

# МАТЕРИАЛЫ XVII МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР: ФОЛЬКЛОР В МЕЖНАЦИОНАЛЬНОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ»

*22—24 мая 2012 г. Государственный республиканский центр русского фольклора в рамках дней Славянской культуры и письменности провел XVII Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир: фольклор в межнациональном культурном пространстве». Конференция была организована при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации в рамках целевой программы «Культура России» (2012—2018 гг.).*

*В конференции приняли участие ученые из научных центров России и ближнего зарубежья: Москвы, Санкт-Петербурга, Йошкар-Олы, Новосибирска, Перми, Уфы, Ростова-на-Дону, Орла, Саратова, Чебоксар, Якутска, Ижевска, Сыктывкара, Майкопа, Петрозаводска, Ульяновска, Твери, Архангельска и Львова.*

*Основная тема — фольклор в межнациональном культурном пространстве. Исследователи в своих выступлениях затронули различные аспекты взаимодействия традиционных культур, конфессионального и фольклорного полилингвизма в полиэтничных регионах.*

*В рамках конференции прошло награждение победителей Второго Всероссийского конкурса научных работ по фольклористике им. П. Г. Богатырева. Был организован концерт фольклорных коллективов Центральной России и Ассамблея поэзии и фольклора славянских и кириллических народов с участием представителей посольств Белоруссии, Болгарии, Польши и Украины.*

*На страницах альманаха мы представляем статьи, которые наглядно показывают процессы, происходящие в межнациональном культурном пространстве России.*

ББК 83.3  
УДК 82.0

Т. А. ЗОЛотова  
(Йошкар-Ола)

## О НЕКОТОРЫХ ФОРМАХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СЛАВЯНСКОЙ И ФИННО- УГОРСКОЙ КУЛЬТУР

*Аннотация. Статья посвящена выявлению наиболее продуктивных форм взаимодействия в области традиционной культуры русских и финно-угров (марийцев, мордвы) Поволжья. К ним отнесены апперцепция, интерференция и так называемое «сотворчество». Каждая из форм иллюстрируется материалом определенной группы текстов (частушки/токмаки, сказки, исторические песни и предания, обряды обходов домов).*

*Ключевые слова: Поволжье, русские, марийцы, мордва, традиционная культура, межэтнические взаимодействия, апперцепция, интерференция, сотворчество.*

Проблема культурных взаимодействий была поставлена в русской гуманитарной науке еще в XIX в. (К. Д. Кавелин, Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский и др.). При этом в данный период она «теснейшим образом увязывалась с поисками национальной специфичности <русской культуры>» [Топорков 1997, 335]. А. Н. Веселовский, например, писал об уникальной способности «чужого» резче определять «известные вкусы», придавать «более яркую форму тому, что уже существовало в поэтическом сознании народа как невыясненное им или только потенциальное» [Веселовский 1882, 221].

В XX в. в советской фольклористике данная проблема из сферы национального самоопределения русской культуры была перенесена в сферу межэтнических контактов и взаимодействий. Считая подобную тенденцию оправданной и закономерной, В. М. Гацак замечал: «Фольклор народов нашей страны обладает уникальным богатством межэтнических общностей и взаимосвязей. <...> изучение таких общностей <в свою очередь> улавливает один из важнейших параметров, в которых разворачивается история народного творчества, и существенно корректирует и дополняет общетипологический подход к фольклору» [Гацак 1983, 3].

Для большинства современных исследователей наличие межэтнических параллелей не просто обеспечивает новый угол зрения на явление (сюжет, образ и т. п.), но и позволяет усмотреть его историческую перспективу.

Интересен в этом смысле проект, который разрабатывался в Марийском университете в рамках государственного задания Министерства образования и науки РФ «Традиции русской культуры в Марий Эл: типы и характер связи с финно-угорской культурой и литературой».

В нем осуществлена попытка объективной оценки роли и значения художественного опыта русской культуры и литературы в становлении и развитии национальных литератур, их судьбах в советском и постсоветском пространстве культуры. Решались названные проблемы (и в этом заключалась особенность данного исследования) на фоне культурного слоя произведений русской традиционной (устной и письменной) культуры, широко представленной в регионе. О жизнеспособности заключенных в ней традиций свидетельствуют и факты их творческого использования представителями марийского и других этносов, проживающих на территории республики Марий Эл.

Необходимо отметить, что в фольклористике XX в. были описаны такие формы взаимодействия разнонациональных культур, как апперцепция, интерференция, контаминация, односторонние влияния, сотворчество, синтез, симбиоз, отталкивание и др. И в

настоящей статье хотелось бы обратить внимание на некоторые из продуктивных форм взаимодействия русской и финно-угорской традиционной культур в Поволжье — апперцепцию, интерференцию и сотворчество.

Под апперцепцией в гуманитарных науках обычно понимают «ясное и осознанное восприятие ощущения, впечатления, идеи и т. п.» [Новейший словарь иностранных слов 2002, 7]. Данное явление достаточно четко прослеживается, например, в народной лирике, в частности, в использовании лексики и отдельных художественных образов русских частушек в марийских токмаках и наоборот [Золотова 2008, 34—38]. Любопытно, что частушки и токмаки сформировались приблизительно в одно и то же время, обращают на себя внимание сходной структурой и ритмикой. Среди токмаков можно выделить весьма значительную группу билингвистических текстов. Они различаются между собой степенью концентрации ресурсов русского и марийского языков, характером заимствования русской или татарской лексики, функциональными свойствами заимствованного слова. Внимание исследователей привлекли прежде всего тексты токмаков, в которых иноэтническая лексика использовалась с целью придания им шуточного характера. Комический эффект обычно и возникал благодаря неожиданному введению в хорошо знакомый текст русского слова или речевого оборота:

Что такое в самом деле?

Кажне капка тукылмо.

Что такое в самом деле?

Кажне каче пайлыме.

Что такое в самом деле?

Все ворота заперты.

Что такое в самом деле?

Все женихи разобраны.

Что касается интерференции, то, по общему мнению исследователей, «как специфический тип фольклорных взаимосвязей она чаще всего наблюдается в зонах <...>, где взаимопроникновению в значительной мере способствует двуязычие» [Гацак 1979, 47]. Механизм осуществления подобной формы был представлен, например Е. А. Костюхиным, весьма лаконично: культуры возникают

автономно, а затем между ними начинается взаимодействие. В этом случае, по мнению ученого, инациональные элементы обнаруживаются достаточно легко: «это могут быть отдельные слова, выражения, формулы, специфические оттенки интерпретации характеров и ситуаций» [Костюхин 1993, 8]. При этом одни исследователи, например Б. П. Кербелите, связывали явление интерференции исключительно с исполнительской практикой, индивидуальной стилевой манерой, другие — В. М. Гацак, Е. А. Костюхин — считали возможным говорить о том, что «<интерференция>, несомненно, несет в себе черты общезначимые» [Гацак 1979, 79]; «<...> проявляется во многих индивидуальных манерах, т. е. обретает характер закономерности» [Костюхин 1993, 8].

Явление интерференции, или в нашем понимании приобретение произведением нового художественного качества в результате наложения текстов, принадлежащих к разным культурам, обнаруживает себя по преимуществу в сказочной прозе русских и марийцев ареала [Золотова 2008, 34–38]. Об этом свидетельствуют, например, сюжеты, принадлежащие к тематическому гнезду «Чудесный противник» (СУС, 301А, В; 311; 313А, В, С и др.) [СУС 1979]. В них заимствованные из русского сказочного фольклора ситуации «извлекают» уже из мифологического универсума прозы финно-угров ряд мотивов, заметно обогащающих традиционную трактовку известного у многих народов сюжета [Четкарев 1974, 47]. Ярким образцом подобной работы художественного сознания этносов становится, в частности, сказка «Вувер-Кува» [Марийские народные сказки 1956, 27]. В ней повествуется о преследовании ведьмой (Вувер-Кува) жены охотника. Женщине удается выбраться из дома через печную трубу, а вместо себя она оставляет душорот [Там же, 108]. Любопытна концовка сказки. Жена охотника погибает, отец изговливает из ее останков гусли, которые «поют одну и ту же песню:

*Кылтинг-кылтинг гусли, —  
Дерево сухой ели,  
Пальцы искусного мастера.  
Ох, отец мой, не играй,  
Оборвешь мое сердце.*

Брат бросает гусли в огонь. Струны лопаются, а из огня к нему выскакивает сестра» [Там же, 112].

В сказке, таким образом, происходит известное усиление драматического начала повествования благодаря привлечению дохристианских верований финно-угров о возможности самостоятельного существования души человека.

Данные наблюдения участников проекта подтверждают позицию В. М. Гацака. Ученый еще в конце 70-х годов прошлого столетия высказал мысль о том, что «маргинальная зона фольклорной культуры свидетельствует скорее о взаимопереплетении разноэтнических начал, чем об атрофированности их», и «нет ничего ошибочнее представления о том, что серединную часть этнической культуры окружает некая этнически нейтрализованная “мантия” или “шлейф”» [Гацак 1979, 47].

Для народов, в той или иной степени близких в культурном отношении, свойственна и такая форма взаимодействия, как сотворчество, главным результатом которой «зачастую <становятся> оригинальные сюжетные типы или хорошо заметные версии интернациональных сюжетов» [Костюхин 1995, 8].

К продуктам сотворчества русских и финно-угров Поволжья в зимнем календарно-обрядовом цикле можно отнести, хотя и с большой долей осторожности, так называемый *таусеневый* обход домов (см. об этом подробно: [Золотова 1997]<sup>1</sup>).

Вообще, появление названия *таусень* в отечественной фольклористике обычно объясняется результатом фонетических искажений начальной формы (что коррелируется с именем балтийского божества Усиньшем и именем древнеиндийской богини Ушас): *усень /овсень/авсень/бусень/таусень*. «Но, в то

<sup>1</sup> Специфика осуществления этого обряда в Поволжье была отмечена автором данной статьи еще в монографии «Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи» (1997), встретили эту гипотезу тогда весьма неоднозначно, но вот через десятилетие стали появляться исследования, правда, тоже с большими оговорками, но все-таки подтверждающие ее. Имеется в виду прежде всего монография К. Е. Кореповой «Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья» (2009).

же время, — замечает К. Е. Корепова, — как из *усинь* образовалось *таусинь* — при отсутствии в русском языке приставки *та* или такого же выкрика — никто, собственно не показал» [Корепова 2009, 68]. Интересные факты в этом аспекте предлагают финно-угорские материалы. Именно в поволжском ареале *таусеневый обход* приобретает весьма специфическое (если не самодовлеющее) звучание и значение. Можно предположить, что это и есть обозначенный Е. А. Костюхиным «оригинальный сюжетный тип», возникающий в результате сотворчества этносов [Костюхин 1995, 8]. Важно иметь в виду и тот факт, что «термин *овсен* в данном ареале практически не встречается» [Корепова 2009, 68].

*Таусеневый обход* домов фиксировался, по преимуществу, на территории совместного проживания русских и финно-угров (Республика Марий Эл, Мордовия, Татарстан, Башкортостан, Нижегородская, Ульяновская, Пензенская, Рязанская и Владимирская области) в составе новогоднего комплекса. Важнейшими предпосылками его формирования, наряду с устойчивыми бытовыми контактами (в том числе и ритуально-бытовыми)<sup>2</sup> и двуязычием, можно считать разнообразные формы религиозного синкретизма (процессы взаимопроникновения славянских и финских языческих систем, усвоение финно-угорским населением христианского вероучения, нивелировка и часто инверсия под его влиянием исходных верований).

Так, обращает на себя внимание ряд сходных моментов верований народов Поволжья. Среди них на первом плане — представления о возможностях материального воплощения душ умерших, ритуалов их встреч и проводов, существования своеобразного «заместителя»

<sup>2</sup> В наших материалах есть достаточно много свидетельств о посещении русскими обрядовых празднеств волжских финнов и наоборот; приведем одно из типичных: «Приходил один русский мужик на мольбище у Туньюмучаша. Пришел. А там костры горят, суп готовят. Говорят, если пришел русский к марийцам, это к счастью. В Визимбиль на мольбище в Семик ходили. В Пангур. Все — и русские, и марийцы. <...> Так ведь все одной веры, что русские, что марийцы» (Зап. от Сергея Васильевича Свинина, 1927 г. р., русского, п. Куженер).

умершего в погребальной обрядности. Можно предположить, что генетически *таусеневый обход* домов и связан с детально разработанными и актуальными еще и в настоящее время, в частности у марийцев и мордвы ареала, ритуалами проводов душ умерших. Любопытно в этом плане и «совпадения» новогодней и собственно погребальной обрядности (аспект оберегов живых от возможного вредоносного воздействия мертвых). К ним можно отнести характер исполняемых в этот период молитвенных песнопений (главный мотив — обращение к предкам с просьбой «беречь живых»); обрядовой трапезы (наличие «общих» блюд, способы «кормления душ» и формы их связи с предполагаемыми местами обитания умерших); действия с пеплом, соломой, мусором (освобождение от них пространства «живых»); возросшее по сравнению с рождественской обрядностью значение воды («уход» мертвых в иной мир по воде); изменение семантики огня («согреть души» — на Рождество, «осветить путь» / возвращение — под Новый год). Интересно и новое осмысление реалий, уже использованных на Рождество: «свиная голова», например, лишается сакрально отмеченных, связанных с представлениями о дополнительной жизненной энергии реалий, исключаются из ритуала и родовые святыни, например, у мордвы — «свеча предков». Происходят изменения и в персональном коде обряда: главными действующими лицами его становятся старшие в доме дети и преклонного возраста женщины.

Важную роль играла и скотоводческая магия. Наряду с широко распространенным в Поволжье культом Велеса [Иванов, Топоров, 1974], пришедшим ему на смену культом св. Николая (Миколая, Миклай юмо) [Успенский, 1982] в мифологических системах финно-угров имелись и собственные божества — покровители животных. Поклонение им, возможно, и создало предпосылки для формирования в контексте широко известных у всех народов ареала зимних обходов домов особого ритуала мордвы под названием «тавунсямо» («свиной праздник») и особых песен-заклинаний «тавунсяев/таунсяев» [Мельников-Печерский 1981, 99—101]. В свою очередь «...наличие мордовских таунсяев, созвучных по названию рус-

скому *усень*, могло способствовать и возникновению из *усень* звуковой формы *таусень*» [Корепова 2009, 68].

Любопытные процессы наблюдаются и в области жанровых разновидностей, сюжетного фонда, структуры и поэтики входящих в состав *таусеневого* обряда обходов домов фольклорных произведений. Так, к собственно *таусеневым* песням русских Поволжья могут быть отнесены песни-просьбы об угощении (коррелируют, например, в мордовском фольклоре с мотивами перечисления обрядовых угощений) и кумулятивные песни. Что касается песен-величаний, то они представляют собой собственно славянскую разновидность *таусеневого* цикла, выделяются на общем фоне активным включением мотивов свадебных величаний, развитой двучленной структурой. В обходном репертуаре мордвы они занимают скромное положение, чаще встречаются в виде отдельных фрагментов в текстах первых двух групп.

Причем, если в русских *таусеневых* песнях архаические детали, сопряженные с глубинной семантикой обряда (характер обрядовой еды, ритуальные персонажи, идея зависимости угощения и «богатого урожая» и др.), как бы рассеяны по разным сюжетам, в ряде случаев являются «строительным материалом» для новых произведений, открыты для различного рода «наращений», «обогащений» и т. п., — то финно-угорские обрядовые песни (и прежде всего *таунсяи* мордвы) представляют собой закрытые структуры и в совокупности могут рассматриваться как единый обрядовый текст, организованный в соответствии со строго определенными мифологическими представлениями.

В этом плане обращает на себя внимание наличие в обрядовом фольклоре мордвы специально разработанных сюжетов, напоминающих хозяевам о необходимости изготовления ритуальной еды:

Хозяин пусть знает,  
Свиную голову сварит!  
Свиная голова хорошая,  
Свиная голова вкусная!  
Здесь будут гости  
[Памятники 1988, 16].

Данные тексты могут рассматриваться и в качестве форм, «контролирующих

исполнение обряда». Такие образования исследователи связывают обычно с исходной структурой и основным смыслом обходных ритуалов или, по крайней мере, «со сравнительно ранними формами колядования», ставят в один ряд с формулами «прихода издалека», «мошения мостов», «поисков двора», «богатого урожая», «приплода скота» [Виноградова 1982, 187—188].

На положении ритуального персонажа находится в мордовских песнях и старшая в доме женщина — бабушка (тетка, мать). Именно она занимается изготовлением обрядовой пищи: «коляды», орешков, пирожков:

Бабушка испекла пирожки,  
На лавке разложила их.

[Устно-поэтическое творчество 1981, 40]

Далее следует группа текстов, которые буквально погружают нас в архаичнейший пласт мифологических представлений мордвы о «том» свете, обитателях «того» и гостей «этого» мира.

В них дается практически точное описание обряда погребения и «нового» жилища душ умерших — «кудо» (гроба). Уникальными представляются тексты, начинающиеся с передачи поклонов: «Поклоны вам от ваших» ([Устно-поэтическое творчество 1978, 25]) и приглашения навестить когда-либо сегодняшних «гостей»: «Вы приходите к нам» ([Устно-поэтическое творчество 1981, 24]). Данные «поклоны» и «приглашения» знаменательны и сами по себе. Семантика их довольно прозрачна: речь идет о поклонах и приглашениях со стороны умерших родственников данного дома (семьи).

С ними непосредственно связаны устойчивые формулы, сообщающие о месте нахождения жилища умерших: «У моста наш дом» [Там же, 25]. Действительно, древние захоронения финно-угров располагались вблизи воды. Важно и упоминание «моста» как посредника между миром живых и мертвых.

Нам уже приходилось писать о том, что и марийцы, и мордва с правой стороны гроба прорубали (либо позднее рисовали) оконце для сообщения с внешним миром. Данная деталь также отражена в обходных текстах мордвы: «На воду смотрят наши окна» [Там же, 24].

Известно, что на протяжении всего XVIII и до середины XIX в. мари́йцы не делали гробов. Умершего обкладывали в могиле досками, а доставляли его на кладбище, уложив на лубок [Попов 1981, 161]. Мордва хоронила покойников, также завертывая их в луб [Мокшин 1995, 311]. В ногах делали подобие двери, чтобы покойники могли свободно входить и выходить из своего «дома» [Там же, 311]. Формулы «Из лубка наша дверь, Из (стоящих) досок наши ворота» [Устно-поэтическое творчество 1981, 24] — в другом переводе «Наша дверь — приставленный лубок, Ворота — приставленная доска» [Там же, 235], — абсолютно точно воспроизводят, таким образом, приведенные выше реалии финно-угорских захоронений.

Наряду с действительными этнографическими фактами, в песнях появляются и совершенно фантастические. Обстановка «инога мира» воссоздается в них, во-первых, следуя принципам «кромешного» (перевернутого) мира:

Из осоки наш конек,  
Из лыка наши ворота.  
[Там же, 39]

В соломе наше пиво,  
В мякине наша брага.  
[Там же, 39]

В решете наше пиво,  
В перчатке наше вино.  
[Там же, 24]

Во-вторых, по принципу ее идеализации, с использованием эпитетов «золотой», «серебряный», указывающих в то же время и на принадлежность чужо-му (потустороннему):

У бабушки есть дом,  
На восток смотрят окна,  
На юг — дверь.  
Полон он скотины:  
Серебряная грива — лошадь,  
Ведерница — корова,  
Словно пули глаза — овца.  
[Там же, 30]

Если колядовщиком «должен» был стать обычный человек, он проходил серию специальных «испытаний». В этом плане обращает на себя внимание еще одна группа мордовских обходных песен с обязательным присутствием в них мотива «наказания» персона-

жа, который впоследствии становится «гостем»:

Молодая матушка меня сгубила,  
В подполье завалила!  
Колядовать послала!  
[Памятники 1988, 11]

Мачеха меня побила,  
В подпол бросила,  
Отец пришел - вытащил,  
Колядовать послал.  
[Там же, 22]

«Спасителем» будущего колядовщика оказывается Каська атя (домовой). Именно он способствует обретению обычным человеком нового облика (статуса сакрального персонажа): «Обул меня (в новые лапоточки), собрал! Колядовать послал!» [Памятники 1988, 20]. Важно и указание на место повышения персонажа в статусе — подполье. В нем обычно проводилось семейное моление (молян) мордвы юртава-озкс (божеству дома) [Мокшин 1995, 319]. В поведении подобных персонажей мордвы можно усмотреть одну из уникальных традиций ряженья, главная особенность которой состоит в «соединении игровой формы < . . . > с набором магических функций» [Ивлева 1994, 35]. Именно с данной традицией «связана возможность создавать в рамках обряда ощущение “живой” мифологии, имитировать непосредственное присутствие ее <героев>» [Там же].

В данной группе текстов имеется и ряд формул, описывающих трудности пути колядовщиков (душ умерших) и обычных людей, обретших новый статус, преодоление ими различного рода препятствий по мере продвижения в мир «живых». При этом обычно называются реально существующие предметы и явления:

Пошел я через задние (нижние) ворота!  
Ворота закрыты!  
Пошел я через передние (верхние) ворота!

Верхние ворота закрыты!  
[Памятники 1988, 11]

Пошел по крыше сарая,  
Подпорки плохие,  
Сломал семь подпорок,  
Убил семерых козлят ...  
Сшил семь сумок,  
Насушил семь сухарей ...  
[Устно-поэтическое творчество 1981, 22]



го рода биографии и т. п.). Тогда как в русских исторических песнях, наоборот, Ермак Тимофеевич наделяется атрибутами, свойственными фольклорному персонажу вообще (кудри, сафьяновые сапожки и т. п.).

Образ Ивана Грозного во всех фольклорных произведениях близок народному идеалу грозного, но справедливого царя. В то же время он показан человеком жестоким и подозрительным, что соответствует исторической правде.

Любопытно, что предания о взятии Казани с их специфической образностью вошли в общекультурный фонд финно-угорских народов. Об этом свидетельствуют факты порождения в рамках их новых фольклорных жанров и бытовых обычаев.

В целом, для подобного рода изысканий принципиальное значение, на наш взгляд, имеют следующие положения («золотые правила» отечественной фольклористики XX в.):

1. Взаимодействие между культурами возможно лишь при наличии в них, по образному выражению А. Н. Веселовского, «встречных течений, сходного направления мышления, аналогических образов фантазии» (цит. по: [Топорков 1997, 361—362]). Это «своего рода диалог культур <...>, но ни в коей мере не порабощение низшей цивилизации высшей» [Там же]. В данном контексте уже Э. В. Померанцевой и К. В. Чистовым сформулирован тезис о заимствовании как «составной части процесса взаимодействия и взаимообмена контактирующих этнических традиций» [Померанцева, Чистов 1979, 4]. Интересны в этом плане и суждения В. М. Гацака. Им разработано положение о слиянии (при «трансплантации» повествования в иноэтническую среду) воздействия жанровых факторов с «преобразующей силой устно-поэтических (в том числе стилевых) и историко-бытовых традиций» [Гацак 1993, 5]. При этом интерэтническая общность, по его мнению, может распространяться и на структурообразующие факторы.

2. В связи с механизмом заимствования находится и такая особенность духовной культуры, как проницаемость/непроницаемость различных ее сторон и фрагментов. Так, Н. И. Толстой писал о неоднородности жанров славян-

ского фольклора в плане их устойчивости, национального своеобразия и особенно открытости/закрытости. По его мнению, «восприимчивыми» по отношению к чужому фольклорному и нефольклорному фонду можно считать анекдот, сказку, легенду, духовный стих, пословицу. Что касается обрядовой календарной и семейной поэзии, эпической поэзии (былины, думы, юнацкие песни), то они характеризуются ученым как «невосприимчивые, закрытые, внешне и внутренне стабильные» [Толстой 1995, 53]. При этом «устойчивость, непереводаемость и закрытость» песенного обрядового фольклора Н. И. Толстой склонен был объяснять «его тесной связью с обрядом, а также поэтической и стихотворной структурой» [Там же]. «Заимствование, — утверждал ученый, — могло иметь место, но только с самим обрядом и языком и в редких случаях ареалов культурных союзов» [Там же].

О большей проницаемости устной прозы по сравнению с песенными жанрами писали в свое время Э. В. Померанцева, В. П. Аникин, К. В. Чистов и др.

Как своего рода исключение, особенно важное для настоящей статьи при определении сущности сотворчества в рамках таусеневого обхода, можно рассматривать суждение Б. Н. Путилова относительно того, что «заимствование может быть интенсивнее в сфере тех жанров, которые хорошо развиты у данного этноса» [Путилов 1983, 12].

3. В процессе этногенетических и сравнительно-исторических разысканий в области традиционной духовной культуры славян важно использование методов внутренней и внешней реконструкции и лишь на завершающем этапе «обращение к материалу неродственных и разносистемных языков и культур» [Толстой 1995, 44].

И в заключение хотелось бы привести известное высказывание Б. Н. Путилова: «Дискутируемая проблема требует безостановочного теоретического движения, методических поисков, взаимопроверок и критического анализа достигнутого. Она — из числа тех научных проблем, которые необходимо поддерживать в состоянии непрерывного исследовательского напряжения» [Путилов 1983, 7—8].



## Литература

- Веселовский 1882 — Веселовский А. Н. Новые книги по народной словесности // ЖМНП, 1882, № 9. С. 209—221.
- Виноградова 1982 — Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Гацак 1979 — Гацак В. М. Молдавско-русско-украинские интерференции в сказке // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 47—66.
- Гацак 1983 — Гацак В. М. О перспективах изучения межнациональных фольклорных общностей и взаимосвязей // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала: материалы симпозиума, 22—24 ноября, 1979 г. / отв. ред. Н. Н. Надиров. Казань, 1983. С. 3—7.
- Гацак 1993 — Гацак В. М. Переход славянских эпических песен в неславянскую этноязыковую и поэтико-стилевую среду // История. Культура. Этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. М., 1993. С. 260—269.
- Золотова 2008 — Золотова Т. А., Махновец Т. А., Нечаева А. А., Сабитов С. С. Русская традиционная (народная, православная) культура в Марий Эл // Вестник МарГУ. 2008. № 2. С. 34—38.
- Золотова 1997 — Золотова Т. А. Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи. Йошкар-Ола, 1997.
- Иванов, Топоров 1974 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Ивлева 1994 — Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- Корепова 2009 — Корепова К. Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. Нижний Новгород, 2009.
- Костюхин 1993 — Костюхин Е. А. Сказки и типология культурных контактов // Русский фольклор. Т. 37. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. С. 3—14
- Марийские народные сказки 1956 — Марийские народные сказки / зап., пер. и коммент. К. А. Четкарева. Йошкар-Ола, 1956.
- Мельников-Печерский 1981 — Мельников-Печерский С. П. Очерки мордвы. Саранск, 1981.
- Мокшин 1995 — Мокшин Н. Ф. История формирования мордовского этноса. Языческие верования мордвы и ее христианизация // Мордва: историко-культурные очерки. Саранск, 1995. С. 31—82, 298—312.
- Новейший словарь иностранных слов и выражений 2002 — Новейший словарь иностранных слов и выражений. М.; Минск, 2002.
- Памятники 1988 — Памятники мордовского народного музыкального искусства / сост. Н. И. Бояркин; под ред. Е. В. Гиппиуса. Т. 3. Саранск, 1988.
- Померанцева, Чистов 1979 — Померанцева Э. В., Чистов К. В. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 3—18.
- Попов 1981 — Попов Н. С. Погребальный обряд марийцев в XIX — начале XX в. // Археология и этнография Марийского края. Вып. 5. Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 154—174.
- Путилов 1983 — Путилов Б. Н. К типологии межэтнических фольклорных связей: природа, закономерность, механизм // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала: материалы симпозиума, 22—24 ноября, 1979 г., Казань. Казань, 1983. С. 7—13.
- СУС 1979 — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топорков 1997 — Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.
- Успенский 1982 — Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Устно-поэтическое творчество 1978 — Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 8. Детский фольклор / сост., подстр. перев., пред. и коммент. Э. Н. Таракановой; отв. ред. В. П. Аникин и Л. С. Кавтаськин. Саранск, 1978.
- Устно-поэтическое творчество 1981 — Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 7. Ч. 3. Календарно-обрядовые песни и заговоры / сост. В. Л. Имайкина, К. Т. Самородов; нот. прилож. Л. Б. Бояркиной; отв. ред. Б. П. Кирдан. Саранск, 1981.
- Четкарев 1974 — Марийские сказки: Т. 1: Ронгинский район / зап., пер., ст. и коммент. К. А. Четкарева. Л., 1974.

**Summary.** In the article the author finds out the most productive forms of interaction between Russians and Finno-Ugrians that live in the Volga region (Mari, Mordva) in the field of their traditional culture. These forms are apperception, interference, and joint creativity. Each form is presented by the material of a specific text group (rhymes (chastushka/tokmak), fairytales, historical songs and stories, rites of going from door to door).

**Key words:** the Volga region, Russians, Mari, Mordvins, traditional culture, interethnic connections, apperception, interference, joint creativity.