суббота) до перехода на русскую систему исчисления обозначала первый день недели. Лексема «рушарня», вероятно, вошла в речевой оборот благодаря крещеным марицам и имеет более позднее происхождение, связанное с православной традицией почитания воскресного дня.

Эта сложная временная организация является органичной частью целостной системы национального мировосприятия, складывавшейся на протяжении столетий в процессе взаимодействия народа с природой и другими этносами. Воплощением данного мировосприятия служат культурные ценности, образующие устойчивое ядро этнической идентичности. В их основе лежит неразрывная, одухотворенная связь с природой, сакральное отношение к земле Онара – своей малой Родине, сильные семейные традиции, трудолюбие, бесхитростная искренность, добросердечность и доброжелательность, а также бережное сохранение родной культуры и передача ее наследия новым поколениям.

Таким образом, марийская картина мира представляет собой целостную систему, интегрирующую мифологические нарративы, историческую память, этические нормы и циклические природные модели. Внутренняя логика этой системы обеспечивают ее устойчивость и воспроизводимость в культуре. Именно эта целостная структура, отражаясь в художественной литературе, подвергается творческой трансформации и актуализации, обретая новые смыслы в рамках художественного текста.

1.4. Марийская литература на современном этапе

В отечественном литературоведении понятие «современная марийская литература» охватывает значительный хронологический период – с конца 1980-х – начала 1990-х гг. по настоящее время. Если же рассматривать современность с точки зрения тематики и художественного сознания, то ее отправной точкой следует считать произведения, осмысляющие перестроечный период.

Ключевыми текстами этой эпохи стали произведения, в которых наиболее остро выражена тема стагнации национальной жизни: повесть В. А. Абукаева-Эмгака «Сорта йымал арака» («Поминальное вино», 1989), его же роман «Шочмо тувыр» («Судьба, или Человек рождается в рубашке», 1991–1992), а также роман В. Н. Бердинского «Мыйй – тылат, тыйй – мылам» («Ты – мне, я – тебе», 1994)⁸⁶.

Последнее десятилетие XX в. в марийской литературе ознаменовалось интенсивными жанровыми поисками. Наблюдается всплеск интереса к автобиографической, мемуарной и хроникальной прозе, что отразилось в появлении таких произведений, как «Илыш толкын» («Волны жизни») А. А. Волкова (1995), «Кава ден мланде коклаште» («Между небом и землей») И. Осмина (1996), «Илыш курым – кужу корно» («Жизни век – длинная дорога») В. Н. Любимова (1996) и «Корно вожынан, илыш ийыжынан» («Дорога развилиста, жизнь изменчива») П. Алмакаевой (1995)⁸⁷. Знаковым событием стала публикация дневниковых записей видных деятелей марийской культуры, например, дневников актера Г. Пушкина, подготовленных к изданию Ю. Галютиным.

Параллельно происходит активное освоение таких жанров массовой литературы, как детектив (А. Володин) и фантастика (В. Марышев, В. Петухов). Как отмечает исследователь Р. А. Кудрявцева, в этот период формируется устойчивая тенденция к углубленному психологизму, драматизации и филосо-

⁸⁶ Абукаев-Эмгак В. А. Сорта йымал арака: ойлымаш // Саман. – 1989. – С.24 – 44. Абукаев-Эмгак В. А. Шочмо тувыр: ойлымаш // Марий коммуна. – 1990. – С. 26–28. Бердинский В. Н. Тыйй – мылам, мыйй – тылат: роман. 1-ше кн. [Ты – мне, я – тебе]. Йошкар-Ола, 1994. – 286 с.

⁸⁷ Волков А. А. Илыш толкын : роман // Ончыко. 1994. № 1–3 ; 2004. № 1–5. Осмин Йыван. Кава ден мланде коклаште: роман. 1-ше ден 2-шо книга-влак. Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 1996. 264 с. Любимов В.Н. Илыш курым – кужу корно : шарнымаш-роман // Ончыко. 1996. № 9. С. 3–36; № 10. С. 14-48; № 11. С. 16-51.

физации повествования, особенно ярко проявившаяся в творчестве М. Ушаковой, М. Илибаевой и Г. Алексеева⁸⁸.

Похожие тенденции обнаруживаются и в марийской поэзии этого периода. В произведениях марийских поэтов наблюдается углубленный интерес к экзистенциальной проблематике: в их произведениях доминируют философские размышления о дихотомии добра и зла, смысле человеческого существования и природе судьбы (З. Дудина, А. Иванова, В. Изилиянова, Г. Пирогов, А. Тимиркаев, С. Эсаулова, и др.).

В марийской драматургии, переживающей новый подъем в 1990-е гг., на первый план выдвигается социально-философская проблематика. Активному развитию драматургии в этот период способствует практически одновременное открытие двух новых культурных центров – Марийского театра юного зрителя и Республиканского горномарийского театра. В этот период в драматургию приходят новые авторы – Г. Гордеев, А. Петров, М. Кудряшов, И. Лобанов. Новое поколение драматургов вводит в литературное пространство драмы-притчи (Ю. Байгуза «Порсын лўналтыш» – «Шелковые качели», 1993, «Поргем ўмбалне ўжара» – «Заря над пропастью», 1999) и поэтические драмы (А. Иванова «Аралем мыйым, волгыдо Юмем!» – «Храни меня, мой светлый Бог!», 1998). Меняется подход к содержанию исторической драмы (Г. Гордеев «Болтуш», «Ортомо он» (Князь Ортомо), «Мый ом суко садак» (Я не преклонюсь)). На сценах республиканских театров ставятся комедии и драмы В. Абукаева: «Уш-кал йомын огыл» (Корова не терялась), «Алиса, Анфиса, Аниса», «Межа: шем оржан ош поран» (Межа: черногривый белый буран) «Изуремыште кугу сўан» (Большая свадьба на маленькой улице) «Ош теркупш (Ош кече йымалне)» (Под солнцем светлым), «Куку шагат» (Часы с кукушкой); пьесы З. Долговой: «Ош полдранат пеледышан» (Белый цвет борщевика); «Пысман корем» (Овраг), «Шудо шешке» (Невестка сенокоса); «Ўдыр сий» (Девичий пир); пьесы А. Петрова «Пиал деке кайыме корно» (Дорога счастья); «Адакат окнашке тўкалат» (Снова стучатся в дверь); «Пупкин ўдырым налеш» (Пупкин женится) и др.

⁸⁸ Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2003. – 205 с.

В XXI в. марийская литература обращается к фольклорно-мифологическому наследию. Писатели и поэты активно работают с архетипами марийской культуры (З. Дудина, Г. Пирогов, В. Абукаев-Эмгак, А. Мокеев и др.). Наиболее ярким воплощением этой тенденции стала эпическая поэма Александра Спиридонова «Югорно», получившая в современном культурном пространстве Марий Эл статус национального эпоса.⁸⁹ Параллельно развивается историко-героическое направление, представленное произведениями В. А. Петухова («ПЫ́сЫ пикш, тангыла янгеж» (Тугой лук, острые стрелы), 2006) и Л. Л. Яндакова («Чоткар» 2000, «Мамич Бердей», 2001, «Онар», 2004))⁹⁰. Указанные художественные практики этого периода позволяют говорить о формировании в марийской литературе явления, соотносимого с эстетикой национального романтизма.

Рецепция культурного наследия мари далеко не всегда становится лейтмотивом художественного текста. Зачастую она проявляется опосредованно – через образы персонажей-антагонистов, утративших связь со своими корнями. Противостояние характеров персонажей как принцип композиции становится одним из ключевых в современных прозаических произведениях. Ценностными ориентирами в таких текстах оказываются личное и семейное счастье, построенное на родной марийской земле.

Внимание к родной культуре со стороны литературы имело и иные формы выражения. Идея возрождения национального движения мари, упавшая на благодатную региональную, периферийную почву марийского края, отразилась в виде такого явления, как этнофутуризм (К. Васин, А. Атюлов). Однако, несмотря на новизну и высокую оценку некоторых исследователей, данная идейно-мировоззренческая система не была по достоинству оценена широкой литературной средой в силу своей специфики (этнофутуризм подразумевает конструиро-

⁸⁹ Спиридонов А. А. Югорно: эпич. поэма / пер. на мар. А. Мокеева. Йошкар-Ола, 2002. – 240 с

⁹⁰ Петухов В. А. ПЫ́сЫ пикш, тангыла янгеж: ист. роман. Йошкар-Ола, 2006. – 224 с. Яндаков Л. Л. Чоткар: роман // Ончыко. 2000. № 1. С. 23–84; № 2. С. 8–54; № 3. С. 29–86. Яндаков Л. Л. Мамич Бердей: роман // Ончыко. 2001. № 4. С. 13–71; № 5. С. 8–70; № 6. С. 5–54. Яндаков Л. Л. Онар: роман-вл. Йошкар-Ола, 2007. – 560 с.

вание новой финно-угорской мифологии и новой этнической идентичности) и не получила широкого распространения в рамках марийской литературы.

Описывая современный литературный процесс республики Марий Эл, нельзя не обратиться к внелитературной специфике его существования, которая оказывает прямое влияние на развитие художественной литературы. В начале 1990-х гг. литературы национальных регионов лишаются прежней государственной поддержки и сталкиваются с реалиями новой рыночной экономики. Резко снижается переводческая работа, которой в советский период уделялось особое внимание, усложняется процесс публикации книг, разрушается институт писательской преемственности, утрачиваются связи внутри концептуального единства «писатель-читатель-критик». Среди поддерживающих публичных платформ остаются лишь журнал «Ончыко», Союз писателей МЭ и Национальная библиотека им. С. Чавайна в коалиции с Марийским книжным издательством. В значительной мере сокращается количество публикуемых прозаических и поэтических произведений. А отсутствие русскоязычных переводов сильно сужает круг читателей многонациональной России, до которых не доходят произведения марийских писателей. Вследствие отсутствия сильной критической школы о марийской литературе в последние десятилетия судят в основном по творчеству русскоязычных поэтов и писателей, в том числе инонациональных. Подтверждением является феномен популяризации марийской культуры через творчество русского писателя Д. Осокина, что создает некий парадокс: марийская культура становится известной широкой публике не благодаря оригинальным текстам марийских авторов, а через интерпретацию внешнего наблюдателя, который может упрощать или романтизировать реальные культурные коды.

Наиболее остро последствия этого системного кризиса проявились в судьбе литературы на горномарийском языке, которая столкнулась с угрозой исчезновения. Эта ситуация обусловлена комплексом взаимосвязанных факторов, ключевым из которых является стремительное сокращение числа носителей языка. Если в начале 2000-х гг. горномарийский язык насчитывал около 36 тысяч носителей, то к 2010 г. их число сократилось до 23 тысяч, что составило

уменьшение более чем на треть за десятилетие. Еще в начале 2000-х гг. поэт Валерий Аликов активно пытался привлечь внимание общественности к проблеме исчезновения этого марийского языкового варианта, однако существенных изменений в ситуации не произошло.

Показательной иллюстрацией кризиса стало снижение публикационной активности: после 1998 г. в течение более пяти лет не выходило ни одной новой книги на горномарийском языке при государственной поддержке. Даже объявленный в 2005 г. Год марийской литературы не принес значительных изданий – единственным исключением стала антология горномарийской поэзии «Алдок иквареш лина» («Давайте будем вместе»)⁹¹.

Однако, несмотря на сложную ситуацию, литературный процесс на горномарийском языке продолжает существовать. Основной творческой силой остается поэзия, представленная творчеством Н. Володькина, А. Алютова, В. Григорьева-Тотира, В. Аликова и других авторов. Художественной прозы создается значительно меньше, но и здесь есть важные достижения, среди которых особого внимания заслуживает роман В. Самойлова «Муян» («Лебеда»), публиковавшийся в журнале «У сем» («Новый лад») в 2001-2003 гг. Особо стоит отметить, что именно журнал «У сем» стал одной из немногих, но важных площадок, поддерживающих бытование современной литературы на горномарийском языке.

Важной стратегией сохранения и обогащения языка стала переводческая деятельность. Особо показательны в этом отношении переводы В. Тотира: «Евгения Онегина» А. С. Пушкина и финского романа «Семеро братьев» А. Киви, открывающие горномарийскому читателю мировую литературу. В фокус переводческих усилий также активно включается финно-угорское пространство: в 2020 г. была издана антология «Ош кугин мырыжы» («Песня белой березы»), включившая переводы произведений родственных финно-угорских народов.

⁹¹ Алд1к иквареш лина (Давайте будем вместе) : кырык мары поэзин антологий = [Антология стихи горномарийских поэтов] / В.Аликов поген. – Йошкар-Ола, Цикма: «Сарта» книга лыкмаш, 2005. – 362 с.

Следует отметить, что современная марийская литература, к сожалению, во многом остается сегодня *terra incognita* как для самих носителей культуры, так и для широкого российского читателя. И вместе с тем, усиление внимания к культурному наследию народов России со стороны государства, с одной стороны, и появление нового поколения авторов – с другой, позволяют строить оптимистичные прогнозы о будущем марийской литературы.

Выводы к Главе 1

Культура как сумма текстовых коммуникаций, осуществляемая людьми за всю историю человечества, представляет собой колоссальную автокоммуникацию человечества. Будучи артефактом культуры, художественный текст является видом социальной наследственности, отвечающей за межличностный, всевременной и межкультурный диалог. Он выступает каналом передачи социального, исторического и художественно-эстетического опыта, давая возможность субъектам культуры встретиться вне зависимости от их исторической эпохи. Именно литература, вобравшая в себя этот выстраданный социальный опыт, становится важнейшим инструментом культурного самосознания человечества, той животворной средой, что обеспечивает нерасторжимую преемственность как в рамках художественного творчества, так и в самой широкой сфере культурного бытия.

Мировоззренческие и ценностные основы любого национального самосознания опираются на мифологический фундамент, заложенный еще в бесписьменную эпоху. Именно через мифы народ выражает вечные понятия. Хотя человеческая ментальность долгое время эволюционировала в направлении демифологизации, в XX в. происходит масштабный поворот к ремифологизации. Следовательно, художественное произведение, обращающееся к национальной культурной модели, может быть рассмотрено с точки зрения его мифопоэтического потенциала. При этом миф следует понимать как целостность, в которой основной смысл передается не последовательностью событий, а их совокупностью, моделируя мифо-космос, наделенный сакральными смыслами.

Таким образом, культурная традиция каждого народа – это не просто свод правил, а живое и целостное миропонимание, в котором запечатлен многовековой опыт осмысления связи человека и мироздания. Через язык символов и образов культура являет нам духовные ориентиры, репрезентирует и транслирует свои главные, сокровенные ценности. Транслируемый социальный опыт, многовековые нормы и ценности, закрепленные в литературе, обеспечивают преемственность внутри силового поля художественной культуры и культуры вообще. Как ядро культуры народа, традиционные ценности определяют его национально-культурную специфику, устанавливают оптимальные модели сосуществования членов социума и являются основным механизмом сохранения и развития этноса.

Говоря о конкретных примерах проявления национальной специфики, мы обратились к марийской картине мира. Марийский народ – один из немногих в России, который донес до наших дней древнее языческое мироощущение, что придает его культуре особую первозданную глубину. В основе этнического самосознания мари лежит марий йула – традиционная религия, опирающаяся на тоштыен ой (сказания предков). Традиции и обычаи этого народа отражают цельную и самобытную систему взглядов, сложившуюся на непростом пути его исторического, социального и культурного становления. Ценности, веками формировавшиеся в труде, в диалоге с природой, в переплетении судеб с соседними народами, стали тем духовным стержнем, который скрепляет марийскую идентичность. Среди этих краеугольных камней мироустройства – неразрывная, одухотворенная связь с природой, сакральное отношение к земле Онара – своей малой Родине, сильные семейные традиции, трудолюбие, бесхитростная искренность, добросердечность и доброжелательность, а также бережное сохранение родной культуры и передача ее наследия новым поколениям.

Следование традиционным формам жизнедеятельности обеспечило не только выживание этноса, но и сохранение духовного и физического здоровья, нормализовало взаимоотношения с окружающим миром и другими народами. Поддержание, функционирование и трансляция культурной самобытности мари – пожалуй, одно из главных достижений этого народа.

Глава 2. Стратегии интерпретации марийской культуры в современной русскоязычной прозе

2.1. Особенности отражения марийского национального мировоззрения в произведениях М. Илибаевой

Современный литературный процесс в Марийском крае обрел свою содержательную глубину во многом благодаря творческой деятельности целой плеяды авторов, пришедших в литературу в 1970-е гг. Именно их усилиями были определены магистральные направления развития национальной прозы в конце XX – первых десятилетиях XXI в. Это такие писатели, как Г. Алексеев, В. Микишкин, В. Абукаев-Эмгак, А. Александров-Арсак, В. Петухов, М. Кудряшов, Л. Яндаков, В. Бердинский, М. Ушакова, М. Илибаева и др.

Наследуя опыт «деревенщиков» – В. Распутина, Ф. Абрамова, В. Астафьева, В. Шукшина, В. Солоухина и др., – марийские писатели этого поколения посвящали свои произведения размышлениям о судьбе современной деревни, изображали жизнь тружеников села, уделяли внимание проблемам сельской интеллигенции. Особую остроту их творчеству придавало исследование нравственного выбора, тех сомнений и колебаний, что терзали человека, разрывающегося между укладом исконной, патриархальной деревни и притягательной, но зачастую чуждой жизнью города. Помимо творчества русских писателей-деревенщинов в произведениях марийских писателей явственно прослеживается и влияние природосообразных текстов М. Пришвина.

Это творческое осмысление русских литературных традиций, представляющее собой сложный диалог с ними (М. М. Бахтин), естественным образом сочеталось с осознанной ориентацией на родной язык и культуру. Среди упомянутых писателей большинство выбирали (и выбирают) марийский как основной язык творчества, а русский используют в качестве средства межкультурной коммуникации с широким кругом читателей. В связи с этим довольно распространенным стало явление самоперевода (чаще применяемое к прозе и реже – к поэзии). Кроме того, марийские авторы часто сами выступают в роли перевод-

чиков, рецензентов и критиков на страницах литературных газет и журналов, формируя полноценную и саморазвивающуюся литературную среду.

Однако обращение к национальным истокам в современных условиях порождает ряд системных трудностей. Специфика организации литературного процесса в Республике Марий Эл обнаруживает негативные тенденции, которые подрывают целостность триады «писатель-читатель-критик» (В. Я. Лакшин) и угрожают писательской преемственности, столь важной для малочисленных культур⁹².

Ключевой проблемой является существенный временной разрыв между публикацией произведения на марийском языке и появлением его русскоязычного перевода. Эта особенность серьезно затрудняет популяризацию марийской литературы и ограничивает ее участие в полиэтническом диалоге. Наиболее остро данная ситуация сказывается на прозаических текстах. Если в поэзии переводы на русский язык составляют более 50% от общего числа произведений, то для прозы этот показатель не превышает 20%. При этом около 70% переводной прозы приходится на малые формы, что создает крайне фрагментарную картину для читателя, не владеющего марийским языком⁹³.

Указанные количественные ограничения усугубляются еще одной проблемой – сложностью передачи национального своеобразия в переводе. Даже доступные тексты далеко не всегда демонстрируют очевидные черты этнической специфики, которая зачастую сохраняется лишь на лексическом уровне (например, в топонимах)⁹⁴. По мнению Г. Д. Гачева, это связано с объективным процессом унификации: «В ходе истории, и особенно в XX веке, сблизилась и унифицировались все народы по быту (у всех телевизоры и авто...) и мышле-

⁹² Республика Марий Эл – флагман издательского дела на марийском языке. На сегодняшний день только несколько издательских домов за пределами Марийской республики работают с марийским шрифтом. Однако, в связи с финансовым аспектом, чаще всего писатели мари публикуют свои произведения в книжном издательстве г. Йошкар-Олы, которое имеет государственную поддержку для издания национальных произведений.

⁹³ Проблемы ревитализации традиционной культуры народов Волго-Камья: сборник материалов II Международной научно-практической конференции / ред. Г.Е. Шкалина. Йошкар-Ола: МарГУ, 2020. – 287 с. Данные взяты из статей, посвященных проблемам ревитализации марийской культуры.

⁹⁴ Подтверждение этому можно обнаружить во втором томе недавно опубликованной антологии марийской прозы, обращенной к современному периоду.

нию (интернационализм и математизация наук)»⁹⁵. Поэтому большой читательской и исследовательской удачей будет открытие творчества двух современных марийских писательниц – Маргариты Тимофеевны Ушаковой и Марии Калинкаевны Илибаевой⁹⁶. Их произведения, преодолевая барьер перевода, полноценно раскрывают уникальные черты марийского мира.

Мария Калинкаевна Илибаева (1950-2020) родилась в крестьянской семье в деревне Туктаево (Туктай) Балтачевского района Башкирской АССР. После окончания профессионально-технического училища в Йошкар-Оле работала в строительной организации, затем училась в МГПИ им. Н.К. Крупской на историко-филологическом факультете, по окончании которого преподавала марийский язык и литературу, русскую литературу и историю в сельской школе в Куженерском районе. В 1979-1981 гг. сотрудничала с марийской прессой. Первое литературное произведение М. Илибаевой было опубликовано в 1972 г. в газете «Марий коммуна».

М. К. Илибаева – автор рассказов, повестей и романов, публиковавшихся как на марийском языке, так и в русских переводах. Наиболее масштабное произведение, роман в трех книгах «Вес тўняшке ямдылалташ»⁹⁷ («Трамплин на тот свет»), регулярно печатался в журнале «Ончыко» на марийском языке.

Стоит отметить, что для широкого круга современных читателей творчество писательницы остается непознанным: с начала 1990-х гг. резко уменьшается количество переводов марийской художественной литературы на русский и другие национальные языки. Вследствие этого многие произведения М. Илибаевой по сей день доступны только для читателей, владеющих марийским языком. В рамках данной диссертации впервые будут рассмотрены произведения писательницы, относящиеся к позднему периоду творчества в переводе на рус-

⁹⁵ Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-Психо- Логос. М., 1995. С. 23

⁹⁶ К нашему большому сожалению, Мария Илибаева умерла в 2020 г., когда еще только собирался материал для данного исследования, однако мы, тем не менее, относим ее к современным писателям, поскольку предвидим, что творчество писательницы будет «переоткрыто» широким кругом читателей.

⁹⁷ Илибаева М. К. Вес тўняшке ямдылалташ: роман // Ончыко. 2002. № 1. С. 9–64; № 2. С. 26–86; № 3. С. 18–80; 2007. № 8. С. 10–69; № 9. С. 11–60; № 10. С. 7–56; № 11. С. 13–59; № 12. С. 35–101; 2008. № 1. С. 9–61; № 2. С. 20–54.

ский язык: рассказ «Свадебная плясунья», опубликованный в антологии марийской прозы в 2020 г. и повесть «Уголек любви» в переводе Натальи Вениной, ранее нигде не публиковавшаяся. Именно в этих произведениях находит глубокое отражение материальное и духовное наследие марийского народа. Исследователи Т. Н. Беляева, М. В. Рябинина и Г. Е. Шкалина⁹⁸ отмечают, что писательница мастерски передает характерное для народа мари сакральное восприятие природы, где каждый элемент – лес, река, озеро, земля – наделен особым значением и рассматривается как часть единого живого космоса. Герои М. Илибаевой существуют в органичной связи с этой древней системой миропонимания. Их мировосприятие, поступки и жизненные ориентиры формируются под влиянием народных верований, ритуалов и преданий, а неразрывная связь с предками выступает важнейшим элементом личной и коллективной идентичности.

Особую художественную глубину творчеству писательницы придают созданные ею женские образы. Ее героини – это женщины с непростой судьбой, пережившие измену, развод или смерть супруга, несправедливые наветы и общественное осуждение. В их жизни недостает важного звена: например, свадьбы, сыгранной с соблюдением народных традиций, брака с любимым человеком, рождения желанного ребенка. Так, в рассказе «Сўан вате» – «Свадебная плясунья» (в другом переводе – «Женщина свадеб») ⁹⁹ «бабка Айсуло» волею случая связала свою жизнь с недостойным ее человеком, который когда-то отказал жене в маленькой радости: проведении свадьбы по марийскому обычаю. «Многого натерпелась женщина-жена от мужа; постоянное пьянство, позднее возвращение с работы, длительные неожиданные поездки, оскорбления и даже побои измучили Айсулу. Мечте молодой девушки о белом свадебном платье и счастливой семье так и не суждено было сбыться, разочарование долгие годы

⁹⁸ Беляева Т. Н., Рябинина М. В. Типология женских персонажей в творчестве Марии Илибаевой в аксиологическом аспекте // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. статей. Мар. гос. ун-т; Йошкар-Ола, 2019. – С. 348-350. Шкалина Г.Е. Фольклорные мотивы в современной марийской литературе. Литература Урала, 2019.

⁹⁹ Рассвет над Кокшагой: марийская проза: антология: перевод с марийского: в 2 томах / [составители: С. Д. Архипова и др]. Т. 2. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2020. С. 299-309

терзало душу женщины»¹⁰⁰, – подчеркивают литературоведы М. В. Рябинина и Т. Н. Беяева.

Отсутствие полноценной свадебной церемонии наполняло горечью душу героини, но не в связи с давлением социальных условностей, а по причине невозвратной потери, лишения самого права участвовать в ритуале. Для простой души Айсуло важным был сам праздник, именно его хотелось душе, и именно от этого лишения она страдала всю жизнь: «Айсуло замкнулась в себе. Душа ее страдала и плакала от безысходности. Ей хотелось носить красивые наряды. Сколько платьев она сшила себе своими руками! И все – свадебные! Тайком от Ташбулата она надевала и разглядывала себя в зеркале, а по щекам катились горькие слезы»¹⁰¹. И только в старости, уже после смерти нелюбимого мужа, героиня получила возможность полноценного участия в свадебной церемонии, но уже не как невеста, а как «свадебная плясунья», и не на одной, а на многих свадьбах: «Нет, не стоять ей уже невестой рядом с женихом, а вот приглашенной плясуньей она еще может быть! Последние пятнадцать лет Айсуло ходила на свадьбы. Свадьба стала для нее глотком свежего воздуха, лекарством от душевных ран»¹⁰². С особой бережливостью она относится к своей традиционной, «свадебной» одежде: «Хотя свадебные наряды давно приготовлены, Айсуло все перепроверяет заново. До блеска натирает каждую серебряную монетку нагрудника, нашейника, накосника»¹⁰³. Готовясь к той или иной свадьбе, она отказывается от помощи родственниц и соседок, принимая лишь их советы при подборе песенного репертуара, поскольку «...без новой песни ехать на свадьбу негоже...»¹⁰⁴. Для каждого праздника Айсуло необходимо подобрать новую

¹⁰⁰ Беяева Т. Н., Рябинина М. В. Типология женских персонажей в творчестве Марии Илибаевой в аксиологическом аспекте // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. статей. Мар. гос. ун-т; Йошкар-Ола, 2019. – С. 348-350

¹⁰¹ Рассвет над Кокшагой: марийская проза: антология: перевод с марийского: в 2 томах / [составители: С. Д. Архипова и др]. Т. 2. – Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 2020. С. 307.

¹⁰² Там же. – С. 307

¹⁰³ Там же. – С. 301

¹⁰⁴ Там же. – С. 301.

песню: придумать или исполнить давно забытую. В ходе одного из таких обсуждений одна из молодых соседок вспоминает «свадебную песню», которую когда-то исполняла ее бабушка:

На шесте – суп с клецками,
Если толк есть, ладно бы, ладно бы!
У сидящей здесь нашей невестки,
Если толк есть, ладно бы, ладно бы...
Сейчас надо, что же надо?
Всего одну песню спеть надо, спеть надо¹⁰⁵

Данный фольклорный текст представляет собой характерный образец обрядовой поэзии мари, построенный на принципе психологического параллелизма. Бытовая деталь (суп с клецками) становится символом благополучия и достатка, который проецируется на пожелания молодой невестке. А повторяющаяся фраза: «Если толк есть, ладно бы, ладно бы» выражает надежду на плодovitость и гармонию в браке. Особую значимость песне придает ее композиционная структура: повторяющиеся формулы создают заклинательный ритм, характерный для архаичных обрядовых текстов. Через этот, казалось бы, простой фольклорный текст М. Илибаева демонстрирует жизнеспособность народной традиции, ее способность передаваться через поколения.

Несмотря на фрагментарность, мотивированную особенностями жанра и сюжета рассказа, писательница воспроизводит такой важный элемент традиционной культуры марийцев, как свадебный обряд. В произведении приводятся свадебные марийские песни, а также частично описывается наряд приглашенной плясуньи. Выбор в качестве главной героини взрослой, много повидавшей *vame*¹⁰⁶ не случаен: в творчестве М. Илибаевой именно женщина выступает в роли хранительницы родной культуры, носительницы исконных верований и традиций. Эта характерная для писательницы художественная тенденция также

¹⁰⁵ Там же. – С. 301.

¹⁰⁶ Женщины (мар.)

находит воплощение в повести «Уголек любви»¹⁰⁷, героиня которой Оксина олицетворяет собой народную мудрость и нравственные устои. Именно в ее доме, ставшем живым олицетворением этих ценностей, и останавливается главный герой произведения.

Сюжет повести Марии Илибаевой «Уголек любви» раскрывается через мотив узнавания, который развивается на нескольких взаимосвязанных уровнях. Возвращение Микала в родное село и его остановка у Оксины – несостоявшейся невестки, когда-то любившей его покойного брата Вачука, – становится точкой отсчета для сложного процесса самопознания. Движение сюжета определяется постепенным углублением в механизмы памяти: от узнавания родных мест и забытых обычаев, которые изначально приводят героя в дом Оксины, до взаимного эмоционального узнавания героев, сумевших воскресить в себе давно забытые чувства. Само название повести – «Уголек любви» – обретает метафорический характер: подобно тлеющему угольку, чувства сохранялись в глубине души, ожидая момента, чтобы вновь разгореться.

Повествование, выстроенное от лица главного героя, позволяет говорить о внутреннем монологе как структурной основе произведения. Основой сюжета здесь становится вечный мотив неразделенной, тлеющей годами любви. Согласно А. Н. Веселовскому, такие устойчивые мотивы, кочуя из эпохи в эпоху, получают в каждом новом произведении уникальное сюжетное воплощение, что мы и наблюдаем в данной повести. Заданный эпиграфом тон лирического размышления о жизни и судьбе определяет всю поэтику произведения, находя развитие в системе ключевых образов и антитез.

Центральной антитезой повести становится конфликт между городом и деревней, обретающий современный характер архаического противостояния «свой – чужой». Городской мир в тексте М. Илибаевой ассоциируется с отчуждением и неестественностью: этому служат как упоминание удобрений, убивающих жаворонков на полях, так и образ неверной жены. Ему противопоставит мир родной деревни, который становится для героев источником духовного очище-

¹⁰⁷ Илибаева М. К. Уголек любви (пер. Н. Вениной) // Хромова Д. А. Репрезентация марийской культуры в современной российской прозе: дисс. ... канд. филол. наук. М., 2026. – С. 159.

ния и шансом на счастливую жизнь. В этом контексте пейзажные зарисовки («небо ясное-ясное, синее-синее... сочная зелень... запах земли... в траве беспрестанно стрекочет кузнечик... из ближнего березняка доносится песня кукушки»¹⁰⁸) не столько выполняют не фоновую функцию, сколько становятся средством передачи душевного состояния и авторской идеи. Это подтверждается словами самого Микала: «Все это радует душу, поднимает настроение. Слышать эту красоту, видеть эту живописную природу, вот так снова и снова ступать по родной земле – это самое ценное и великое счастье в моей жизни»¹⁰⁹. Такой подход, при котором природа не просто созерцается, а глубоко переживается как мера подлинности бытия, уходит корнями в древнюю анимистическую традицию марийской культуры, где сохраняется живая, неразрывная связь между человеком и природным миром.

Отдельно следует отметить насыщенность текста деталями марийского и татарского быта. Уже в самом начале повести читателю сообщается о том, что родная деревня героя – марийское поселение – находится в восьми километрах от райцентра и соседствует с татарской деревней. При этом такое соседство изображается как естественная и неотъемлемая часть жизни: «Передо мной, поодаль, виднеется татарская деревня. За ней, через три километра, моя марийская деревня. Мы дружим с давних пор, ладим, как соседи, живем, опираясь друг на друга. У них – свои обычаи, у нас тоже – свои обычаи. И татары, и марийцы – мы чтим и бережем традиции, унаследованные от наших предков»¹¹⁰. Принципы взаимного уважения двух культур проявляются на самых разных уровнях: от бытовой взаимовыручки до совместного проведения национальных празднеств. Например, размышляя о взаимодействии между народами, герой вспоминает о сложившемся обычае вместе отмечать Семик – марийский праздник, восходя-

¹⁰⁸ Там же. – С. 159.

¹⁰⁹ Там же. – С. 159.

¹¹⁰ Там же. – С. 160.

щий своими корнями к славянской традиции: «Поставив посреди луга большие качели, веселятся все: и татары, и марийцы»¹¹¹.

Параллельно в этой повести акцентируются этнокультурные различия двух поволжских народов. Например, на уровне традиционных формул вежливости: «Если мариец встретит марийца, то спросит: “Куда идешь, дядя или сестра?”, “За водой ходила, тетенька?”. У марийцев это своеобразный вид приветствия. Хорошо так здороваться или плохо, сказать нельзя, ведь это наследие от наших отцов и дедов»¹¹². Татарское же традиционное приветствие часто заканчивается приглашением в дом, передохнуть с дороги, особенно если речь идет о знакомом человеке. При этом рассказчик не анализирует происхождение традиций, а фиксирует их как органичную данность, неотъемлемую от жизни родных мест. Марийский этикет регулирует ритуал приветствия и обращения людей друг к другу: «Ничего не подделаешь, так принято, если человек старше тебя на два–три года, обязательно нужно обращаться “тетя” или “дядя”»¹¹³, сетует Микал, вынужденный обращаться к своей первой любви как к «тете Оксине».

Другой местной особенностью является обязательное рукопожатие при встрече, даже если второй участник коммуникации другого пола: «Такой знак приветствия тоже передался от наших предков: если давно не виделся с человеком, неважно, с женщиной или мужчиной, одновременно со словами приветствия нужно пожать друг другу руки»¹¹⁴.

Особое место в повести занимают местные пищевые традиции, выступающие важными элементами патриархального уклада марийской деревни. Обязательное угощение гостей блинами («В марийской семье такая традиция: если приехали уважаемые гости, на следующее утро нужно кормить их свежееспе-

¹¹¹ Там же.

¹¹² Там же.

¹¹³ Там же. – С. 161.

¹¹⁴ Там же. – С. 161.

ченными блинами»¹¹⁵) подчеркивает сакральное значение гостеприимства в культуре мари. Этот обычай перекликается с русской пословицей «Гость в дом – Бог в дом», которую маришцы не только восприняли, но сделали частью своего уклада жизни. Даже в условиях скромного достатка хозяйка считает своим долгом накормить гостя, при этом мужчине положит лучший кусок, демонстрируя уважение к нему, как к носителю мужского начала. Эта древняя традиция почитания мужчины как главы семьи находит отражение и в поведении Оксины, когда она почует Микала: «Ешь блины, макай в масло, перемечи бери»¹¹⁶.

Именно через отношение к пище особенно ярко проявляется контраст между деревенским и городским укладом жизни. Оксина с иронией относится к городским обычаям, где мужчины готовят наравне с женщинами, считая это нарушением естественного порядка вещей. Для нее приготовление пищи – не просто бытовой процесс, а важный культурный код, сохраняющий связь поколений.

Еще одной значимой этикетной нормой, о которой упоминает М. Илибаева, является требование к внешнему виду замужней женщины: «Не подобает взрослой деревенской женщине ходить с непокрытой головой. К тому же, предстать перед человеком с непокрытой головой и открытыми ногами – это неуважение к старшим»¹¹⁷. Заметим, что аналогичные традиции существовали и продолжают бытовать у многих других народов, а появление женщины с непокрытой головой в сельской местности в разных регионах России вызывает ассоциацию с русским выражением «опростоволоситься».

Уважение и почтительность к инокультурным соседям и односельчанам проявляется даже в таких, казалось бы, малозначительных деталях, как поведение в чужой деревне: «Легкой рысью доехали до татарской деревни. Дядя Загит потянул вожжи, лошадь пошла тише. Нельзя ехать по улице быстро и шумно – это пренебрежительное и неуважительное отношение к деревенским

¹¹⁵ Там же. – С. 183.

¹¹⁶ Там же. – С. 184. Прим.: перемечи, они же шаньги – ватрушки с творогом или картошкой.

¹¹⁷ Там же. – С. 163.

жителям»¹¹⁸. Любовь к родному краю питается этим взаимным уважением, перерастая впоследствии в нечто большее. Не случайно в повести особую роль играет образ Дома, а бездомность и бесхозяйственность предстают как симптомы одной нравственной болезни, поразившей современное общество. Рассказчик с болью замечает неприятные перемены в родных местах. Это и пропажа жаворонков, которых отпугнули минеральные удобрения на полях, и отсутствие привычных взору ворот: «Приблизились к деревне. Нет полевых ворот, как раньше. Кажется, что сейчас люди вообще обленились: им лень открывать и закрывать ворота, вообще убрали их. Поэтому и деревня наша напоминает дом бестолкового хозяина – стоит нараспашку»¹¹⁹. Эта метафора заброшенности распространяется и на персонажей повести: дом рассказчика стоит закрытый, без хозяев, уехавших в город, а дом Оксины нуждается в ремонте, в мужской помощи, хотя героиню нельзя назвать плохой хозяйкой. О чистоплотности и хозяйственности женщины свидетельствует идеальное состояние ступеней и пола: «На нашей стороне так говорят: “Если хочешь узнать, хозяйка дома чистоплотная или неряшливая, посмотри на ступени в ее сенях и места, куда она выходит”»¹²⁰.

Через пристальное внимание к внешним деталям постигается внутренний мир человека. Сцена в повозке, где Оксина не поворачивается и молчит, говорит о ее внутреннем напряжении больше, чем могли бы сказать слова. Такой психологизм органично рождается из исторической бытовой среды – жизни марийской деревни конца XX в. с ее особым укладом и строгими нормами, которые и формируют условный «психологический параллелизм» (А. Н. Веселовский) между поступками героев и окружающим их миром.

Поэтика повести строится на гармоничном переплетении частного и общего: личная драма героев вырастает до размышлений о памяти, этнической идентичности и непрерывности жизни. От постепенного узнавания родных

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же. – С. 165.

¹²⁰ Там же. – С. 167.

мест, обычаев, традиций герой переходит к узнаванию самого себя, вспоминая и историю несостоявшейся свадьбы брата Вачука, и свою детскую любовь к Оксине. Для рассказчика внезапно вспыхнувшее забытое чувство – это возвращение к себе, к своим деревенским истокам и национальным корням, для Оксины – это обретение утраченного, напоминание о том, какой яркой и полнокровной могла бы быть ее жизнь. Через личные истории героев М. Илибаева говорит о вечном – способности человеческого сердца любить и помнить, даже когда от прошлого остается лишь «уголек». В финале повести этот «уголек» символично разгорается, становясь олицетворением цикличности жизни.

В произведениях М. Илибаевой, как и в творчестве классиков марийской литературы – С. Г. Чавайна («Элнет», «Пасека», «Сторублёвый калым»), М. Шкетана («Эренгер»), Н. Игнатъева («Дочь комсомола»), Н. Ильякова («Опак Микита»), – особое место занимает образ женщины-хранительницы традиций. Однако если у перечисленных авторов женские персонажи прежде всего воплощают коллективное этническое сознание, то у М. Илибаевой они обретают сложное психологическое измерение, не теряя при этом своей культурной функции. В этом ключе прослеживается глубокая перекличка и с русской классикой: как и распутинские Матрёна («Прощание с Матёрой») или тетка Агафья («Изба»), героини М. Илибаевой – это последние хранительницы самой души, самого склада народной жизни, стоящего на грани исчезновения.

Этот углубленный психологизм проявляется и в том, как писательница работает с фольклорными традициями. В отличие от своих предшественников она использует фольклорные элементы (праздник Семик, народные приметы и бытовые привычки) не просто как этнографические детали, а как неотъемлемую часть психологического портрета героев. Так, Оксина не только знает обычаи – она и живет в соответствии с ними, и через эту органичную связь с обрядовой символикой раскрывается все ее мироощущение.

Подобный художественный метод проецируется писательницей и на осмысление пространства. Вслед за М. Шкетаном, М. Илибаева раскрывает тему малой родины через поэтику повседневности. Марийский пейзаж (река Изенгер, черемуховые сады, соловьиные рощи) становится не только фоном, но

и активным участником повествования, связывающим героев с культурным наследием предков. Однако если у марийского классика природа чаще символизирует неизменность традиционного уклада, то у М. Илибаевой она подчеркивает хрупкость этого мира перед лицом времени. Это ощущение хрупкости и утраты становится ключевым для творчества писательницы и в целом для всей современной марийской литературы (А. Юзыкайн, Ю. Артамонов, В. Косоротов, Г. Матюковский, М. Ушакова и др.).

Тема угасающей деревни в прозе М. Илибаевой обретает ту самую экзистенциальную полноту, что позволяет говорить о ее глубокой духовной связи с традициями русской литературы. Подобно тому как В. Г. Распутин в «Прощании с Матёрой» видит в затоплении острова катастрофу космического масштаба, так и марийская писательница воспринимает исчезновение родного мира как метафору гибели целой вселенной. Различается лишь перспектива художественного исследования: В. Распутин усматривает в ней трагедию единого (коллективного) организма, М. Илибаева же, нисколько не преуменьшая масштаба утраты, ведет нас к ее постижению через сокровенный мир отдельной человеческой души, и в этом внутреннем, личностном переживании всеобщая трагедия народа находит пронзительный отклик.

Таким образом, творчество Марии Калинкаевны Илибаевой представляет собой органичный сплав преемственности и новаторства разных литературных традиций. Обращаясь к морально-нравственным вопросам современности, писательница раскрывает внутренний мир героев через призму их глубоких душевных переживаний. Рассказывая о непростых судьбах своих персонажей, она органично включает в повествование марийские культурные реалии. Эти детали создают национальный колорит и придают литературным произведениям этнографическую достоверность, а также служат важным художественным инструментом, показывающим, насколько герои разделяют традиционные ценности своего этноса или отдаляются от них под влиянием современной жизни.

2.2. Этническая картина мира мари в прозе М. Ушаковой

Имя другой марийской писательницы – Маргариты Тимофеевны Ушаковой – также прочно вошло в современный литературный процесс республики Марий Эл. Ее произведения часто становятся предметом исследования в критических и научных статьях, а творчество хорошо известно и за пределами марийской земли. Многие читатели обязаны пробуждением своего интереса к марийской культуре именно М. Ушаковой, благодаря ее, ставшей уже хрестоматийной повести «Монолог старого дома»¹²¹, которая регулярно входит в разные рекомендательные литературные списки для всех желающих соприкоснуться с национальным миром мари.

М. Т. Ушакова родилась в 1949 г. в деревне Нагорно Волжского района Марийской АССР. Несмотря на то, что школьное образование она получила в МАССР, осваивать профессию и работать отправилась на северный Урал, а позже в Сибирь. До поступления в Марийский государственный университет, который она окончила в 1985 г., обучалась в профессиональном училище г. Серова Свердловской области, сменила несколько рабочих специальностей. В 1984-1992 гг., с небольшим перерывом, ее профессиональная деятельность была связана с журналистикой. До выхода на пенсию в 2004 г. занималась социальной работой: заведовала отделением социальной помощи на дому в Волжском районе Республики Марий Эл.

Любовь к художественному слову Маргарите Ушаковой привила ее бабушка-сказительница А. С. Ефимова. Первые литературные опыты писательницы относятся к концу 1960 – началу 1970 гг. Среди дебютных произведений многие были сначала написаны на русском языке (живущая тогда в Новосибирске М. Ушакова пыталась войти в литературное пространство русской Сибири), но довольно скоро Маргарита Тимофеевна поняла, что языком ее творчества должен быть родной язык. С середины 1970-х гг. начинает публиковаться в марийских газетах и журналах, а в 1978 г. благодаря публикации в журнале «Ончыко» рассказа «Авамын куэже» («Материнская береза»)¹²² привлекает внима-

¹²¹ Ушакова М. Т. Монолог старого дома : [Рассказ] / М. Т. Ушакова ; Пер. М. Т. Ушаковой // Таллинн . – 2005 . – № 124 . – С. 3-18.

¹²² Ушакова М. Т. Авамын куэже: рассказ // Ончыко. 1978.

ние литературной общественности. Первый сборник¹²³ М. Ушакова выпустила совместно с Мардан Рая (Р. И. Николаевой) в 1993 г. Всего писательницей издано пять книг. Ее произведения публиковались в марийской периодике, а также в составе различных сборников, причем М. Ушакова нередко выступала в качестве переводчика на русский язык и своих произведений, и произведений других авторов. Так, во втором томе антологии марийской прозы «Рассвет над Кокшагой»¹²⁴ М. Ушакова выступает как переводчик рассказа Аркадия Богданова «Стапан»¹²⁵ и рассказа Василия Краснова «Ведьма»¹²⁶.

Как и М. Илибаева, М. Ушакова принадлежит к поколению марийских авторов, пришедших в литературу в 1970-е гг. (вместе с Г. Алексеевым, В. Микишкиным, В. Абукаевым-Эмгаком, А. Александровым-Арсаком, и многими другими) и унаследовавших художественные достижения русских писателей-«деревенщиков» – В. Распутина, Ф. Абрамова, В. Астафьева, В. Солоухина, В. Белова и др. Подобно своим предшественникам, писательница сосредоточила внимание на судьбе современной деревни, создавая яркие образы тружеников, правдиво изображая сложные судьбы сельской интеллигенции и драматические метания человека между городом и деревней. М. Ушакова органично соединила социально-исторические аспекты сельской жизни с этнокультурной спецификой марийского мировосприятия. В ее произведениях деревенская тема раскрывается через мифопоэтическое сознание мари, диалектику традиций и современности и глубокую связь человека с природой. Как справедливо отмечает исследователь творчества М. Т. Ушаковой – Л. Е. Шабдарова, писательница «акцентирует внимание на жизни рядовых людей (преимущественно женщин), тщательно исследуя их судьбы и находя в каждом герое нечто особенное. Персонажи Ушаковой отличаются яркой индивидуальностью, при этом их объединяет любовь к родной земле, природная одаренность и трудолюбие, что отража-

¹²³ Ушакова М., Мардан Р. Ойлымаш-влак. Авамьын куэже . Йошкар-Ола, 1993. С. 3–84.

¹²⁴ Рассвет над Кокшагой: марийская проза: антология: перевод с марийского: в 2 томах / [составители: С. Д. Архипова и др]. Т. 2. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2020. – 446 с.

¹²⁵ Там же. – С. 219–232

¹²⁶ Там же.– С. 416–429.

ет философско-этические традиции марийского народа. Тема гармоничного единства человека и природы занимает центральное место в ее творчестве»¹²⁷.

Самое известное произведение М. Ушаковой – повесть «Монолог старого дома» – впервые было опубликовано (на русском языке) в 2005 г. в русскоязычном альманахе «Таллинн»¹²⁸. На проблемно-тематическом уровне произведение органично вписывается в парадигму «деревенской прозы»: хронотоп повести детерминирован позднесоветским периодом, а ее проблематика (распад семейных связей, раскрестьянивание, бесхозяйственность) обладает чертами общенародной, всесоюзной рефлексии о судьбе сел и деревень: «В деревнях все больше и больше становится домов со слепыми окнами, с дворами, заросшими бурьяном, репейником и горькой полынью»¹²⁹. Однако нарративная структура текста выходит за рамки реалистической традиции, обретая черты магического реализма¹³⁰. Это выражается в слиянии мифа и быта, где фантастическое естественно вплетается в повседневность, в размывании границ между реальным и ирреальным, в символической насыщенности деталей и, наконец, в циклическом восприятии времени, отсылающем к архаическим моделям мироздания.

Центральным художественным открытием повести М. Ушаковой «Монолог старого дома» является сложноорганизованный образ дома-повествователя, который реализует принцип полифонии (М. М. Бахтин), становясь одним из полноправных и несводимых к автору сознаний в художественном мире произведения. Выбор в качестве рассказчика неодушевленного предмета – «дома Элчивий» – представляет собой стратегический сплав архетипической образности «деревенской прозы» и приемов современной литературы¹³¹. Маргарита Ушако-

¹²⁷ Чувство природы в рассказе Маргариты Ушаковой «Таинственный взгляд» // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. ст. / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2014. С. 191-195.

¹²⁸ Ушакова М. Т. Монолог старого дома : [Рассказ] / М. Т. Ушакова ; Пер. М. Т. Ушаковой // Таллинн . – 01/2005 . – № 124 . – С. 3-18.

¹²⁹ Там же. – С. 284

¹³⁰ Чупринин С. И. Русская литература сегодня: Жизнь по понятиям. – М.: Время, 2007. – С. 67.

¹³¹ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. С. 284–304.

ва существенно трансформирует традицию изображения жилища, наделяя этот образ не только символическим значением, но и субъектностью. Дом становится полноправным персонажем, наделенным сознанием и способностью к рефлексии. Его монолог – это возрождение элементов архаического мировоззрения на новом художественном уровне.

Помимо способности к повествованию и оценке поступков героев (в этом случае дом выполняет функцию резонера, чья позиция близка к авторской), дом наделен и другими, вполне человеческими способностями. Так, у него есть глаза-окна, которые, подобно людским, могут запотевать, а их стекла – сочиться влагой, словно слезами: «Люди думают, что дом не умеет плакать. Еще как за все переживаю, горюю! Стекла на окнах потеют – люди спешат их вытереть. Кто вот ведает – может, это мои слезы стекают? На подоконнике для скапливания влаги специальные углубления имеются. Кошка обычно из них любит пить...»¹³².

Этот литературный антропоморфизм (прозопопея), восходящий к архаическому фольклорному тропу одушевления, позволяет по-новому осмыслить традиционное марийское представление о «сурт пече» – родимом доме. По сюжету некогда почитаемый дом, бывший центром семейной жизни и хранителем традиций, оказывается обреченным на гибель. Этот образ, восходящий к универсальному архетипу, становится символом утраты преемственности поколений. Дом перестает быть только местом действия, превращаясь в трагического свидетеля исчезновения целого рода.

Начальная глава повести посвящена первым жителям дома – молодоженам Павлу и Элчивий. Павел относится к дому как к живому существу: может его погладить или похлопать рукой по стене, как это позже делают его дочь Галина и сын Леонтий. Таким образом, любовь к дому проявляют разные поколения владельцев, что находит свое выражение в ритуальном прощании: перед переездом последнего хозяина в новый дом жильцы устраняют беспорядок, моют полы. Вспоминается эпизод из повести «Прощание с Матёрой», когда

¹³² Там же.– С. 284–285

старуха Дарья белит и символично моет избу перед сожжением – обряжает для метафизического перехода.

Наблюдая за своими хозяевами, дом рассказывает об их характерах: так, Павла он называет добрым, работающим, домовитым, а Элчивий – своенравной, неприступной красавицей. Их образы уже в начале произведения противопоставляются друг другу: «Добрее Павла нет человека во всей деревне. С виду он напоминает маленького мальчика. А его голубого цвета глаза с солнечными лучиками словно впитали в себя всю земную доброжелательность. Волосы у моего хозяина светлые, мягкие. И сердиться-то он вовсе не умеет»¹³³. Элчивий же, несмотря на привлекательную наружность («Ее лицо с чистой персиковой кожей, темно-васильковые глаза – два неразгаданных омота, обрамленные пушистыми ресницами, и брови у неё были – заглядишься. Две толстые косы перекачивались по стройной гибкой спине. Крепко сбитое тело занимало умы не одного мужчины. Я видел, как смотрела на Элчивий мужская часть жителей нашей деревни»¹³⁴), обладает деспотичный характер.

Постепенно семья расширялась. За восемь лет в «доме Элчивий» родилось пятеро детей, «в зыбке постоянно кто-нибудь да качался»¹³⁵. Расширилось и хозяйство: «большой и густой сад, разведенный хозяевами», «во дворе водилось много всякой животины, а кур и гусей была целая тьма»¹³⁶, водились пчелы (пчеловодство – одно из традиционных занятий народа мари). Не случайно, дом подмечает, что «сколько себя помню, столько и они [пчелы] у нас жили»¹³⁷. С ними связан один из эпизодов третьей главы: потревоженные быком Мишкой, пчелы нападают на Павла с Леонтием, но не трогают Элчивий, которая была одета в «марийское холщовое будничное платье с едва заметным мелким узо-

¹³³ Там же. – С. 286.

¹³⁴ Там же. – С. 285.

¹³⁵ Там же. – С. 287.

¹³⁶ Там же. С. 287–288.

¹³⁷ Там же. – С. 288.

ром»¹³⁸. Все, кто хотя бы немного знаком с основами пчеловодства, знают, что белый цвет не воспринимается пчелами как угроза, поэтому Элчивий выходит из данной ситуации с наименьшими повреждениями, при этом спасая мужа и сына, а также оказывая первую помощь пострадавшей живности.

Это происшествие предваряет дальнейшие беды семьи. Вскоре хозяйка дома находит в саду воткнутые рядами «по обе стороны главной дорожки <...> гусиные крылья»¹³⁹. Дом, комментируя этот случай, указывает на мотивы недоброжелателя («кто-то крепко позавидовал нам»), и на то, что он, дом, «видел того, кто это сделал, но объяснить хозяевам не умел»¹⁴⁰. Поиск виновных так и не увенчался успехом: «Элчивий, конечно, сильно огорчилась, повыдергивала те принадлежности к гусиному сословию, сожгла их за огородом. Потом пыталась узнать в деревне, не знает ли кто да что, за что такое сотворил. Одних поспрашивала. Других. Никто ничего не подсказал. Но с того времени с моего двора гуси стали исчезать. Посадят гусыню на яйца в корзину под койкой. И что? То яйца стухнут, то вылупятся штуки три и тех ястреб унесет – не углядят. То непонятно отчего – сами собой сгинут. Не стало толку птиц разводить...»¹⁴¹. Магическую практику с использованием гусиных крыльев, вероятно, стоит интерпретировать равно как желание известить домашнюю птицу (что и происходит в повести), так и как желание подрезать крылья всей семье. Именно этот эпизод обнаруживает в Элвичий потаенные знания о старинных дохристианских ритуалах: она пытается разрушить магическое воздействие, сжигая крылья за границей своего участка. Для героини случившееся не суеверие, а практическое воплощение архаического мировоззрения, где, по словам Е. М. Мелетинского, «человек составляет единство с теми элементами реальности, на которые магически ориентированы его действия»¹⁴². Именно поэтому ее действия регламен-

¹³⁸ Там же. – С. 289.

¹³⁹ Там же. – С. 289.

¹⁴⁰ Там же. – С. 289.

¹⁴¹ Там же. – С. 289–290.

¹⁴² Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. – С.46.

тированы древними табу и правилами апотропейной (охранительной) магии: не вносить подклад в жилище, убрать его за границы своей земли, превратить предмет в прах. Однако соблюдение одних табу не означает непреклонного выполнения других.

Взросление детей обнажает многие дефекты личности Элчивий. Что это, материнская ревность, зависть или же в характере матери большого семейства внезапно произошел надлом, – дом (и, по-видимому, и сама писательница) рационально объяснить не может: «Вырастали дети. После окончания школы стали уходить по одному на сторону. Вот когда характер Элчивий раскрылся в полной своей крутости и жестокости. Верь после этого, что красивые люди не могут быть злыми. Еще как могут! А я, сколько ни стараюсь, по сей день не могу растолковать поведение Элчивий и причины, из-за которых так меняется человек. Я ведь всего лишь деревянный дом. Кто будет считаться с моим мнением?»¹⁴³. Когда Лена, старшая дочь, сообщает матери о своем намерении выйти замуж, Элчивий намеривается покалечить дочь, и только вмешательство отца предотвращает беду. Счастье молодых длилось недолго: Колька – муж Лены, погиб в автокатастрофе. Элчивий надеялась, что после похорон мужа, Лена вернется домой, но она осталась жить у свекров и в родительском доме больше не появлялась. Смерть Лениного мужа стала, по мнению рассказчика, результатом ворожбы Элчиний: «После ее свадьбы я видел: Элчивий перед печкой переломила свечку пополам и бросила в огонь. Сама всё чего-то бормотала. Прокляла, окаянная! Потом, позже, когда Коли не стало, я понял, о чем Элчивий ворожила. Страшная женщина – моя хозяйка...»¹⁴⁴. Это была первая большая потеря в семье.

Подобно античной Медее, Элчивий расправляется с родными детьми. Как и ее предшественница, таким образом героиня осуществляет страшную месть, но мстить не возлюбленному, а детям, решившим покинуть ее. Этот чудовищный акт становится для нее не столько способом причинить боль другому,

¹⁴³ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. – С. 290.

¹⁴⁴ Там же. – С. 292.

сколько формой удержания – лишь так она может навсегда оставить детей при себе. Проступающие за семейно-бытовым нарративом контуры античного мифа сближают М. Ушакову с рядом других писательниц, также обращавшихся к этому сюжету и более или менее радикально переосмысляющих его, – Л. С. Петрушевской («Маленькая грозная» (1998) и «Медея» (2001)), М. С. Хлебниковой («Медея» (2001)) и др. Все они по-своему интерпретируют античный образ, но при этом преследуют общую цель: исследовать новые модели внутрисемейных связей и гендерных ролей, выводя на первый план фигуру женщины, которая становится центром современного мифа о Мееде.

Злоба и эгоизм Элчивий погубили всех ее детей. Мать ломала свечи каждый раз, когда дети покидали ее. И всегда это приводило к несчастью детей в личной жизни и даже к смерти: муж Зои «спился и умер в одночасье», «затем не стало на этом свете и Шурика», Леонтий «материнского проклятья не стал дожидаться»¹⁴⁵ и поступил согласно воле матери – женился на нелюбимой женщине. По воле случая, младшая дочь – Галина застаёт мать за колдовством: «Элчивий тихо встала, босиком пошла до божницы. Она вновь нащупывает свечку. Нашла. Вернулась к кровати, встала у изголовья дочери. Прислушалась. Двумя руками подняла над ее лбом свечу и... переломила надвое. И тут Галина резко села, нажала рукой на кнопку выключателя, по комнате разлился свет»¹⁴⁶. Девушка сразу понимает смысл действий матери и сопоставляет их с судьбами своих братьев и сестер: «Так это ты... Шурика... Кольку... Зойкиного мужа... Теперь... Моя очередь... Меня... Тебе не хватало... Мама! Какая ты... Почему?! За что?! Волк и тот не съест своего волчонка, а наша мать оказалась женщиной с испорченной кровью»¹⁴⁷.

Убежденность дочери в том, что причиной всех несчастий является колдовство матери, демонстрирует архаическое магическое мышление и двоеверие у марийцев, в быту которых мирно сосуществуют как христианские элементы,

¹⁴⁵ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. – С. 297.

¹⁴⁶ Там же. – С. 301.

¹⁴⁷ Там же. – С. 302.

так языческие ритуалы. Эта установка определяет и поэтику текста, где грань между реальным и сверхъестественным намеренно размыта. Благодаря этому переход между бытовым и чудесным отсутствует, а ритуальные действия и их физическое воплощение воспринимается естественно, как некая данность.

Подобное художественное решение коренится в этнических истоках творчества М. Ушаковой. Ее магический реализм глубоко национален и произрастает из марийского космогенеза, для которого характерны анимизм и вера в духов-хозяев. Иллюстрацией этого служит система персонажей-духов, населяющих дом: в отличие от русской традиции, где обитает один домовый, здесь их двое – дед-хранитель дома и семьи (порт оза) и старуха (порт кува). Духи поселились в жилище еще до окончания строительства дома и, вероятно, были привезены из леса вместе с бревнами. Дом отзывается о них с теплотой: «Очень интересные, симпатичные, эти домовые»¹⁴⁸, хотя ему часто приходится останавливать их в желании насолить деспотичной Элчивий.

На уровне этнокультурных элементов национальная специфика проявляется в изображении обрядовой культуры. Свадьбы Лены и Коли, Леонтия и Риммы – единственные, которые сыграли по марийским обычаям. Однако, поскольку рассказчиком в повести выступает дом, то элементы свадебных обычаев представлены ограниченно и в основном касаются описания внешнего вида гостей: «Собралось много нарядных людей: молодых женщин в свадебных нарядах из серебряных монет, парней в белых рубашках с яркими лентами через плечо. В руках ребята держали плетки из полосок кожи с закрученными на них разноцветными шерстяными нитками – кистями»¹⁴⁹. Под свадебным нарядом здесь подразумевается праздничная одежда мариек, состоящая из расшитой одежды (платья, кафтана, фартука), пояса и нагрудной яги – монисты, украшенной серебряными монетами. Ансамбль обычно дополняется серьгами, кольцами и браслетами, платком или иным головным убором (для каждой местности они свои). Мужской национальный костюм состоит из расшитой белой рубахи, бе-

¹⁴⁸ Там же. – С. 287.

¹⁴⁹ Там же. – С. 298.

лых или черных брюк, вышитого пояса и светлого кафтана. Эту же одежду надевают по случаю других празднеств. Например, на праздник цветов Пеледыш Пайрем¹⁵⁰.

Магическое мышление находит свое продолжение и в эпизоде очернения любимой девушки Леонтия. Приводя аргументы против их союза, его старшая сестра Зоя говорит, что бабушка Сентябрины «ворожея, колдунья – я узнавала. Не иначе – это она их присушила»¹⁵¹, вкладывая в сознание матери мысль о необходимости разлучить сына с возлюбленной и женить его на более подходящей кандидатке. Не сразу, но Леонтий смиряется со своей участью, беря в жены незнакомую женщину, выбранную сестрой. Однако перед отправлением свадебного кортежа происходит несчастный случай (под колесами автобуса погибает собака), предвещающий несчастье в семейной жизни.

В финале повести становится очевидным, что расправа над детьми так и не приносит Элчивий желанного покоя: в конце–концов она оказывается даже не в состоянии перекреститься: «Во дворе тишина. В доме тенью бродит Элчивий. Затопила печь. Чего это она? Села на табурет, глядела на разгоравшийся огонь, затем тяжело поднялась, пошла к столу. Повернулась в сторону икон, хотела перекреститься, но не смогла поднять руки...»¹⁵².

Мотив утраты, разорения, запустения предваряется еще в эпиграфе к повести:

- «– Где та зыбка, в которой тебя качали?
- За ненадобностью в печке сожгли...
- Где те качели, на которых ты играла?
- Веревка от времени сгнила...
- Где та тропинка, по которой ты бегала?
- Давно травой заросла...»¹⁵³

¹⁵⁰ См. Глава 1. Параграф 2.

¹⁵¹ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. – С. 296.

¹⁵² Там же. – С. 302.

¹⁵³ Там же. – С. 284.

Это эпитаф-диалог – довольно редкий вид эпитафа, напоминающий ритуальные вопросы и ответы в фольклорных жанрах. Эпитаф предваряет многочисленные утраты в семье Павла и Элчивий. Старая зыбка, служившая многим новорожденным, заменяется на современную кровать для малыша, сыновья и дочери покидают родной дом и родную деревню, без сожаления перебираются в город, а казавшуюся когда-то крепкой и благополучной семьей Павла и Элчивий преследуют несчастья, которые в повести объясняются ирреальными причинами: Элчивий, мать пятерых детей, расправляется с неудобными детьми и их сужеными, прибегая к колдовству.

Упоминание зыбки в начале произведения тоже дано не случайно: детская колыбель одновременно является и символом новой жизни, и связующим элементом между поколениями. В марийском языке для обозначения первого спального места малыша используют лексему «шепка» («шупка»), которую М. Ушакова переводит через устаревшее русское слово «зыбка». Как правило, шепку изготавливали из продолговатой полосы липового луба¹⁵⁴. Ее дно делали из лыковых полосок, которые переплетались в виде решетки. Поверх клали солому, застилали тканью. Часто в колыбель клали различные предметы, выполнявшие функцию оберега: завернутые в холстину нож или ножницы (и другие металлические предметы), красные шапочки, украшенные бусинами, ракушками и беличьим хвостом.

Отказ Риммы – жены второго хозяина – использовать старую зыбку для сына-первенца, символизирует разрушение межпоколенческих связей, что приводит как к духовному, так и физическому отделению молодой семьи от своей культуры.

Таким образом, повесть «Монолог старого дома» предстает сложным художественным явлением, в котором национальная специфика становится основой для новых литературных решений. Так, с одной стороны, произведение органично вписывается в отечественный контекст «деревенской прозы» с ее ключевыми темами утраты и распада. Об этом свидетельствует типологическая

¹⁵⁴ В русской культуре для этой цели чаще использовали иву.

близость «Монолога старого дома» распутинской «Избе», также осмысляющей уход прежнего уклада. А с другой стороны, М. Ушакова обновляет эту традицию, вводя в качестве центрального рассказчика новаторский, антропоморфный образ самого дома-хранителя. Этот образ, отсылающий к еще одному важному архетипу – домовому, проецирует на повествование о жизни марийской семьи вечный миф о Медее, трансформируя личную драму в трагедию общечеловеческого масштаба, где дом становится свидетелем и жертвой разрушения исконных устоев. Этот синтез реализма, магического реализма и неомифологических элементов позволяет возвысить частную семейную историю до уровня трагедии. Писательница не просто фиксирует кризис традиционного уклада, но и вскрывает его экзистенциальную природу: распад марийской семьи оказывается следствием разрушения сакральной связи между человеком, его родом и живым, одухотворенным миром, который этот род породил и который он призван хранить.

Несмотря на то, что многие произведения М. Ушаковой посвящены житейским утратам и несчастливым судьбам, значительная часть ее текстов обретает жизнеутверждающий финал. Ярким примером служит рассказ «Овик и Овоки» (2002)¹⁵⁵, герои которого, пройдя через череду испытаний – сиротство, военные травмы, бытовые увечья и осуждение близких, – обретают заслуженное семейное счастье. Национальное своеобразие произведения определяется и антропонимикой (именами Овик и Овоки, вынесенными в заглавие), и глубокой связью с марийской мифопоэтической картиной мира. В основе повествования лежит характерное для марийской культуры одушевление природы. Так, береза-двойняшка, растущая около школы, предстает для Овоки не просто деревом, но сакральным объектом, связанным с памятью о погибшей матери. Его яростное нападение на старшеклассника, решившего осквернить ствол, – не просто бытовая ссора, а акт защиты священного пространства. Та же анимистическая традиция проявляется в отношении к дому как живому существу: мысль о том, что

¹⁵⁵ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. – С. 85–92

«домовые приняли»¹⁵⁶ Тамару, указывает на вписанность человека в одушевленное пространство, где жилище становится хранителем рода и семейного очага. Национальное своеобразие раскрывается и через тонкий этнический код, органично вплетенный в ткань повествования. Узнаваемая музыкальная традиция маркирована отсылкой к песне «Олмапу» композитора Эрика Сапаева, которая становится звуковым символом марийской идентичности для Овоки. Ономастическая специфика подчеркивается именами персонажей (Чимик, Овик, Овоки) и названием деревни Петеман, создавая уникальный этнолингвистический фон. При этом автор не избегает показа трансформации традиций в современном мире: травма Овоки, полученная вдали от дома, его алкоголизм и отчуждение – это драма разрыва с традиционным укладом, результат столкновения с чуждой реальностью.

Таким образом, счастливый финал рассказа закономерно вырастает не из внешнего благополучия, а из восстановления нарушенной гармонии между человеком, семьей и одушевленным миром – ключевой ценности марийского традиционного сознания.

Герои рассказа М. Ушаковой «Случайность» (1994)¹⁵⁷, потеряв малое (варежки), обретают гораздо большее – любовь и семью. Эта сюжетная ситуация вызывает ассоциации с испытаниями героев «Капитанской дочки» А. С. Пушкина, хотя масштаб исторических событий, разумеется, неодинаков. В рассказе М. Ушаковой молодой человек дважды приходит на помощь: сначала – девочке, отдав свои варежки, затем – ее отцу, повредившему ногу в овраге. Заменяв отца Гели на новогоднем вечере, Миша оказывается в ситуации *qui pro quo*¹⁵⁸, которая, вопреки читательским ожиданиям, не создает комического эффекта. Более того, Михаил готов заменить пострадавшего и в марийской части новогодней программы (исполнение национальных мелодий на баяне): все необходимые испытания будущий зять успешно проходит. В финале рассказа герои счастливы

¹⁵⁶ Там же. – С. 85.

¹⁵⁷ Там же. – С. 202–206

¹⁵⁸ Один вместо другого (лат.)

в браке, вместе работают в сельской больнице, растят детей, и былые утраты, как материальные (варежки), так и нравственные (фактическое предательство матери Гели) представляются ничтожными по сравнению с тем, что они приобрели в результате «случайности». Обозначенная выше параллель с «Капитанской дочкой» А. Пушкина раскрывает в рассказе М. Ушаковой универсальную сказочную модель, где финал рассказа – не просто счастливый конец, а закономерная сказочная награда.

Личность героев прозы М. Ушаковой раскрывается не только в суровых жизненных испытаниях, но и в единении с природой, как это происходит в рассказе «Таинственный взгляд» (на марийском языке опубликован в 2009 г., на русском, в авторском переводе – в 2012)¹⁵⁹. Раскрытию таланта скромного учителя рисования способствует и уединение, и чрезвычайная ситуация (гроза, буря), и слияние с таинственными силами природы, которое в принципе созвучно мировосприятию народа мари. Природа выступает здесь соавтором картины («Он с упоением водил кистью по холсту, словно его рукой управлял кто-то неведомый»¹⁶⁰), которая, по словам старика Кожизая, «имеет исцеляющую душу»¹⁶¹. Фигура Кожизая, носителя традиционной марийской ментальности, становится ключом к пониманию одушевленной природы. Именно он формулирует главный принцип мироустройства: «У всего есть душа»¹⁶². Для него это часть естественного порядка вещей.

Для М. Ушаковой природа – не просто пейзажный фон, а полноправный герой повествования. В ее рассказах природные элементы напрямую влияют на судьбы людей: испытывают их, преображают и помогают обрести своё предназначение, тем самым отражая марийское мировоззрение, понимающее природу как одушевленную часть мира.

¹⁵⁹ Там же. – С. 274–283

¹⁶⁰ Там же. – С. 282.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Там же. – С. 275.

Несмотря на то, что ментальность мари отличает мифологичность, писательница порой иронизирует над неоправданным магическим мышлением в повседневном поведении или эксплуатации его в корыстных целях. Например, она высмеивает и осуждает Людмилу – героиню «иронического рассказа» (авторское жанровое определение) «Всякое такое» (2003)¹⁶³, решившую заработать на экстрасенсорике. Нравственная оценка поступкам героини дается через восприятие и реакции ее матери. Наталья, медицинский работник, не одобряет поведения дочери Людмилы, которая родила во время учебы в школе, оставила ребенка-инвалида матери, избегает его и к тому же решила заняться «экстрасенсорикой». Хотя живущая в марийской деревне Наталья не отрицает в принципе гадательных и магических практик – например, в случае с внуком она верит, что тот обречен на недолгую жизнь: «... у Гриши круги на макушке расположены не по часовой стрелке, а наоборот. По всем приметам и понятиям это означало, что недолгой будет его жизнь»¹⁶⁴, – но, когда «ясновидящая Люся» пытается диагностировать заболевания и лечить людей заговорами и ритуальными действиями, мать стыдится дочери. Ирония рассказчика направлена на доморощенных экстрасенсов, которые, действительно, стали повсеместным явлением в 1990-х – начале 2000-х гг. по всей стране, с одной стороны, и их легковерных клиентов – с другой. Однако, поспособствовав выздоровлению матери влиятельного человека, Люся устраивает свою судьбу. При этом саму героиню голос совести не беспокоит, ведь по-житейски она вполне благополучна.

В рассказе подробно описаны обряды земледельческой магии, когда человек должен черпать жизненные силы у «земли с трех полей»¹⁶⁵. Силы природы, соединенные с языческой обрядностью, совершают небольшое чудо: Люся слышит внутри себя голос еще не рожденного ею ребенка; помогает городской женщине и выходит замуж за ее сына. Однако, как бы в качестве расплаты за занятие колдовством, провидение отнимает у героини старшего сына, а новый

¹⁶³ Ушакова М. Т. Быль быльём поросла: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. – Йошкар-Ола : Марийс. кн. изд-во, 2024. – С. 345–353.

¹⁶⁴ Там же. – С. 346.

¹⁶⁵ Там же. – С. 349.

ребенок рождается глухонемым. Таков несложный сюжет рассказа, в котором представлена трансформация традиционных верований марийцев, в проекции на современные эзотерические практики.

По-видимому, «иронический рассказ» и следует воспринимать с легкой иронией по отношению к «оккультным услугам» как к социальному явлению и критически подходить к выбору между медициной и «экстрасенсорикой». Конфликт в рассказе разворачивается не между архаическим и современным мышлением, а, скорее, между стремлением матери жить по правде и лжи, приспособленчеством дочери, то есть имеет нравственно-этический характер.

Магическое мышление присуще и другим героям прозы М. Ушаковой. Бабушка Анна из рассказа «Отрывной календарь детства»¹⁶⁶ «слыла шептуньей на воду, гадалкой на бобах, ворожеей и предсказательницей»¹⁶⁷. Дедушка эти магические действия не любил, уходил надолго из дома, а вот героиня рассказа в детстве очень интересовалась занятиями бабушки. Однажды гадание никак не способствовало поискам пропавшего гуся, и вот здесь внучка и помогла бабушке «сохранить к ней доверие людей»¹⁶⁸, подсказав, где недавно случайно увидела застрявшую птицу. В этом небольшом фрагменте рассказа также ощущается легкая авторская ирония, пронизанная теплым отношением к людям из собственного детства.

Магические практики отражены и в рассказе М. Ушаковой «Чего тебе не хватало?»¹⁶⁹, в основу сюжета которого положена банальная бытовая трагедия, связанная с убийством жены. Но элементы детективного жанра – это только сюжетная канва повествования, наполненного огромной любовью автора и героини к родной земле. Героиня рассказа – Ирма, не была в родительской деревне более двадцати лет. Однако тяготение к родной земле, к привычным обычаям

¹⁶⁶ Там же. – С. 13–18.

¹⁶⁷ Там же. – С. 17

¹⁶⁸ Там же. – С. 18.

¹⁶⁹ Ушакова М. Т. Чего тебе не хватало? (пер. Н. Вениной) // Хромова Д. А. Репрезентация марийской культуры в современной российской прозе: дисс. ... канд. филологических наук. М., 2026. – С. 197–206.

присутствует в крови у этой простой женщины. В слова автора как бы вплетается внутренняя речь Ирмы: «Да и что таить: часто думает о деревне. Если там родился и вырос, нет-нет, да и вспомнишь, когда голова ничем не забита, и тоска так закрутит»¹⁷⁰. Ирма встречает на рынке подругу детства Лию, которая приглашает ее к себе в гости и знакомит с Игнатием, оставшимся по невыясненным обстоятельствам без жены. Жалея Игнатия, Ирма приводит в порядок его дом, они начинают жить семьей. В ходе хозяйственных работ обнаруживаются интересные, с точки зрения магического мышления, вещи: «... на решетке от печной трубы повесилась галка, внутри очага нашли полторалитровую бутылку, наполненную перегонном, а в недрах печки в своем гнездышке лежали мертвые, уже высохшие мыши»¹⁷¹. Следующим тревожным знаком (стоит отметить, что первое предупреждение, знак предчувствия беды в облике бьющегося в окно голубя появляется в начале рассказа) становятся две маленькие восковые куклы, которые Лия оставила в доме Игнатия. Ирма, обнаружив это, «вслух прочитала защиту-оберег: “Идите, ищите хозяина. Кто знает, тому пусть и будет. Когда собака сможет укусить свой хвост, пусть только тогда сможет сделать мне зло. Если успел войти, то не сможешь выйти. Если не успел, то не сможешь войти. Наблюдая за внешним спокойствием, не увидишь слезы внутри. Я никому ничего не сделала – Боже, сохрани”. Потом вынесла восковые куклы со двора; завернув их в бумагу, сожгла. Сделав вид, что идет за водой, спустилась к роднику, смахнула слезы в течение воды: “Очистись, душа моя. Пусть хорошее останется рядом со мною. А пожелавшему мне зла – вот мои слезы”. На этом успокоилась»¹⁷². Еще два обряда описываются в связи с особенностями здоровья и развития внука Лии – Мичуша. В этих двух случаях автор наглядно демонстрирует магическое мышление своих героинь, относясь к ним в целом сочувственно, поскольку речь идет о здоровье и способности ясно и четко говорить у четырехлетнего ребенка. Далее сюжетное напряжение в рассказе возрас-

¹⁷⁰ Там же. – С. 197.

¹⁷¹ Там же. – С. 201

¹⁷² Там же. – С. 203.

тает, и повествование обретает новеллистические черты: «Деревенский народ только успел удивиться, как следом обрушился новый необъяснимый ужас»¹⁷³. Услышав рассказ Ирмы о тихом горьком плаче женщины во дворе, Игнатий промолчал, потом пришел домой пьяный и, в измененном состоянии сознания, признался в убийстве бывшей жены Галины. Финал рассказа вполне реалистический: поездка Ирмы в районный отдел милиции, следствие и суд. Ирма возвращается в город, решив начать новую жизнь: «До суда Ирма жила в деревне, потом, заперев все, вернулась в город, в свою квартиру. Потихоньку оправилась. Перестала корить себя словами “Чего тебе не хватало?”. Не стала ничего возвращать из дома Игнатия. Все оставила. Решила, что постепенно купит другое, новое»¹⁷⁴. Новую жизнь для героини, с ее простой душой, олицетворяют вещи, покупка которых не просто бытовой акт, а своего рода ритуал очищения. Отказ от старых, «замаранных» прошлыми несчастьями вещей и приобретение новых, «чистых» функционально аналогичен символическим практикам вроде сжигания кукол или изгнания болезни. Таким образом, смысл названия рассказа, как и в других произведениях М. Ушаковой, раскрывается в самом конце.

Подобное внимание к частной судьбе является частью более общего художественного принципа писательницы: через индивидуальную историю осмыслять масштабные, подчас трагические события. Этот принцип созвучен мысли А. Н. Веселовского о том, что «реальный факт... усваивается песней сквозь призму тех образов и схематических положений, в формах которых привыкла творить фантазия»¹⁷⁵.

Яркой иллюстрацией этого принципа служит повесть «Солнечные лучи по жребию» (2008)¹⁷⁶, затрагивающая тему «раскулачивания». Действие повести начинается в августе 1937 г.: донос счетовода Михася, завистливого и ничемного человека, сделал «кулаком» марийского крестьянина деревни Ветлино

¹⁷³ Там же. – С. 204.

¹⁷⁴ Там же. – С. 206.

¹⁷⁵ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., Высшая школа, 1989. – С. 302

¹⁷⁶ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. – С. 172–183

Еремея Азикаева. После ареста и ссылки главы семьи Азикаевых, в родстве с которыми состояла половина деревни, оставшаяся без кормильца семью односельчане всячески поддерживают: «Зое в деревне помогали, кто, чем мог. Вместе ходили на работу, жалели, о лишнем не расспрашивали»¹⁷⁷, рано повзрослевших детей не дразнили. Однако Зое не удалось избежать мужского интереса председателя колхоза Сергея Рябова, бывшего когда-то другом ее мужа. Не только она вступила в новые отношения: в начале июня 1941 г. ссыльный «кулак» вернулся домой, но не один, а с худенькой женщиной и маленькой девочкой. Поняв обстоятельства взаимного «грехопадения», супруги, тем не менее, к большому удивлению односельчан, воссоединились: «”Еремей, как татарин, с двумя женами живет”, – посудачили в Ветлино да перестали вскорости. Все зависело ведь в основном от Зои, а она не скандалила, не выгоняла непрошеную “гостью-соперницу”. Смирилась, всем своим женским сердцем приняла Лизу»¹⁷⁸. Еремей даже находит в себе силы посмотреть на новый состав семьи с философской точки зрения, признав незаконнорожденную дочь Зои от Рябова: «Ну, раз такое дело, – грустно улыбнулся Еремей, – называй меня своим папой. Очима бо плачут со мною, а сердцем опосле смеются мися¹⁷⁹ – это обо мне сказал поэт. Эх, жизнь наша: “долго путь, зато особенно радостно, когда он завершается...^{180”»¹⁸¹. Но семейная идиллия длилась недолго: на фронт были призваны и Еремей, и Лиза, и Нату – старшая дочь Еремея и Зои. Домой вернулась только Нату, которая, увидев Михася, оскорбила его прилюдно. Развязка повести не восстанавливает справедливость: прилюдное оскорбление вряд ли может быть полноценным возмездием за совершенную подлость. Название повести}

¹⁷⁷ Там же. – С. 174.

¹⁷⁸ Там же. – С. 178.

¹⁷⁹ Цитата из «Слова Даниила Заточника»

¹⁸⁰ Киргизская пословица. Вероятно, взята из М. Ушаковой из романа киргизского писателя Т. Сыдыкбекова «Батийна».

¹⁸¹ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. – С. 177.

иронично и также связано с Михасем: по мнению Еремея, завистливый и пристрастный счетовод даже солнечные лучи способен распределять по жребию.

Трагические испытания эпохи, выпавшие и на долю семьи Азикаевых, не сломили духа этих людей: семья продолжает существовать, но в ином, многонациональном составе: Зоя после гибели мужа на фронте сходитя с татаринoм Ильясом, рождает мальчика и растит уже четверых детей, включая еврейскую девочку Симхе – дочь Еремея и Лизы, родившуюся в ссылке. Подобный многонациональный семейный союз объясняется стремлением выжить в сложных условиях, в которых оказались герои повести. Однако эта семейная история приобретает глубокое обобщающее значение. Многонациональная семья Азикаевых становится воплощением общей человеческой судьбы в годы тяжелых испытаний. Она показывает, как горе и утраты сближали людей, стирая различия между ними. Перед лицом общих трудностей герои произведения, представляющие разные народы, находят спасение и надежду в взаимной поддержке и созидании новой жизни. Таким образом, через частную историю Ушакова раскрывает одну из главных сил той эпохи – способность людей объединяться и сохранять человечность вопреки любым обстоятельствам.

В отличие от других повестей М. Ушаковой, в «Солнечных лучах по жребию», несмотря на освещение истории марийской семьи, отсутствуют очевидные маркеры культуры, усложняя идентификацию русскоязычного перевода произведения как части марийской литературы. Лишь по случайным оговоркам удается определить этничность главных героев. Например, вернувшийся из ссылки Еремей сообщает своей жене Зое, что научил Лизу своему родному языку: «Наш марийский язык она понимает – научил, так как иногда нужно было и посекретничать между собой», или во время диалога между Зоей и Ориной (дальней родственницей второго мужа), женщина, размышляя над своими отношениями с Ильясом, смеется, что он «выглядел марийку в татарском овраге»¹⁸².

¹⁸² Там же. – С. 178.

В повести писательница касается языковой ситуации приграничья татарских и марийских земель. Продолжительное соседство марийцев и татар не только способствовало взаимопроникновению культур (например, Зоя в одном из эпизодов сравнивает себя с Шурале¹⁸³), но и мотивировало представителей обоих этносов осваивать языки соседних народов. Так, Зоя, увидев перед собой татарина Ильяса, переходит на татарский язык, однако, поняв, что он свободно говорит на марийском, продолжает диалог на смеси двух языков.

Повесть «По чужой воле»¹⁸⁴ М. Ушаковой, написанная между 2009 и 2013 гг., – еще одно произведение, обращенное к событиям конца 1930-х – начала 1940-х гг. Оно представляет собой повествование, основанное на реальных исторических фактах и воспоминаниях нескольких членов марийской семьи Ефимовых, подвергшихся переселению в Сибирь¹⁸⁵. В произведении указывается, что переселенцам запрещалось упоминать о реальных причинах внезапного решения оставить целой семьей свое жилище и уехать в Сибирь. М. Ушакова сознательно не раскрывает мотивы этого требования, оставляя читателю пространство для размышлений (была ли это личная месть председателя колхоза или выполнение постановления «сверху»). Официально выселяемые люди считались «завербованными» для работы на дальних землях: «Деревенские дети шли пятнадцать километров до станции Помары, провожали семью Ефимовых. Соседи не скрывали слез, шептались: “Чего им не хватает? Все ведь есть. Поехали куда-то в Сибирь лучшей доли искать...”»¹⁸⁶.

Кроме Ефимовых, «завербованными» оказались и другие семьи. В тексте отсутствуют прямые указания на причины их переселения, однако логика повествования позволяет предположить, что их постигла та же участь, что и Ефи-

¹⁸³ Дух леса в тюркской мифологии, близкий образу Лешего.

¹⁸⁴ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. – С. 136–156

¹⁸⁵ Накануне Великой Отечественной войны была разработана новая миграционная политика, преследовавшая цель заселения восточных территорий страны. С этой целью переселялись целые семьи из центральной части страны. Постановление ЦК ВКП/б/от 26 апреля и СНК от 4 июня 1940 г. «О мероприятиях по обеспечению плана переселения в восточные районы Союза ССР».

¹⁸⁶ Ушакова М.Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. - Йошкар-Ола : [б. и.], 2014. – С. 139.

мовых, и в начале августа 1940 г. сорокавагонный эшелон, внутри которого были «моркинцы, волжане, звениговские, параньгинские, торъяльские»¹⁸⁷, отправился на восток...

Путь к новому месту жительства становится дорогой потерь. Люди не только теряют дорогие сердцу вещи, но и близких, не вынесших тяжелой дороги; утрачивают память о своих корнях, семье: «Перину не так жалко было, завернутые внутри нее лежали все семейные фотографии. Никогда уже их не восстановить. История рода Ефимовых и Малининых (по линии матери) в фотографиях потерялась посреди Ангары»¹⁸⁸. И тем не менее, переселенцы изо всех сил стараются сохранить свою этничность, язык и культуру. Именно национальная культура становится спасением их духовного и физического здоровья: например, в одном из символических эпизодов повести героиню от гибели в водах Ангары уберегает национальный костюм: «Ее спасла длинная марийская одежда, сшитая на ватине. Полы раскрылись и удерживали маму на поверхности воды»¹⁸⁹.

Суровый Красноярский край, куда прибывают переселенцы, недолго испытывает на прочность незваных гостей. Вскоре его природа начинает завораживать прибывших марийцев. Но чем больше новый дом раскрывает им свою суровую красоту, тем острее становится щемящая тоска по марийским просторам. Не в силах дальше жить вдали от марийской земли неожиданно уезжает Иван – отец семейства Ефимовых, оставив родных в Красноярском крае. Вдохновившись его примером, на обратное путешествие решаются и другие «переселенцы», не пустившие корни на новом месте. Однако самые первые из них, решившиеся на это опасное предприятие, смогли вернуться домой только в конце 1943 г., а некоторым это так и не удалось (мужчин забирали на фронт прямо с вокзалов, женщины и дети умирали в дороге или просто оседали где-то в Сибири, не в силах преодолеть такое расстояние в одиночку).

¹⁸⁷ Там же. – С. 140.

¹⁸⁸ Там же. – С. 141.

¹⁸⁹ Там же. – С. 143.

Были среди переселенцев и те, кто сумел прижиться на новом месте и искренне не понимал порыв земляков вернуться. Для них новый дом был ничуть не хуже прежнего, а сами они были радушно встречены местным населением: «В Каменке люди были добрые. С удивлением смотрели на нашу одежду, которая им казалась странной: все ведь расшито цветными нитками, по подолу кружева. Язык к тому же непонятный»¹⁹⁰. Новым жителям по мере своих сил помогали освоиться: выделяли жилье и еду, объясняли местные реалии.

Быт сурового севера в значительной степени отличался от уклада в поволжской деревне... Многие привычные предметы имели другую форму и название. Отличалось и внешнее устройство дома: «Он был большой, одних окон оказалось девять штук. Куда столько? (У нас три на улицу и два во двор). Передняя светлая просторная комната называлась горницей»¹⁹¹. Для переселенцев весь окружающий мир казался полон новых неизвестных вещей. Первое время тайга пугала мари, привыкших к иному лесу («Леса у нас в республике были светлые, какие-то добрые что ли, здесь же темные и суровые»¹⁹²).

В новых условиях быстро стирались культурные отличия: если перед высылкой люди стараются сохранить как можно больше предметов, связанных со своей этничностью («были тут и гармони, балалайки, мандолины, даже кто-то свадебный барабан прихватил»¹⁹³), то в процессе возвращения домой все материальное утрачивается, остаются только духовные составляющие культуры. Этот процесс духовной трансформации М. Ушакова показывает с особой пронзительностью. Ее повесть – это одновременно документ эпохи, и глубокое исследование того, как сохраняется культурная идентичность в условиях насильственной ассимиляции. Когда материальные носители традиции исчезают, на первый план выходят невидимые, но неистребимые основы народного духа – язык, память, незримая связь с землей предков.

¹⁹⁰ Там же. – С. 143.

¹⁹¹ Там же. – С. 142.

¹⁹² Там же. – С. 141.

¹⁹³ Там же. – С. 140.

Особую ценность повести придает ее этнокультурный ракурс, показывающий через историю отдельной марийской семьи, как личные счеты и политические решения не только ломают отдельные человеческие судьбы, но и ставят перед опасностью рассеивания и исчезновения целые этносы.

Маргарита Ушакова создает произведения, которые становятся ключом к пониманию внутреннего мира марийского народа. Ее проза, сочетающая документальную точность с глубоким лиризмом, продолжает традиции марийской литературы, заложенные С. Чавайном, М. Шкетаном, Ш. Осыпом, Я. Ялкайном, Н. Лекайном и др., и в то же время привносит в них современное измерение. Вместе с тем писательница наследует традиции русской отечественной словесности, и творчески преобразует их, находя новые формы для воплощения марийского мироощущения. Как и М. Илибаева, М. Ушакова посредством репрезентации марийской культуры и истории дает целостное восприятие мира и человека в нем. Именно поэтому в ее произведениях описание традиций, обычаев и других этнокультурных элементов служит основой для понимания Космо-Психо-Логоса народа мари.

2.3. Марийские культурные коды в художественных произведениях Д. Осокина

Денис Сергеевич Осокин (р. 1977) – российский поэт, прозаик и сценарист, лауреат литературной премии «Дебют», финалист ряда престижных премий, включая премию Андрея Белого, Ю. Казакова, «Большую книгу» и Государственную премию Республики Татарстан им. Г. Тукая. Широкую известность писателю принесли повесть «Овсянки» и цикл произведений «Небесные жены луговых мари», экранизированные режиссером А. Федорченко в 2010 и 2012 гг. соответственно.

За Д. Осокиным закрепилась репутация натуры увлекающейся, готовой раздвигать границы своей творческой деятельности: кроме художественной литературы, он занимается театром (адаптирует свои произведения для сцены, принимает участие в постановках спектаклей), кинематографом (пишет сцена-

рии, снимается в фильмах). В разное время он занимал должность редактора на телевидении, режиссировал цикл фильмов о культуре народов Поволжья для телекомпании «Татарстан – Новый Век», руководил казанским Центром русского фольклора. По образованию Денис Осокин – филолог с уклоном в фольклористику. Однако от академической науки он решительно дистанцируется: «Я бы очень хотел, но не имею никакого права называть себя ученым, спецом. У меня было и остается очень много планов, связанных с наукой. Но – все они упорно реализуются художественными средствами! И мне остается только одно – быть честным художником. Наука – этнография и фольклористика – остается мечтой. Я очень хотел бы принадлежать к золотой и чудесной branży российских фольклористов! – ах как сильно! Мечтаю, люблюсь этими путями, этой средой, этой судьбой! Но пока что остаюсь исключительно писателем со Средней Волги. Вдобавок мало пишушим и сонным»¹⁹⁴.

Это самоопределение – «писатель со Средней Волги» – ключ к пониманию его поэтики с необычной для русской литературы географией текстов. Москва, Петербург и заграничные мегаполисы у Д. Осокина – на периферии сюжета. Центром его мира, так называемой реперной точкой, становится поволжский город Казань. Именно вокруг нее писатель выстраивает художественную вселенную. Ближайший периметр этого ядра составляют земли большого Поволжья с Нижним Новгородом, Вяткой, Уржумом, Неей. По мере удаления от «центра» пространство расширяется, включая в себя: на севере – коми, ненцев, Югру, на западе – Балтию, Чехию, Польшу, на юге – незападную Европу – Балканы, Карпаты и Придунавье. Свой творческий выбор Д. Осокин мотивирует глубоко личным отношением к региону: «Средняя Волга плюс Вятка – это мой дом. Поэтому у меня больше всего наблюдений и слуха именно к этой земле – так сложилось. Поэтому описывать здешнее, то, что знаю, – ставлю себе в радостную обязанность»¹⁹⁵. При этом ему чуждо самодовольство писателя-краеведа. Как отмечает кинокритик С. Анашкин, для Д. Осокина «земля Среднего

¹⁹⁴ Анашкин С. Денис Осокин: «Стало быть, убираем любую суету» [Электронный ресурс] / С. Анашкин // Искусство кино. – 2011. – №1.

¹⁹⁵ Там же.

Поволжья – средоточие нормальной, самодостаточной жизни. Поле взаимодействия древних традиций, конгломерат автохтонных культур. Особое, метафорическое пространство»¹⁹⁶. Вдохновляясь «местным материалом» – поверьями, обрядами, легендами, – писатель создает новый поэтический миф о глубинной России. Он не просто реконструирует коренной фольклор народов России, а создает оригинальный конструкт на его основе; не просто стилизует свою прозу под архаику, но моделирует новый мифопоэтический язык, в котором форма становится продолжением сакрального содержания. Эта система представляет собой сложный, многослойный феномен, в создании которого участвуют разные уровни текста: нарративный (формирующий стилизованный нарратор), ритмико-интонационный (создающий сказовую ритмико-мелодическую основу), синтаксический, визуальный. По мнению исследователей Т. А. Чигинцевой и Т. Ф. Семьян, уникальность творческого метода Д. Осокина заключается в том, что «...писатель аккумулировал предшествующий литературно-исторический опыт, вобрав его от истоков до модернистских экспериментов, спаяв, вероятно, ключевые в его понимании литературные явления и определив собственную исключительную интонацию»¹⁹⁷. Это проявляется в смешении литературно-родовых границ, присутствии рифменных созвучий, особой системе членения текста, отсутствии прописных букв и традиционной пунктуации. Авторское определение текстов тоже выходит за рамки литературоведческой терминологии. Д. Осокин определяет свои произведения как «книжки-четки», где «каждая косточка-глава, косточка-новелла имеет самостоятельный, красивый и ценный смысл – при этом сами полные четки, конечно же, красивее и ценнее»¹⁹⁸. Однако в некоторых исключительных случаях писатель все же обращается к традиционным жанрам: например, «Овсянки» он обозначает как повесть. Относительно манеры письма в «книжках-чётках» писатель поясняет следующее: «...у меня падали

¹⁹⁶ Анашкин С. Бывальщины/Небывальщины [Электронный ресурс] / С. Анашкин // Искусство кино. – 2011. – №1.

¹⁹⁷ Семьян Т. Ф., Чигинцева Т. А. Визуально-стилевые особенности произведений Д. Осокина. / Т. Ф. Семьян, Т. А. Чигинцева // Вестник ЮУрГУ. – 2012. – №2. – С. 45.

¹⁹⁸ Анашкин С. Денис Осокин: «Стало быть, убираем любую суету» [Электронный ресурс] / С. Анашкин // Искусство кино. – 2011. – №1.

заглавные буквы, исчезали красные строки, выравнивались строчки по ширине, ужималась полоса набора текста, упрощалась пунктуация. Исключительно ради моего желания сделать художественный текст предельно очищенным от суетности, от инерции. Чтобы глаза не дергались вверх-вниз. Чтобы буквы в начале предложений не тарасились по вертикали, чтобы не дергали запятые (запятые у меня заменились горизонтальными тире). Чтобы текст не был изъеденным по бокам. Чтобы было много воздуха – и за счет этого много пристальности к произносимым словам. Чтобы каждый пунктуационный знак ставился, исходя исключительно из необходимости понимания смысла, – я называю это облегченной пунктуацией. Я решил для себя лет в восемнадцать-двадцать, что художественная литература должна стремиться к сакральному крику – к личной песне, к магическому окликиванию, к молитве. Стало быть, убираем любую суету – на всех уровнях. Сначала на смысловых – потом на графическом. С книги “Барышни тополя. Нови-Сад. 1927” (январь 2002) по сегодняшний день я пишу именно так: ужатый столбец (степень ужатости определяется в каждом конкретном случае) – выровненный по ширине – с примерно равномерным заполнением строк словами – без заглавных букв – с облегченной пунктуацией»¹⁹⁹.

Автор дистанцируется от ученичества у какой-либо конкретной художественной традиции («Я наследую и всем, и никому <...> я наследую опыту всего человечества и всем, кто развивал искусство слова до меня, начиная со времен, когда люди бегали голые по лесам и танцевали у костров, впервые нащупывая и отделяя сакральные окрики от бытовых – но при этом я и сам осторожно добавляю всемирного опыта, и развиваю литературу»²⁰⁰), что, однако, не отменяет наличия связей его творчества с разнообразными литературными источниками. Многие исследователи (Т. А. Чигинцева, С. С. Анашкин, Г. И. Зайнуллина, Т. Ф. Семьян, А.Н. Урицкий и др.) говорят о взаимосвязи текстов Д. Осокина с традициями русской и европейской литературы (особенно прозы и поэзии первой четверти XX в. Г. Лорки, К. Лоренца), а также всевозможными

¹⁹⁹ Там же.

²⁰⁰ Осокин Д. Каждый автор хочет говорить на своем собственном языке // Дружба народов. №9. 2022. С. 237.

сборниками фольклора, эпическими произведениями разных народов, среди которых особое место занимает карело-финский эпос «Калевала». В рамках этой сложной интертекстуальной палитры можно выделить несколько конкретных линий преемственности. Так, фабульные мотивы его ранних произведений (двоемирие, двойники, магия зеркальных поверхностей) восходят к гофмановским фантазмагориям и сочинениям русских «неогофманианцев» первой четверти XX в. (А. Чаянова, З. Гиппиус, В. Брюсова и др.²⁰¹), а «примитивистский» способ письма, которым пользуется писатель, заставляет вспомнить об опыте ОБЭРИУтов (минимализме прозы Д. Хармса, лубочных стихах Н. Заболоцкого). И, наконец, в стратегии Д. Осокина явственно прослеживается влияние постмодернистской игры С. Соколова, выражающееся в сходном творении новой реальности через сплав бытового и мифологического.

Важно отметить, что писательская манера Д. Осокина не статична и подвержена трансформациям: мрачноватый гротеск с элементами мистики постепенно сменяется полихромным магическим реализмом, в котором появляются переключки с текстами Г. Маркеса и М. Павича. Со временем художественный мир писателя, в основе которого совокупность языческих представлений о мироустройстве и взаимодействиях внутри него, становится объемнее и многомернее. Автор следует логике архаической мысли, воссоздавая дохристианскую структуру мироздания, однако делает это осознанно, как часть своей художественной стратегии, находящейся в поле постмодернистской игры. В результате, в его произведениях обнаруживаются отсылки к политеистическим воззрениям коренных народов Поволжья, Урала, Восточной Европы, Прибалтики и других регионов.

Особый интерес Д. Осокин проявляет к марийской культуре, которая, по его собственному признанию, является «одной из давних и любимейших

²⁰¹ В качестве конкретных примеров можно привести следующие тексты: З. Гиппиус «Зеркала» (1898), В. Брюсов «Земная ось» (1901–1907), А. Белый «Рассказ № 2» (1902), Г. Чулкова «Кремнистый путь» (1904), Л. Андреев «Мысль», «Смех», «Стена» (1898–1903)

тем»²⁰². Марийцы, сохранившие уникальную самобытность, язык и традиционное мировоззрение (марий тоштой) вдохновили писателя на создание произведений, основанных на национальном фольклоре и мифологии народа мари. Впрочем, художественный интерес Д. Осокина избирателен: он концентрируется на культуре луговых мари (крупнейшего субэтноса), в то время как горные и восточные (уральские) марийцы в его произведениях фигурируют лишь эпизодически.

Художественное исследование этого уникального культурного мира вылилось в четыре самостоятельных произведения: цикл «Небесные жены луговых мари» (2012)²⁰³, рассказы «Новые ботинки» (2005)²⁰⁴, «Утиное горло» (2013)²⁰⁵ и «Ночной караул» (2018)²⁰⁶. Каждое из упомянутых произведений имеет двойное название – как на русском, так и на марийском языке, которые мы укажем далее в тексте.

Наиболее ярким воплощением марийской темы, безусловно, является цикл «Небесные жены луговых мари» («Олык марий-влак кавасе ватышт»), состоящий из 38 сюжетно не связанных друг с другом новелл. В центре этих произведений – судьбы марийских женщин, представленные в различные периоды жизни – от детства до зрелости. В пространстве этих новелл воплощается многогранная картина мира мари, где повседневное соседствует с сакральным: обрядовой культурой (свадебной, похоронной, иницирующей), древними легендами и мифами, а также встречами героинь с таинственными силами потустороннего мира. Использование фрагментарной структуры текста позволяет Д. Осокину воспроизводить нерасчлененность сознания человека, мыслящего мифопоэтическими категориями.

²⁰² Нигматуллин А. С людьми, пропагандирующими всякие антиказанские теории, не стану ни дружить, ни работать. [Электронный ресурс] / А. Нигматуллин // Деловая электронная газета «БИЗНЕС Online».

²⁰³ Осокин Д. Огородные пугала с ноября по март. – М.: АСТ, 2019. С. 431–454.

²⁰⁴ Там же. С. 86–96.

²⁰⁵ Там же. С. 415–420.

²⁰⁶ Там же. С. 520–526.

Художественный мир «Небесных жен» выстраивается на стыке бытового и потаенного, формируя мифопоэтический хронотоп, где постоянно пересекаемыми становятся границы миров. Описанное исследователем С. Анашкиным онтологическое устройство осокинского мира как привычное «для большинства традиционных культур», где «нижнему миру подобны вотчины урбанистической нечисти, среднему – обиталища сельских божков, а в верхний – мир благодати – попадают те, кто влюблен»²⁰⁷, представляет собой парадоксальное место, в котором постоянно пересекаемыми становятся границы миров, а не земных периметров. Выход героев за пределы своего обитания становится действием таким же опасным, как пересечение рубежей ирреального (эта особенность акцентирована и в рассказе «Новые ботинки»). Прозрачность реальных и ирреальных границ воссоздает языческую структуру мироустройства, помогает писателю как реконструировать архаическое поле культуры, так и создавать уникальный авторский конструкт национальной мифопоэтической картины мира, позволяя Д. Осокину, изначально внешнему наблюдателю, достичь эффекта абсолютной внутренней достоверности. Пожалуй, в этом и заключается главный секрет восприятия осокинских текстов как репрезентантов той или иной культуры: настолько органично выглядят константы культуры в авторской интерпретации.

Интерпретируя произведение с точки зрения репрезентации марийской культуры, невозможно обойти вниманием ту полемику, которая сопровождала появление и книги, и кинематографической адаптации. Следует признать, что выход одноименного фильма вызвал живейший отклик марийской общественности, часть которой выразила серьезные опасения, усмотрев в работе искаженное изображение жизни народа и своего рода «поклеп на нацию»²⁰⁸. Сам писатель с подобной позицией был категорически не согласен, считая это исключительно проблемой личностного восприятия.

²⁰⁷ Анашкин С. Бывальщины/Небывальщины [Электронный ресурс] / С. Анашкин // Искусство кино. – 2011. – №1.

²⁰⁸ Нигматуллин А. С людьми, пропагандирующими всякие антиказанские теории, не стану ни дружить, ни работать. [Электронный ресурс] / А. Нигматуллин // Деловая электронная газета «БИЗНЕС Online».

Художественные решения, к которым прибегает писатель, действительно могут показаться некоторым читателям спорными (например, включение эпизодов с «поднятием» покойника для преследования отвергнувшей героя возлюбленной или посещение нечистой праздника кышал-пайрем²⁰⁹, а также упоминание некоторых стереотипных представлений). Описываемые в цикле стереотипы, в частности, сложились вокруг марийцев как приверженцев политеистической религии. Ярким примером является миф о сексуальной распущенности марийских женщин²¹⁰, который, несмотря на свою полную оторванность от действительности, продолжает существовать – вероятно, вследствие демонизации образа язычников. Той же логике следует другой стереотип, связанный с восприятием марийцев как ведьм и темных колдунов, осуществляющих регулярные, темные по своей природе, магические практики. Д. Осокин обращается к последнему в новеллах «Оняви», посвященной убийству героиней своего мужа с помощью заговоренного гребня, который кто-то «заранее смертью набил»²¹¹, и «Ошаляк», в которой ревность невезучего колдуна-влюбленного (локтызо) толкает его на призыв покойника с целью отомстить девушке²¹². Акцент на умении взаимодействовать, общаться и договариваться с хтоническими силами подчеркивается автором на протяжении всего цикла и лишь укрепляет в читательском сознании идею о магических способностях мари.

Творчество Д. Осокина, бесспорно, требует от читателя определенных гуманитарных знаний, готовности воспринимать интеллектуальную игру, предлагаемую автором, видеть суть произведения за нарочитой эротичностью, смущающей сопряженностью любви и смерти и повсеместной телесностью. При всех дискуссиях, нельзя не признать, что в «Небесных женах луговых мари» писателем сохранены ключевые аспекты этнической идентичности марийцев:

²⁰⁹ См. «Ошаляк» и «Ормарче»

²¹⁰ См. «Овдачи», «Овроси», «Ойси», «Окай», «Оканай», «Ононя», «Оразви» и др.

²¹¹ Осокин Д. Огородные пугала с ноября по март. – М.: АСТ, 2019. С. 441.

²¹² Там же. С. 451.

представления народа о жизни и смерти, продолжении рода, отношении к родной земле, вере предков.

Архитектоника всего цикла, выраженная в его глубоко продуманной и внутренне завершенной композиции, подчинена единому замыслу. Каждый из текстов имеет свое уникальное заглавие, представленное марийским женским именем, начинающимся на букву «О»: Овдачи, Опи, Одоча... Такой принцип наименования мотивирован желанием автора закольцевать цикл, следуя идее о том, что «...литература <...> – мастерская по изготовлению нашейных, налобных, наножных, наручных, поясных украшений – закольцованных, округлых». Тексты, выстроенные в алфавитном порядке, таким образом образуют символическое ожерелье из женских судеб. Отдельно следует отметить, что Д. Осокин использует сложную систему номинации персонажей, где подлинны антропимы (Овдачи, Овроси, Огаптя, Одоча, Окави, Окай, Окалче, Окачи, Орика, Оропти, Ошалче, Ошалге, Ошаняк, Ошаняй, Ошалак, Ошвика, Ошпалче, Оштылеч, Ошудыр) сочетаются с авторской стилизацией (Одарня, Озави, Олика, Омаки, Оналча, Ононя, Оношка, Оняви, Опи, Оразви, Ормарче, Осика, Осылай, Оцканяш, Очина, Очыкай, Ойси, Оканай, Оня).

Пространство марийской земли, намеченное несколькими точными деталями, воспринимается как единое целое, существующее по особым законам. Населенные пункты, упоминаемые в цикле, охватывают внушительную территорию расселения марийского народа, соответствующую историческим (а не административным) границам проживания этноса²¹³. Через Логос Д. Осокин вводит нас в хрупкую этносистему маленького финно-угорского народа, позволяя посредством текста как познакомиться с его культурой, так и принять другую культуру как полноценного участника мультикультурного диалога.

Фундаментом этого диалога становятся константы марийской культуры, вошедшие в канву произведения в традиционном облике. Речь идет об обрядах,

²¹³ В текстах упоминается столица республики Марий Эл – город Йошкар-Ола, поселки Параньга, Сернур, Мари-Турек, Шушера, Новый Торъял, Килемары, села Шиньша, Усола, Мари-Биямор, Шурабаш, деревни Чингасола, Ивансола, Семисола, Ужарсола, Лудосола, Унур, Верхняя и Нижняя Вичмарь, Горки (Красная Горка), Малый Кожлаял (Пекейсола), Старый Юледур, Шой-Шудумар, Портягур, Кугунур Йошкар Памаш, Липша, Китнемучаш, Яснур, Юльял, Ярань-Мучаш, Пессемерь, ныне не существующие Пинженер и Нужа, Пумарь, Нур-Кугунур (Малый Кугунур), Малый Тюнтерь.

мифах, легендах, взаимодействии с национальными святынями. Так, в сюжете новеллы «Осылай» представлено описание обряда на сороковой день, в «Оропти» показана встреча с лесным духом, в «Очине» содержатся отсылки к мифу о Чумбулате, в «Одоче» – взаимодействие со священными деревьями онапу, в «Ошаняк» – обряд передачи красоты, в «Опи» – посещение кусото (священной рощи). Каждая из упомянутых частей цикла, безусловно, заслуживает более подробного рассмотрения.

В новелле «Осылай» довольно подробно описываются обрядовые действия, совершаемые марицами на сороковой день после похорон. Смысл этих действий заключается в прощании с умершим, содействии в окончательном переходе души в загробный мир и укреплении связи между миром живых и миром мертвых. Главным действующим лицом этого обряда становится Вугремчийше, – близкий человек (родственник или друг), «играющий» умершего. Переодетого в одежду покойного Вугремчийше встречают у могилы на кладбище и торжественной процессией сопровождают в дом, где жил покойный, расспрашивают его о загробной жизни, передают приветы другим почившим, интересуются их жизнью *после смерти*: «[Вугремчийше] рассказывает как живет на том свете – как там наши мари-бияморские – у кого болит ухо а у кого завелась беззубая любовница – кому курить нечего а кто делает морды и корзинки – сколько у каждого гусей и ульев»²¹⁴. Для многих людей, недавно потерявших близких или тяжело переживающих утрату, обряд с Вугремчийше – возможность ненадолго снова обрести связь с дорогими людьми, поэтому среди встречающих «умершего» не только родственники или друзья: к процессии обычно присоединяются и случайные прохожие – чаще всего те, у кого недавно кто-то умер или кто до сих пор не пережил утрату. Дома Вугремчийше встречает семья. Устраивается застолье с поминальными блюдами, после чего «покойного» провожают обратно на кладбище, где его заместитель должен принять свой обычный облик (переодеться в свою одежду). После этого обряда за умершим окончательно закрепляется статус жителя загробного мира.

²¹⁴ Там же. С. 447. Прим.: сохранена авторская пунктуация.

Столкновение молодой, полной жизненной энергии Осылай с Вугремчийше, связанным с загробным миром, символизирует постоянное соседство двух миров, где смерть – естественное продолжение жизни, а не ее антипод. Поэтому смех девушки на поминках и ее шутливая угроза насажать репьев на могилу не кажутся кощунством, а выглядят обыденными для этого миропорядка.

Вугремчийше выполняет роль проводника между мирами, что отражает характерную для марийской ментальности идею проницаемости границ. По этой причине героини Д. Осокина регулярно вступают в контакт с хтоническими силами, который может в равной мере сулить как удачу, так и большое несчастье. Наиболее показательной в этом отношении является новелла «Оропти», где подобная встреча становится стержневым событием. Лесной дух Овда, предстающий в своем каноническом облике – с длинными спутанными волосами, вывернутыми ступнями, – обращается к героине с испытанием, испрашивая разрешения на свидание с ее супругом («люблю я твоего мужа. можно мне с ним разок встретиться? <...> я к нему в твоем виде приду. будет в лесу охотиться – а я выйду. он полюбит меня один раз – а ты вечером подтверди что за ним в лес ходила. и больше уже не буду. ни разу не подойду»²¹⁵). Прозвучавший отказ Оропти, мотивированный нарушением ритуальной чистоты («у тебя полный живот бурундучат, ужей, слепых нерожденных поползней. как он после тебя в меня лазить станет?»²¹⁶), влечет за собой возмездие, поражающее самую основу женского естества героини. Попытка мужа исцелить жену, ценой свидания с духом, неожиданно приводит к трагическому финалу: не в силах принять жертву супруга, Оропти совершает самоубийство. Примечательно, что действия Овды, сколь бы губительными они ни казались с позиции человеческой этики, в контексте мифологического сознания лишены злонамерения. Они – проявление ее природы, подчиненной внутренней логике потустороннего мира. В культурах соседних народов есть похожие архаичные образы (например, татарский дух

²¹⁵ Там же. С. 445.

²¹⁶ Там же. С. 445.

Шурале), что подтверждает существование единого мифологического поля в Поволжском регионе.

Подобные точки пересечения миров, где становится возможной встреча с потусторонними, хтоническими силами, у Д. Осокина напрямую связаны с пограничными-временными рубежами. Так, для Ормарче – юной героини одноименной новеллы, – посещение праздника киселя Кышал-пайрам должно было ознаменовать важный этап возрастной социализации, выступить в функции инициации. Однако обрядовый ритуал подвергается кощунственному надругательству со стороны хтонических сил, принявших обличия знакомых парней (они выплескивают ритуальный кисель на пол, предлагают непристойные забавы). С их приходом в сакрализованное пространство проникает дух «карнавального бесчинства» (М. М. Бахтин). Девушки, которых Ормарче знает как скромных и застенчивых, с легкостью соглашаются на участие в непристойных играх. Кроме Ормарче никто не замечает странностей в образе пришедших гостей: «парни со странными букетиками пришли. и мало того – с ними сидят – девушкам их не дарят. иногда кто-нибудь из парней к своему карману наклонится и гусяного лука куснет. и не морщится – жует так»²¹⁷. Именно разоблачение потусторонних сил, скрывающихся под маской знакомых парней и дальнейшее сопротивление им становится подлинным обрядом инициации для героини. В финальном эпизоде морок спадает, позволяя увидеть истинную суть вещей: «все яснурские девушки такими же голыми пляшут. нету никаких парней. на скамье сам собой играет шювыр. а копыто вокруг девушек прыгает по полу и хихикает: пайрем дене! пайрем дене! с праздником! с праздником!»²¹⁸.

Как мы видим, художественная вселенная Д. Осокина допускает разные отношения между мирами, включая ситуации, когда опыт столкновения с потусторонними силами выходит за рамки обыденного опыта и мифологического сознания, требуя от героев противостояния. Данный мотив находит свое развитие, например, в новелле «Ошаляк», где угроза в виде покойника, отправленно-

²¹⁷ Там же. С. 448

²¹⁸ Там же. С. 448

го по следам возлюбленной, не только нейтрализуется носителем магического знания: «слава богу милиционер оказался мари – сам из семьи куярского сильного мужана – сразу понял с кем имеет дело – развернул покойника»²¹⁹, но и оборачивается против самого локтызо (колдун), призвавшего хтонические силы: «локтызо тот умер – вниз головой по пояс воткнутом в землю недалеко от кладбища нашли»²²⁰.

Однако противостояние – лишь один из возможных видов взаимодействия среди множества других, более сложных вариантов. В этом контексте интерпретация известной марийской легенды о Курык-кугузу (он же Чумбылат), предложенная Д. Осокиным в новелле «Очина», выглядит весьма иллюстративно. Как уже было отмечено в параграфе 1.3, согласно преданиям, когда-то давным-давно Чумбылат защищал марийцев от внешнего врага и продолжал это делать даже после ухода на вечный покой, пока однажды не рассердился на марийский народ. С тех пор защитник навсегда скрылся в недрах горы у Немденской реки. Д. Осокин предлагает продолжение этой легенды, основанное на народных представлениях о Чумбылате как хозяине горы. Новелла повествует о жизни двух сестер, живущих вблизи Немденской горы, – Очине и Пайрамсуло. С раннего детства со старшей сестрой Пайрамсуло случаются странные происшествия, в результате которых она получает увечья (уродует лицо, теряет слух, начинает заикаться, подвергается надруганию). А накануне свадьбы младшей сестры девушка вовсе погибает в лесу от лап медведя. После этого события ее сестра Очина становится одержима мстью курык-кугузу, которого считает виноватым в несчастьях и преждевременной гибели Пайрамсуло, потому что на земле Немденской горы именно он ответственен за судьбы людей: «жизни вьет как пояса для всех кто вокруг его горы поселился <...> когда еще при жизни Пайрамсуло на нее несчастья сыпались – ему не одну жертву на гору таскали – а вот лучше не стало»²²¹. Поиски приводят Очину к медведю, который оказыва-

²¹⁹ Там же. С. 451.

²²⁰ Там же. С. 451.

²²¹ Там же. С. 448.

ется сыном хозяина горы: «стоят на пороге медведь и курык-кугуза. курык-кугуза в заячьем тулупе и хмурый. у медведя в когтях волос и одежды клочья. это мой сын. – показывает курык-кугуза на медведя»²²². Кугузу рассказывает Очи-не, что ее сестра на самом деле не погибла, а живет с его младшим сыном: «а заяц который пайрамсуло тогда напугал – это мой младший сын – а теперь ее муж – сейчас они будут оба»²²³. Убедившись, что Пайрамсуло действительно счастливо живет с младшим сыном хозяина горы, девушка уходит за сестрой в мир Курык-кугузу.

Мифопоэтическое сознание героинь цикла характеризуется неразделенностью восприятия духовного и материального мира. Так, в новелле «Опи» девушка обращается к богам в священной роще с просьбой избавить ее от многочисленных родинок, совершая определенные ритуальные действия, архаичные по своей сути: «правильно» входит в священную рощу («опи с деревьями рощи издалека здороваается. ищет где б руки помыть – но к реке из-за грязи не подойти – а в луже пожалуй не стоит. опи плюет на холодные ладошки – растирает – извиняется что заходит в мер-ото – липшинскую мировую рощу – с не очень-то чистыми руками»), зажигает огонь («опи-опика на колени встала – достала кривую тонкую свечку – которую с собой принесла – замерзшими пальцами выпрямила – и перед липой зажгла поставив»), озвучивает просьбу («милая шочын-ава – ты мне помоги – родинки мои убери пожалуйста – ну что это такое я с ними? – хотя бы половину убери – хотя бы некоторые – хотя бы те что снизу») и подкрепляет свою просьбу жертвоприношением («пять гусиных яиц достает из берестяного туеса – кладет перед шочын-авой – у обнаженных сырых корней: пожалуйста вот возьми – помоги – не сердись – до свидания»)²²⁴. После этого девушка покидает рощу, уверенная, что ее просьба не просто услышана, а будет исполнена. Эту особенность марийского мироощущения – восприятие телесности как категории, подвластной сакральному воздействию, – Д. Осокин

²²² Там же. С. 449.

²²³ Там же. С. 449.

²²⁴ Там же. С. 442.

раскрывает и в новелле «Ошаняк», которой тетя помогает «двинуть красоту»²²⁵. Беспokoясь за благополучие и будущее семейное счастье племянницы, родственница проводит над девочкой несложный ритуал, призванный помочь худому подростку обрести женственные формы: «разделась ошаняк – и тетя догoла разделась. принесла полотенце – сказала весело: вот с мужем им всегда вытираемся – у меня хороший муж. и всю себя полотенцем обтерла – с головы до ног <...> а потом и ошаняк точно так же тем же полотенцем»²²⁶.

Особое место в этой системе мироощущения занимают онапу – священные деревья, воплощающие образ Мирового Древа. В представлении марийцев деревья – живые существа, наделенные собственным духом, и способные выступать в качестве посредника между людьми и богами. Вследствие этого марийцы часто наделяют деревья антропоморфными чертами: эмоциями, чувствами, памятью: «большая рябина растущая на выезде из села унур всегда лишь хорошее делает. карты ей кланяются и срезают для себя палки – с этими палками не расстаются – когда ходят опираются на них. Женщины рябине овсяные блины носят – и нательные крестики – и заболевших детей. было время когда к ней и одочу носили. и всегда забирала болезнь унурская рябина»²²⁷. В новелле «Одоча» героиня неосознанно наносит обиду старой рябине, в результате чего начинает страдать от болезни неясной природы (врачи не смогли найти причину). Из текста становится очевидным, что таким образом проявляется обида рябины-онапу. Однако природосообразные марийские образы часто наделяются человеколюбивыми чертами, поэтому Одоча после осознания своей ошибки и искреннего раскаяния получает прощение. Описывая скорое выздоровление девушки, автор дает понять, что ситуация благополучно разрешилась.

На деревья-онапу возлагается повышенная функциональная нагрузка: они являются проводниками между мирами и могут служить воплощением того или иного божества на земле. Онапу – обязательная составляющая внутреннего

²²⁵ Там же. С. 452.

²²⁶ Там же. С. 452.

²²⁷ Там же. С. 434.

устройства кусото (священной рощи), в которой, как правило, выделяют несколько главных деревьев, рядом с которыми проводят моления, подносят дары: «а всего их здесь шесть: береза петро-ош-кугу-юмо – большого белого бога петра, липа мер-кугу-кече-юмо – большого общего солнечного бога, липа кюдырчан-юмо – громовика, липа тюнямбал-серлагыш – хранителя вселенной, береза шөр-шөрвал-ер-юмо – бога молочного-сливочного озера, и вот она шестая – липа шочын-авы – матери рождения»²²⁸. Очевидно, желая сохранить некоторую сакральность образа кусото, Д. Осокин ограничивается условным описанием, как правило, не вдаваясь в ее детальное устройство и не обращаясь к крупным религиозным обрядам.

Цикл Д. Осокина «Небесные жены луговых мари» представляет собой сложно организованное художественное целое, где подлинность и глубина воссоздаваемого мира достигаются через насыщенность этнографическими деталями. Каждый элемент – от описания ритуального действия до специфики бытового уклада – служит маркером, идентифицирующим и раскрывающим уникальность марийской культуры. Именно эта детальность конструирует такое многослойное пространство марийского Космо-Психо-Логоса.

Обращение к «марийской теме» происходит на протяжении всего творческого пути Дениса Осокина. Среди его ранних произведений – рассказ «Новые ботинки» («У ботинке»), посвященный бытовому эпизоду из жизни карта Капитона – марийского жреца. В основе сюжета лежит, казалось бы, рядовое событие: покупка героем новой пары ботинок. Главный герой произведения – Капитон-кугыза – старший карт или кугу-онаенг (жрец) в Шиньше. Кроме него в селе живут и другие жрецы: Леонид-кугыза, «тоже жрец – тоже старший – но после Капитона», онаенг Михаил – старший сын Капитона, мельник Виталий Семенович, «который тоже между прочим жрец»²²⁹. В отличие от представителей других религиозных культов, марийские жрецы выполняют духовные обязанности только во время молений, лишь в особые дни облачаясь в традицион-

²²⁸ Там же. С. 442

²²⁹ Там же. С. 89-90.

ные жреческие одежды: «белую рубашку отороченную красным – шапку белую жреческую»²³⁰. Чаще всего это облачение используется для проведения богослужения в священной роще или религиозных съездов. Кугу-онаенг обладает непререкаемым авторитетом среди единоверцев, а все его поступки автоматически воспринимаются необходимыми для поддержания духовного равновесия окружающего мира: так, жена жреца Михаила безропотно отдает ему кастрюлю с только что сваренной ухой, которую тот выливает на разных сторонах дороги: «ее михаил тоже жрец – мало ли почему ему уху надо. открывает только мужу дверь»²³¹.

За обувью Капитон едет в крупный поселок Морки. Вскоре после его отъезда оставшиеся карты начинают ощущать смутную тревогу: в какой-то момент мир обычный соприкасается с миром потусторонним, а покупка новых ботинок из события обыденного становится магическим, и от успеха это предприятия зависит, придет ли весна. Чтобы помочь утверждению весны, онаенги Шиньши совершают различные ритуальные действия и молятся богам о благополучном возвращении старшего жреца домой с новой парой обуви.

В этом произведении Денис Осокин затрагивает и другую не менее важную тему, связанную с религиозным культом, – тему гонений традиционной веры марийцев. Для главного героя теперь это только воспоминания, хотя на самом деле еще совсем недавно они были его реальностью: «стоял в рощах десять лет назад в медицинском белом халате от родственницы-фельдшера – и младшие жрецы в них же стояли – не было когда-то отороченной рябиновыми жилами белой священной одежды»²³². Автор не случайно делает на этом акцент в данном эпизоде: даже в период засилья антирелигиозных настроений марийцы не забывали своих истоков, не отрекались от веры предков. О преданности своим корням говорит и мимолетное воспоминание Капитона о свадьбе, на которой его жена была в традиционном наряде: «и видит фотографию алены-не-

²³⁰ Там же. С. 90.

²³¹ Там же. С. 90.

²³² Там же. С. 95

весты в тяжелых нагрудниках с семейным серебром – с такими толстыми к свадьбе украшенными ногами»²³³. Как и в цикле «Небесные жены луговых мари», в данном тексте присутствует описание священных деревьев, растущих в «марийском храме» – священной роще кусото: «вот они – все старшие деревья. вот четыре высокие ноги-липы – вот пятая главная нога-береза. вот дощечка у одной из лип – на дощечке написано “шочын-ава. онаенг леонид петров” – это липа матери рождения – у нее леонид-кугыза старший. а вот личное дерево капитона – старая очень ель. на влажных зеленых ветках – два полотенца»²³⁴. Божества, воплощенные в деревьях, не единственные представители высших сил в рассказе: с самого начала Капитона сопровождает важное марийское божество Кугарня-пятница, которая следит за благополучным исходом поездки в Морки, ведь эта покупка проложит дорогу долгожданной весне. В соответствии с марийской мифологией Кугарня изображается Д. Осокиным безликой, ее образ словно смазан, размыт. Писатель обозначает лишь одну примечательную деталь, постоянный атрибут Кугарни, ходули: «за автобусом на сырых ходулях кугарня бежит – капитон ее не видит. большая пятница – кугарня – в роще села шиньша самый беспокойный и любопытный бог – в пестрой старой одежде. не то женщина – не то мужчина. Разный очень – или разная»²³⁵.

«Новые ботинки», пожалуй, одно из самых созвучных с текстами марийских авторов, произведение. Этот рассказ, бесспорно, представляет собой репрезентацию именно традиционной культуры народа мари, что в меньшей мере свойственно циклу «Небесных жен».

Эволюцию авторского подхода к этнографическому материалу особенно наглядно демонстрируют рассказы «Ночной караул» и «Утиное горло», в которых возникает новый тип героя. Это уже не носитель традиционной культуры мари, а ее внешний наблюдатель, утративший непосредственную связь с своими

²³³ Там же. С. 95

²³⁴ Там же. С. 92.

²³⁵ Там же. С. 89

корнями. Именно его взгляд извне позволяет «ставить чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила»²³⁶.

Сюжет «Ночного караула» («Йуд орол») обращен к традиции марийских деревень совершать ежедневное дежурство для предотвращения ночных пожаров (это одна из сохранившихся форм взаимовыручки, или «вума», между соседними семейными коллективами). Подобная форма взаимопомощи была широко распространена на марийской земле и существует до сих пор. Действие происходит в вымершей деревне Маскародо, что в переводе с марийского означает «род медведя». Название было выбрано не случайно: Д. Осокин неоднократно посещал соседнюю деревню Колокудо (о ней тоже есть упоминание в тексте) и бывал в заброшенной Маскародо, перенеся названия в текст. Ночной караул – дежурство, которое по очереди переходило от семьи к семье, и, хотя чаще всего дозор несла компания молодежи из разных домов, ответственность лежала именно на той семье, которая должна была дежурить ночью. Часто в ряды дозорных попадали подростки, для которых ночное бдение было сродни приключению: караульные «садились где-нибудь вплотную к деревне, при этом вне ее чтобы никому не мешать, в месте откуда все хорошо было видно – жгли небольшой костер с чайником, большой нельзя, а то от пламени потеряешь зоркость, разговаривали и молчали, смеялись и пугали друг друга, а если кто в кого был влюблен – ну так они в темноте и за руки еще держались»²³⁷. При обходе поселения дежурные соседних, близко расположенных деревень могли встретиться, потому что у каждой, пусть даже небольшой, деревни был свой караул. Для многих поколений мари йуд орол – такой же элемент национального культурного кода, как священные рощи, марийские боги, традиционные праздники, национальная кухня, одежда и т.п. Недаром герой произведения Олэш говорит, что его воспитал этот ночной караул «просто – самим своим существованием. <...> а йуд орол был всегда – как палка, как собака, как день и ночь. и я ждал

²³⁶ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин; Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. - М.: Искусство, 1979. – С. 335

²³⁷ Там же. С. 523.

его. я его по-настоящему любил. а через него и с его помощью – по-настоящему любил весь мир и себя в нем»²³⁸.

«Ночной караул» – самый поздний по времени написания текст Д. Осокина, посвященный марийскому этносу, и единственное произведение, которое было воплощено на сцене: в 2018 г. Республиканский театр кукол г. Йошкар-Олы поставил этнофутуристическую мистерию «Ночной караул», отмеченную впоследствии премией «Золотая маска».

Рассказ «Утиное горло» («Лудо логар») был опубликован примерно в то же время, что и цикл «Небесные жены луговых мари», и на фоне успеха последнего оставался многие годы не замеченным исследователями. Текст посвящен вполне обыденному явлению – попытке избавиться от алкоголизма нетрадиционным способом. Главный герой находит «человека умеющего затыкать утиное горло» и отправляется в Параньгу в надежде победить свой недуг, потому что «...за плечами моими уже стояла вся наша городская и республиканская наркология»²³⁹. Утиное горло – это понятие, которое используют марийцы для обозначения тяжелой формы алкогольной зависимости, причиной которой обычно считается магическое проклятье: «лудо логар – это вот что. когда человек на своем пути принимается пить – и так что аж до последнего волоса соединяющего его с жизнью – и не останавливается пока не начнет обрываться и он»²⁴⁰. Для подобного обряда обязательно используют горло утки (реже гуся), через которое в стакан наливают крепкий алкогольный напиток. При этом подобное действие рассматривается марийцами как магическая практика и относится к табуированным действиям из-за использования священной птицы в темном ритуале.

Сюжет рассказа «Утиное горло», имеющего кольцевую композицию, строится вокруг путешествия из Казани в Параньгу («райцентр от Казани кило-

²³⁸ Там же. С. 523

²³⁹ Там же. С. 415

²⁴⁰ Там же. С. 416

метров за двести пятьдесят»²⁴¹) и обратно. Цель поездки, предпринятой рассказчиком вместе с другом Георгием, – избавление от зависимости посредством старинного мари́йского заговора, которым владеет живущая в Параньге женщина. В орбиту повествования оказываются также вовлечены родители рассказчика; пара его подруг, которых он иронически именует «верными... алкогольно-сексуальными скорыми помощами»²⁴²; шофер такси, шофер автобуса, девушки-студентки из Илети. Примечательно, что все второстепенные персонажи из первой части путешествия имеют своеобразные соответствия во второй: шоферу такси соответствует шофер автобуса, паре верных подруг – «скорых помощей» – две девушки из Илети. Действие во второй части рассказа становится более динамичным и публичным, как бы символизируя возвращение рассказчика в привычный ему круг общения. Путешествие было непродолжительным, но результативным: благодаря старинному обряду произошло внутреннее перерождение героя, к которому постепенно возвращается человеческий облик и способность к творчеству.

По ходу повествования становится очевидно, что для героя рассказа важен не сам ритуал-освобождение, не ради него он едет в Параньгу; герой верит, что ему поможет не женщина [Дина], умеющая затыкать утиное горло, а любимая земля, которая использует затыкательницу утино́го горла как проводника своей воли. Любопытным является тот факт, что сама Дина объясняет появление зависимости вселением в тело героя злого духа – шайтана (т.е. не ритуалом утино́го горла), которого герой получил из-за своей популярности: «мари́йцы вас многие знают, я и в газете про вас читала, вы много ходите, вот шайтана и нашли»²⁴³. Благодаря многовековому соседству мари́йцев с тюркскими народами понятие «шайтан» не только вошло в активный словарный запас мари, но и закрепилось в образно-мифологической системе. После «лечения» герой описывает пережитое им в Динином доме как «что-то наподобие перезагрузки по-

²⁴¹ Там же. С. 415

²⁴² Там же. С. 415.

²⁴³ Там же. – С. 417.

сле отлова вирусов», на что Дина ему отвечает: «значит шайтанов много погибло. но ты себя береги»²⁴⁴.

Мироощущение Дины – пример воплощения мифологического сознания, характерного для национальной картины мира мари. Такое метафизическое восприятие реальности противопоставляет героиню главному герою. Будучи носителем неомифологического сознания, которому свойственны рационализм, скептицизм, ироничность, герой рассказа только из-за отчаяния, которому не в силах помочь современная медицина, обращается за «нерациональной помощью». В этом тексте Д. Осокин в большей степени выражает свою авторскую позицию по отношению к национальной культуре и ее репрезентации культурными носителями: это позиция наблюдателя, человека XXI в., который воспринимает культурное наследие как дань прошлого, эхо минувшего, но относится к описываемому с нескрываемой авторской симпатией.

Рассмотренные нами произведения не единственные тексты Дениса Осокина, обращенные к элементам марийской культуры, но наиболее репрезентативные с точки зрения тематического единства. В них автор прилагает максимум усилий, чтобы дать читателю возможность взглянуть на уникальный Космос марийского этноса.

Проблема художественного метода и стиля в творчестве Д. Осокина до сих пор остается малоисследованной. Это связано со сложностью и синтетической природой его поэтики: писатель обращается к экспериментальным художественным формам, которые не укладываются в рамки одного направления (в его текстах обнаруживаются и элементы магического реализма, и постмодернистская игра, и наследие неогофманианцев и ОБЭРИУтов и т.п.). Однако именно анализ способов и методов работы Д. Осокина с культурными кодами позволяет выявить устойчивые категории его художественного мира и определить место писателя в контексте современной отечественной литературы.

Бесспорно, отличительной особенностью «осокинского стиля» стало особое метафизическое пространство, выстраиваемое писателем вокруг автохтон-

²⁴⁴ Там же. – С. 417.

ных культур народов Поволжья, Балтики, Урала, русского севера и др. Элементы национальных культур легли в основу художественной парадигмы произведений Д. Осокина. Смещение полюсов центра и периферии не только помогло писателю найти свой творческий путь, но и закрепило за ним звание защитника хрупких этносистем малых народов России.

2.4. Художественное осмысление истории и культурного наследия марийцев в творчестве И. Мамаева-Найлза

Илья Сергеевич Мамаев-Найлз родился и вырос в г. Йошкар-Оле в семье известного городского предпринимателя. После окончания Марийского государственного университета (МарГУ) писатель переехал в Санкт-Петербург. По профессии – переводчик. И. Мамаев-Найлз принадлежит к авторам нового поколения – как по возрасту (р. в 1996 г.) и времени вхождения в литературу, так и по мироощущению, которое легло в основу характера главного героя его романа – Марка.

Дебютный роман И. Мамаева-Найлза с провокационным названием «Год порно»²⁴⁵ был опубликован весной 2023 г. и вызвал значительный резонанс в литературной среде. Несмотря на заявленное наименование, произведение не принадлежит к эротическому жанру (хотя эротика как компонент там присутствует). В первую очередь, это книга о взрослении молодого человека в реалиях национального региона и определении им своего места в мире взрослых людей. Это своего рода роман воспитания, в котором центральное место занимает процесс формирования личности героя, исследование собственного «Я». По признанию самого писателя, роман получился довольно автобиографичным, хотя изначально такой цели автор перед собой не ставил²⁴⁶. В основу книги легли личные переживания: уход из родительского дома, работа в кофейне и необыч-

²⁴⁵ Мамаев-Найлз И. Год порно / Илья Мамаев-Найлз. – СПб.: Polyandria NoAge, 2023. – 224 с.

²⁴⁶ Петрова Е., Шафеева А., Алиева В. Илья Мамаев-Найлз: «Если бы это был эротический роман, он бы назывался по-другому» [Электронный ресурс] / Е. Петрова, А. Шафеева, В. Алиева // Реальное время. – 2023. – 27 июля.

ный опыт перевода фильмов для «взрослых», а также погружение в марийскую культуру и историю.

Особенностью произведения является лаконичный стиль изложения, напоминающий прозу зарубежных авторов Р. Карвера и С. Руни. Илья Мамаев-Найлз использует короткие предложения, сводит описания к минимуму, исключает графические атрибуты из диалогов и активно обращается к нарочитым умолчаниям. В содержательно плане роман перекликается с прозой Д. Сэлинджера, С. Руни, Т. Мафи, М. Заунер и С. Павловой: в нем также присутствуют и сложные личные отношения, и постоянная рефлексия главного героя. Автор отмечает, что среди всех писателей именно С. Руни оказала на него большее влияние и послужила ориентиром при работе над текстом: «Сложно сказать, насколько я Салли Руни <...> у нас есть схожие моменты в плане стилистики, и она тоже затрагивает в своих произведениях много разных тем. Но герои Руни обычно их обсуждают, а мой герой сталкивается с ситуациями, которые поднимают важные для миллениалов темы. В моей книге нет интеллектуалов, которые рассуждают о капитализме»²⁴⁷. Отсылка к творчеству ирландской писательницы присутствует и в самом романе – там есть эпизод, где герой читает ее книгу «Нормальные люди»²⁴⁸. Известно также, что во время работы над текстом писатель обращался и к художественным текстам современных отечественных прозаиков – Е. Некрасовой, О. Васякиной, Д. Осокина, что повлияло на стилистику и проблематику произведения.

Для своего дебютного романа И. Мамаев-Найлз избирает хорошо знакомую ему городскую среду Йошкар-Олы, наделяя ее функциями сложного хронотопа, где пересекаются социальные, исторические и культурные коды. Это пространство становится активным элементом повествования, определяя его ключевые темы – поколенческую рефлексию и личностное становление героя. Формально восходя к модели «романа воспитания», «Год порно» трансформирует ее в инструмент исследования современной поколенческой оптики двадца-

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ Руни С. Нормальные люди / Салли Руни. – М.: Синбад, 2020 – 288 с.

тилетних. Душевное смятение представителя нового поколения, конфликт с отцом, переосмысление действительности и исследование собственных корней составляют сюжетную основу и оказываются созвучны переживаниям многих молодых людей в современной России. В рамках этой проблематики особое место занимает тема трансформации культурной идентичности героя. Изначально маркированная как «чужая» и «периферийная», марийская культура, унаследованная по материнской линии, воспринимается в сознании Марка по-новому: то, что прежде вызывало у него смущение и дискомфорт, постепенно превращается в его личную историю. И. Мамаев-Найлз репрезентирует марийскую культуру не через внешние этнографические описания, а посредством личного опыта героя, который открывает для себя новые культурные реалии родной республики.

Сюжет романа строится вокруг молодого героя, недавно окончившего иняз МарГУ – один из лучших факультетов местного университета. Однако это событие омрачается невостребованностью выпускника за порогом своей *alma mater*. Параллельно в это же время в семье героя обостряется поколенческий конфликт. В результате противостояния с отцом Марк уходит из дома и начинает самостоятельную жизнь. Попытки заработать на самое необходимое (в начале романа герою не хватает денег на съемное жилье и он живет в машине) вынуждают его откликнуться на необычную вакансию, связанную с переводом фильмов для взрослых. Год работы переводчиком порнофильмов определяет временные рамки романа. За это время герой проходит все фазы инициации, описанные Е. М. Мелетинским в «Поэтике мифа»: уходит из дома и прекращает общение с друзьями (фаза ухода), приобретает навыки самостоятельной жизни (фаза символической смерти) и в итоге возвращается к семье в новом качестве (фаза возрождения).

Члены семьи – одни из немногих второстепенных персонажей, чьи образы присутствуют на протяжении всего произведения. Особое место в системе персонажей отводится образу отца – авторитарной личности, успешному предпринимателю, финансовая зависимость от которого определяет динамику внутрисемейных отношений. В самом начале романа герой демонстрирует резкое

отторжение от отцовской модели мировосприятия, выражающееся в категоричном «я – не он». Однако по мере развития сюжета происходит сложная внутренняя трансформация: от полного неприятия – к частичному принятию отцовских черт через осознание неизбежности как телесной, так и ментальной наследственности (*я – не он, но во мне есть что-то от него, что я могу и хочу принять*). Эта эволюция отражает не только личностное взросление персонажа, но и его постепенное примирение с собственной генеалогией.

Не менее значим в романе образ матери, воплощающий примиряющее, эмоционально уязвимое начало. В отличие от отцовской жесткости, ее характер смягчает семейные конфликты, а случающаяся с ней тяжелая болезнь и вовсе становится катализатором перемен в отношениях как между супругами, так и между сыном и родителями. Для отца эта ситуация оказывается уязвимой точкой в его защитной «броню», временно нивелирующей авторитарность, а для сына – моментом осознания глубинной связи с родителями. Болезнь матери становится ключом к пониманию сложной природы семейной любви, которая, несмотря на различия в ее проявлениях, в конечном итоге оказывается объединяющей силой. Однако процесс самоидентификации героя в романе не ограничивается семейным кругом – он закономерно выходит в пространство социальных взаимодействий, где тема инаковости раскрывается в новых плоскостях.

Тема *другого* – это одна из императивных тем исследуемого романа. Автор намерено помещает своего героя в пространство кривых зеркал, где каждый новый персонаж в первую очередь выполняет особую функцию: «отражая» главного героя, подчеркивает его *экзистенциальную инаковость*. Марк постоянно сталкивается с непониманием и даже отторжением со стороны окружающих. Этот художественный прием создает эффект неразрешаемой личностной драмы.

Будучи носителем как русских, так и марийских корней, герой оказывается «чужим среди своих» для обеих культур, демонстрируя всю парадоксальность культурного отчуждения по национальному признаку. В городской среде Марк периодически сталкивается с дискриминацией из-за особенностей своей внешности: «Самым ужасным в его внешности был разрез глаз. Узкий, мари-

йский. Он достался ему от мамы. За него Марка в школе обзывали черемисом. Или марийцем. Одноклассники считали слова *мариец* и *черемис* в равной степени оскорбительными. Одно время Марку нравилась девушка из параллельного класса, и все было хорошо, он даже зашел к ней домой и попил чай с родителями. После этого она перестала здороваться <...> Мама сказала, что не нужно встречаться с марийцами. Вы все алкаши. Я русский. Посмотри в зеркало. Перед сном Марк растягивал кожу вокруг глаз в разные стороны. Взрослые говорили, что его тело еще формируется, и он решил, что сможет сформировать себе широкие глаза, если постарается»²⁴⁹. Именно из-за разреза глаз героя маркируют как носителя иной, марийской культуры, игнорируя его русскую ментальность героя.

С точки зрения имагологии (П. Лессерн), реакция девочки и ее матери в этом эпизоде – это не личное мнение, а воспроизведение устоявшегося этностереотипа о марийцах. Этот паттерн повторяющийся: будь то одноклассница, брат друга или пациентка в больнице, они видят в Марке не личность, а воплощение набора чужих негативных черт.

Ключевую роль в разворачивании этой драмы играет само пространство провинциального города. Оно предстает не просто местом действия, а механизмом, который производит и закрепляет социальные границы. Городская среда с ее видимой унификацией навязывает доминирующую культурную норму, а любое видимое отличие становится знаком отклонения. Именно поэтому Марк сталкивается с дискриминацией, основанной исключительно на внешности...

Тело Марка становится полем битвы идентичностей, «текстом», на котором написано его отличие. Его манипуляции с кожей – это отчаянная попытка переписать этот «текст», стереть видимый знак инаковости, который предопределяет его социальную судьбу. Именно через телесность начинает формироваться экзистенциальный кризис героя: культивируемое с детства отвращение к собственному телу перерастает в сложный комплекс самоотчуждения, где физические и психологические травмы замыкаются в порочный круг. Прогресси-

²⁴⁹ Мамаев-Найлз И. Год порно / Илья Мамаев-Найлз. – СПб.: Polyandria NoAge, 2023. – С. 14.

рующая болезнь кожных покровов становится логическим продолжением защитной реакции внутреннего мира на необходимость носить «чужую кожу» ради успешной ассимиляции в йошкар-олинском социуме. Примечательно, что в этой системе координат родная почва становится катализатором болезни, тогда как чужая Москва, куда уезжает герой в финале романа, – пространством как телесного, так и духовного исцеления.

Важно отметить, что марийская земля сама по себе не проявляет к Марку враждебности. Природа в романе активно взаимодействует с героем. Вместе с Марком читатель погружается в пространство марийского края: посещает культовые места, любуется захватывающими дух пейзажами и ощущает пульсацию этой земли: «Одна из поездок была посвящена горе Чумбылат, которая располагается за пределами республики, в Кировской области, но уже много веков является одним из самых дорогих мест для мари. <...> Внизу загибалась река, в ней отражалось небо. На долину падала тень, и, пока вдалеке все заливал солнечный свет, ближний берег и начало леса на другой стороне темнели прохладой и свежестью»²⁵⁰. Пейзажи марийского края помогают герою переживать его экзистенциальную драму, раскрывая перед ним свою живительную красоту. Однако целительная сила природы всегда оказывается двойственной: она спасает, но не утешает, очищает, но и обнажает самые болезненные темы. Вместо того чтобы стать источником утешения, природа лишь сильнее вскрывает внутренние проблемы: каждый фрагмент ландшафта напоминает о корнях, которые не дают опоры.

Переживая внутренний кризис, Марк обречен жить в состоянии перманентного раскола, порожденного внутренним столкновением двух культур (русской и марийской), где каждая отрицает другую, не предлагая взамен целостной картины мира, но требуя безоговорочной преданности. Этот конфликт пронизывает все уровни жизни героя: в быту, в рабочей среде и даже во время разговора двух повзрослевших друзей, которые внезапно оказываются носителями разных мировоззрений: «О, сказал Коля, я вспомнил, что меня триггерит в Йошке, –

²⁵⁰ Там же. – С. 212–214.

таблички на домах. Тексты на табличках, вывесках магазинов и кафе в республике писались на русском и марийском. Так, можно было одновременно идти и в *магазин* и в *кевыт* по *улице* и по *урему*. <...> Марк понимал Колю отчасти, но тот говорил с таким презрением и брезгливостью, что делал ему больно. Попытайся Марк объяснить, чего в этом такого обидного, у него ничего бы не вышло. Если бы на людях, как на домах, висели таблички, у Марка она бы тоже была на двух языках. А то и на трех»²⁵¹. Казалось бы, обыденный спор о двуязычных указателях превращается в драму культурного отчуждения. С точки зрения имангологии, этот диалог – столкновение не двух личных мнений, а двух типов восприятия: для Коли марийский язык на вывеске – это внешний, чуждый и потому раздражающий символ инаковости, элемент готового культурного стереотипа о провинциальной экзотике, тогда как для Марка тот же текст – внутренний, сокровенный знак его культурной принадлежности. Для Коли эта особенность национального региона лишь досадная нелепость, которая его «триггерит», а для Марка – часть личной истории, его идентичности.

Ставя в центр повествования человека с марийскими корнями, автор задает читателю вопрос о перспективности стереотипного этнического мышления в условиях многонациональной страны. Особую глубину этому вопросу придают эпизоды, обращенные к трагическому прошлому марийского народа. Через них И. Мамаев-Найлз предлагает взглянуть на историю России глазами малого народа, для которого ключевые исторические события обретают поистине космический масштаб. В романе эта тема раскрывается на примере жизненного пути Сергея Чавайна – основоположника марийской литературы.

Впервые образ марийского классика появляется в произведении благодаря матери героя, которая выполняет для сына функцию культурного проводника. Она намеренно оставляет в кофейне, где работает Марк, роман С. Чавайна «Элнет». Первоначально герой отторгает художественный текст, вместо этого погружаясь в биографию писателя. Движение от эстетического неприятия к открытию нового имени довольно точно передает процесс культурного пробужде-

²⁵¹ Там же. – С. 94-95.

ния героя: «На шершавой тканевой обложке было написано “Элнет”. Марк не знал, что это значит. Текст был на русском. Марк попробовал было почитать, но ощутил какое-то отторжение с первых строк, поэтому закрыл и отложил в сторону. Вместо этого он загуглил биографию Чавайна <...> Оказывается, Чавайн написал первое стихотворение на марийском языке – “Ото”, то есть “Роща”. И вышел из компартии, чтобы не брать в руки оружие. Его, как и многих других, расстреляли по делу о национализме»²⁵². Знакомство с биографией первого голоса марийской литературы становится для Марка подлинным откровением, заставляющим полностью пересмотреть свое восприятие локальной истории. Разыскания Марка вскрывают шокирующие молодого человека факты марийской истории: запрет на поселение марийцев в городах, действовавший с XVII в. и отмененный только революцией 1917 г., культурный вандализм в адрес марийских святынь в XIX – XX вв., репрессии против марийской интеллигенции в 1930-е гг. Привычный облик родного города, где герой прожил всю жизнь, обретает новые, тревожные очертания. Желая соприкоснуться с историей, герой инициирует поездку на место захоронения жертв репрессий: «На развилке стояли полуразрушенная могильная плита и металлический щит, поясняющие, что на этом месте было – спецобъект НКВД № 9 – и что здесь теперь. Повсюду лежали огромные искусственные венки <...> На форумах писали, что земля здесь выпирает множеством холмиков, под которыми лежали тела расстрелянных. <...> Под крестом располагалась братская могила. Марк знал, что большинство убитых так и не нашли, их поглотила сосновая роща и ее обитатели. На стволах деревьев висели фотографии людей, простых горожан, священников, военных. И русских, и мари. А ведь они и правда переселились в деревья, говорил про себя Марк, размышляя о том, как тысячи тел, разлагаясь, распадалась на частицы, которые подпитывали корни и разносились по всему древесному туловищу, укрепляя его и прорастая зелеными иголками до самой верхушки»²⁵³. Герой едет, чтобы прочувствовать локальную историю, но вместо

²⁵² Там же. – С. 55-56

²⁵³ Там же. – С.123-125.

этого сталкивается с трагедией национального масштаба: в братской могиле оказываются похоронены не только представители мари, но и простые горожане, священники, военные – все разных национальностей. Парадокс, раскрываемый в этом фрагменте, заключается в том, что сама попытка непосредственного контакта с историей оказывается невыносимой: «Ребята прятали свой ужас в ногах, осматривая место с разных сторон. Они вели себя как туристы. <...> Чуть позже он заметил, что и сам ходит по кладбищу туристом, осматривая его как достопримечательность. Он не мог впустить это место в себя, хотя все эти сосны, мох, песок выглядели и пахли роднее, чем что-либо еще»²⁵⁴. Этот разрыв между абстрактным знанием и живым, непереносимым опытом проясняется в свете мысли А. Н. Веселовского о механизме исторической памяти: «Старина отложилась для нас в перспективу, где многие подробности затушеваны, преобладают прямые линии, и мы склонны принять их за выводы, за простейшие очертания эволюции. И отчасти мы правы: историческая память минует мелочные факты, удерживая лишь веские, чреватые дальнейшим развитием»²⁵⁵. Но для героя эти «прямые линии» истории (репрессии, запреты) внезапно обрели материальное воплощение, превратившись в личную экзистенциальную проблему, не имеющую готового решения. Марк едет в это место за ответами, а находит новые вопросы – о пределах понимания и возможности вообще когда-либо примириться с таким прошлым.

История начинает настигать героя повсюду. Город, который раньше казался нейтральным пространством, неожиданно оказывается ареной многовекового культурного конфликта. Марк начинает примечать ранее неочевидные детали городского облика, в которых запечатлелась история. Например, рассматривая хорошо знакомый ему памятник С. Чавайну, герой отмечает следующее: «С каждым разом тот [памятник] все больше его возмущал. У монумента были мощные плечи и торс, широкие советские скулы и русский разрез глаз. От Чавайна остались только тонкие усы, почти незаметные на каменном теле. Даже

²⁵⁴ Там же. – С.123-125.

²⁵⁵ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Москва, Высшая школа, 1989. – С. 43

год смерти изначально выгравировали другой. Иначе тогда объясняли и причину его смерти»²⁵⁶. Этот эстетический диссонанс присущ многим памятникам, созданным в 1970-е гг. и выполненным в рамках официального («манежного») искусства, которое демонстрировало в парадно-лакировочном ключе жизнь советского человека и советскую историю. Однако изначально неверно выгравированная дата смерти не имеет под собой никакого двойного умысла со стороны властей, как предполагает герой романа: 1942 как год смерти был официально зафиксирован в документах ЗАГСа после обращения сына писателя в надежде узнать хоть что-то о судьбе отца (запрос был сделан еще до официальной реабилитации С. Чавайна). Впоследствии эта дата была включена во все издания и справочники, посвященные творчеству писателя, и, как итог, – отражена на его памятнике. Спустя 10 лет, в честь 100-летия со дня рождения Сергея Чавайна, год смерти был переправлен на верный – 1937. Таким образом, каждый выход на улицу, каждое путешествие становится для героя актом произвольного исторического расследования. Знакомые с детства места неожиданно обнаруживают двойное дно и обретают новые смыслы и ассоциативные связи. Например, главная река города, Малая Кокшага, неожиданно вызывает в нем ассоциацию с другой мифологизированной водной артерией: «Марк продолжал смотреть на Кокшагу, но думал уже об Илети. Элнет»²⁵⁷. Этот эпизод демонстрирует ключевую особенность романа И. Мамаева-Найлза: пространство в нем никогда не бывает нейтральным, оно всегда заряжено потенциальной памятью. Даже самые обыденные элементы городского и природного ландшафта оказываются точками доступа к разным историческим слоям.

Марийское наименование реки Илети (левый приток Волги) легло в основу названия романа Сергея Чавайна «Элнет», действие которого начинается накануне первой империалистической (мировой) войны и заканчивается в 1918 г. Через историю двух влюбленных пар автор показывает разрушительные последствия столыпинских реформ, которые до предела обострили отношения

²⁵⁶ Мамаев-Найлз И. Год порно / Илья Мамаев-Найлз. – СПб.: Polyandria NoAge, 2023. – С. 56.

²⁵⁷ Там же. – С. 72.

различных слоев крестьян в марийской деревне. Однако сознание героя фокусируется не на личностных отношениях персонажей «Элнета», он фиксирует один единственный факт, затронувший его за живое, – запрет марийцам селиться в городах, действовавший вплоть до Октябрьской революции: «Было трудно представить, что кому-то когда-то на полном серьезе не разрешали селиться в этом богом забытом городе только из-за крови, которая в них текла. Что та же кровь текла и в нем»²⁵⁸. При этом герой, поглощенный личным переживанием этой несправедливости, не углубляется в причины возникновения подобного запрета и не пытается узнать, применялась ли подобная практика в отношении других народов.

Несмотря на то, что Марк только начинает свое погружение в марийскую культуру, он уже стремится быть ее проводником. Например, во время посещения Немдянской горы герой знакомит близких с марийской легендой о национальном герое Чумбылате и рассказывает историю мольбища: «Марк рассказал по дороге легенду о Чумбылате, царе северных марийцев, все слушали и по доброму смеялись. А потом рассказывал, как в девятнадцатом веке Казанская епархия решила взорвать вершину горы, где проходили моления, и никто не понимал зачем»²⁵⁹. Однако его интерпретация отличается вольным изложением и фактологическими неточностями. Это говорит о том, что Марк опирается на поверхностные или недостоверные источники (в частности, на информацию, выложенную в свободный доступ в интернет). Невзирая на эти упрощения, главное послание оказывается верным: ему удастся показать, как образ Немдянской горы стал метафорой марийской веры – израненной, но не сломленной.

В подобных поездках скрывается и иная цель – установить связь между ландшафтом, памятью и идентичностью. Именно в такие моменты, когда личное переживание встречается с культурным наследием, рождается новая форма принадлежности – не по крови, а по осознанному выбору. Помимо И. Мамаева–

²⁵⁸ Там же. – С. 24.

Прим.: после ряда черемисских восстаний в XV в., марийцам было запрещено селиться в городах и заниматься кузнечным делом (обрабатывать металл). Запрет просуществовал вплоть до начала XX в.

²⁵⁹ Там же. – С. 212

Найлза к новой теме новой идентичности обращаются и другие российские авторы, в частности, Денис Осокин (например, в повести «Овсянки»).

Сакральные места марийского края становятся видимым воплощением той гармоничной поликультурности, которую Марк бессознательно искал всю жизнь. Финальная сцена у Волги, где старая православная церковь соседствует с онапу (священным деревом), превращается в мощный символ возможного диалога культур: «Напоследок Марк планировал заехать в одно место по пути. Родители сказали, что проводят его. Они отправились на берег Волги, где стояла старая православная церковь, а прямо напротив нее росло священное дерево мари. <...> Светило солнце, блестело на монетках, которые люди оставляли в коре дерева»²⁶⁰. Солнечный свет, отраженный монетками и церковными куполами, шелест сосновых ветвей – все это складывается в особое пространство, где время теряет свою физическую форму. В этом месте прошлое перестает давить грузом вины, а настоящее и будущее не требует отказа от памяти (как и ее абсолютного принятия). Эта сцена может быть прочитана как модель диалогического взаимодействия культур, где они сосуществуют, не теряя своего голоса, в едином хронотопе – священном месте, где «время сгущается, уплотняется»²⁶¹, а пространство становится смыслообразующим (М. М. Бахтин).

Характерно, что роман не предлагает упрощенных решений примирения конфликтных моментов в отношениях двух культур. Илья Мамаев-Найлз неоднократно подчеркивает, что это процесс долгий и сложный, требующий значительных усилий. Не случайно его герой к финалу романа так и не обретает внутренней цельности. Марку еще только предстоит пройти тот сложный путь, который прошли его предки, научившиеся жить на границе двух миров.

В качестве возможной модели внутреннего примирения двух культур приводится пример поведения матери Марка – женщины, сумевшей естественным образом соединить несовместимое: «В маме всегда как-то уживались взаимоисключающие вещи. По воскресеньям, пока Марк и отец спали, она ездила

²⁶⁰ Там же. – С. 217

²⁶¹ Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе : очерки по исторической поэтике // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М. : Худож. лит., 1975. – С. 121-290

на службу и возвращалась с пакетиком церковных булочек. <...> А с молебнов в священных рощах она привозила трехэтажные марийские блины и лепешки из творога»²⁶². Мать героя не только не противопоставляет разные традиции, но и удивительным образом сочетает в жизни обе ментальности, демонстрируя уникальную способность сохранять и транслировать марийскую идентичность в условиях доминирующей русской культуры и интегрировать русские культурные привычки в марийский быт.

Мать выступает в романе естественным носителем и хранителем марийского культурного кода. Ее рассказы, вроде космогонического мифа о сотворении человека, становятся для героя окном в мир предков: «Ты знаешь, сказала мама, так ведь и появился человек. Однажды на планете был только океан. Потом прилетела утка и снесла два яйца, из которых вылупились два брата. Они были богами. Один из них и создал человека»²⁶³. Так в формате простого бытового общения она с детства закладывает в сознание героя основы культурной памяти, которые дают всходы позднее, в момент кризиса идентичности. Таким образом, через мать герой получает доступ не к отдельным фактам, а к целостному мироощущению, к Космо-Психо-Логосу марийской культуры. Для Марка рассказанный матерью миф становится ключом к «языку» культуры его предков, моделью мира, которую он может принять или отвергнуть. Обращение к этому архаическому сюжету (мотив сотворения мира из яйца) позволяет автору ввести в повествование «элементарные схемы» или «архетипические формулы» (А. Н. Веселовский, Е. М. Мелетинский), составляющие основу мифопоэтической картины мира.

В финальной части романа ключевым становится образ кусото (священных рощ), олицетворяющих для Марка утраченную, но живую марийскую традицию: «Еще Марк хотел увидеть *кўсото*, одну из священных рощ, которых, судя по тому, что он прочитал в интернете, в республике много, но все никак не мог ее найти. <...> Марк прочитал на форумах, что в *кўсото* разрешено захо-

²⁶² Там же. – С. 32

²⁶³ Там же.

дять только на моления, а их каждый год проводят в разных местах. Случается, что в роще десятилетиями не бывает человека. И потом он приходит в девственный лес, который не знает о городах, машинах и заводах, и обитает там всего один день, ощущает что-то, с ним не связанное, много большее его, и молится, а потом забирает с собой все, что принес, и оставляет рощу жить дальше так, как если бы человека никогда не существовало. <...> Во время молебнов в роще люди могли молиться так, как предполагает мари́йская религия, и просто креститься, как мари́ веками насильно приучали русские. Казалось, среди деревьев забываются все ужасы и прощаются обиды»²⁶⁴. Простое любопытство героя перерастает в нечто большее, но это не религиозный порыв, а экзистенциальный поиск. Кусото становится символом культурной и духовной чистоты, воплощая фольклорно-мифологический концепт заповедного, иного пространства, которое герой не готов осквернить своей чуждостью. Этот процесс раскрывает следующий парадокс: чем сильнее Марк стремится к традиции, тем острее осознает свою отчужденность от нее. Он понимает, что, даже найдя кўсото, не сможет слепо следовать за исконной верой предков – слишком велика пропасть между древними ритуалами и его современным сознанием. Его вера в людей («Смогли бы они принять тот факт, что он верит в людей вместо Бога?»²⁶⁵), а не в Бога, становится метафорой этого разрыва.

В эпизоде борьбы с лесными пожарами страх Марка перед окончательной утратой этнической памяти обретает мощное символическое воплощение. Стихийное бедствие усиливает чувство беспомощности перед лицом исторического забвения. Пожар, угрожающий перекинуться на Мендурское кладбище, становится символом возможной утраты: «Пламя перекинется на другую сторону трассы, охватит деревья Мендурского кладбища и навсегда уничтожит потерянные тела и память о них»²⁶⁶. В этой фразе особенно значима семантика «потерянных тел», в которой речь идет не просто о могилах, но о разрыве связи поко-

²⁶⁴ Там же. – С. 215.

²⁶⁵ Там же. – С. 215.

²⁶⁶ Там же. – С. 201

лений. Ответом на эту угрозу становится акт коллективного сопротивления, в котором прочитываются архетипические модели марийской культуры. Присоединяясь к добровольцам, Марк не столько участвует в тушении пожара – он включается в традицию *вума* – древнего института взаимопомощи, исторически выполнявшего в марийских общинах функцию социального связующего элемента. Показательно, что в данном случае этот обычай актуализируется именно для защиты сакрального пространства – леса и кладбища, что подчеркивает не только его практическое, но и духовное значение. Страх Марка перед возможной утратой перекликается с чувствами героев повести «Прощание с Матёрой» В. Г. Распутина, для которых физическое уничтожение земли обозначает метафизическую гибель поколенческой связи. Это сходство позволяет говорить о формировании некоего литературного топоса, где пожар приобретает символическое значение и осмысливается как угроза культурному наследию (материальному и духовному).

Роман оставляет открытым вопрос о возможности сохранения этнокультурной аутентичности в условиях современного мира, предлагая читателю самому найти ответ в сложной системе культурных аллюзий.

В своем творчестве Илья Мамаев-Найлз исследует сложную, многогранную природу современной марийской идентичности, которая существует на пересечении различных культур и традиций. Его роман «Год порно» представляет собой глубокое размышление о поиске собственного «Я» в условиях культурного пограничья. Этот поиск идентичности происходит не только в пространственном измерении, но и во временном – через обращение к древним марийским мифам, православной традиции, отечественной истории.

В романе звучат темы, характерные для современной художественной марийской литературы: противопоставление современного города и деревни, где сельская местность предстает как хранитель марийских традиций; болезненный отрыв носителей марийских корней от своей культуры; постоянное напряжение между разными культурными началами, порождающее экзистенциальные конфликты.

Отличительной особенностью авторского подхода является то, что Илья Мамаев-Найлз сознательно избегает позиции носителя монокультуры, подчеркивая вместо этого телесность и кровную связь как основу идентичности своего персонажа. Этничность в его произведении предстает не как нечто раз и навсегда данное, а как постоянный процесс становления, перформативный акт самоопределения.

Таким образом, роман И. Мамаева-Найлза продолжает традиции как марийской, так и русской литературы, создавая при этом собственную художественную оптику, которая позволяет автору по-новому осмыслить извечные вопросы этнической идентичности в условиях современного мира.

Выводы к главе 2

Предметом рассмотрения в данной главе стало художественное осмысление марийской культуры в творчестве современных отечественных писателей: М. Илибаевой, М. Ушаковой, Д. Осокина и И. Мамаева-Найлза. Обращение к произведениям авторов, принадлежащих к культуре мари, и авторов, созерцающих ее извне, позволило различить два фундаментальных ракурса.

Первый – это взгляд изнутри, взгляд носителей (М. Илибаева, М. Ушакова). Здесь культура предстает не как тема, но как сама ткань существования, органичная и естественная среда, в которой пребывают герои. Марийские традиции, язык, само мироощущение – неотъемлемые части их бытия. Это видение культурой самой себя – цельной, глубоко укорененной, исполненной трагического достоинства перед лицом неизбежных исторических трансформаций.

Второй ракурс – взгляд извне (Д. Осокин, И. Мамаев-Найлз) демонстрирует существенно иной подход: культура здесь становится предметом художественного исследования. Однако внутри этого подхода проступают два глубоко различных понимания этого материала. Денис Осокин созерцает марийский мир глазами внимательного и уважительного собеседника. Он открывает в нем загадочную поэзию, возводит локальные черты до уровня общечеловеческой архаики и мифа, тем самым вписывая частное явление в широкий контекст оте-

чественной литературы. Илья Мамаев-Найлз являет нам иную перспективу. Для его героя, принадлежащего уже к иному, новому поколению, марийская культура – это не целый мир, а лишь один из вариантов личной идентичности.

Образ марийской культуры в современной русскоязычной литературе обретает объем и драматическую сложность. Она утверждается не в качестве экзотического фона, но как полноправный и глубокий собеседник в общероссийском литературном процессе, предлагающий свой уникальный опыт для осмысления ключевых проблем нашего времени.

Заключение

Настоящее исследование предпринимает попытку целостного осмысления того, как марийская культура, со всей ее самобытной глубиной и хрупкой красотой, находит свое отражение и новую жизнь в пространстве современной отечественной прозы. Обращение к этой теме продиктовано не только ее очевидной научной значимостью, но и гуманным стремлением услышать и понять внутренний голос народа, чья историческая судьба неразрывно переплетена с судьбой всей России. Литература, в своей высшей форме, всегда была и остается формой диалога, мостом между эпохами и культурами. И вновь, как это не раз бывало в истории нашей словесности, она выступает здесь не как отстраненный фиксатор этнографических подробностей, а как чуткий собеседник и посредник, помогающий большому миру понять и услышать малый.

В диссертации систематизированы теоретические и практические аспекты репрезентации этнической культуры в художественной литературе, исследована специфика изображения марийских традиций в прозе авторов-носителей культуры, рассмотрена интерпретация марийских мотивов в творчестве авторов, не принадлежащих к марийской традиции, и авторов со смешанной идентичностью, проведен сравнительный анализ поэтики и нарративных стратегий в произведениях марийских и инокультурных авторов, обозначены современные тенденции в художественной репрезентации марийской картины мира и ее перспективы в литературном процессе. Таким образом, поставленные исследовательские задачи были решены.

В первой части данной работы были определены теоретико-методологические основания исследования. Культура была рассмотрена как динамическая система, а литература – как ее рефлексивное самосознание и форма социальной наследственности, обеспечивающая межвременной и межкультурный диалог. Были проанализированы ключевые механизмы трансляции национальной культуры в художественном тексте через призму таких концептов, как «национальная картина мира» (Г. Д. Гачев), мифопоэтическое сознание и система культур-

ных констант. Это позволило сформулировать инструментарий для анализа превращения этнической специфики в художественные образы, мотивы и нарративные структуры. Особое внимание было уделено реконструкции этнокультурных доминант марийской картины мира, включая ее религиозно-мифологический фундамент, пантеон национальных героев, обрядово-праздничный цикл и систему ценностей, основанных на *тоштой* (сказания предков). В работе также было обозначено современное состояние марийской литературы.

Центральным предметом размышлений во второй части работы стало разнообразие художественных стратегий, которые избирают писатели, обращаясь к марийскому миру. Этот анализ с убедительной ясностью показал плодотворность и принципиальную взаимодополняемость двух основных ракурсов – взгляд изнутри культуры и взгляд на нее извне.

Творчество М. Т. Ушаковой и М. К. Илибаевой, рассмотренное в первой части второй главы, представляет собой «взгляд изнутри», где культура является не объектом изображения, а самой средой существования героев. Наследуя традиции русской «деревенской» прозы и марийской литературной классики, писательницы фокусируются на частной человеческой судьбе, через которую раскрываются глубинные основы национального мироощущения и пережитый опыт исторических трансформаций XX-XXI вв. Их проза отличается органичным сращением бытового и сакрального: мифологические представления, обрядовая практика и магическое мышление выступают не как экзотический антураж, а как неотъемлемая часть мировосприятия персонажей. Через судьбу отдельного человека, через историю одной семьи раскрывается судьба целого народа. Утрата родного дома, разрыв связи с землей предков осмысляются здесь не как социальная проблема, но как экзистенциальная катастрофа, утрата самой основы бытия. Эта проза исполнена тихой, но несокрушимой силы памяти, которая и есть главный инструмент сопротивления забвению и сохранения идентичности.

Совершенно иной, но не противоположный путь избирает Д. С. Осокин. Его нарративная стратегия направлена не на воспроизведение этнографической точности, а на авторское мифотворчество. Д. Осокин конструирует на ос-

нове ее архетипов (духи, божества, обряды, священные места и проч.) целостный авторский космос, пронизанный поэтикой магического реализма. В цикле «Небесные жены луговых мари» он возводит локальные культурные коды до уровня общечеловеческих универсалий, переводя этническую специфику в метафорический и метафизический план. Его художественный метод, синтезирующий фольклорную стилизацию и постмодернистскую игру, позволяет вписать уникальный опыт марийского народа в широкий контекст отечественной литературы.

Другую модель репрезентации марийской культуры демонстрирует роман И. С. Мамаева-Найлза, который представляет собой особый случай пограничного взгляда (как извне, так и изнутри). Для его героя, человека со смешанной идентичностью и разорванными культурными связями, марийская культура – не цельный наследуемый мир, а проблематичный компонент сложного, часто конфликтного процесса личностного самоопределения. Роман исследует кризис идентичности через призму телесности, исторической памяти и непростого преодоления этностереотипов. Марийская тема здесь становится полем для экзистенциального поиска, где прошлое и настоящее, личное и коллективное, «свое» и «чужое» вступают в напряженный диалог. Этот художественный текст актуализирует сложные вопросы современности: как в стремительно меняющемся мире сохранить связь с корнями, как сделать наследие предков не грузом прошлого, а источником силы в настоящем.

Таким образом, сквозь призму творчества этих весьма разных авторов проступает единый и чрезвычайно важный процесс. Современная отечественная литература активно участвует не просто в описании, а в самом созидании современного образа марийской культуры. Она разрушает устаревшие, часто упрощенные и негативные этностереотипы, предлагая взамен сложный, насыщенный портрет марийского народа.

Подводя итог, можно утверждать, что значение этого литературного процесса выходит далеко за рамки собственно марийской темы. Он наглядно свидетельствует о животворной силе русской словесности как пространства общечеловеческого диалога. Чутко вслушиваясь в голос малого народа, переводя

смыслы его бытия на язык большой литературы, современные писатели продолжают дело, завещанное нам лучшими традициями отечественной культуры, тем самым напоминая, что подлинное богатство России – в духовном многообразии ее народов, а сила ее культуры – в способности это многообразие понять, сохранить и творчески осмыслить.

Критериями, позволяющими дифференцировать простое воспроизведение культурных элементов и их творческую трансформацию в художественных целях, являются связь с авторской позицией, композиционная функция, роль в сюжете и конфликте произведения, степень переосмысления культурного материала, связь с национальной картиной мира, тип взаимодействия с традицией.

Библиография

Опубликованные источники:

1. Мамаев-Найлз И. Год порно / Илья Мамаев-Найлз. – СПб.: Polyandria NoAge, 2023. – 224 с.
2. Рассвет над Кокшагой: марийская проза: антология: перевод с марийского: в 2 томах / [составители: С. Д. Архипова и др]. Т. 2. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2020. – 446 с.
3. Осокин Д. Огородные пугала с ноября по март / Осокин Д. – М.: АСТ, 2019. 434 с.
4. Ушакова М. Т. Быль быльём поросла: рассказы и повести / Маргарита Ушакова. – Йошкар-Ола: Марийс. кн. изд-во, 2024. – 438 с.
5. Ушакова М. Т. Монолог старого дома: [Рассказ] / М. Т. Ушакова; Пер. Маргарита Ушаковой // Таллинн. – 01/2005. – № 124. – С. 3-18.
6. Ушакова М. Т. Нежные стебли дождя: рассказы и повести. – Йошкар-Ола, 2014. – 354 с.

Неопубликованные источники:

1. Илибаева М. К. Уголек любви (пер. с марийск. Н. Вениной) // Хромова Д. А. Формы отражения марийской культуры в современной российской прозе: дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2025. – С. 152-184.
2. Ушакова М. Т. Чего тебе не хватало? (пер. с марийск. Н. Вениной) // Хромова Д. А. Формы отражения марийской культуры в современной российской прозе: дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2025. – С. 184-193.

Нормативные акты:

1. Основы Законодательства РФ о культуре. Раздел 4. «Национально-культурное достояние и культурное наследие народов Российской Федерации». – М., 1992.
2. Постановление ЦК ВКП (б) «О мероприятиях по обеспечению плана переселения в восточные районы Союза ССР». – М. 1940. – 26 апреля, 4 июня.

Критическая и научная литература:

1. Айварова Н. Г. Воспитание ребенка в условиях марийского этноса. – Йошкар-Ола, 2000. – 90 с.
2. Айхенвальд, А. Ю., Петрухин, В. Я., Хелимский, Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981. – М.: Наука, 1982. – С. 162-192.
3. Акцорин В. А. Историко-генетические связи финно-угорских племен по данным морфологии // Вопросы марийского фольклора и искусства. – Йошкар-Ола, 1980. – С. 13-27.
4. Акцорин В. А. Марийские легенды и предания в свете исторической взаимосвязи народов Поволжья // Межнациональные связи марийского фольклора, литературы и искусства. – Йошкар-Ола, 1984. – С. 5-14.
5. Акцорин В. А. Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1991. – 285 с.
6. Акцорин В. А. Этногенез марийского народа по данным фольклора // Происхождение марийского народа. – Йошкар-Ола, 1967. – С. 159-164.
7. Алонзов. Черемисская легенда // Памятная книга Оренбургской губернии. – Казань, 1869. – С. 1-8.
8. Анашкин С. Бывальщины/Небывальщины [Электронный ресурс] / С. Анашкин // Искусство кино. – 2011. – №1. URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2011/01/n1-article10&ved=2ahUKEwin25nM2c6SAxXSgSoKHf-6AWoQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0ytPfxF73IJM4MX1HYyBN3>
9. Анашкин С. Денис Осокин: «Стало быть, убираем любую суету» [Электронный ресурс] / С. Анашкин // Искусство кино. – 2011. – №1. – URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2011/01/n1-article11&ved=2ahUKEwjT8vzx2s6SAxULFBAIHfr-NJGYQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0Jh6i7uB30op4dsxVSMTGP>
10. Апсатарова С. И. Мишкинский говор в системе диалектов марийского языка (фонетико-морфологическая характеристика): дисс. ... канд. филол. наук. – Йошкар-Ола, 1999. – 195 с.

11. Архипов Г. А. Марийцы IX-XI вв.: к вопросу о происхождении народа. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1973. – 198 с.
12. Архипов Г. А. Марийцы XII-XIII вв.: К этнокультурной истории Поволжья. – Йошкар-Ола, 1986. – 114 с.
13. Архипова Л. Р. М. Илибаеван «Орина кова» повестьыштыже синоним-влакын сомьлышт [Функции синонимов в повести М. Илибаевой «Орина кова»] // Богатство финно-угорских народов. – Йошкар-Ола, 2021. – С. 8-11.
14. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова.- М.: Прогресс, 1989 – 616 с.
15. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе... – М.: Художественная литература, 1975. – С. 121-290.
16. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; Примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – М.: Искусство, 1979. – 423 с.
17. Белков Е. Н. Роль языка в формировании национальной идентичности народа мари / Е. Н. Белков // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного педагогического университета, гуманитарные и общественные науки. – 2012. – № 2. – С. 166–170.
18. Беляева Т. Н. Архетипические образы в марийской драматургии второй половины XX - начала XXI в // Финно-угорский мир. – 2014. – №2 (19). – С. 26-30.
19. Беляева Т. Н. Поэтика символических образов в марийской драматургии второй половины XX - начала XXI века: дисс. ... канд. филологических наук. – Чебоксары, 2011. – 195 с.
20. Беляева Т. Н., Рябинина М. В. Типология женских персонажей в творчестве Марии Илибаевой в аксиологическом аспекте // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. статей. Мар. гос. ун-т; Йошкар-Ола, 2019. – С. 348-350.
21. Бикмухаметов Р. Г. Орбиты взаимодействия. – М.: Сов. писатель, 1983. – 239 с.
22. Боярина Г. Н. Проблема характера в современной марийской драматургии: дисс. ... канд. филол. наук. – Чебоксары, 2000. – 166 с.
23. Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. – М., 1995. – 464 с.

24. Бурков Л.Н. Становление и развитие марийской детской литературы: дисс. ... канд. филол. наук. – Чебоксары, 2000. – 158 с.
25. Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. – Краснококшайск, 1927. – 28 с.
26. Васин К., Юзыкайн А. Марийский край, Земля Онара. – М.: Современник, 1989. – 378 с.
27. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология XX век. – М., 1995. – С. 1-14.
28. Воеводина Л. Н. Мифотворчество как феномен современной культуры: дисс. ... доктора философских наук. – М., 2002. – 282 с.
29. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – 404 с.
30. Востриков В. Г. Марий Эл. Хроника столетия: 1920-2020 / В. Г. Востриков, А. М. Кленов. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2020. – 100 с.
31. Гареев И. С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья в XVIII – первой половине XIX вв.: дисс. ... канд. исторических наук. – Йошкар-Ола, 1999. – 290 с.
32. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-Психо-Логос. – М., 1995. – 480 с.
33. Гачев Г. Д. Ментальности народов мира. – М.: Эксмо; Алгоритм, 2008. – 541 с.
34. Генинг В. Ф. Некоторые проблемы этнической истории марийского народа (О мерянской этнической общности) // Происхождение марийского народа. – Йошкар-Ола, 1967. – С. 129-140.
35. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. – СПб., 1799. – 78 с.
36. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1977. – 703 с.
37. Гессе Г. Собрание сочинений в четырех томах. – СПб.: «Северо-Запад», 1994. – 2076 с.
38. Глухова Н. Н. Структура и стиль текстов марийских заговоров. – Йошкар-Ола, 1996. – 112 с.
39. Глухова Н. Н., Кудрявцева Р. А. Исследование марийской этноидентичности по материалам фольклора и литературы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 3-2 (29). – С. 58–61.

40. Глухова Н. Н., Кудрявцева Р. А. Этнические ценности мари // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 4-2 (30). – С. 44–47.
41. Голубков М. М. Зачем нужна русская литература? Из записок университетского словесника. – М.: Прометей, 2021. – 344 с.
42. Головнев А. Что такое антропологическое кино? [Электронный ресурс]. URL: <http://rfaf.ru/rus/raff/315>
43. Голяков А. Н. Авторское осмысление национальной картины мира в романе К. Абрамова «Степан Эрзья»: дисс. ... канд. филол. наук. – Саранск, 2017. – 184 с.
44. Городской Г. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник. – СПб., 1864. Т. VI. – С. 179-200.
45. Горюнова Е. И. Меря и мари // Происхождение марийского народа. – Йошкар-Ола, 1967. – С. 70-78.
46. Гуревич А.Я., Вовель М., Рожанский М. Ментальность // 50/50: Опыт словаря нового мышления / под общ. ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. – М., 1989. – С. 454-464.
47. Гусева Н. В. Поэтика марийского рассказа о Великой Отечественной войне: дисс. ... канд. филол. наук. – Чебоксары, 2018. – 213 с.
48. Гусева Н. В. Поэтика романа М. Илибаевой «Велик мир - тесен мир» («Кугу тўня - шыгыр тўня») // Филологический аспект. – 2022. – № 7. – С. 156-162.
49. Гусейнов Ч. Г. Национальные конфликты и культура // Жизнь национальностей, – 1995. – № 1. – С. 50-53.
50. Давыдова О. Е. Концепция культурного многообразия Г. Д. Гачева // Наследие веков. – 2015. – №. 4. – С. 62-70
51. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: «Книга», 1991. – 576 с.
52. Десяткова О. В. Священные рощи: граница земного и потустороннего в этнокультурном ландшафте вятских марийцев [Электронный ресурс] // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2016. Т. 15. С. 346-350. URL: <https://e-koncept.ru/2016/86971.htm>

53. Жгулева О. А. Культурные ландшафты «дикой природы» Республики Марий Эл [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2015. – № 11. – С. 18-35. URL: <https://s.science-education.ru/pdf/2015/1/1329.pdf>
54. Заднепровская А. Ю. Магические функции украшений у народов Среднего Поволжья // Этносемиотика ритуальных предметов. – СПб.: РЭМ, 1993. – С. 118–126.
55. Зайниев Г. З. Время. Жизнь. Литература: Посв. 80-летию Союза писателей Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола, 2014. – 308 с.
56. Знаменский П.В. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. –1867. – № 4. – С. 33-45.
57. Иванов И. Г. О языке одного из жанров марийского фольклора // Вопросы марийского языка. – Йошкар-Ола, 1975. – С. 65-69.
58. Калашникова Л. В. Типологические разновидности марийского рассказа второй половины XX века (поэтика композиции): дисс. ... канд. филол. наук. – Чебоксары, 2022. – 185 с.
59. Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. – Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2003. – С. 150-172.
60. Калиев Ю. А. Мифы марийского народа. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2019. – 447 с.
61. Калиев Ю. А. Этнокультурный статус мифологического сознания: генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия: на примере марийской мифологии: дисс. ... доктора философских наук. – Казань, 2004. – 315 с.
62. Кветной М. С. Человеческая деятельность: сущность, структура, типы. – Саратов, 1974. – С. 14-72.
63. Коган Л. Н. Личность, культура, общество. Избранные труды 1988-1997 гг. – Екатеринбург, 2009. – 381 с.
64. Колчева Э. М. Юмынудыр как женский архетип традиционной культуры народа мари. Опыт культурно-психологического анализа // Финно-угорский мир – 2016. – № 3. – С. 88-92.

65. Колчева Э. М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре: искусствоведческий анализ: дисс. ... канд. искусствоведения. – Саранск, 2005. – 182 с.
66. Колчева, Э. М. Понятие «культурный архетип» как инструментарий анализа национального искусства // Знание. Понимание. Умение. – 2015. – № 1. – С. 254-263.
67. Кондрашкина Е. А. Формирование этнической идентичности народа мари в условиях отсутствия единого марийского литературного языка. / Е. А. Кондрашкина // Научный диалог. – 2023. – № 12. – С. 130-149.
68. Кребер А. Л., Клакхон К. Культура: Критический обзор понятий и определений // Культурология: Дайджест. РАН. ИНИОН. – 2000. – № 1. – С. 105-183.
69. Кривцун О. А. Эстетика. – М.: Юрайт, 2019. – 549 с.
70. Кудрявцев В. Г. Культурные места мари как символы культурной идентичности // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2019. – Т.13. – Вып. 4. – С. 678-687.
71. Кудрявцева Р. А. Генезис и динамика поэтики марийского рассказа в контексте литератур народов Поволжья: дисс. ... доктора филол. наук. – Чебоксары, 2009. – 433 с.
72. Кудрявцева Р. А. Женская личность в художественном пространстве марийского рассказа конца XX века // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 4-1 (46). – С. 91-94.
73. Кудрявцева Р. А. Типология женских персонажей в марийском рассказе конца XX века // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. ст. – Йошкар-Ола, 2014. – С. 117-120.
74. Кудрявцева Р. А., Беляева Т. Н., Шкалина Г. Е. и др. Аксиологическая парадигма марийской культуры XX-XXI веков: коллект. монография / сост. и науч. ред. Р. А. Кудрявцева. – Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2019 – С. 42-52, 59-65.
75. Кудрявцева Р. А., Старыгина Н. Н., Крылова О.С. Локализация пространства как способ организации художественного текста (на материале русской и марийской литературы). – Йошкар-Ола: МарГУ; Волгатех, 2025. – 162 с.

76. Кузнецов С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрема // Известия Императорского Русского географического общества. – 1880. – Т. 15. – Вып. 2. – С. 135-150.
77. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1999. – 392 с.
78. Лессерн Й., Баллер М. Имагология: Культурное конструирование и литературное представление национальных характеров: критический обзор / под ред. М. Беллера, Й. Леерссена. – Амстердам; Нью-Йорк: Родопи, 2007. – 476 с.
79. Липатов А. Т. «Югорно» как героический эпос и песнь о вещем пути марийского народа // Социально-культурное развитие народов Поволжья и Приуралья в XX – начале XXI в. – Йошкар-Ола, 2007. – С. 87-93.
80. Лихачев Д. С. Культура как целостная среда // Лихачев Д. С. Избранные труды по русской и мировой культуре. – СПб., 2006. – 546 с.
81. Лихачев Д. С. Русская культура. – М.: Искусство, 2000. – 440 с.
82. Ломидзе Г. И. Единство и многообразие: вопросы национальной специфики советской литературы. – М.: Советский писатель, 1957 – 292 с.
83. Лосев А. Ф. Диалектика мифа: дополнение к «Диалектике мифа». – М.: Изд. Мысль, 2001. – 559 с.
84. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – 919 с.
85. Лосева М. А. Мифологическое в смысловом контексте современной культуры: дисс. ... канд. философских наук. – Пермь, 2006. – 223 с.
86. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
87. Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – 479 с.
88. Магуева А. Б. Взаимодействие культурных и этнопоэтических традиций в национальной картине мира бурятских поэтов 1960-1980-х гг.: лирика Д. Улзытуева, Ц.-Д. Хамаева: дисс, ... кандидата филол. наук. – Улан-Удэ, 2011. – 165 с.
89. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2021 года). Научно-статистический бюллетень. – Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2022. – 176 с.
90. Межуев В. М. Национальная культура как явление и понятие // Культура диалога культур: постановка и грани проблемы. – М., 2016. – С. 158-164.

91. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М., 1976. – 407 с.
92. Митин И. Мифогеография: пространственные мифы и множественные реальности // *Communitas / Сообщество*. – 2005. – № 2. – С. 12-25.
93. Моль А. А. Социодинамика культуры. – М.: Директ-Медиа, 2007. – 795 с.
94. Монисова И. В., Кольцова Н. З. «Код» национальной культуры на языке литературы и кинематографа (на материале экранизации прозы А. Неркаги) // *Дом Бурганова. Пространство культуры*. – 2017. – № 2. – С. 141-153.
95. Нигматуллин А. С людьми, пропагандирующими всякие антиказанские теории, не стану ни дружить, ни работать. [Электронный ресурс] / А. Нигматуллин // *Деловая электронная газета «БИЗНЕС Online»*. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/439745>
96. Низова Л. М., Мухаметшина Ч. М. Культура как фактор развития человека и общества // *Международный журнал гуманитарных и естественных наук. Серия: культурология*. – 2016. – № 1. – С. 28-32.
97. Нурминский С. А. Очерк религиозных верований черемис // *Православный вестник*. – 1862. – №3. – С. 43.
98. Осипова В. В. Язычество у народа мари: история и современное состояние [Электронный ресурс]. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/6187247>
99. Ощепков А. Р. Имагология // *Знание. Понимание. Умение*. – 2010. – № 1. – С. 251–253.
100. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Книга первая. – СПб., 1773. – 773 с.
101. Парсонс Т. Социальная система. – М.: Академический проект, 2018. – 529 с.
102. Петрова Е., Шафеева А., Алиева В. Илья Мамаев-Найлз: «Если бы это был эротический роман, он бы назывался по-другому» [Электронный ресурс] // *Реальное время*. – 2023. – 27 июля. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/286169-mamaev-naylz-esli-by-eto-byl-eroticheskiy-roman-to-nazyvalsya-po-drugomu>
103. Петрухин, В. Я. Мифы финно-угров. – М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 463 с.
104. Риккерт, Г. Ценности жизни и культурные ценности // *ЭОН. Альманах старой и новой культуры*. Вып. 1 – М., 1994. – С.10-36.

105. Руднев В. П., Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. – М.: Аграф, 2009. – С. 172-173.
106. Рыкова Д. О себе от третьего лица. Интервью с автором романа «Год порно» Ильей Мамаевым-Найлзом [Электронный ресурс] // Darykova.ru. – 2024. – 6 мая. URL: https://darykova.ru/ilya_mamaev_niles/
107. Рябина М. В. Архетип «Дом – Антидом» в художественном пространстве марийских повестей второй половины XX – начала XXI века // Финно-угорский народ мари: язык, традиционная и художественная культура. – 2025. – № 1. – С. 141-154.
108. Рябина М. В. Марийская повесть второй половины XX века: поэтика психологизма: дисс. ... канд. филол. наук. – Чебоксары, 2014. – 185 с.
109. Сануков К. Н. Марийцы: прошлое, настоящее, будущее // Марийский мир. – Йошкар-Ола, 2000. – С. 13-61.
110. Семьян Т. Ф., Чигинцева Т. А. Визуально-стилевые особенности произведений Д. Осокина. // Вестник ЮУрГУ. – 2012. – № 2. – С. 44-49.
111. Скоринов С. Н. Мифотворчество как феномен культуры тунгусо-маньчжуров и нивхов... дисс. ... доктора культурологии. – Москва, 2005. – 330 с.
112. Смирнов И. Н. Черемисы. – Казань, 1889. – 256 с.
113. Султанов К. К. От Дома к Миру: этнонац. идентичность в лит. и межкультур. Диалог. – М.: Наука, 2007. – 302 с.
114. Султанов К. К. Этнонациональная ментальность и общероссийская идентичность. К вопросу о пределах «этнокультурного ренессанса» и интегрирующих факторах // Россия: тенденции и перспективы развития. Ч. 1. – М.: ИНИОН РАН, 2010. – С. 480-484.
115. Тимофеева П. А. М. Ушаковын «Вүтельылан шерге шке купшо але тошто пöртын монологшо» повестьыштыже мифологий проблеме [Мифологическая проблематика в повести М. Ушакова «Монолог старого дома»] // Проблемы марийской и сравнительной филологии. – Йошкар-Ола, 2021. – С. 180-183.
116. Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука. 2003. – 544 с.

117. Тойдыбекова, Л. С. Марийская мифология: этногр. справ. – Йошкар-Ола: МПИК, 2007. – 312 с.
118. Тойнби А. Дж. Роль личности в истории / Пер. с англ. – М.: Астрель, 2012. – 222 с.
119. Токпулатов В. Г. Проектирование марийской национальной культуры: философско-культурологический анализ: дисс. ... кандидата философских наук. Йошкар-Ола, 2016. – 151 с.
120. Топоров В. Н. Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1980. – Т. 2. – С. 161-166.
121. Устьянцев Г. Ю. Представления о «том свете» в текстах и практиках марийской культуры // Финно-угорский мир. – 2023. – Т. 15. – № 3. – С. 321-333.
122. Устьянцев Г. Ю. Система мифологических персонажей в репрезентации идентичностей современных марийцев: дисс. ... канд. исторических наук. – М., 2022. – 345 с.
123. Устьянцев Г.Ю. Символическое пространство марийской национальной идеи. Миф в актуализации марийской идентичности постсоветского периода / Г. Ю. Устьянцев // Вестник Удмуртского университета. Серия История и филология. – 2022. – Т. 32. – № 6. – С. 1263-1273.
124. Ушакова М. Т. Ее произведения – это зеркало жизни / М. Т. Ушакова: беседала Ю. Иванова // Волжские вести. – 2019. – 21 нояб. – С. 4.
125. Хейзинг Й. Homo Ludens. «Человек играющий»: Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; Комментар. Д. Э. Харитоновича. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.
126. Хоконов М. А. Мифологическое сознание как способ отражения социокультурного бытия: на примере адыгского нартского эпоса: дисс. ... канд. философских наук. – Ростов-на-Дону, 2009. – 199 с.
127. Хюбнер К. Истина мифа: Пер. с нем. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
128. Цораев З. У. Миф и эпос как феномены сознания и социокультурной деятельности: дисс. ... доктора философских наук. – СПб, 2010. – 626 с.
129. Чеснокова С. П. Марийская поэма: дисс. ... канд. филол. наук. – Тарту, 1998. – 159 с.

130. Чигинцева, Т. А. Визуально-стилевые особенности текстов Дениса Осокина: дисс. ... канд. филол. наук. – Челябинск, 2013. – 201 с.
131. Читинцев Т. А. Элементы стиха в творчестве Д. Осокина // Вестник ЮУрГУ. Серия Лингвистика. – 2013. – Т. 10. – № 1. – С. 131-135.
132. Чузаев Р. И. Марийское национальное движение в 1917-1918 годах: дисс. ... канд. исторических наук. – Казань, 1998 – 215 с.
133. Шабдарова Л. Е. Чувство природы в рассказе Маргариты Ушаковой «Таинственный взгляд» // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. ст. / Йошкар-Ола: МарГУ, 2014. – С. 191-195.
134. Шабдарова Л. Е. Марий илыш гоч тўрлыш устан... (М. Ушаковын «Шылтыме шинчаончалтыш» ойлымашыже негызеш) [Марийская жизнь сквозь призму судьбы... (На материале рассказа М. Ушакова «Таинственный взгляд»)] // Финно-угроведение. – 2025. – № 2. – С. 84-100.
135. Шабдарова Л. Е. Этнопоэтические особенности в творчестве М. Т. Ушаковой // Традиционная культура народов Поволжья: материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. В 2-х ч. – Йошкар-Ола, 2016. – Ч. 1. – С. 365-370.
136. Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. – Йошкар-Ола, 2003. – 205 с.
137. Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари: дисс. ... доктора культурологии. – Йошкар-Ола, 2003. – 391 с.
138. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. – М.: Гос. Акад. худож. наук, 1927. – 147 с.
139. Юзыкайн Э. А. Религиозное сознание современных мари // Финно угроведение. – 2000. – № 1. – С. 167-175.
140. Юнг К. Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп, АСТ, 1998. – 480 с.
141. Юнг К. Г. Божественный ребенок: / воспитание: СПб. - М.: О. АСТ-ЛТД, 1997. – 400 с.
142. Юрченкова Н. Г. Мифология в культурном сознании мордовского этноса: дисс. ... доктора философских наук. – Саранск, 2002. – 339 с.

143. Яблонский И. Исторические и этнографические сведения о нагорных черемисах уездов Васильского Нижегородской и Козьмодемьянского Казанской губернии // Современный листок политических, общественных и литературных известий. – 1865. – № 50-51, 53-57. – С. 197-198, 201-202, 209-210, 213-214, 217-218, 221-222, 225-226.
144. Ямурзин А. А. Картина мира марийского язычества: социальные аспекты: дисс. ... кандидата философских наук. – Уфа, 2007. – 147 с.

Приложение 1

Мария Илибаева

Уголек любви

Повесть

(Перевод Н. Вениной)

Жизнь – нежный цветок,
не бросайтесь на него
с обвинениями.

Автор

1

Здравствуешь, надеюсь, мой родной край, мои любимые места, по которым бегал босиком? Вот, я снова вернулся к тебе, снова тихо и спокойно шагаю по твоей земле, полной грудью дышу твоим воздухом. Совсем скоро увижу свою деревню, своих добрых соседей...

Небо ясное-ясное, синее-синее. Солнце хоть и склонилось к закату, но греет ровно и нежно. Кругом – сочная зелень, запах земли. В траве, недалеко от дороги, беспрестанно стрекочет кузнечик. Раз душа поёт, пускай радуется, веселится! Из ближнего березняка доносится песня кукушки. Все это радует душу, поднимает настроение.

Слышать эту красоту, видеть эту живописную природу, вот так снова и снова ступать по родной земле – это самое ценное и великое счастье в моей жизни.

Нельзя сказать, что родная деревня находится неподалеку от райцентра – все-таки восемь километров. Но каждый раз хочу пройти это расстояние именно пешком, чтобы, взглянув на родные места, хотя бы мыслями вернуться в детские годы. Айда, шагай, разматывай клубок воспоминаний – никто не помешает.

Конечно, никто не помешает, как шутит наш народ, по дороге в райцентр кроме собаки кого еще встретишь? Ведь и деревня, и колхоз находятся не у трассы.

Несмотря на то, что до моей деревни восемь километров, я не чувствую ни капли усталости. Очень часто доводилось измерять шагами это расстояние вплоть до самого дома. Вместо усталости, наоборот, чувствую легкость и приподнятое настроение. Будто я сам тоже

меняюсь и телом, и душой. Будто идет не Микале, вечно угнетающий себя за разные важные и неважные мелочи, а юноша, не ведающий ни болезни, ни зла, словно чистый ребенок.

За свою короткую жизнь на каких только землях не бывал, какие только места не видел, а все равно считаю родной край самым лучшим. Здесь родился, здесь развивался умственно и физически, здесь же почувствовал силу прекрасного цветка – любви; здесь же в моем сердце зародилось доброе семя дружбы – вот почему мой край самый лучший и самый прекрасный.

Доброе семя дружбы... Передо мной, поодаль, виднеется татарская деревня. За ней, через три километра, моя марийская деревня. Мы дружим с давних пор, ладим, как соседи, живем, опираясь друг на друга. У них – свои обычаи, у нас тоже – свои обычаи. И татары, и марийцы – мы чтим и бережем традиции, унаследованные от наших предков.

Взять хоть марийский праздник Семик. Поставив посреди луга большие качели, веселятся все: и татары, и марийцы.

Или попробуй пройти через татарскую деревню. Знаешь ты тех жителей или не знаешь, встретив тебя, они обязательно скажут: “Исанмесез, абый или апа²⁶⁷”. А если ты все же знаком с кем-нибудь, после “Исанмесез...” они продолжают: “Куда ходил? Устал ведь, давай ко мне. Отдохнешь немного, чаю попьешь”, и тебя уже пригласили домой. Пустив в дом, они непременно будут спрашивать о тебе, о жизни и здоровье твоих родителей и родственников. Потом, проводив тебя до самых ворот, передав привет твоим родным, пожелают легкого доброго пути.

Если мариец встретит марийца, то спросит: “Куда идешь, дядя или сестра?”, “За водой ходила, тетенька?”. У марийцев это своеобразный вид приветствия. Хорошо так здороваться или плохо, сказать нельзя, ведь это наследие от наших отцов и дедов. А у татаров – свой уклад, свои традиции. Наши марийцы знают их язык, как свои пять пальцев, даже говорить умеют на нем чисто. Татары тоже понимают наш язык, многие из них могут даже завести разговор по-марийски. Сколько лет подряд я бегал через эту деревню в марийскую восьмилетнюю школу. В морозный зимний день татарские женщины сколько раз, жалея, пускали в дом погреться. Можно ли такое забыть? Семя дружбы... С детских лет оно по-доброму прорастало в наших сердцах.

Погоди, сзади слышно звук колес. Особенность нашей дороги еще в том, что лошадь затаптывает ее чаще трактора и машины. Можно с радостью сказать, что в наших хозяйствах

²⁶⁷ Исанмесез, абый или апа – здравствуй, братец или сестрица.

лошадей много. Каждый владелец, запрягая лошадь на работу, относится к ней, как к своей скотине: сам кормит, поит, поэтому лошадей хоть на Сабантуй веди – такие легкие и проворные.

– Тпру! Иди, садись!

Услышав марийскую речь, я обернулся. Сразу узнал хозяина, с уважением пригласившего сесть: наш деревенский мариец, дядя Загит.

– Здравствуйте, дядя Загит, – говорю.

– Здравствуй, здравствуй, братец. Давай, садись.

– Лучше пешком пойду, а то лошади тяжело будет, – а сам пытаюсь узнать женщину, сидевшую спиной к дяде Загиту. Но она не повернула голову в мою сторону ни на пядь.

– Садись, садись, лошади от трех человек не тяжело – это вообще ничего, – дядя Загит все так же твердо держит вожжи, ждет, когда я сяду. – До дома дорога еще длинная.

И я, учитывая добродушие старика, собрался сесть рядом с ним.

Вот туда, ближе к сестрице Оксине садись. Там плащ постелен, одежду не испачкаешь.

“Оксина...” – по ушам словно электрическим током ударило от имени женщины. Я обошел повозку, приблизился к месту, где сидит женщина. Она немного подвинулась, уступая место, краем глаза посмотрела на меня, но не произнесла ни звука.

“Оксина... Моя первая любовь”, – подумав про себя, произнес: “Добрый день, тетя Оксина”.

Чувствую: от слова “тетя” стал красным, как огонь. Ничего не поделаешь, так принято: даже если человек старше тебя на два-три года, обязательно нужно обращаться “тетя” или “дядя”.

А Оксина все-таки старше меня на одиннадцать лет. В ответ женщина поздоровалась или нет – я не расслышал. Пока я запрыгивал на повозку, лошадь с нетерпением двинулась с места. И я присел, случайно коснувшись бедра Оксины. Отодвигаясь, пытаюсь выговорить: “Прошу прощения...”.

– Тр-р! Стой, говорю! Братец Микал, присел ли?

– Присел-присел, дядя Загит.

– Как живешь-поживаешь? – вдруг увидел перед собой его протянутую для рукопожатия руку. Такой знак приветствия тоже передался от наших предков: если давно не виделся с человеком, неважно, с женщиной или мужчиной, одновременно со словами приветствия нужно пожать друг другу руки.

– Живу-поживаю, но по родному краю все равно тоскую.

От этих неожиданно сказанных слов я вдруг оробел, настороженно посмотрел в сторону дяди Загита. А он грубоватым голосом погнал свою лошадь. Хоть и пытается не подать

виду, но я всей своей душой чувствую, о чем он думает: “ В поисках лучшей жизни уезжают из родных деревень, покидают родные дома, потом ходят, мучаются”. Не любит, не уважает он уезжающих, считающих себя лишними, ребрами, не поместившимися в котел. Сам он не отправил ни одного из трех сыновей, как он говорит, на “поиски лучшей жизни”. Все трое остались в деревне, живут в своих домах, трудятся в коллективной работе.

Чтобы отвлечь дядю Загита от мыслей о “ребрах, не поместившихся в котел”, поспешил сменить тему разговора:

– И куда вы так ездили? – спросил я, имея в виду и дядю Загита, и Оксину.

– Я ездил в хозяйственный магазин. А вот сестрицу Оксину встретил по пути, посадил, чтоб не было скучно, – улыбаясь, шутит дядя Загит.

А Оксина не издала ни звука. Ее взгляд направлен немного в сторону от меня, то ли думает о чем-то, то ли наслаждается красотой природы. Такое ощущение, что и с дядей Загитом сидела, набрав в рот воды. Хотя знаю, что это не так. С радостью общалась, конечно. Тогда что за пчела ужалила ее?

Мы спокойно беседуем с дядей Загитом. Он хочет разузнать о городской жизни, а я – о деревенской жизни, о том, какие изменения произошли. При этом постоянно думаю об Оксине. Почему ни слова не говорит, почему ведет себя так, будто меня нет?

На Оксине легкое платье с короткими рукавами. На голове завязанная на затылке цветастая косынка. Не подобает взрослой деревенской женщине ходить с непокрытой головой. К тому же, предстать перед человеком с непокрытой головой и открытыми ногами – это неуважение к старшим. Хотя мы с Оксиной из одной деревни, и я езжу на родину каждое лето, еще ни разу не выпадало случая, чтобы встретиться, поговорить и сидеть так близко. С тех пор, как зажегся огонь любви, прошло ни мало ни много тридцать один год. В последний раз видел Оксину три года назад в магазине. Тогда тоже сделала вид, будто не заметила меня, сразу же ушла из магазина. Если сравнить с тем, какой я видел ее три года назад, то сейчас она немного постарела, стала немного шире, но осталась такой же красивой. Я даже готов сказать: “Оксина, ты такая же красивая, как и тридцать один год назад”. Несмотря на то, что она старше меня на одиннадцать лет, она – моя первая любовь. Из-за этой первой любви я много раз, смеясь, ругал себя словами: “Глупый мальчишка!”. Смеялся, но каждый раз, когда видел Оксину, сердце замирало. Замирало и снова начинало биться, значит, семя любви, возникшее в моем сердце, все еще лежало нетронутым. Пусть Оксина уже не молода, я тоже давно уже отец, но она моя первая любовь, мое первое невинное чувство. Только Оксина, наверное, не узнает о моём огне любви, зажжённом тридцать один год назад.

– Но-о! – дядя Загит приподнял вожжи и хлестнул лошадь. Она с легкостью тащит повозку из трех человек. И только густая грива красиво развевается под такт езды. Все так же с обеих сторон дороги посреди травы стрекочет кузнечик, будто нас догоняет тот же самый кузнечик и продолжает свою песню. А вот звуки кукушкиной песни остались позади.

Легкой рысью доехали до татарской деревни. Дядя Загит потянул вожжи, лошадь пошла тише. Нельзя ехать по улице быстро и шумно – это пренебрежительное и неуважительное отношение к деревенским жителям. И пожилые, и молодые, проходящие по улице, здороваются с нами словом “Исанмесез”. Знакомые дяди Загита интересовались, по каким делам он ездил в райцентр, спросили даже, чей я сын.

Татарский аул остался позади, а до родной деревни – еще три километра.

– Братец Микале, в свой же дом зайдешь или у соседей остановишься? – робко спросил дядя Загит.

– Когда есть свой дом, хорошо ли стеснять соседа? – шутя, ответил.

– Душе не очень приятно входить в дом, где давно никто не живет, – будто дядя Загит сам с собой разговаривает.

Лошадь распознала дорогу домой, сама погнала быстрее.

– Отпуск или просто хочешь увидеть родные края?

– Отпуск, дядя Загит. Но надолго не задержусь, наверное. Уж нет матери, приглашающей за стол. И каждый день просить у соседей продуктов не хорошо.

– Э-э, о таком и говорить не надо. При маме, без сомнений, как в раю. Мать твоя, ладно, хоть старая была, а брат-то твой с невесткой молодыми скончались, бедные.

Ну-ка, как только пошла речь про моих брата и невестку, Оксина сразу зашевелилась? Покраснела, изменилась в лице, нерешительно посмотрела в мою сторону. Дядя Загит всего этого не видел, поэтому не догадывался о каких-либо изменениях в поведении Оксины. Он все так же продолжал.

– Взять сына твоего брата, жил бы себе в деревне, создал бы семью, пустил бы корни. Нет ведь, надо продать скотину, оставить такое хорошее хозяйство и уехать на поиски лучшей жизни. Ладно, хоть имущество не продал. Может, спустя время, наберется ума – вернется обратно. Тогда и тебе было бы приятней приезжать в ваш родной дом.

– Так-то оно так... – я тоже глубоко вздохнул.

Небо такое же чистое, ни облачка не видно. Поле полностью позеленело от всходов. Красивая пора... но вдруг моя душа обратила внимание, что чего-то нет, самого нужного нет. Понял, чего не хватает, поэтому сразу спросил у моего соседа.

– Дядя Загит, почему-то жаворонков не слышно. Вроде, их время еще не прошло. Раньше в эту пору, когда бегали по школьным делам, с удовольствием слушали пение жаворонков. А как они трепетали на небе, мы останавливались и смотрели.

– Пение жаворонков... Ты лучше спроси, остались ли жаворонки вообще. Нос-то ведь ощущает, что их истребляет. Неужели всю природу хотят уничтожить своей химией?

Дядя Загит опять грубо приподнял вожжи. Хлестнул концом итак быстро скачущую лошадь.

Вот проклятие, оказывается, живя в городе, настолько привык к городскому воздуху, что теперь не могу распознать даже запах минеральных удобрений, исходящих с полей. Да-а, отсутствие поющих жаворонков загло в душе необъяснимую печаль.

Если вспомнить давно прошедшие годы, вот еще чем была примечательна наша природа: по всей нашей деревне – перед окнами каждого дома, в каждом саду, аж с конца деревни до самого леса – везде росла черемуха. Когда шел домой в пору цветения черемухи, стоило дойти только до половины пути к деревне – в воздухе уже витал аромат черемухи. Тогда у меня даже мысли крутились в голове: “Почему нашу деревню не назвали Черемухино?”

Сейчас, вероятно, сложно найти хотя бы одну черемуху. Видать, кому-то из умных глав колхоза не хватало полей. Приказал выкорчевать черемушник, превратить в пашню и посеять зерно. Еще каждый, кто строил новый дом, принялся рубить росшую перед окнами черемуху. Знаешь ли, хотят, чтоб в новом доме было светлее. Так и опустела деревня, ее окраина тоже осталась голой, как начисто побритый подбородок.

Приблизились к деревне. Нет полевых ворот, как раньше. Кажется, что сейчас люди вообще обленились: им лень открывать и закрывать ворота, вообще убрали их. Потому и деревня наша напоминает дом бестолкового хозяина – стоит нараспашку.

– Дядя Загит, когда еще поедешь в райцентр за жостью для крыши дома?

О, Господи, Оксина заговорила. А голос-то, голос-то... Будто ничуть не изменился за тридцать один год. Такой же чистый, красивый.

– Продавец сказал приехать через две недели. Наверное, к тому времени должны привезти жость для крыши.

Дядя Загит остановил лошадь у дома Оксины.

– Если через две недели, то мою шерсть тоже успеют обработать. Чтоб не скучать одному в дороге, может, снова меня возьмешь? – Оксина хитро улыбнулась, взглянув на дядю Загита. Сама потянулась за сумкой, стоявшей на козлах.

– Я заранее предупрежу, сестрица Оксина. Не стоит волноваться.

Оксина легко спрыгнула со своего места, с той же хитрой улыбкой теперь посмотрела на меня.

– Давай, братец Микал, ко мне!

Услышав такое прямолинейное предложение, тем более слово “братец”, снова почувствовал, как кровь хлынула к лицу.

– Давай-давай, не красней, как девушка, собирайся. Нечего удивляться приглашению, не чужой все-таки. Так-то тебе близким человеком... э-э, невесткой могла бы быть.

“Что ты такое говоришь, Оксина?” – подумав, осторожно посмотрел в сторону дяди Загита. Но в его лице не было ни капли насмешки, наоборот, с жалостью и от чистого сердца сказал:

– И вправду, братец, останься у сестрицы Оксины, нечего делать в запертом доме.

– Не переживай, что будешь валяться без дела и питаться за чужой счет, я найду тебе работу.

Скоро придет очередь пасти стадо – твоя помощь будет как раз, – речь Оксины льется рекой.

Не подобрав ничего в ответ, неуверенно спрыгнул со своего места на землю. Даже из головы совсем вылетело поблагодарить дядю Загита. Поплелся за Оксиной.

– Без мужчины, братец Микал, в деревне вот так живет: столбы ворот покосились, изгородь тоже разваливается. Скоро десять лет, как умер мой Ёйван. Дьявол, а не мужчина, не удалось родить от него ни одного сына мне в помощь. Девочки – твои, только пока не подрастут. Да и те не смогли найти женихов здесь же, в деревне. На старости лет хотя бы внуки прибежали, узнавали о здоровье, было бы хорошо. Но обе дочери вышли замуж и уехали в другие районы.

– Так ведь зятя могут приехать и помочь с мужской работой, – вставляю слова, пытаюсь не показывать своего стеснения.

– Зять ведь на то и зять, до сына не дотягивает. К тому же, мои зятя почему-то не умеют пользоваться инструментами. А вот приготовить еду, постирать одежду – они это могут.

– В городе выросли, наверное.

– Да не в городе, а всего лишь в так называемом поселке.

– Там тоже не научишься держать топор с пилой.

– Так, наверное, так.

Оксина достала ключи, подошла к двери крыльца.

Пол в сенях некрашенный, но очень светлый, так как помыт золой. По такому полу в обуви не пойдешь. Я снял свои туфли и оставил их на нижних ступеньках.

На нашей стороне так говорят: “Если хочешь узнать, хозяйка дома чистоплотная или неряшливая, посмотри на ступени в ее сенях и места, куда она выходит”.

Оксину в деревне считают за толковую и чистоплотную женщину. Внутренность дома тоже вызывает восхищение. На полу везде постелен домотканый ковер. На окнах разные горшки с цветами и красивые занавески. Кухня в отдельной комнате. Ничем не хуже городской квартиры. Может, даже красивее и уютнее. Шифоньер, сервант, на стенах висят вышитые на коленкоре цветы.

– Айда, братец Микале, раздевайся. Не стесняйся, смой дорожную пыль. Умывальник вот там, в углу комнаты. Баню затоплю завтра. А сейчас приготовлю поесть.

– Я тоже помогу, тетя Оксина.

– Даже не говори, я не доверяю мужчинам женское дело. Только в городах они ведут себя, как женщины. Вместе со своими женами то еды приготовят, то по очереди стирают одежду. А так-то совершенно верно: если не помогают ни готовить еду, ни стирать одежду, что же мужчинам остается делать? Или только есть-пить и растить живот?

Последними словами Оксина будто и меня ужалила.

Повесил свой костюм на спинку стула, стоящего у двери, собрался пойти умываться.

Оксина, не понятно когда, успела переодеться. Уже в приталенном халате, косынку убрала, чулки сняла. А на босые ноги надела только шерстяные носки. Встав перед большим зеркалом, начала расчесывать свои длинные, как белая кудель, волосы.

Смотрю на нее, не могу отвести взгляд. “Оксина, ты такая же красивая, как и в молодости!” – вот-вот произнесу вслух, подойду к ней поближе, обниму за талию.

– Что ты так на меня смотришь? – Оксина заметила меня через зеркало. Или переживаешь, что скажут деревенские люди о том, что ты остановился у меня? Если нет родственников, которые ждут тебя, то можно гостить у любого. Эх, братец Микале, люди с едким языком и в бочке меда будут искать каплю дегтя... Айда, пускай ищут. – Оксина поспешила было на кухню, но, повернувшись ко мне, ласково сказала: – Пока буду готовить угощение, ложись на диван, отдохни. Устал ведь с дальней дороги.

Нет, не поняла, чего я смотрел, о чем думал. Помыв руки и лицо, уселся на диван. Такие же яркие глаза, такие же густые, как кудель, волосы. Наверное, я люблю ее даже сильнее, чем тридцать один год назад. Да, сильнее. Тогда я был маленьким, а сейчас люблю как мужчина, познавший женщину. Сегодня же расскажу о своих чувствах. “Ой, дурак, так разве хорошо?” – какой-то внутренний голос предупредил. “А чего нехорошего? Я калека какой-то или недостойный женщины мужчина?” – спорю со своим внутренним голосом. Если я люблю всем сердцем, то она ведь тоже может полюбить? Что в этом плохого? Наоборот, в нашей жизни появится светлая надежда. Жить, вспоминая друг друга, и ей, и мне – наверное, это

особое счастье. Говорят, спустя годы будто и любовь увядает. С этим можно поспорить. Оксину уже не сравнить с ней же самой семнадцатилетней. И с мужем жила, и детей родила, и телом изменилась, на лице морщины видны, а я люблю ее со всеми этими преобразованиями. Люблю сильнее, чем тридцать один год назад, и нежнее...

“У тебя же жена и дети”, – опять напомнил о себе внутренний голос. Да, есть, но Оксина – моя первая любовь...

– Что, братец Микале, видать, не хочешь прилечь и отдохнуть?

Все мысли спутались от неожиданно прозвучавшего голоса Оксины. Я замялся, пытаюсь что-то вымолвить, быстро встал с дивана.

– Да-да, отдых на голодный желудок – так себе отдых. Иначе и во сне будешь искать, чем бы наполнить желудок. Тогда подойди, помоги накрыть на стол.

Сделал все, как сказала Оксина, и открыл свою дорожную сумку. Достал оттуда гостинцы, которые привез из города. В последнюю очередь вытащил и поставил на стол бутылку водки.

– У меня тоже был самогон. Да только не осмелилась его вынести. Кто знает, может, городские такое не пили, поэтому даже косо не посмотрят, подумала.

“Городские?” При чем здесь “городские”? Понимаю, Оксина хочет уколоть меня таким образом.

– Так-то, – Оксина дальше продолжает, – стараюсь готовить его и крепким, и вкусным. Если в магазине нет, приходится самой варить. А в деревне он дороже золота.

Подняли рюмку за возвращение в родную деревню, за встречу. Оксина угощает, как моя мать, настойчиво.

– Братец Микал, ешь, вот, омлет, вот, вареники с творогом. Капусту надо поближе поставить. Не стесняйся, тянись, бери.

От усталости водка – то, что надо. Тело расслабляется. Но расплетать язык я все-таки не спешу. Кто знает, может, лишнего наболтаю, и хозяйка мигом обидится.

– Братец Микал, ты так покраснел, когда я сказала, что “могла быть твоей невесткой”. Несомненно, тебе было неудобно перед дядей Загитом, так ведь?

Я кивнул головой в знак согласия.

– Мне ни капли не было стыдно так говорить. Ведь в свое время вся деревня знала, что я могла быть твоей невесткой. А ты сам, братец Микал, слышал об этом?

– Слышать-то... Всего-то я не знаю. Тогда я в школу только бегал.

– Ты думаешь, я позвала тебя к себе только по той причине, что я могла быть женой твоего брата, твоей невесткой?

Я удивленно посмотрел на Оксину, прервав прием пищи.

– Ты, братец Микал, очень похож на своего брата Вачука, говорю. Иногда, как посмотрю на тебя, будто рядом со мной не ты, а твой брат. Мне всегда казалось, что твой пристальный взгляд упрекает в несостоявшейся семье между мной и твоим братом. Еще ты – образованный. Поэтому мне, деревенской женщине, было неудобно перед тобой. А сегодня, вот, не постеснялась, аж домой пригласила.

“Вот как!” – только сейчас начал понимать поведение Оксины.

– Значит, братец Микал, ты говоришь, что не все знаешь о том, почему я не смогла стать тебе невесткой? А что, если вспомнить о тех временах?

– Рассказывайте, рассказывайте... – надо было добавить “тетя Оксина”, но язык больше не повернулся так сказать.

– Вспомнить годы прекрасной молодости – душа рада. Тогда сначала расскажу, как мы начали встречаться с Вачук. Эх-хе-хе... не вернешь молодость, к сожалению. – Оксина сильно вздохнула, взгляд направился куда-то далеко. Будто передо мной осталось только ее тело, а сама она убежала далеко-далеко, в пору своей молодости. – Тогда у твоего брата была другая девушка, – голос Оксины прозвучал откуда-то издалека, будто сквозь юношеские годы.

2

У Бибинур, с которой Вачук пытался встречаться, глаза выглядят как две ягоды черной смородины; волосы черные, как темная ночь; щеки румяные, как спелые осенние яблоки. Хотя была молодая, но уже с характером. Сколько за ней парней бегало – только она никому не спешила раскрывать свои чувства, поэтому Бибинур можно считать девушкой, с которой Вачук пытался встречаться. Она из соседней деревни. Оттого, что у них нет своего клуба, собираясь с остальными, напевая под гармошку, каждый вечер приходили в деревню Вачука. Когда возвращались по домам, звук песни становился реже и тише. Все потому, что девушек провожали женихи из деревни Вачука, а парни из соседней деревни оставались рядом со своими девушками.

Вачук и сегодня только вышел из клуба, рядом с ним появилась Бибинур. Но не дошли они даже до конца деревни, кто-то сзади ударил его по голове. Вачук почувствовал острую боль. Зашатался, но остался на ногах и успел схватить за грудь парня, ударившего его сзади. Бибинур уже пропала из виду, будто растворилась, превратилась в темную ночь. Только схватив ударившего за рубашку, Вачук узнал в нем парня из другой деревни. Оказывается, ему тоже приглянулась Бибинур. Когда двое борются за одну девушку, они друг друга жалеть не будут. Ведь с древних пор сохранилась традиция: кто победит, тот и будет хозяином для де-

вушки. Так между Вачуком и парнем из дальней деревни вспыхнул жаркий бой. Может, Вачук победил бы своего ровесника, но тут появились другие парни из соседней деревни. Крики, шум смешались воедино. Вачуку не дают даже с земли встать.

– Прекратите немедленно! Вы хотите убить человека! – вдруг рядом, как гром, раздался женский голос. – Так ли храбрые молодцы меряются силой? Как не стыдно бить лежащего!

И вправду, молодые люди сразу уgomонились и скрылись в ночи. Только сильно избитый Вачук остался лежать на земле. Вдруг он почувствовал под своей головой мягкие руки и услышал жалеющее “Вачук, Вачук”. Нежная рука коснулась лица.

– Ы-ы... – застонал от боли Вачук.

– Ой, боже мой, да ты же ранен, – тот же жалеющий женский голос.

Она не испугалась и не убежала, не оставила раненого. Села рядом с ним на топтун-траву, осторожно подняла его голову, положила перед собой.

Вачук снова будто потерял сознание. Его разбудило только громкое пение соловья. Проснулся и, приоткрыв веки, увидел красный, как малиновый сок, сверкающий горизонт. Вдруг почувствовал, как кто-то нежно гладит его волосы. От удивления хотел было быстро встать. Но та же мягкая рука осторожно надавила на плечи, и прозвучал нежный голос:

– Ты же ранен, надо осторожно двигаться.

Нет, Вачук не узнал женщину по голосу. Желая увидеть этого доброго человека, как-нибудь да попытался повернуть голову в сторону голоса.

– Оксина?.. Ты?..

Даже девушка поняла, как парень удивился. Кто-кто, но чтобы Оксина могла так пожалеть и заступиться, об этом Вачук и не думал. Все потому, что и в клубе, и в играх на лужайке девушку не часто видели, поэтому редко о ней думал.

– Давай к воде, надо помыть лицо и вытряхнуть пыль с одежды. Иначе твоя мама испугается, увидев тебя в крови и такой одежде.

Вачук, взявшись под руку девушки, как послушный ребенок, словно говорящий “пойду, куда скажешь”, зашагал рядом с ней.

Оксина помогла умыть лицо, встряхнуть пыль с одежды, и так же, как недавно, держа за руку, подняла на берег реки.

Девушка проводила его прямо до дома. Парню было как-то неудобно идти по деревне под руку другого человека. Но, когда он вошел в родной дом, вместо стеснения он почувствовал какую-то радость и гордость. Будто откуда-то из далекого далека до него дошел никому

неслыханный голос: “Как хорошо, когда у тебя есть надежная опора”. Незаметно, только на миг в голове почему-то нарисовалась Бибинур, ее красивое лицо, но тотчас растаяло.

Вачук, чтобы не слышать слезных расспросов матери о произошедшем, рухнул на кровать, скрылся под одеялом.

Он проспал весь день и всю ночь. Только иногда постанывал, бредил, мотал головой в обе стороны. То ли снились кошмары, то ли раны причиняли боль. На следующее утро проснулся намного позже обычного. Уже не было матери, которая весь день и всю ночь сидела рядом с ним. Вачук знал: мать на работе. Она и сегодня не отходила бы от сына, но разве скроешься от упрямого бригадира. Держит своих работников на виду, словно пастух. Кажется, в другой комнате кто-то есть. Но это не мать. Наверное, младший брат, Микале. Скорее всего, читает книгу или рисует. На роду никто не рисует, а он всю душу готов за это отдать. Еще приносит гармонию, умеет сочинять разные мелодии. Только вот гармошки у них нет. Вачук попытался встать с места, но не смог: голова как корзина, не соображает, думаешь, там ветер шумит; тело опухло, оцепенело, как дерево. Казалось, что не было так больно, когда били.

В комнате, и вправду, был Микале. Вачук заметил, что его брат проснулся, подошел к нему.

– Брат, если ты хочешь поесть, мама оставила на столе яйца, молоко, кашу.

Вачук понял: мать оставила Микале следить за ним. Ничего не ответил своему младшему брату. Какой там поесть, и так тошно. От чего-то было больно, что-то обжигало, как огонь. Вдруг, невзирая на боль, почувствовал в душе необъяснимое облегчение. Будто внутрь него попала крошечная волшебная бабочка, и, махая крыльями, пытается выйти наружу. На сколько больше Вачук размышлял о том, что было вчера, настолько сильнее та волшебная бабочка давала о себе знать. В душе парня появились легкость и приятное чувство. В каком-то участке мозга скрылись и обида, и злость, и желание мести парням из соседней деревни. А волшебная бабочка все сильнее и сильнее махала крыльями, старалась облегчить боль по всему телу.

– Оксина... – Вачук вдруг назвал имя девушки.

Микале подумал, что брат просит пить, вышел из комнаты с ковшом воды.

Вачук выпил все до дна, внутренний огонь утих, но желание увидеть Оксину только усилилось.

В народе говорят: если желаешь всей душой, желание обязательно сбудется. Нельзя сказать, что это не так. Тем не менее, девушка как будто чувствовала, что Вачук ждет ее всей душой, поэтому она спешила к нему.

Вот и она, стройная, словно молодая березка, держа в руках сумку с лекарствами, подошла к кровати, где лежал Вачук.

Увидев перед собой девушку, которую желал увидеть, парень удивился. Но в этот момент прозвучал заботливый голос девушки:

– Как твоё здоровье, Вачук?

Оксина подвинула стул, поставила маленькую сумку у ног. Девушка расположилась на стуле так аккуратно и легко, будто не села, а только слегка коснулась. Взяв руку парня, посчитала пульс, потрогала лоб. Достала из своей маленькой сумки лекарство, намазала на марлю, приложила к ранам Вачука.

Оксина лечит жителей деревни от трахомы. Она не оканчивала специальное медицинское заведение, но училась на курсах лечения трахомы. Сельсовет отправил ее, когда она окончила среднюю школу. После войны из-за дефицита мыла то здесь, то там появлялись вспышки глазной болезни. Кроме лечения глаз девушка по мере своих умений помогала бороться с другими болезнями, поэтому в ее маленькой сумке всегда были марля, разные противожоговые мази и другие лекарства.

– Что ты ничего не говоришь? Небось, и язык ранен? – Оксина посмотрела на парня с улыбкой. – Хотела прийти еще вчера, но встретила твою мать у родника, она сказала, что ты еще не проснулся... Вачук, почему ты на меня так смотришь?

– Оксина... Вот ты какая, оказывается... – задыхаясь, сказал Вачук, а слова, которые он хотел сказать ей, подумал только про себя: "...глаза синие, как небо; волосы такие же светлые и красивые, как кудель; губы нежные, как спелая земляника – кому же все это достанется?..".

– Оксина, – парень снова заговорил, – где ты была прежде?

– Я? Надолго задержалась? – взволнованно ответила девушка. – Сходила в райцентр. Сейчас, сам видишь, погода какая жаркая, лекарства быстро портятся, поэтому надо постоянно обновлять...

– Нет, не поняла, Оксина. Я хотел сказать, почему раньше не замечал тебя. Ведь жили в одной деревне, ходили в один и тот же клуб, на одну и ту же лужайку...

Вачук не договорил: Оксина вдруг покраснела, как кумач, закрыла лицо руками.

В жизни, говорят, редко влюбляешься с первого взгляда, с первого слова. Так и есть, чаще всего сначала влюбляется один. Влюбляется и начинает навязываться: "Я же тебя люблю, и ты меня люби". Так навязываться больше свойственно парням. Вот так бегают за девушкой, и она то ли устает от его назойливости, то ли ей на самом деле кажется, что она влюбилась, все

же решает “Быть одному концу” – соглашается. Проходит время, она уже старушка, а сказать не может: она жизнь прожила с любовью к своему мужу или просто так жила день за днем.

Вачук только сказал, смотря на нее с любовью, а Оксина от таких слов юноши почувствовала, как в ее сердце зажегся огонь любви.

– Оксина, как ты узнала, что меня бьют?

– Я как раз бежала домой после клуба. Слышу, у деревенских ворот шумят мужчины. По мере приближения к дому было слышно яснее. Поняла: дерутся. Так ведь не просто дерутся, а бьют кого-то одного. Вачук, я и подумать не могла, что они могут напасть на тебя. И страх куда-то пропал, несмотря на темную ночь, со всех ног побежала в сторону боя. Понимаю: кто-то на земле, а остальные бьют – один пинает, второй – поднимает на ноги, а другой снова сбивает с ног. Не помню, дошла или нет, но закричала во весь голос. Они всполошились, испугавшись лишних глаз и ушей, тотчас же скрылись из виду.

– Оксина, спасительница моя... – взяв руку девушки, Вачук нежно пожал ее.

Девушка не стала убирать свою руку, улыбнувшись уголками губ, ласково посмотрела на парня.

3

В деревне ведь так: чихнул в одном конце, а в другом это услышали. Вся деревня: и стар, и млад – прознала о том, что Оксина и Вачук начали встречаться. Чужой рот изгородью не закроешь: кто как думал, так и говорил. Завидующие взаимоотношениям молодых парня и девушки распространяли злые слухи: “Вачук, сын Давлета, знает, с чьей дочерью связывать свою жизнь. Носивший в детстве штаны с прорезями, теперь хочет жить как в раю, связавшись с зажиточной семьей”. “Не знай, не знай, согласится ли отец Оксины породниться с таким зятем?..” – добавлял другой. Все-таки, многие с радостью наблюдали за нежной любовью парня и девушки, за их умением дорожить отношениями.

Когда парню наступила пора идти в армию, любящая пара грустила. Деревенская жизнь, на самом деле, это как жизнь одной семьи. Кто возвращается из армии – встречают всей деревней. Кто уходит в армию – опять же провожают всей деревней. В такую пору и завистники, и добродушные словно думают как одна голова, дышат одним дыханием. На проводы Вачука собрались все деревенские жители. Ой, как же сложно расставаться с любимыми людьми. Вачук грустный. Волнуется за свою любимую: хватит ли у девушки сил ждать три года и при этом сохранить любовь? Оксина тоже вот-вот заплачет. Войны хоть и нет, а солдатская жизнь – это все же солдатская жизнь, может произойти все, что угодно. К тому же

три года – это не три недели, даже не три месяца. Получается, три года жить в одиночестве и тоске.

Вачук подошел к столу стройным шагом. Без единого стеснения взял рюмку водки, наполненную до краев, протянул Оксине:

– Если любишь и будешь ждать, пей до дна. Ждать не хочешь – сейчас же поставь на стол!

Такова деревенская традиция: хочешь сдержать слово перед любимым новобранцем – сможешь, не сможешь – выпей до дна; а не можешь обещать, как и сказано, сразу поставь на стол. И стар, и млад стихли, боясь вздохнуть, ждут, что будет.

– Оксина, ничуть не стесняясь, выпила рюмку водки до дна и положила голову на грудь своего любимого. И Вачук, и деревенские вздохнули с облегчением.

Два года связь между солдатом и девушкой поддерживали письма. Какими только они не были: нежные, обнадеживающие, придающие сил... Нет, слова с нежной искрой и в третий год не перестали прилетать солдату. Но однажды парень получил темное письмо с горькой новостью: "...Жалко мне вас, солдатов. Оттого, что вы находитесь далеко, сколько молодых мужских сердец обманывается. Вачук, твоя Оксина тоже врет тебе. Наверняка, отправляет письмо за письмом. А сама, знаешь, встречается с другим. Говорят, что живет с парнем из деревни Мурзанай, куда вышла замуж ее сестра, как жена с мужем...".

Написавший человек вовсе не думал скрывать свое имя. Подписано: "С уважением предупреждающая тебя Сылвий".

Сылвий из той же деревни, что и Вачук с Оксиной. Тихоня. И назвать ее некрасивой язык не повернется. Только в горле у нее немного хрипит во время дыхания. То ли из-за этого, то ли судьба такая – до сих пор ни один парень не предлагал ей встречаться.

Получив такое письмо, что чувствовала душа солдата? Хоть от девушки продолжали приходить такие же нежные, полные верных любовных слов письма, Вачук больше не написал в ответ ни одного письма.

То, что Оксина часто ходила в деревню Мурзанай, правда. Там же сестра живет, как туда не ходить-то? Нельзя же не помогать друг другу. И то, что за Оксиной ухлестывает мурзанайский парень, тоже правда. Но обменять того, кого обещала ждать, на другого – Боже упаси!

Весть, написанная в письме Сылвий, как подобает слухам, разлетелась по деревне моментально. Только тогда Оксина поняла, почему от любимого перестали приходить письма.

– Вот так, братец Микал, оборвалась наша с Вачук нежная любовь, – глубоко вздохнула Оксина, на ее глазах навернулись слезы, и на некоторое время она закрыла лицо руками.

– Неужели вы не объяснили ему, что это все слухи, не написали ему?

– Если Вачук так легко поверил слухам, почему я должна была унижаться перед ним? Надеюсь, что, только когда приедет, встретимся и помиримся. Зря надеялась. Как услышала, что Вачук вернулся из армии, поспешила в клуб. Нет, идти к вам домой казалось излишней низостью. Как-никак, ведь это между нами пробежала черная кошка. Моей вины нет, поэтому, думаю, пусть Вачук сделает первый.

Мы, парни и девушки, поём и танцуем под гармошку, ждем солдата в клубе. А самые смелые пошли встречать его к нему же домой. Слегка выпивший Вачук вошел в клуб вместе с несколькими парнями. Со всеми поздоровался, пожав руку, а ко мне даже не подошел, поздоровался издалека.

То ли пережиток прошлого, то ли темная сила слухов, то ли что-то еще, но считается, что если создать семью с опороченной девушкой, то это будет самым большим позором и унижением. Такую семью даже сам Бог проклинает. Вачук, наверное, тоже в это верил.

Пропала надежда встретиться и поговорить. Как волновалась моя душа, этого и словами никак не описать. Спустя несколько дней собралась в путь, упаковала вещи в чемодан, попросила отца проводить до автобуса на лошади. Мама моя плакала. Мне было очень жалко ее, но и сил оставаться в деревне не было. Так я уехала далеко к своим родственникам. Проработала там почти два года. Неожиданно из дома получила письмо, в котором говорилось, что “Вачук женился”. “Вот и все”, – только успела подумать, и сердце словно вырвалось со своего места. То ли со злости, то ли желая успокоить взволнованную душу, я тоже согласилась выйти замуж за Йывана. Он начал бегать за мной спустя два месяца, как я приехала.

Меня очень тянуло в деревню. Хотелось посмотреть на жену Вачука. Йывану ничего такого не говорю, только будто зову в гости к матери. Как уехала из деревни, больше туда не возвращалась. Да и с родителями хотелось встретиться.

Я ведь все-таки увидела жену Вачука. Пересеклись у родника. Как посмотрела на нее, как будто по сердцу ударили – жена твоего брата была похожа на меня. Вот ведь. Я сразу поняла: раз Вачук нашел девушку, похожую на меня, значит, он любил меня всей душой. Эх, дурацкая молодость, сколько раз в мыслях я ругала и себя, и Вачука.

Наш отпуск подходил к концу, но я не могла уехать, оставив свою деревню и Вачука. Мужа моего, Йывана, недолго пришлось уговаривать, согласился остаться в деревне. Что не согла-

шаться-то, у него не было родителей, которые его ждут. Он с детства рос сиротой. Взяли дом, стали жить в своем хозяйстве.

– Неужели ни разу не смогли встретиться и поговорить наедине?

– Постоянно об этом думала, братец Микал. Сколько лет ждала удобного момента, чтоб с открытым сердцем поговорить, рассказать, что я не виновата. Хочешь – верь, хочешь – не верь, такого случая ни разу не выпало. Только в городе удобно спрятаться от лишних глаз и ушей. А в деревне так не получится, сейчас же все услышат и увидят, слухи пойдут. А слухов мне больше не хотелось. Да Йыван тоже был очень ревнивым. Ты думаешь, он не узнал о нашей давней любви с Вачуком? Твой брат каждое утро и вечер ездил по улице на повозке. Проезжая мимо нас, он никогда не шумел. Когда я бывала дома, обязательно пыталась тихонько взглянуть на него. А Йыван сразу почует, начинает доставать: “А-а - говорит, – за бывшим наблюдаешь? Тоскуешь? Иди, выйди, беги за ним!..”

– Только об одном жалею: Вачук ушел на тот свет, не узнав о моей невинности.

Услышав о его неожиданной смерти, не думая ни о каких сплетнях, оставив все дела, побежала в вашу сторону. Протиснувшись через полный дом людей, подошла к красному углу. Вачук лежал словно живой, будто прилег отдохнуть, даже щеки были румяные. Не веря своим глазам, взяла руки – холодные. Позабыв весь мир, упала на него, зарыдала во весь голос. Только потом, придя немного в себя, стыдясь, осторожно обернулась и посмотрела на людей. Нет, никто не смотрел на меня с насмешкой. Все всхлипывали, вытирали слезы. С жалостью обняла стоявших рядом со мной жену и маленького сына Вачука. Помню, и она, обняв меня, начала плакать. Нам не нужны были слова, мы и так понимали друг друга: мне было жаль, что она осталась вдовой, а она, наверное, сожалела о моей несчастной молодости.

– Только вернулась домой, Йыван начал ругаться: “Видать, ходила встречаться с возлюбленным?”. Вот ведь дьявол, даже к мертвому мужчине ревновал. Сам тоже сдох. И в этом меня опередил. Если и есть загробный мир, то на него надежды нет. И там не смогу сказать всей правды моему Вачуку: мой Йыван будет следить.

– С Сылвий тоже не успела встретиться. С какой целью она написала письмо Вачуку: сгорала от зависти или поверила чужим слухам. Как-то незаметно, ни с того ни с сего ее сватали вдовцу из дальней деревни, Сылвий согласилась, видать. Вот такая история.

– Слушай, Микале, уже, вроде, солнце садится? Тогда совсем скоро стадо вернется, надо будет корову подоить. Постой-ка, я же постель не подготовила.

Достав из шифоньера простыню, наволочку и пододеяльник, Оксина повернулась в мою сторону.

– Тебе где постелить: в доме или в сенях?

– Пожалуй, в сенях.

– Ты прав, ты же истосковался по родине, тогда пусть соловьиная песня убаюкает тебя. А я подготовлюсь встретить стадо.

Оставшись дома один, только сейчас начал крутить в голове рассказ Оксины: брата моего любила, я ведь тоже ее люблю... Только я, наверное, теперь никогда не смогу сказать Оксине о своей любви. Сказать... если сказать, не будет ли это надругательством, насмешкой над нежной любовью моего брата и Оксины?..

Из полуоткрытой двери донесся голос Оксины:

– Все, можешь ложиться, братец Микале. Спокойной ночи. Ласковых снов.

– Спасибо. Большое спасибо.

4

Оказалось, что я на самом деле устал. То ли мягкое чистое постельное белье так развернуло свой сонный аромат, то ли теплый тихий вечер нежно ласкало тело. Только лег под одеяло, все мое тело разомлело. Вот ведь, воздух родной деревни совсем другой. Мы, люди, хоть и разумные, все равно глупые. Хоть и знаем, что нет места дороже родной земли, все равно пытаемся провести жизнь где-то подальше. С каждым возвращением уезжаем со слезами, скрепя сердце, а потом, находясь в далеких краях, скучаем, думая о родине. Неужели нельзя пустить корни на своей же земле? Эх, совсем глупцы. Чтобы хоть как-то себя оправдать, пытаемся приводить разные доводы. “Если супруга и дети согласятся, я бы вернулся жить в деревню”, – заявляем или: “У меня ведь хорошее место работы”. Есть и такие, кто без стеснения говорит: “Оставить удобную квартиру и жить в деревенском доме...”. Это самая, что ни на есть, правда. Сначала мы боимся, что не сможем обуздать приобретенную в городе лень. Если живешь в деревне, придется забыть о любви ко сну. Чтобы подготовить корм, нужно до седьмого пота косить сено. Чтобы дом был теплым всю зиму, нужно успеть запасти дрова. А домашние дела, птицы, скотина – все надо сделать, всех накормить и напоить... Жизнь в деревне не такая, как в городе, где ты проснулся, встал, взял сумку, набрал хлеба, молока и тому подобное, праздно несешь продукты из магазина. В городе не надо каждый день топить печку, не надо носить ведра с водой, даже по своим физиологическим нуждам не надо выходить на улицу, айда, сиди, наслаждаясь, сливай, даже не надо бояться, что мороз щиплет.

А если так подумать, и в деревнях живут, не жалуются, не привередничают, выполняют свои дела. Еще ходят на колхозные работы, чтобы прокормить нас, таких городских лен-

тяев. Вот Оксина, в чем она сильнее моей жены? А ведь живет, хозяйство держит. Если поставить мою жену на место Оксины, что произошло бы?

Стадо вернулось в деревню. Слышно, как мычат коровы, блеют овцы – все настолько знакомые звуки. И как хозяйки зазывают свою скотину – это тоже с детства дорогое сердцу явление.

Оксина тоже пустила свою скотину во двор. Поставила, видимо, корове заранее подготовленное ведро воды. Она, в свою очередь, энергичной походкой, стуча копытами, двинулась к ведру и с шумом и причмокиванием начала пить. Оксина взяла сосуд, который сушился на острой доске забора, и подошла к корове. Произнося ласковые слова, похлопала ее по спине, присев на корточки, помыла вымя. Спустя некоторое время дно сосуда запело от струящегося молока. Все это мне видеть не обязательно, я и так все подмечаю. Звук льющегося молока звучал еще долго. Корова у Оксины молочная, подумал я, но не дослушал “песню” до конца, будто куда-то провалился. Даже не заметил, как сон укрыл своим крылом.

Снились очень разные сны. И в театр ходил. И смотрел, как артисты играют в каком-то спектакле.

Потом вдруг оказался на рабочем месте жены. В кабинете она была вместе с другой сотрудницей. Моя супруга взяла стул и поставила его подальше, сказала мне сесть. Спустя некоторое время в комнату вошел мужчина в военной одежде. Глянул на погоны – капитан. Даже картуз свой не снял. Поздоровавшись, пододвинул свободный стул, сразу сел рядом с моей женой. Я, не подозревая ничего такого, подумал, что это доставщик заказа. Смотрю, моя супруга почему-то покраснела, глаза только так блестят. Сама, слегка улыбаясь, что-то сказала тому военному. Потом они пошептались друг с другом, а я ни слова не смог понять. Моя супруга встала со своего места, открыла дверь шифоньера. Тот мужчина опять рядом с ней оказался. Почти обнимая, сказал что-то в ухо моей супруги. Я хотел вышвырнуть этого капиташку из кабинета, ругая матерными словами, но язык словно онемел, приклеился во рту, а меня самого прикололи к стулу. Моя жена даже не посмотрела в мою сторону, ушла куда-то с тем капиташкой.

Только когда они ушли, у меня развязался язык, и сам будто освободился от оков. “Что это такое, Нина?” – спрашиваю у коллеги моей жены. “Что-что, – дразнит та, – ты до сих пор живешь в неведении? У твоей жены Любы есть любовник, – смеется. – Видел, большую птицу поймала – военный”. “И как давно это?” – снова спрашиваю. “Довольно давно. Встречаются так один раз в неделю. Твоя жена родилась для мужских забав”, – снова смеется Нина.

“Вот распутница! Сегодня же подам заявление на развод. С такой распутной женщиной больше жить нельзя! Ей-богу, нельзя!”

Резко проснулся от своего же голоса. Фу-у, как же душе тревожно и противно. Скинул с себя одеяло. Теперь вижу не только в жизни, но и во сне, какую развратную жизнь она ведет. Тьфу! Чертова женщина, сплюнул про себя. О чем думаешь в обед, то во сне и видишь, говорят. Днем моя супруга и в голову не приходила, а вот во сне привиделась. Еще как привиделась: именно то, как она шепчется с мужчиной, как они вдвоем ушли куда-то.

Потянул одеяло, пытался снова уснуть, но с удивлением кое-что осознал. Раньше ревность к жене с треском вспыхивала внутри меня моментально. А сейчас нет. Совсем, несколько нет. Что же со мной произошло? Моя жена готова обниматься с другим мужчиной прямо передо мной – тьфу! Так-то, от Любы, на самом деле, можно такое ожидать. Вот во время отпуска попробуй отправить ее одну – сразу любовника найдет. Может, жил бы не зная ничего такого, но подружки Любы, насмехаясь надо мной, доносят до моих ушей. Я не спешил “клевать” на такие провокации. Но в действительности разговоры женщин не были просто провокацией.

Однажды жена вернулась из отдыха на юге и сразу начала просить со слезами на глазах: “Мишенька, давай разведемся. Я познакомилась там с одним мужчиной, мы договорились о свадьбе. Он обещал приехать сюда и забрать меня через две недели”.

Услышав такое, меня бросило и в жар, и в холод. Я так рассердился, что то ли отхлестать жену, то ли уйти из квартиры. Поняв, что не смогу сделать ни то, ни другое, растерянно спросил: “Ты меня разлюбила или вовсе не любила?”

“Тебя, Мишенька, люблю, но, встретив его, у меня вспыхнули какие-то другие высокие чувства”, – говорит.

Я слушал с терпением, большим терпением, попытался ответить как человек: “Если у тебя вспыхнули какие-то другие высокие чувства, то уходи. На развод согласен”.

Эти две недели мы ожидали по-разному. Супруга с волнением ждала, а меня изнутри будто мучает пожар.

Не приехал, обманул мою супругу тот мужчина.

Скоро доживем до возраста бабушек и дедушек, а у супруги все еще нет так называемого характера. Хотя и глупой ее не назовешь. Видать, сам Бог велел женщине быть такой. Ой, нет, наверное, я неправильно мыслю, остальные же не как Люба. Вот взять, к примеру, Оксину. Подумал об Оксине и, будто только сейчас, услышал соловьиную песню. Неужели прямо в сад прилетает и поет? Или песня доносится из зарослей ольхи возле речки Изенгер.

Поднял голову, посмотрел в окно – видны проблески утра. Тогда скоро светает. Снова спокойно уснул под пение соловья.

В этот раз проснулся, уже не ругаясь, а с приятным чувством. Будто мы с Оксиной вдвоем на лесной поляне на другом берегу речки Изенгер. Вокруг нас – ромашки, колокольчики, еще какие-то разные цветы. Мы оба такие молодые, будто нам по девятнадцать или двадцать лет. Почему-то оба полностью нагишом, даже не смущаемся, что кто-то может увидеть. Оксина бежит ко мне, ее длинные, словно кудель, волосы не заплетены в косу, нежно развеваются. Я тоже бегу ей навстречу. Взяв друг друга за руки, кружимся, обнимаемся. Тело Оксины такое гибкое, нежное. Она тоже касается моих волос, щек... Вдруг, смотря прямо в глаза, будто вот-вот заплачет, с обидой произносит: “Почему ты так долго не возвращался, Вачук?”

“Я ведь не Вачук, я – Микале...” – пытаюсь говорить. Хотел взять Оксину за руки, чтоб она коснулась моего лица. Протягиваю руки, и тут я вдруг проснулся. Проснулся и оглядываюсь кругом. Рядом со мной никого нет. Пол-лица и часть волос грело утреннее солнце. “Вот чем оказались ласки Оксины”, – подумал я. А другой рукой обнимал подушку.

Самому перед собой стало стыдно, хоть и скрылся с головой под одеяло, все-таки сон оставил в сердце приятные ощущения.

Соловья теперь сменил дворовый петух. Без умолку поет ку-ка-ре-ку-у. Вот всего лишь петушиная песня, а какую красоту вносит во двор, словами не описать. У Оксины петух с чистым голосом, особенно протяжно допевает последнее у-у. А потом, расправив крылья у своих ног, видимо, пляшет возле курицы. Даже слышно, как с шумом двигаются перья. Щеголяя, на своем языке о чем-то хвастается перед своими женами-курицами.

Больше спать не хочется, хотя полностью и не проснулся. Потянулся за наручными часами, которые положил рядом с топчаном. “У-у, сонная тетеря! Дрыхнул до девяти часов!”, – ругая себя, пытаюсь быстро встать. Наутро спал как убитый. Оксина, наверное, доила корову не возле дома, как вечером, а в хлеву? Вообще не слышал, как она выходила и заходила. Она, конечно, ходила тихо, чтоб меня не разбудить.

– Э-э, проснулся?

Услышав голос Оксины, начал спешно надевать рубашку.

– Ну как, сон был сладким?

– Спасибо. Спал отлично. Вот, скоро уже время второго завтрака, а я только встал.

– Как не спать-то, ехал в родные края отдохнуть – конечно, нужно поспать. – голос Оксины прозвучал так, будто она смеялась надо мной.

– Стою, болтаю, а самовар остыл, наверное; если огонь погас, пойду-ка, подложу уголек, зажгу. Стол накрыт. Ты, братец Микале, готовься к завтраку.

Пока не отошел ото сна, даже есть не хочется, но испортить настроение хозяйки – тоже не хорошо.

– С постели – прямо к столу, – говорю я, а сам глаз не могу оторвать, с любовью смотрю на Оксину, разливающую чай.

– Супруга-то, наверное, тоже с постели зовет прямым к столу? В деревне к мужчине относятся с почетом. Самый лучший кусок – ему. Даже самый первый жар в бане – ему. Если мужчина отправился в дальний путь, семья не садится за стол, пока он не вернется. Мужчина в деревне – опора семьи, надежда, поэтому его так уважают, почитают...

Так бы сидел и слушал Оксину всегда. Ее голос необыкновенно цепляет за душу.

– Братец Микале, не стесняйся. Ешь блины, макай в масло, перемечи бери.

Дрыхнул только я. Оксина, вон, приготовила пышные блины, выгнала скотину в стадо, справила утренние дела. В марийской семье такая традиция: если приехали уважаемые гости, на следующее утро нужно кормить их свежее испеченными блинами. Получается, для Оксины я тоже уважаемый гость?..

– Айда, ешь, братец Микале. Что-то ты стесняешься.

Меня угощает, а сама даже глоток чая не сделала. Угощая, смотрела на меня долго, не отводя глаз, и тихо, будто про себя, молвила:

– Волосы уже седые, а сам ведь еще молодой.

– Не такой молодой, скоро дочка из меня деда сделает для своего дитя, – пытаюсь отшутиться.

– Извини за такие слова, седые волосы тебя только украшают. А Вачук не успел даже поседеть, умер молодым...

Чтобы отвлечь Оксину от горьких воспоминаний, намеренно перевел разговор в другое русло:

– Сейчас в деревне женщины на какую работу ходят?

– В колхозе постоянно появляется работа. Под новое зерно почистили внутренние отделы амбара. Вот сегодня, сказали, на пшеничное поле, убирать сорняки. Бригадир сказала: “У меня гости, уходить и оставлять гостей одних нельзя”.

– Вот и хорошо. Тогда покажете мне, что нужно отремонтировать, где лежат топор, пила и другие инструменты. До отъезда в город, сколько успею, столько постараюсь отремонтировать.

– Айда, ты что, приехал, чтобы возиться с топором и пилой? Спустись к Изенгер, сходи в лес, послушай соловьиную песню. Какое сейчас прекрасное время – для отдыха самое то.

– В городе работаю головой, а возиться здесь с топором и пилой – самый лучший отдых...

За три дня многое отремонтировал, обновил. Как говорит Оксина, заменил полуразвалившийся забор вместе со столбами на новый. В сарае хорошо сохранились подготовленные ее мужем Йываном дуб и заготовки для столбов. Дольше провозился со столбами для ворот. К тому же, всякий, проходящий по улице, смотрит, более пожилые подходят ближе, начинают разговор. Не скажешь ведь: “Проходите, времени нет”.

Оксина, каждый раз, выходя во двор, с жалостью спрашивает:

– Может, помочь надо?

– Нет, если надо, сразу позову, – отвечаю я.

– Чего стоит звук топора и пилы дома. Где процветает плотницкая работа, там жизнь никогда не исчезнет. Как осталась одна, у меня дома полная тишина. Хорошо, ты приехал. Микале, ты как брат Вачук, мастер в плотницком деле. Сразу видно, не подзабыл деревенские умения, хоть и живешь в городе...

Она сказала только “Микале”? Не добавила слово “братец”. Какой... э-э, четвертый день, на самом деле, не слышал от нее “братец Микал”. Значит, перестала считать меня за ребенка! Значит, видит меня наравне с собой! Глупец, от радости чуть не выкрикну ура.

5

До Оксины дошла очередь пасти стадо. Деревня не большая, но и не сказать, что маленькая. Крупный и мелкий скот набирается в одно большое стадо. По сравнению с теми временами, когда я ребенком ходил пасти стадо, коровы заметно расплодились. Как им не плодиться, ведь в семьях, где есть мужчина, держат по две-три коровы. К тому же, некоторые всю зиму держат телку или быка. А вот коз, можно сказать, совсем не осталось. Вон, можно увидеть среди овец одной-двух семей. А раньше половина стада состояла из одних только коз. Они тогда хорошо трепали нервы. Не козы, а чертов скот. Они никогда не умели ходить с основной частью стада. Им постоянно нужно жевать в более вкусных, с густыми зарослями, местах. Оставив утром хозяйский дом, редко возвращались вместе со всем стадом. Поэтому раньше мой брат велел мне особенно внимательно смотреть за козами. Стоит самому старому из них тряхнуть бородой, поднять хвост и собраты уйти – все дружно идут за ним. Обычная скотина, а какие хитрые, незаметно скрывались от всего стада. Ходят сами по себе на свободе, находят вкусную еду, наедаются, табуном возвращаются в деревню раньше основной ча-

сти стада. Вот тогда их хозяева начинают ругаться, как утка чирок-трескунок: “Не хотите следить за козами, а оплату берете за все стадо...”. Так ругаются, будто не знают разбойничий характер своих коз.

Повесив на спину котомку с обедом, держа в руке длинный кнут, стою в начале стада, Оксина – в конце. Скотина кормится недалеко от деревни, на склоне горы, ведем их к окраине леса. На утренней прохладе животным хорошо: мухи и слепни не мучают. Животные тоже не норовят, повесив голову, отойти вперед или в сторону: и коровы, и овцы набросились на свежую траву.

– Микале, не пускай слишком вперед, пусть будут ближе друг к другу, – слышался голос Оксины.

Я подошел к Оксине и, чтобы не обиделась, пытаюсь спокойнее объяснить ей:

– Скотина не любит есть в тесноте. Им тоже свобода нужна.

– Я очень боюсь отпускать их вразнобой. Вдруг, думаю, кто-то из них пропадет, или отойдет по своей воле.

– Никуда не пропадут. Они боятся ходить по-одному. К тому же, когда гонишь их с большим упорством, они, как будто специально, сильнее отходят. Как все-таки лучше? Удобнее с пастухом или так, самому по очереди пасти?

– Какое там удобство... Большим семьям хорошо – всей семьей выходят. А таким как я, хоть пастух будет, хоть самой пасти – одно и то же, все равно приходится нанимать человека, платить деньги. В прошлом году ходили с женой Менола. Нынче и у нее сын вернулся из армии.

Ближе к полудню стадо само двинулось к месту своего отдыха, к речке Изенгер. Здесь, в молодом сосновом лесу, скотине очень удобно: захотелось пить, тут же журчит Изенгер, а для пастухов, чтобы набрать воды для заварки чая, недалеко течет родник.

Оксина, разобрав мою котомку, начала готовиться варить картошку. Я подготовил место под костер, принес родниковой воды и пошел на поиски сухих веток. Их сразу и не найти, хотя мы находимся на окраине леса. Тут пастухи каждый день разводят костер, поэтому пришлось идти вглубь леса.

Оксина, шутя, встретила меня, выходящего из чащи леса с охапкой веток:

– Я чуть было не пошла искать тебя, думала, потерялся.

– Если бы и вправду потерялся, что бы вы сказали моей жене? – я тоже не хочу остаться в долгу.

Оксина ничего не ответила, только улыбнулась, посмотрела на меня с покрасневшим лицом.

Запахло дымом. Терзая душу, невольно вспоминаешь прошлое. Тогда точно так же, зажегши костер, варили картошку. В обед стадо долго отдыхает, поэтому мой брат, наевшись, шел вглубь леса, чтобы подготовить дрова на зиму. А мне велел, чтобы я присматривал за скотиной, пока они не соберутся уйти...

– Микале, приглядывай за огнем под ведром и чайником, я спущусь в овраг за листьями смородины, чтобы положить в чай.

– Вы отдохните, я сам... – но не успел я собраться, у Оксины уже и след простыл. Увидел только подол платья, когда она спускалась по склону оврага.

Подложив под ведро и чайник еще немного дровишек, прилег под тенью березы. Так хорошо, даже ветерок не дует. Но и солнце излишне не печет, не тревожит. Нежно и равномерно делится своим теплом. Из чащи леса слышно, как дрозд пытается изображать соловья, подальше поет кукушка. В чащобе возле Изенгер беспрестанно и по-разному поют какие-то птицы. Их пение украшает звук текущей воды Изенгер. Посмотришь на небо – синее-синее, а на земле – свежий зеленый цвет...

– Чтобы пастушить, Бог послал нам отличный день, – слышу голос Оксины, поднимающейся с оврага.

– Верно, сегодня счастливый день, – подмигнув, улыбаюсь я Оксине в ответ.

– Хотела сказать, что сегодня прекрасный день, дождя быть не должно. Несчастный день для пастуха – это дождливый день.

После обеда надо обязательно немного отдохнуть, иначе придется быть на ногах до самого возвращения стада в деревню.

Оксина расстелила свой пиджак под тенью березы, собиралась то ли прилечь, то ли продолжать сидеть на корточках. С удивлением посмотрела на меня, когда я оказался рядом с ней.

– Микале, что случилось? Лица на тебе нет. Или есть, что сказать?

– Есть, есть, что сказать, Оксина... – Сказал, и будто горло перехватило. Сколько дней подряд спорил сам с собой, собирал всю волю в кулак, думал над словами, которые скажу. И вот, начал говорить, а язык будто онемел, ноги подкосились. Невольно встал перед Оксиной на колени.

– Оксина... Моя первая любовь... – кое-как произнес. Ладно еще хватило смелости взять её руку, поднести к своей груди. Боюсь даже взглянуть на нее, сам, наверное, весь алый, как

кровь. Стало так неловко, что меня затрясло. “Эй, слабак, – ругаю сам себя, – будто я вовсе не мужчина, будто с женщиной вообще не жил”.

Оксина еще сильнее удивилась, но руку не убрала.

– Как ты сказал? Твоя первая любовь? – Женщина вдруг заливисто засмеялась, погладив меня, как маленького ребенка, по голове, заново спросила: – Когда хоть я успела стать твоей первой любовью?

– Это правда, Оксина, ты моя первая любовь, – неожиданно начал говорить на “ты”. – Это было тридцать один год назад... – без стеснения посмотрел в глаза Оксины. Выглядела до сих пор, словно цветок василька, сейчас же – как небо, покрытое тучами, – опечаленная. На лбу появились бороздки морщин.

– Тридцать один год назад?.. – подумав про себя, произнесла Оксина. – Тридцать один год назад мне было-то всего лишь семнадцать лет. Мне семнадцать... А тебе... тебе тогда сколько лет было? Ты хоть успел родиться на белый свет? – Оксина так удивленно посмотрела на меня.

– Успел, успел родиться, – ответил обиженно. – Мне тогда, Оксина, было шесть лет. С шести лет ты – моя первая любовь!

– Ой, глупый! Это же детская любовь. Как ребенок любит свою мать, брата или сестру, ты тоже любил меня так же. – Глаза Оксины снова засияли ярко-голубым, снова засмеялась так же заливисто, как до этого; играючи, повалила меня на зеленую траву.

– Нет, Оксина, это не просто детская любовь, я полюбил тебя тогда, как мужчина. Если бы я любил, как ребенок любит свою мать или сестру, тот огонь любви не горел бы до сих пор...

– Микале, ты хочешь сказать, что любишь как тогда?

– Сильнее, чем тогда, Оксина...

Оксина снова как-то погрузнела, глаза наполнились слезами. Протянув руку, потянула меня к себе. Прижала мою голову к своей груди, в голос разрыдалась.

– Ой, Господи, Мичуш... Ой, душа моя... Молчал тридцать один год, как ты не иссохнул? Если бы я вдруг умерла или больше не смогли бы встретиться, как сейчас, я так и не узнала бы? Ты тоже терпел бы, не рассказывал бы о своем огне любви, с треском горящим внутри?

– Ведь в твоём сердце был мой брат, Вачук. А потом... твой муж.

Оксина вытерла слезы, некоторое время посидела тихо. Потом, будто что-то высчитав, посмотрела на меня.

– Тебе было всего лишь шесть лет, а мне – семнадцать... Тогда ты влюбился в меня раньше, чем твой брат? Как интересно... Как так, а, Мичуш? Оксина положила перед собой мою го-

лову, начала пальцами расчесывать мои волосы, другой рукой застегивать пуговицы распахнутой рубашки. А перед моими глазами – синее-синее небо, там же вырисовывается веточка березы, и я полностью вижу лицо Оксины.

– Послушай, Оксина, вот как ты стала моей первой любовью...

Меня будто волшебная сила унесла в мое детство. Вот я, в штанах с короткими штанинами и рубашкой нараспашку, со всех сил бегу к Изенгер. То ли пытаюсь выполнить наказ матери: прогнать кур, собравшихся в огороде... То ли...

6

Когда я был маленьким, в семье было недостаточно и еды, и одежды. После войны из-за тяжелой жизни среди деревенских жителей, нет-нет, да и вспыхивали заболевания трахомой. Чтобы мыть руки, стирать одежду, мыло или что-то подобное, то ли вовсе не привозили, то ли купить денег не было. О отдельном полотенце для каждого члена семьи даже говорить не стоит.

Когда умер отец, матери пришлось терпеть все тяжести и невзгоды. Касаясь одежды тоже: чтобы купить в магазине и сшить, видимо, снова мешало отсутствие денег. Даже если матери удавалось собрать денег, выполняя разную работу, вся зарплата сразу же, вплоть до последней копейки, словно обжигая, уходила на оплату разных налогов. А одежда старшего брата до меня не доживала. У ребенка, родившегося до войны, тело было шире моего в два раза. К тому же, одежда расплзалась на нем же, не успев стать маленькой. Поэтому и зимой, и летом на мне была одна и та же одежда – короткие штаны с прорезями и рубашка чуть ниже ягодиц. Наверное, мама сшила их из разных старых вещей. Из-за тех штанов с прорезями я много раз оказывался в неприятных ситуациях. Ведь штаны с прорезями – они штаны с прорезями. Вроде как штанины есть, и спереди прикрыто, чтобы не позориться, а ягодицы совсем голые. Ладно, еще рубашка была длиннее. Но по мере взросления она становилась маленькой, и голые ягодицы стали видны. И пастушить вместе со старшим братом приходилось ходить в тех же штанах с прорезями.

Из районной больницы в нашу деревню часто приезжали врачи, чтобы проверить жителей на наличие трахомы. Мы, детвора, наверное, столько не боялись медведя, вышедшего нам навстречу, сколько боялись людей в белых халатах. Однажды родители и более старшее поколение нас хорошо обманывали из-за того, что мы все время были грязными. “Ноги-то... руки-то – у-уй! Вот приедут в белых халатах, вас всех поймают и увезут на своей машине”. А мы своим детским умом, на самом деле, верили. К тому же, наши руки и ноги, и вправду, вызвали удивление до “у-уй!”. Попробуй-ка, не надевая никакой обуви, бегать босиком, начи-

ная с ранней весны, и до темной осени. Бежать, что есть мочи, хоть по мелким камешкам, хоть по покрытому жнивьем полю – было все равно, боли вообще не чувствовал. Казалось, что ни в бане, даже за всю жизнь, не смыть с наших ног никакую грязь. Тогда как же не бояться так называемых людей в белых халатах, все-таки никому из нас не хотелось, чтобы нас поймали и увезли на машине.

Мы были как маленькие разведчики. Стоило кому-нибудь из нас увидеть подъезжающую машину с красным крестом, тотчас же деревенские мальчики и девочки узнавали об этом, прятались по своим укромным местам. А такое у каждого было найдено и подготовлено заранее.

В то время в нашей деревне была Оксина, лечащая от трахомы. Вот Оксины мы, дети, ни капли не боялись: то ли потому, что она из нашей деревни, то ли потому, что она не носила белый халат, когда ходила из одного двора в другой. И за то, что мы все в грязи, особо не ругала, только иногда, улыбаясь и шутя, предупреждала:

– Мичуш, ты, когда будешь плакать, не вытирай слезы грязными руками, хорошо?

За такие слова, безусловно, я немного обижался.

– Я не плачу, если надо, сам кого угодно доведу до слез.

– Ну, хорошо, хорошо, герой, – успокаивала она меня, глядя мои волосы.

Каждый раз, когда Оксина заходила к нам в дом, я стеснялся своих штанов с прорезями, пятился назад, ближе к темной стене. А она, как назло, всегда звала к окну, ближе к свету.

– Мичуш, темно же, твои глаза никак не рассмотрю, – говорила.

Однажды она пришла, посмотрела на мои глаза, сказала сесть на стул. Я стараюсь сесть на стул так, чтобы она не успела увидеть мой голый зад.

– Что ты крутишься, садись быстрее, – торопит Оксина.

Мне удалось кое-как сесть на стул. Радуюсь, что я сделал это так мастерски, сижу спокойно, как послушный ребенок, наблюдаю, что делает Оксина. А она достала из своей маленькой сумки лекарство, набрала в пипетку, подошла ко мне. Зажала своими бедрами мои тонкие колени, будто я могу куда-то убежать. Свободной рукой надавила на мой лоб, чтоб я закинул голову назад. Я даже не почувствовал, как Оксина закапала мне в глаза лекарство из своей пипетки. Все мои мысли были направлены на ощущение волшебного тепла, волшебного дыхания девушки. Я прочувствовал все это и через тело Оксины, касающееся моих колен, и через нежную руку, запрокидывающую мою голову. Прочувствовал, и оно сразу же прошло по всему моему телу. В голове неожиданно вспыхнуло такое решение: “Оксина должна стать моей, только моей!”

После этого начал страдать от желания увидеть девушку. Хоть глазами, намазанными мазью, видно, словно через туман, я каждый день ждал Оксину, несущую маленькую сумку...

Видимо, трахому победили: Оксина перестала класть мне лекарство в глаза. Теперь заходила к нам один раз в несколько дней.

Однажды бегал по берегу реки. Спускаясь, обо что-то споткнулся и кубарем покатился по голой твердой земле. Ударившись, я так поранил нос, будто на его месте висел вовсе не нос, а кусок сырого мяса. Боялся только одного: лишь бы не увезли в больницу, положив в машину. К счастью, и мама, и брат были на колхозном поле. Видимо, кто-то повел меня домой. Подложили под голову маленькую подушку и оставили в сених, на прохладе. Я всего-то и не помню. Наверное, потерял сознание, когда упал. А когда проснулся, рядом со мной сидит Оксина.

– Ну, жених, сильно болит? – говорит.

Я тихо лежу, нос, и вправду, сильно опух и нестерпимо болел.

– Ничего страшного, – снова слышу голос Оксины. А сама она смывает пыль и высохшую кровь из оставшегося от носа “куска свежего мяса”. – До свадьбы долечим.

Меня все-таки не отвезли в районную больницу. Теперь Оксина начала приходить каждый день. Хоть нос болел сильно, я по-своему радовался: ведь Оксина всегда была рядом.

– А ты говоришь, детская любовь, – закончив свой рассказ, пристально посмотрел на нее. – С тех самых пор зерно любви лежало в сердце ядреным, ожидало время, когда можно прорасти и расцвести.

– Где, остался ли шрам на носу? – Оксина и так, и эдак рассматривала и поглаживала мой нос.

– Тебе спасибо, Оксина. Это благодаря твоему лечению шрам разгладился, нос стал как прежде, здоровым.

– И вправду, даже не подумаешь, что когда-то нос разбил. – Оксина убрала от меня свою руку и пристально посмотрела на меня:

– Скажи, Микале, тебе на самом деле тогда было всего лишь шесть лет?

– Да, должно быть, шесть лет. Через год после того, как я влюбился в тебя, пошел в школу, в первый класс.

– Надеюсь, ты в школу ходил уже не в штанах с прорезями? – Оксина заливисто засмеялась.

– Нет, успел поменять их на хорошие, с длинными штанинами. Ты же сама помнишь: наша жизнь стала улучшаться. В качестве зарплаты мама стала получать деньги. В магазине товаров прибавилось. Касаемо еды тоже выдохнули с облегчением. И сейчас помню, мама радовалась, когда перестали драть налоги, говорила: “Дай Бог здоровья вождю МигYTE”.

– Как же интересно, Микале. Мне даже в голову не могло прийти, что меня, семнадцатилетнюю девушку, полюбит шестилетний “жених”.

– Тем более с дырявыми штанами, – добавляю я. И мы с Оксиной смеемся до упаду.

– А я, Микале, с твоего детства всегда с улыбкой вспоминала другую картину.

Хожу я, проверяю чистоту в домах. Ваш дом закрыт на замок, ты сидишь и играешь на лужайке, в топтун-траве, совсем один. “Мать и брат скоро вернутся?” – говорю. “Когда стемнеет”, – отвечаешь. Ты заметил, как я переживаю.

Тут я придумала: “Дай, – говорю, – ключи, вдвоем посмотрим на дом изнутри”.

Ты нерешительно положил мне в ладони ключи. Эх, пытаюсь открыть замок, а он, чёрт, и не думает открываться. Ты стоял-стоял, смотрел, как я вожусь, стройно подошел ко мне. “Женщина всегда остается женщиной. Дайте сюда ключи, сам сделаю мужское дело”, – сказав, как взрослый человек, забрал ключи. Покрутил туда-сюда, замок открылся. Стою на месте и не знаю, что делать: то ли смеяться до упаду, то ли злиться и ругать словами: “Посмотрите, мужчина нашелся – ребенок”. Чтоб себя оправдать, хотела сказать: “Только хозяин знает характер своего замка”. Ты сам-то это помнишь, Микале?

– Эту картину совсем не помню, Оксина.

– Извини, хоть и неудобно, но все же спрошу: каково тебе было, когда узнал, что мы с твоим братом встречаемся?

– Нет, огонь зависти даже чуть-чуть не загорелся, наоборот, про себя гордился: “Оксина не с другим, а с моим братом встречается”. А потом, когда вы расстались, я горевал наравне с братом...

– Ой, Микале, и брат твой, и ты сам меня любили...

– Я и сейчас люблю, Оксина, – я крепко сжал руку женщины.

– Ладно-ладно, допустим, любишь, но не получилось связать жизнь ни с твоим братом, ни с тобой. Тогда какая же это любовь, а, Микале?!

– Оксина, душа моя, почему так говоришь? Мы же вместе... – я нежно взял Оксину в объятия. Вот она, эти колокольчиковые глаза, губы, талия, о которых я мечтал столько лет... Не посчитайте за грех, светлый мирный день, чистое небо, любимая природа. Мы ведь тоже ваши создания...

– Ой, Микале, не надо... Успокойся... – как будто проснулся от голоса Оксина, вдруг от себя самого стало противно. А она, освободившись от моих объятий, отсела от меня. Закрыв лицо своим платком, с болью в душе произнесла:

– О, Боже! Микале, и сейчас не могу исполнить твое желание, о котором ты думал тридцать один год. Во имя Вачука не хочу совершить грех. Что поделаться, видать, и тебе, и мне так суждено.

– Извини, Оксина, – пытаюсь сказать. Стыдно даже посмотреть на нее. Если бы женщина сама не отвергла, несомненно, мне не стало бы так неудобно.

И ей, и мне теперь неловко так сидеть, но Оксина нашла выход:

– Давай, вставай, скотина начала двигаться со своего места. Вон, козы уже перешли на другой берег Изенгер. Нельзя их свободно отпускать. – С такими словами Оксина бегом спустилась в овраг.

7

Стемнело. Выйдя из бани, сел на ступени крыльца. В дом заходить не хочется. Помылся, телу легко, а в душе тяжело, неприятно. Еще пение соловья, доносящееся с лужайки, добавляет сердечных волнений. Завтра придется уехать в город, снова оставив эти родные сердцу места, эх! Может, и не было бы так неприятно, если бы не сболтнул Оксине про свое детство и любовь. Про первую любовь надо было сказать, знаешь ли. Теперь, наверное, вспоминая, каждый раз будет смеяться. Женский полк, он такой, привык ждать от мужчин смелости. Не так поймешь их, смелость покажешь, попал впросак. Ведешь себя прилично, спокойно сидишь, опять не годится: “теленком” обзовут. Для нас, мужчин, тоже не была бы лишним смелость со стороны женщин...

– Э-э, Микале, кто так после бани сидит в прохладе? – открывая дверь крыльца, произнесла Оксина. – Заходи в дом. Сварила чай с листьями смородины. Если хочешь самогон, и его поставила на стол.

– Спасибо, Оксина, хочется немного подышать прохладным воздухом.

– Ну как, баня понравилась?

– Славная.

– Жару, небось, не оставил мне?

– Еще на десятерых хватит, – специально ответил сухо, хотя слышал, как приветливо говорила Оксина.

– Постелила тебе в сенях. После бани не замерзнешь?..

– Не замерзну. Ночи теплые.

– Вот и хорошо, тогда спокойной ночи, с легким паром. Я позову соседку, жену Пайдуша. С давних пор говорили, что ближе к полуночи в баню одному ходить нельзя.

Очень хочется пить, наверное, потому, что сильно вспотел. Не надо мне, Оксина, ни твоего травяного чая, ни самогона, когда рядом есть речка Изенгер. Вода Изенгер – всем во-дицам вода! Хлебнешь один раз, и не сможешь остановиться, пока вдоволь не напьешься. Особенно сильно скучал, когда вспоминал про Изенгер в городе, сразу появлялось желание испить ее воды.

Много-много родников, объединяясь в один, становятся рекой. У каждого родника свой вкус, наверное, поэтому вода из Изенгер особенно вкусная. Кому посчастливилось ее попробовать, еще долго не может позабыть ее вкус, живет с желанием хлебнуть еще раз.

Набрал воды из кадка, стоявшего на крыльце, выпил целую половину ковша. Хорошая! Холодная вода приятно прошла по всему телу. Как будто и тревожное сердце успокоилось. Скорее лег на свое место, чтоб душещипательные мысли больше не лезли в голову.

Успел только вздремнуть. Дверь в комнату слегка закрипела – я проснулся. Думал, кошка ходит, но, услышав голос Оксины, я удивился.

– Уже уснул, наверное, Микале?

– Нет, сон куда-то пропал, – говорю.

– Так много дел помог сделать. Приехал в свои родные края, а отдохнуть, как гостю, даже не получилось. Ты только не обижайся, – Оксина все так же говорит шепотом, вполголоса, будто нас могут услышать. Сама убрала одеяло, села рядом со мной на кровать. Сразу почувствовал от нее запах березового веника, тепло бани.

– Снова останусь одна, как перст... – голос Оксины прозвучал так, будто она вот-вот заплачет. – Если бы у тебя не было жены, семьи, я бы тебя ни за что не отпустила.

Нашла в темноте мою руку и по-женски сжала ее, мягко и нежно.

– Чувствую, не просто чувствую, от тебя же и слышала: ты меня любишь. Оказывается, я даже первой любовью была. Вот бы, любя друг друга, опираясь друг на друга, прожить вместе остаток жизни. Может, я тебе еще и дитя подарила бы. Лишь бы возраст позволил. Если согласен, обязательно подарю... Кто знает, если и вправду есть потусторонний мир, это будет считаться грехом перед Вачуком?

Пока я думал над этим, Оксина сама ответила на свой вопрос:

– Почему грех-то? И Вачук, и ты – дети от одних родителей, вы одна кровь.

– Ой, Оксина, какая ты...

– Какая?! – Оксина то ли испугалась, то ли обрадовалась, резко спросила.

– Нежная... добрая... понимаешь чужую душу.

В этот раз я не позволил себе расслабиться, не спешил ее обнимать. Оксина сама плотно прижалась ко мне, сначала несколько раз коснулась моих губ, потом долго целовала.

– Микале... Мой Мичуш...

– Оксина, душа моя... – успел я прошептать.

Больше ничего не помню, будто мы вдвоем провалились куда-то.

Успели мы немного поспать или нет, запел петух, извещая об утренней заре. Оксина не спешила уходить от меня. Положив свою голову мне на плечо, прошептала:

– Спасибо тебе, Микале. Мне никогда не было так хорошо с мужем...

Я еще сильнее обнял и с любовью поцеловал Оксину.

Оксина проводила меня до машины, направляющейся в райцентр. Грустная, думаешь, вот-вот заплачет. Лицо впало. Протягивая мне в кузов машины сумку с гостинцами, с печалью в душе молвила:

– Снова осталась одна...

– Не переживай, душа моя, ненадолго остаешься одна.

Машина вдруг тронулась с места, и Оксина, видимо, не услышала.

– Что ты сказал, Микале? – спросила она.

– Ненадолго остаешься одна! – крикнул во весь голос, чтобы она точно услышала.

Приложение 2
Маргарита Ушакова

Чего тебе не хватало? (Мо ыш сите тылат?)

Рассказ

(Перевод Н. Вениной)

В окно со всей силы врезался голубь. Да еще и не улетает, а стучится в стекло, крыльями машет, будто хочет о чем-то сказать. И взгляд у него недобрый.

– Что это такое? - вслух произнесла Ирма, - невероятное. В какую беду попаду? Может, кто-то умер? Может, жизнь моя изменится? – Заволновалась так, что повода для тревоги хватило на весь день.

В этом году вышла на пенсию. Четверть века трудилась в цехе по изготовлению мороженого на молокозаводе. Ни дня лишнего не проработала. “Хватит”, - поставила для себя точку.

Зато теперь с утра выполняет по квартире угодную душе работу...

Вместо полуденного отдыха решила сходить на рынок. Там продают всякую-всячину из деревни: молоко, творог, ягоды, грибы, веники, картошку и прочее. Ирме нравится общаться со знакомыми приезжими продавщицами. Тем более, она не была в деревне больше 20 лет. Не к кому поехать, да и родственники уже на том свете. К кому пойти? Конечно, никто не прогонит, если приедешь, встретят, как подобает. Но... Ирма упрямая и стеснительная. Да и что таить: часто думает о деревне. Если там родился и вырос, нет-нет, да и вспомнишь, когда голова ничем не забита, и тоска так закрутит.

– Ирма! Ты что ли? Давно хотела тебя увидеть! - в этот раз совсем неожиданно в ряду среди остальных появилась Лия. Выглядит обрадованной.

Они обнялись. Но так как не стоит долго разговаривать перед другими, она начала зазывать ее в гости. “Может, и заеду...” сказала Ирма и отошла от подруги детства, которая стала женщиной с крепким телосложением, чье лицо уже покрылось морщинами.

В следующую субботу все-таки собралась. Набрала полную сумку гостинцев. Как иначе, в гости едешь.

Через полтора часа показалась родная деревня Ирмы - Ванькан Нур. Раньше тут жили восемь мужиков по имени Иван. Сейчас никого из них не осталось, даже детей нет с таким именем. У самой Ирмы дед тоже был Иваном.

– Ой, кто идет! – сколько раз услышала Ирма, проходя по улице.

Улыбаясь и здороваясь, дошла до дома Лии и обомлела. Постройки достойны похвалы: от крыши до забора красивый синий профнастил. Еще и ворота закрыты на внутренний замок. У двери кнопка: нажми - и тебя услышат. Вышел встретить муж Лии, Сергей. Над его ремнем свисает большой округлый живот. Ну и ну! А ведь в молодости был таким худым. Он долго бегал за Ирмой, но вечной спутницей жизни выбрал Лию. Уже все позабыто, ведь тогда это все казалось игрой. Ирма была хорошей подругой, но любить она не умела. Да и сейчас она такая же. Рядом с мужчинами всегда вела себя серьезно; хоть и могла общаться на разные темы, про неё говорили, что она “как ребенок”. Смотрела на мир детскими глазами. И в учебе не блистала. Отучилась восемь классов. Главное, хватало знаний смешивать состав для заморозки мороженого на молокозаводе. Вышла замуж, создала семью, но муж очень рано умер из-за сердечной болезни. С тех пор Ирма не привела домой ни одного мужчину с другим запахом. Сама воспитала и дала образование сыну. Её Василёк отслужил в армии в Новосибирске, там и остался. Редко приезжает. Семейный, двое детей. Пусть там и живут, раз нравится. Ирма не переживает. Почему? Все хорошо. Муха не любит полог, а человек что-нибудь да вьёт вокруг себя, разрастается имуществом, за всю жизнь нужные и ненужные вещи наполняют его жизненное пространство. Так и не сможешь с ними расстаться. Ирма ездила к сыну. У них самих никогда нет времени. Крутятся-вертятся. Их ребенок, сынок, такой городской, ходит с модной прической. Собирает комаров пылесосом и всякое такое. Интересный парень. Только вот никогда не смеется. То ли не привык, то ли забыл. Когда Ирма приезжает к ним, внук даже не старается улыбнуться. К тому же современную молодежь не поймешь. Уши постоянно чем-то закрыты, глаза уставлены на монитор компьютера.

...В деревне когда все дела переделаешь? Конец августа, урожай готов. Оказалось, сегодня Лия с Сергеем готовились собирать картошку в огороде. Когда трактор едет в одну сторону, он вытряхивает грядку; и пока он не развернулся, нужно успеть собрать весь корнеплод, поэтому дополнительные рабочие руки были не лишними. Гостю только рады. Толком не успели выпить чая - услышали звук трактора. Только закончили у соседей, перешли к Рогозиным. Сергей уже там с ними.

Лия дала подруге свою одежду, вручила ведро; вышедших через свои огороды собралось много. И-эх, только так бегают. Растет гора картошки. К полудню завершили эту большую часть работы. Между делом Сергей нарезал мясо на шашлыки, уложил в маринад, а Лия затопила печку. После обеда вышли сортировать гору картошки. Высыпали в подполье через жёлоб. День подошел к концу. Ирма даже не почувствовала усталости. Будто снова вернулась

в юные годы, и ей не пятьдесят пять лет. Даже поблагодарила себя за то, что вовремя приехала, помогла.

Потом вечером после бани расположились на веранде, на столе вместе с шашлыками появились белое вино и медовуха. Двое детей Рогозиных тоже живут далеко. В деревне делать нечего. А город кормит их. Лия с Сергеем помимо пенсии зарабатывают, торгуя на рынке. Хватает, все необходимое покупают на свои деньги. В доме чисто, красиво, пол блестит - ходить по нему жалко. Печки нет, вместо нее газовая плита, тепло зимой тоже поддерживают газом.

Сидят, общаются, а в это время с улицы кто-то позвонил. Это пришёл Игнатий, их ровесник. Слегка выпивший. Он тоже весь день ходил к соседям, помогал собирать картошку. Он видел, что Ирма приехала, но обменяться хотя бы парой слов было некогда.

– Здравствуйте! – проходя, сказал он.

– Садись ближе! – весело ответил хозяин дома. – Тебя как раз не хватает.

– Дым шашлыков заполнил всю улицу. Грех пройти мимо, – говорит Игнатий, садясь за стол; и поворачивает голову в сторону Ирмы. – Ты-то как сюда попала? Наверное, скрываешься от своего родного дома?

– О, а ты-то вот все правильно сделал, – добавила Лия. – Вам надо взять и сойтись: Ирма одинока, ты одинок...

Почему-то все затихли. Игнатий опустил голову, но ничего не ответил, похоже, что он не воспринял слова хозяйки за шутку.

– А почему Игнатий одинок? – наклонившись к Лии, шёпотом спросила Ирма.

– Жена его... Потом объясню, ш-ш-ш.

Поговорили о том, о сём. Посчитав, что пора попрощаться, сосед сказал: “Спокойной ночи, спасибо за вкусный ужин”, - и ушел. Ирма обратила внимание, что его одежда уже давно не стиранная, ладони в темных глубоких трещинах.

Сергей тоже пошёл спать, оставив Лию с Ирмой двоих. Они еще долго сидели и беседовали.

– Что же ты, Ирма, похоронила своих стариков, продала имущество и больше не приезжала? Хоть пенсия-то хорошая, надеюсь?

– Достаточно. Иногда сын пересылает.

– Жена Игнатия уже три года как уехала, и никто не знает: то ли жива, то ли где-то померла, - продолжила Лия. – И через милицию искали, но никаких новостей нет. “Если вернется, в дом не пуцу”, – говорит Игнатий. Поначалу у него хоть пожилые родители были. Да и тех уже

нет. Теперь один живет. Работает в газовой котельной школы. Ты же с детства его знаешь, какой у него характер: мало говорит. Что у него на уме – знает только он сам.

В годы колхоза дни и ночи проводил на тракторе, женился на непорядочной. Одна девчушка привезла в деревню похожую на себя подругу. Ну и зацепила она Игнатия. А что нужно простому парню? Ему понравилась неместная, да и ладно, потому что Галя ходила с ним на поля, из кабины трактора не вылезает, обнимает, смеется без умолку. Такой она была.

Как-то жили. Бывало, она и домашними делами занималась. Еду готовить не умела. А если выпьет, толка от нее не было. Она избивала даже мать Игнатия. Я спасла. Чего там руки-то поднимать? Старики не видели от своей невестки ничего хорошего. А Галя и раньше так уходила из дома, но через несколько месяцев возвращалась. Как будто ничего и не было. А в тот раз не вернулась...

Нам с Сергеем жалко Игнатия. Выглядит сейчас как мокрая тряпка - пьёт, ложится спать, не снимая одежду. Зарплата маленькая, половину тратит на алкоголь и выплату долгов, потом ходит голодный. Сколько раз кормила его - не сосчитать. Если он не на смене, то помогает соседям, потом опять пьяный. Дают же пить. Я вот о чём думаю: может, вернешься сюда, поживешь деревенской свободой. Огород у Игнатия большой, нынче посадил только картошку, не возится над грядками с овощами и ягодами.

– Вот это неожиданно, – ответила Ирма. – Что же скажет мой сын? Неловко стать невестой на старости лет. Да и перед людьми стыдно.

– Да ты что? – Лия похлопала её по бедру и улыбнулась, – ты как МЧСник придешь спасти человека. Кому какое дело? Кто ждёт тебя в городе? Никто. Нет у тебя тех, кто сидит на лавке, свесив ноги. К тому же и в деревне народ не такой, как прежде. Конечно, спустя годы Игнатий как-никак изменился. Вот утром зайдёт, попросит опохмелиться. Посмотрим, что сам скажет. Думаешь, он не запомнил мои слова о вас двоих? Скотина понимает скотину, прикасаясь. Человек узнает человека, общаясь.

И вправду, рано утром во дворе Рогозиных появился Игнатий. Ирма подметала двор. Мужчина на сел перед ней на колени и громко заплакал.

– Не бросай меня! Пропаду я, Ирма. Видишь, до чего я докатился?

Волосы не расчесаны, борода не брита. Ирме вдруг стало жалко его. Лия стояла за занавеской, смотря на них, смахнула слезу. “Душевная боль шустрее, через глаза попадает в голову”, - сказала Лия и почему-то быстро отошла от окна.

И засучила Ирма рукава платья повыше. Игнатий уходит на работу, а женщина без устали убирает мусор и грязь внутри дома, во дворе, в огороде и в пустых хлевах. Выкинули вдвоем в глубокий овраг за деревней тридцать шесть мешков мусора. Туда же старую деревянную кровать и другие ненужные шкафы “проводили”. Снесли печку, уложенную на старый лад. Из интересного: на решетке от печной трубы повесилась галка, внутри очага нашли полуторалитровую бутылку, наполненную перегонном, а в недрах печки в своем гнездышке лежали мертвые, уже высохшие мыши. Избавившись от копоти и пыли, промыв все вокруг, вдвоем повесили обои на стены. После этого Ирма покрасила полы в доме и в сенях в светло-жёлтый цвет. Усталости не чувствует, иногда даже поесть забывает. Во дворе стало так чисто. Подполье глубиной в шесть метров, и лестница ненадежная, поэтому Игнатий сам туда спустился и навел порядок. Картошку собрали в сухую погоду; чтоб хорошо сохранилась, разместили, как положено.

Наняв машину, привезли и поставили хорошую мебель, стенку, холодильник и телевизор – освободили городскую квартиру Ирмы. Дом Игнатия большой, он построил его на деньги, заработанные на службе в стройбате. Места много. Повесив на окна светлые занавески, в комнате стало еще уютнее. И цветы в горшках появились. В доме Игнатия не было хорошего постельного белья, поэтому Ирма поменяла его на своё. Еще несколько раз съездила в город. Остальные вещи, а также посуду принесла в сумке.

Всю необходимую работу в саду и огороде сделали в последнюю очередь. Аккуратно собрали спелые яблоки. Один из сортов очень вкусный и интересный: возьмешь в руки, потрясешь – семена внутри издают звук, словно спички в коробке. Долго не хранятся, гниют быстро. Подходят только для варенья и повидла.

Со старых яблонь спилили сухие ветки. На зиму подготовили грядки.

Занимаясь этими делами, Ирма не следила за временем. Даже похудела немного.

Деревенский народ диву давался. Некоторые соседи заходили, оценивали старания Ирмы.

– Игнатию надо было сразу на тебе жениться, - говорили.

Но Ирма, улыбаясь, отвечала:

– И в городе неплохо жилось. Муж мой был добрым, любил меня и уважал. Думала, в мире больше нет таких. Только вот сердце его не позволило жить долгой жизнью...

– У Игнатия ничего не было, Галя не умела обращаться с деньгами, потратит их куда-то или вообще собирает вещи и пропадает. Такую бестолковую жизнь прожили. Глупый Игнатий – ему все нравилось. Оба выпьют, потом хоть чёрт объявится, ничего им не надо. Неужели, квартиру свою продашь?

– Зачем? Жильцов пустила. Как-никак каждый месяц деньги платят. В жизни всякое бывает. Не знаешь наперёд – меня вот как завертело. Небо каждый день разное. Мы тоже не одинаковые. Но каждый по-своему примечает хорошее.

– Игнатий похорошел, стал красивее, ты столько одежды купила ему! Еще ведь у него очень маленькая зарплата, на свои деньги кормишь его - пусть хоть это ценит.

– Если вместе жить, чего делить? От моего мужа осталось около двадцати рубашек. Хотела отправить сыну, да не надо, говорит. Если приедет с семьей летом на машине, хоть отдохнут в деревне на природе, думаю.

– О тебе, Ирма, все болтают. Некоторые говорят: “Она с ума сошла, без оглядки, ничего не боясь, обставила дом Игнатия, вдруг Галя вернется, что потом сделает?” – и все в этом роде.

– Поживём, увидим. А я ни о чём не жалею. Назад не оглядываюсь. “Если вовремя успеешь подойти к человеку, желающему покончить жизнь самоубийством, то можешь спасти его”, - говорила моя бабушка. Вы ведь помните мою бабушку? – так просто улыбнулась Ирма.

– Надо скотину завести, мясо ведь нужно. Или индюков.

– Посмотрим, что да как; мы подумали, что оставим эти дела до весны. У индейки мясо приторное, есть мысли взять обычных цыплят...

Наступила зима. Ирма не скучала: что-нибудь да вязала, вкусно готовила, а Игнатия ждала работа.

Как начали жить вместе, Игнатий старался держаться подальше от алкоголя. Словно маленький ребёнок вертелся возле Ирмы, не мог скрывать своей радости. Лия часто приходит в гости. Она тоже старалась говорить Ирме только слова похвалы. Но однажды, когда она ушла, в сенях со стороны двора в трещине стены Ирма заметила своими зоркими глазами такие две ма-а-аленькие восковые куколки. Их оставила Лия, не кто-то другой. Никого же больше не было. Аккуратно достала их вязальными спицами и, положив на листок бумаги, посмотрела со всех сторон. И что думать? Только потом по мере просветления ума до нее дошло: это же Лия делала все, чтобы двое жили вместе. “Не просто так она меня подстрекала. Вот же приехала сюда, словно в омут прыгнула; вот где причина в том, что все мои мысли об Игнатии”, - поняла Ирма. Всегда поддерживала соседа, в баню отправляла, а когда выпьет, следила, чтоб от сигареты не разгорелся пожар, наверное, надоело ей. Поэтому, зная, что её подруга всех жалеет, звала её в деревню, уверяла её по-разному, могла еще и накормить чем-то...

Хотя, может, и не со злым умыслом сделано, но Ирма в первую очередь вслух прочитала защиту-оберег: “Идите, ищите хозяина. Кто знает, тому пусть и будет. Когда собака сможет укусить свой хвост, пусть только тогда сможет сделать мне зло. Если успел войти, то не сможешь выйти. Если не успел, то не сможешь войти. Наблюдая за внешним спокойствием, не увидишь слёзы внутри. Я никому ничего не сделала – Боже, сохрани”. Потом вынесла восковые куклы со двора; завернув их в бумагу, сожгла. Сделав вид, что идёт за водой, спустилась к роднику, смахнула слёзы в течение воды: “Очистись, душа моя. Пусть хорошее останется рядом со мною. А пожелавшему мне зла – вот мои слезы”. На этом успокоилась. Глаза вдруг будто открылись, пропало желание идти во двор Игнатия. Но никому ничего не сказала, захотела посмотреть, что будет дальше. А когда ходила к Рогозиным, порвала сторублевую купюру на мелкие кусочки, бросила курицам, которые ходили во дворе. Посчитала, что это будет платой в знак благодарности. Они быстро все склевали.

Лия всегда осторожно общалась со своей подругой, когда необходимо - старалась быть рядом. Она вообще не заметила, что Ирма поняла о магическом воздействии. Не обращала внимания. Но неожиданно произошел случай. Лии ненадолго оставили внука. Четырехлетний ребёнок много ел и не чувствовал себя сытым, при этом все равно оставался худым. Раньше таких детей называли “трёхдушными”. К тому же маленький Мичуш мало и плохо говорил, долго подбирал слова. Узнав, что Рогозины попали в такую трудную ситуацию, Ирма решила помочь. Сначала сказала Сергею пристрелить и принести сороку. Он выполнил это указание, а зачем это надо было, постеснялся спросить. Когда сорока попала в руки Ирмы, женщина вырезала язык птицы, дала Лии, чтоб она сварила его. Потом Ирма велела мелко крошить этот маленький кусок мяса, прошептала про себя какие-то слова и вмешала в кашу. Так они накормили Мичуша языком сороки. Через несколько дней мальчик начал красиво, четко и связно говорить. Лия похлопала себя по бедрам, мол, ну и ну, даже в лице оживилась. Чтобы избавиться от другого несчастья, нужна была печка, а ее у обеих не было.

После обеда Лия, Ирма и Мичуш зашли в крайний по улице дом. Ирма взяла деревянную лопату, которая предназначалась для запекания хлеба, посадила на нее Мичуша, начала толкать лопату внутрь печки и вынимать ее оттуда. Повторила это три раза. Сама приговаривает: “Из трёх душ останься одна, из трёх душ останься одна, из трёх душ останься одна”. Мичушу интересно, смеётся. Так он перестал без конца просить еду. Выздоровел. Деревенский народ только успел удивиться, как следом обрушился новый необъяснимый ужас...

Ночь. Холодно. Чистый прохладный воздух. Яркая луна. Игнатий на двенадцатичасовой смене. Ирме не спится. Одевшись теплее, вышла во двор. Подняв голову, наблюдала за звездами, как вдруг услышала тихий горький плач женщины. Постояла еще немного – и вправду, плачет. Ясно слышно из домика, который используется под мастерскую для Игнатия. В соседнем доме пусто, там никто не живет. Приоткрыла ворота, напротив в окнах Рогозиных света не видно. Сердце ёкнуло. Быстро забежала в дом.

В следующий раз ходила слушать, когда хозяин дома был у себя, но кругом было тихо. А когда Ирма остается одна, она снова слышит тот плач. Ирма не выдержала, пошла к Лии, шёпотом рассказала ей, что слышит. Но она только рассмеялась вслух:

– С детства всякое придумывала, но сейчас ты взрослый человек, а в такое веришь. Придумала, чем пугать детей? Надо всего лишь не слушать, ночью люди спят, а ты ходишь, как с луны упала. Расскажи еще кому-нибудь – выставят в дураках. Тебя же.

Но, послушав еще несколько раз этот плач, Ирма не выдержала: все рассказала Игнатию. Он побледнел, прикурил сигарету дрожащими руками, но ни слова не сказал. Не хотел отвечать. Ирма снова и снова докучала мужу. Ноль. Еще не хватало – Игнатий пришел сильно пьяный, а в таком состоянии он не может спать, всю ночь сидит, шатается, без умолку болтает, наливает и пьет из бутылки, которую принес с собой. Сам с собой разговаривает. Не слушает тех, кто рядом. В следующий раз пришёл в таком же состоянии. Ирме нечего делать, некуда деваться. Даже пожалела, что переехала в деревню. В последний раз Игнатий думал, что рядом никого нет, начал рассказывать:

– Галя плачет. Пусть сильнее плачет. Заслужила! Убил я ее... спрятал... Три года лежит... Никто не знает... фраза “пропала” стала отличным прикрытием... из-за её манеры убежать из дома. Сколько можно было её терпеть? Выпивала без конца, даже с другим мужчиной кувыркалась. Попробовал избить... не один раз, даже в подполье запирал её – не остановилась, да и полно. Напоследок надавил ногой на рёбра. А теперь она хочет напугать меня своим плачем? Не, такой проститутки не боюсь... – Игнатий еле-еле выплескивает слова за словами. Наутро уснул.

Когда проснулся, ничего не вспомнил. А Ирме страшно и подумать. Она не просто боялась, поесть не могла. У неё даже волосы с правой стороны поседели. Не знает, что ей теперь делать. Неужели это правда? Где она оказалась? Такое и во сне не приснится.

Женщина поехала в отдел районной милиции, все рассказала. На удивление, ей поверили. Приехали в деревню, отодвинули половицы в маленьких сенях, выкопали тело Гали, завернутое в пленку. Игнатия задержали. По его лицу не казалось, что он переживает. Будто

этого и ждал. В сторону Ирмы даже не посмотрел. Ни слова не сказал. Экспертиза выяснила: Игнатий закопал свою жену, когда она была без сознания, пьяная, но еще живая.

До суда Ирма жила в деревне, потом, запев все, вернулась в город, в свою квартиру. Потихоньку оправилась. Перестала корить себя словами “Чего тебе не хватало?”. Не стала ничего возвращать из дома Игнатия. Все оставила. Решила, что постепенно купит другое, новое.