

ISSN 2312-0312

**ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ, 2017, № 1–2 (57–58)**

Научный журнал  
Основан в феврале 1994 г.  
Выходит 2 раза в год

**Редакционная коллегия:**

К.Н. Сануков (главный редактор)  
С.С. Сибатрова (зам. главного редактора)  
Т.Л. Молотова (отв. секретарь)  
Л.Е. Кириллова  
С. Лаллукка  
Н.Ф. Мокшин  
И.И. Муллонен  
Т.Б. Никитина  
Э.И. Пекшеева  
А.Н. Ракин

Мнения, высказываемые в материалах журнала,  
не обязательно совпадают с точкой зрения редакции

© МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева, г. Йошкар-Ола

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

<i>Молотова Т.Л.</i> Вклад Г.А. Сепеева в исследование культуры марийского народа .....	3
<i>Шаров В.Д.</i> Специфика отражения научной деятельности этнографа Г.А. Сепеева в сети Интернет .....	17
<i>Никитин В.В.</i> Мифические сюжеты в археологических древностях марийцев .....	24
<i>Данилов О.В., Ефремова Д.Ю.</i> «Ирмарский жертвенник» – опыт реконструкции памятника .....	46
<i>Калинина О.А.</i> Особенности свадебной обрядности медвежьих марийцев .....	61
<i>Мушкина Н.В.</i> О песнях праздника Шорыкйол .....	71
<i>Попов Н.С.</i> Мифологические представления марийцев о первооснове бытия .....	79

### СООБЩЕНИЯ

<i>Садиков Р.Р.</i> Современная культовая практика закамских удмуртов (материалы экспедиционного исследования 2016 г.) .....	92
<i>Пилипчук Я.В.</i> Сабирь и протовенгры: возможно ли отождествление? .....	105

### ПЕРСОНАЛИИ

<i>Апакаев П.А.</i> К юбилею Руслана Аркадьевича Бушкова .....	119
<i>Эрицкова Г.А.</i> О талантливом лингвисте Серафиме Сергеевне Сибатровой (к 60-летию юбилею) .....	127
<i>Калиев А.Ю.</i> К 60-летию со дня рождения Ю.А. Калиева .....	134

### ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Шаров В.Д.</i> Рец.: Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев: этнографические очерки / составитель И. Лехтинен. Редакционная коллегия И. Лехтинен, Т. Молотова. – Йошкар-Ола, 2017. 168 с., ил. ....	143
--	-----

### ХРОНИКА

<i>Попов Н.С.</i> Межрегиональная научно-практическая конференция «Йыван Кырла лудмаш: Национальная культура в социальном пространстве и времени» (г. Йошкар-Ола, 31.03. 2017) .....	146
<i>Попов Н.С.</i> Всероссийская научно-практическая конференция «Роль культуры и образования в формировании этнокультурной идентичности марийского народа: историческая ретроспектива» (г. Бирск, 01.06.2017) .....	149
Памяти Никитиной Галины Аркадьевны (27.10.1951–29.05.2017). .....	153
Сведения об авторах .....	155

## СТАТЬИ

**Тамара Молотова**  
Йошкар-Ола

### **ВКЛАД Г.А. СЕПЕЕВА В ИССЛЕДОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ МАРИЙСКОГО НАРОДА**



***Аннотация:** Статья посвящена жизненному пути и научному творчеству известного в России и за рубежом этнографа Геннадия Андреевича Сепеева. Исследования Г.А. Сепеева были посвящены главным образом традиционной и современной материальной культуре марийского народа. Классическим этнографическим исследованием является его монография «Восточные марийцы» (Йошкар-Ола, 1975), посвященное особенностям материальной культуры данной группы. Значительный вклад ученый сделал в исследование истории расселения марийцев; изучение современных этнических процессов; в подготовку квалифицированных этнографов-*

*исследователей; в публикацию научно-методологических изданий. Исследовательский вклад Г.А. Сепеева в изучение культуры марийского народа огромен, его труды будут всегда востребованы научным сообществом.*

***Ключевые слова:** Г.А. Сепеев, этнограф, этнографические исследования, традиционная и современная материальная культура, история расселения, этнические процессы.*

Геннадию Андреевичу Сепееву, известному в России и за рубежом этнографу 5 февраля 2017 года исполнилось 85 лет. Он первый профессиональный марийский этнолог, внесший в изучение традиционной и современной культуры родного этноса значительный вклад. Геннадий Андреевич работал более 40 лет в отделе этнологии МарНИИЯЛИ. Поколение Г.А. Сепеева в своей судьбе

испытало много лишений, трудностей, приходилось много работать и познать крестьянский труд с малых лет, поскольку их детство и юность пришлось на сложные военные и послевоенные годы. Но это их и закалило в жизни, воспитало трудолюбие, уважение к окружающим их людям, терпение, стремление получить образование и принести обществу пользу.

Г.А. Сепеев родился в семье учителей в селе Куженер Сернурского района (ныне Куженерский район Республики Марий Эл). Родители Геннадия Андреевича работали в разных школах этого района. В 1939 году он поступил учиться в первый класс Конганурской начальной школы. В 1942 году отец Геннадия Андреевича Андрей Петрович Сепеев призывается в ряды Советской Армии на фронт, где он погибает в декабре этого же года. Мать Г.А. Сепеева Евдокия Семеновна с тремя детьми, из которых Геннадий Андреевич старший, переезжает на родину мужа в деревню Дубники Сернурского района к родственникам. Геннадий с малых лет был ответственным ребенком, отлично учился в школе, был первым помощником матери по хозяйству, помогал ей в работе счетовода. В Дубниках Геннадий Андреевич окончил семилетнюю школу в 1946 году с отличием, получил похвальную грамоту. Его мать, несмотря на лишения и трудности, по наказу мужа старалась дать образование своим детям. В 1946-м Г.А. Сепеев становится студентом Сернурского педучилища, которое заканчивает в 1950 году. Роль педучилищ в Марийской республике была неоценимой в деле образования и подготовке педагогических кадров. Из стен этих средних учебных заведений вышло много не только талантливых учителей, но и ученых, советских и партийных деятелей. В то время в педучилищах давали разносторонние и глубокие знания, обучали музыкальной грамоте и игре на инструментах. Так, Геннадий Андреевич научился играть на скрипке. Он очень прилежно учился, поэтому его после окончания педучилища направили работать в старшие классы Дубниковской, а затем Нижне-Куженерской семилетних школ в Сернурском районе в течение 1950–1951 учебного года.

С детских лет Г.А. Сепеев любил читать, интересовался историей, поэтому решил продолжить свое образование. В 1951 году он успешно сдает экзамены на историко-филологический факультет Марийского государственного педагогического института им. Н.К. Крупской и снова становится студентом. В институте Г.А. Сепеев очень старательно учился и в эти годы проявил способности к научно-исследовательской работе. Марпединститут Геннадий Андреевич заканчивает с отличием в 1955 году. Необходимо подчеркнуть, что многие выпускники 50-х годов впоследствии стали известными марийскими учеными, и Г.А. Сепеев, проработав недолго в школе, начал свою научную карьеру.

По окончании института в течение 2 месяцев он работал учителем истории и географии в Аринской средней школе Сотнурского района (ныне Моркинский район РМЭ).

С октября 1955 по апрель 1958 года Г.А. Сепеев служил в рядах Советской Армии. После демобилизации он в течение 1,5 месяцев работал воспитателем

Токтай-Беляжского детского дома Куженерского района. С августа 1958 по август 1961-го он работает учителем истории, а последние два года – заведующим учебной частью Мустаевской средней школы Сернурского района. В те годы Мустаевская средняя школа была известна в республике, здесь долгие годы работал талантливый педагог и краевед В.М. Мамаев. Молодой историк в этой школе проявляет интерес к культуре и истории своего родного края. Заслугой Геннадия Андреевича является сбор этнографических предметов для школьного краеведческого музея, приуроченного к 70-летию Мустаевской школы. В создании музея помогла книга Т.А. Крюковой по материальной культуре марийцев XIX века, а также его хорошие знания с детства о культуре и быте народа. Открытие музея состоялось в 1960 году. Геннадий Андреевич заинтересовался этнографией. В Марийском научно-исследовательском институте в те годы не было дипломированных этнографов, поэтому его однокурсник по пединституту, археолог Г.А. Архипов, работавший в институте, пригласил его на работу. Талантливому педагогу предложили поступить в аспирантуру с очной формой обучения при Институте языка, литературы и истории Казанского филиала АН СССР по специальности «этнография». Для поступления в аспирантуру Г.А. Сепеев написал реферат по марийской свадьбе. Он успешно сдал вступительные экзамены, где обучался с 1961 по 1964 год. Научным руководителем был назначен известный этнограф, доктор исторических наук, профессор Н.И. Воробьев – исследователь этнографии народов Поволжья и Приуралья. Он определил научно-исследовательскую тему для аспиранта. Перед Г.А. Сепеевым поставлена сложная тема исследования материальной культуры восточных марийцев, которая была мало изученной областью в этнографии. В годы учебы он получил хорошую академическую научно-исследовательскую подготовку. Профессор Н.И. Воробьев выделил основные задачи исследования, на которые Геннадий Андреевич должен был обратить основное внимание в диссертации. В начале аспирант стал тщательно изучать литературу и источники по данной этнографической группе марийцев. Г.А. Сепеев в аспирантские годы кропотливо работал, собрал значительный архивный, музейный, опубликованный материал по диссертационной теме. Очень важными для исследования были и три экспедиции, проведенные им на территории проживания восточных марийцев. Экспедиционные материалы были необходимы для исследования, они показывали общее и особенное в культуре данной этнографической группы. Для него было важно «окунуться» в среду обитания носителей культуры. Собирая этнографический материал, Г.А. Сепеев сделал вывод о том, что в культуре восточных марийцев много общего с поволжскими марийцами, но также большое влияние оказали соседние тюркские народы.

Завершив обучение в аспирантуре в 1964 году, Г.А. Сепеев стал работать в МарНИИ младшим научным сотрудником отдела истории. Продолжая работать над диссертацией «Материальная культура восточных марийцев», он летом 1965 года съездил к уральским марийцам, а также изучал культуру луговых и

горных марийцев, проводил ежегодные этнографические экспедиции. Отдельные аспекты истории и культуры восточных марийцев, анализ выявленных источников рассматривались в ряде его работ: «Несколько замечаний о материальной культуре восточных марийцев» (1964); «Архивный документ первой половины XVIII в. о восточных марийцах» (1965); «К вопросу о переселении марийцев в Прикамье и Приуралье» (1967); «К вопросу о формировании этнографических особенностей восточных марийцев» (1967); «Влияние костюма тюркских народов на костюм восточных марийцев» (1967); «Топонимические и родовые названия восточных марийцев как историко-этнографический источник» (1970) и др.

В 1973 году Геннадий Андреевич успешно защитил кандидатскую диссертацию на специализированном Совете Казанского университета. На основе исследовательской работы он подготовил монографию «Восточные марийцы», которая была издана в 1975 году Марийским книжным издательством. Много лет это исследование пользуется заслуженным признанием не только среди ученых, но и студентов, всех кто интересуется историей и культурой марийского народа. В книге на основе широкого круга источников и опубликованной литературы исследованы вопросы миграции марийцев из Поволжья в Прикамье и Приуралье, рассмотрено формирование восточных марийцев со своеобразными чертами хозяйственного быта и материальной культуры. Автор подробно рассмотрел время и масштабы миграций, причины, вызвавшие переселение, топонимы и родовые названия восточных марийцев как следы первоначальной родины. В монографии подробно охарактеризовано хозяйство, социально-экономическое положение во второй половине XIX – начале XX веков, занятия и промыслы данной группы марийцев. Отдельные главы исследования посвящены подробному анализу различных форм поселений, жилищ, построек (гл. III), одежды, обуви, головных уборов (гл. IV), характеристике пищи и утвари (гл. V). Анализируя традиционную культуру данной этнографической группы, Геннадий Андреевич выделил в ней четыре локальные группы, отличающиеся специфическими особенностями в материальной культуре: прикамская, прибельская, икско-сюньская, уральская.

Книга охватывает культуру восточных марийцев во взаимосвязи с культурой других народов Поволжья и Приуралья с учетом экологических, политических, социально-экономических и этнических факторов. Монографическое исследование написано в лучших традициях этнографической науки. Публикация этой книги – одно из самых знаменательных событий в научной и культурной жизни республики в 70-х годах прошлого столетия.

Геннадий Андреевич всегда был верен институту, он работал в МарНИИ на должностях младшего (1964–1973) и старшего (1973–1975, 1983–1986) научного сотрудника (до 1969 года – в секторе истории, затем – в секторе археологии и этнографии).

С 1975 по 1983 годы Г.А. Сепеев возглавлял сектор археологии и этнографии, в 1986–1992 гг. – сектор этнографии, в 1992–1998 гг. – отдел этнографии, в 1998–2007 гг. – ведущий научный сотрудник отдела этнологии.

Стараниями Геннадия Андреевича сектор пополнился выпускниками географического факультета Казанского и историко-филологического факультета Марийского государственного университетов. Он сыграл большую роль в подготовке молодых специалистов. В МарГУ он читал спецкурс по этнографии марийцев, руководил курсовыми и дипломными работами студентов. Под его научным руководством писали свои первые студенческие этнографические работы, ездили в экспедиции для сбора полевого материала И.А. Андреев, В.Н. Петров, Т.Л. Молотова, которые впоследствии пришли работать в его сектор и продолжили свое этнологическое образование в аспирантуре Института антропологии и этнографии АН СССР. В 1986 году был создан сектор этнографии, который он возглавлял до 1998 года. Заслугой Геннадия Андреевича является и начало издания совместно с археологами тематического сборника «Археология и этнография Марийского края», первый выпуск которого вышел в 1976 году. В настоящее время к изданию подготовлен 31 выпуск этой серии.

За многие годы работы в институте Геннадий Андреевич стал высококвалифицированным специалистом с энциклопедическими знаниями, сделал огромный вклад в исследование этнографических проблем марийского народа. Им опубликовано более 140 статей, очерков, монографий и других работ на историко-этнографические темы, которые широко известны и российским, и зарубежным этнологам. Он являлся научным и ответственным редактором, членом редколлегии свыше 20 тематических сборников и монографий, изданных институтом.

Основным направлением в тематике исследований Геннадия Андреевича являлось комплексное историко-сравнительное изучение хозяйства и материальной культуры марийцев и их этнических групп, отдельных хозяйственных и культурно-бытовых отраслей и форм с выделением исконных и заимствованных, традиционных и современных элементов, общих черт и локальных особенностей, формирующихся и изменяющихся под влиянием разных факторов.

Г.А. Сепеев подробно исследовал конкретные формы традиционной и современной материальной культуры, некоторые из них были мало изучены ранее. В монографиях и статьях он показал эволюцию поселений, жилищ, интерьер, экстерьер и планировку жилищ, рассмотрел особенности земледелия, пчеловодства, средств передвижения, традиционной пищи и др. Геннадий Андреевич в своих исследованиях рассматривал формы традиционной и современной культуры в сравнении с соответствующими формами соседних народов: «Современное жилище марийского сельского населения» (1971); «Материалы к истории пчеловодства» (1979); «Традиционная пища луговых марийцев» (1981); «Основные элементы украшения марийского жилища» (1981); «Особенности типологии и планировки марийских поселений» (1982); «Национальное и интернациональное в материальной культуре марийского народа» (1984); «О некоторых общих традициях в культуре поволжских финно-угров» (1986); «Этнические традиции в питании марийского населения»

(1986); «О средствах передвижения марийцев» (1987); «Марийско-русские этнокультурные взаимосвязи по материалам Уржумского и Яранского уездов Вятской губернии» (1991) и др.

В статьях Геннадия Андреевича рассматриваются современные этнические процессы, которые ярко проявлялись не только в материальной культуре, но и в сферах быта, демографических показателях марийского населения: «Основные черты этнических процессов у марийцев» (1976); «Современные этнические процессы и материальная культура марийцев» (1987); «Этносоциальные процессы и этнические традиции в современной марийской деревне» (1990) и др.

Характерной чертой его как исследователя является хорошее знание работ по этнографии марийцев как отечественных, так и зарубежных ученых. Немало работ Г.А. Сепеева посвящены истории этнографического изучения марийцев российскими и иностранными учеными и краеведами в дореволюционный и советский периоды, оценке деятельности и вклада этих авторов в этнологическую науку. Заслугой Геннадия Андреевича является выявление и публикация малодоступных этнографических работ в целях пропаганды исторических знаний среди населения. При его участии в «Марийском археографическом вестнике» вовлечены в научный оборот ценные рукописи, редкие статьи из фондов научных учреждений и архивов. По его инициативе в отделе этнографии начата подготовка серийного издания «Этнографическое наследие», первый его выпуск посвящен календарно-праздничной обрядности.

За годы работы Геннадий Андреевич собрал значительный полевой материал о культуре марийцев в различных областях и республиках России, его полевые дневники и экспедиционные отчеты обогатили научно-рукописный фонд института. Он участвовал в этнографических экспедициях совместно с сотрудниками Государственного музея этнографии народов СССР, Научно-краеведческого музея Марийской АССР, Национального музея Финляндии.

Г.А. Сепеев тесно сотрудничал с историческими кафедрами МарГУ, будучи преподавателем-почасовиком на отделении истории университета, помимо чтения спецкурса, выступал на конференциях, руководил около 20 курсовыми и 10 дипломными работами студентов, рецензировал более 30 дипломных работ. Он является членом редколлегии журнала-ежегодника «Марийский археографический вестник», который выпускает МарГУ.

Геннадий Андреевич никогда не отказывал в научных консультациях министерствам, учреждениям культуры. Так, в 1960–1970-х годах он консультировал театральных художников по народному костюму и реквизиту при подготовке первых национальных постановок оперы и балета, руководителей первого фольклорно-этнографического ансамбля «Марий памаш». В начале 80-х годов Геннадий Андреевич помогал своими консультациями в проекте застройки Музея крестьянского труда и быта (Этнографический музей под открытым небом) в г. Козьмодемьянске, открытого к 400-летию основания города.

В 2000 году он принимал участие в экспертизе архитектурно-планировочного проекта «Марийская усадьба» для Музейного комплекса усадеб финно-угорских народов в г. Залаэгерсег (Венгрия).

Геннадий Андреевич в конце 80 – начале 90-х годов участвовал в научно-методическом руководстве двухгодичным экспериментальным обучением предмета «Этнография и краеведение», осуществленного в X–XI классах двух школ по рекомендации Института национальных проблем образования (ИНПО) Министерства образования Российской Федерации. Он возглавил авторский коллектив по подготовке учебного пособия для старшеклассников «Этнография марийского народа», которое издано в 2000 и 2001 годах на марийском и русском языках. Г.А. Сепеев является рецензентом хрестоматии по курсу «История и культура марийского народа». Написанные им материалы включены в хрестоматии для VIII–IX и X классов.

Геннадий Андреевич всегда пользовался в коллективе МарНИИЯЛИ заслуженным авторитетом и уважением среди сотрудников института. Молодое поколение часто обращалось к нему за советами или сведениями из области традиционной культуры марийцев, он всегда старался помочь, так как обладает широкими знаниями и эрудицией. Для нас, сотрудников отдела, Геннадий Андреевич – большая опора и пример самоотверженного труда в науке.

Значительный вклад Г.А. Сепеев сделал в исследование истории расселения марийцев, опубликовал монографию по данной теме (История расселения марийцев. Йошкар-Ола, 2006). В монографии история расселения рассматривается с момента формирования этноса до настоящего периода, где на основе широкого круга источников и литературы хронологически показаны изменения этнической



Г.А. Сепеев и информатор Полушин. Д. Кордемтюр Советского р-на МАССР.  
МЭЭ–1980. Фото Шаблатова

территории, основных ареалов и массивов расселения марийцев под влиянием различных факторов. Книга состоит из введения, четырех глав, заключения. Первая глава посвящена расселению марийцев в эпоху средневековья (середина I – середина II тыс. н.э.), вторая глава освещает расширение ареалов расселения марийцев в середине XVI–XVIII веков, в следующей главе рассматриваются основные ареалы расселения марийцев в XIX – начале XX веков, в последней главе анализируется расселение марийцев в послеоктябрьский период.

Геннадий Андреевич достойно представлял марийских ученых на многих научных конгрессах и конференциях (международных, всесоюзных, всероссийских, региональных и др.). Представленные им тезисы докладов публиковались в Турку (Финляндия), Ленинграде, Ташкенте, Ижевске, Уфе, Петрозаводске, Сыктывкаре, Ереване и других городах. Признанием научного авторитета и учебно-педагогической деятельности являются его награды: Почетная грамота Президиума Верховного Совета Марийской АССР (1980), почетные грамоты министерств образования и культуры, звание «Заслуженный деятель науки Республики Марий Эл» (1994). С 1989 года Геннадий Андреевич является зарубежным членом Финно-угорского общества (Финляндия).

Коллектив МарНИИЯЛИ и общественность Республики Марий Эл сердечно поздравляют Геннадия Андреевича со славным юбилеем, желают крепкого здоровья, творческих успехов и долгих-долгих лет жизни!

#### СТАТЬИ И МОНОГРАФИИ

1. Несколько замечаний о материальной культуре восточных марийцев (по итогам этнографической экспедиции 1962 г.) // Вопросы истории, археологии и этнографии Марийской АССР. Труды МарНИИ. Вып. XIX. – Йошкар-Ола, 1964. С. 209–230.
2. Этнографическая экспедиция МарНИИ 1963 года // Тезисы докладов на научной сессии по итогам исследовательских работ института за 1963 год. – Йошкар-Ола, 1964. С. 13–15.
3. К вопросу о переселении марийцев в Прикамье и Приуралье // Тезисы докладов на научной сессии по итогам исследовательских работ института за 1964 год. – Йошкар-Ола, 1965. С. 9–12.
4. К вопросу о формировании этнических особенностей восточных марийцев // Материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований 1964 года в СССР (тезисы докладов). – Баку, 1965. С. 198–199.
5. Архивный документ первой половины XVIII века о восточных марийцах // Вопросы истории и литературы народов Среднего Поволжья (сборник статей). – Казань, 1965. С. 83–92.
6. К вопросу о формировании этнографических особенностей восточных марийцев // Научная сессия по этногенезу марийского народа (тезисы докладов и сообщений). – Йошкар-Ола, 1965. С. 40–42.
7. Урал марий-влакын XVIII курыммысо илышышт гыч // Ончыко. 1966. № 2. С. 94–97.
8. Некоторые особенности современного жилища марийского сельского населения // Тезисы докладов на научной сессии по итогам исследовательских работ института за 1966 год. – Йошкар-Ола, 1967. С. 12–15.
9. К вопросу о переселении марийцев в Прикамье и Приуралье // История, археология и этнография мари. Труды МарНИИ. Вып. XXII. – Йошкар-Ола, 1967. С. 115–129.
10. Влияние костюма тюркских народов на костюм восточных марийцев // Там же. С. 194–209.
11. К вопросу о формировании этнографических особенностей восточных марийцев // Происхождение марийского народа. – Йошкар-Ола, 1967. С. 129–140.

12. О некоторых тенденциях в преобразовании быта марийской деревни // Материалы научной сессии по итогам исследовательских работ института за 1967 год. – Йошкар-Ола, 1968. С. 40–43.
13. Этнографическое изучение марийского народа // XII научная конференция Государственного этнографического музея Эстонской ССР. – Таллинн, 1970. С. 17–18.
14. Этнография // Развитие финно-угроведения в Марийской АССР. – Йошкар-Ола, 1970. С. 74–99.
15. Топонимические и родовые названия восточных марийцев как историко-этнографический источник // Вопросы финно-угроведения. Вып. V. – Йошкар-Ола, 1970. С. 279–287.
16. Современное жилище марийского сельского населения // Новые страницы в истории Марийского края. Труды МарНИИ. Вып. XXIII. – Йошкар-Ола, 1971. С. 179–212.
17. О некоторых орнаментальных мотивах в декоративном украшении жилища марийцев // Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых, археологических и этнографических исследований 1970 года. Тезисы докладов (секция этнографии, фольклора, антропологии). – Тбилиси, 1971. С. 170–171.
18. Марий наукин ачаже. Валериан Михайлович Васильевын шочмыжлан – 90 ий («этнографий» раздел) // Ончыко. 1973. № 1. С. 107.
19. Традиционное и новое в планировке марийского народного жилища // Всесоюзное археолого-этнографическое совещание по итогам полевых исследований 1972 года. Тезисы докладов и сообщений по этнографии. – Ташкент, 1973. С. 102–103.
20. Материальная культура восточных марийцев. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Казань, 1973. 18 с.
21. Некоторые вопросы этнических процессов среди марийцев // Вопросы советского финно-угроведения. Археология, литературоведение, этнография, фольклор. (Тезисы докладов и сообщений на XV Всесоюзной конференции по финно-угроведению, посвященной 250-летию Академии наук СССР). – Петрозаводск, 1974. С. 83–85.
22. Этнографические исследования В.М. Васильева // Валериан Михайлович Васильев. – Йошкар-Ола, 1974. С. 51–61.
23. Состояние задачи изучения материальной культуры марийцев // Материалы научной сессии МарНИИ по итогам исследовательских работ 1974 года. – Йошкар-Ола, 1975. С. 33–34.
24. Современные культурно-бытовые процессы у марийцев (по данным материальной культуры) // Тезисы докладов Всесоюзной конференции, посвященной этнографическому изучению современности. – Москва – Нальчик, 1975. С. 59–60.
25. Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). – Йошкар-Ола, 1975. 248 с.
26. Переустройство быта марийского села (на примере поселений и жилищ) // Тезисы докладов на научной сессии по итогам работы за 1971–1975 гг. – Йошкар-Ола, 1976. С. 52–57.
27. Традиции и инновации в материальной культуре марийцев // Этническая история народов Урала и Поволжья (препринты докладов и сообщений). – Уфа, 1976. С. 22–23.
28. Основные черты этнических процессов у марийцев // Древние и современные этнокультурные процессы в Марийском крае. Археология и этнография Марийского края. Вып. I. – Йошкар-Ола, 1976. С. 62–86.
29. Палыме чурыйым ончен // Ончыко. 1977. № 3. С. 108.
30. Этнокультурные связи марийцев // Всесоюзная сессия, посвященная итогам этнографических и антропологических исследований 1976–1977 гг. Тезисы докладов. – Ереван, 1978. С. 38–40.
31. Этнокультурные связи финно-угров Поволжья // Вопросы финно-угроведения. Этнография, антропология, археология, фольклористика, литературоведение (тезисы докладов на XVI Всесоюзной конференции финно-угроведов). – Сыктывкар, 1979. С. 18–19.
32. Земледелие луговых марийцев (материалы к историко-этнографическому атласу) // Из истории хозяйства населения Марийского края. Археология и этнография Марийского края. Вып. 4. – Йошкар-Ола, 1979. С. 69–94 (соавтор И.А. Андреев).

33. Материалы к истории пчеловодства у марийцев // Там же. С. 104–122 (соавтор И.А. Андреев).
34. Hauptelemente der dekorativen Verchonerung der marischen Behausung // *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars II.* – Turku, 1980. S. 242.
35. Основные проблемы этнографических исследований в Марийском НИИ // Материальная и духовная культура марийцев. Археология и этнография Марийского края. Вып. 5. – Йошкар-Ола, 1981. С. 5–18.
36. Традиционная пища луговых марийцев // Там же. С. 100–121.
37. Основные элементы украшения марийского жилища // *Congressus Quntus Inernationalis Fenno-Ugristarum. Pars VIII.* – Turku, 1981. S. 94–99.
38. Особенности типологии и планировки марийских поселений // Поселения и жилища Марийского края. Археология и этнография Марийского края. Вып. 6. – Йошкар-Ола, 1982. С. 159–189.
39. Вопросы материальной культуры марийцев в отечественной и зарубежной этнографической литературе // *Историография и источниковедение по археологии и этнографии Марийского края. Археология и этнография Марийского края. Вып. 7.* – Йошкар-Ола, 1984. С. 124–144 (соавтор Т.Л. Молотова).
40. Этнические процессы и материальная культура марийцев // Тезисы и доклады научно-практической многосторонней конференции «Музей и этнографические проблемы современности». I секция. – Л., 1984. С. 50–52.
41. Национальное и интернациональное в материальной культуре марийского народа // Дружба народов и интернациональное воспитание трудящихся. – Йошкар-Ола, 1984. С. 125–132.
42. The reflection of modern processes in the material culture of the Maris // Шестой международный конгресс финно-угроведов. Этнография, археология, антропология. Тезисы. Т. 4. – Сыктывкар, 1985. С. 61.
43. Вопросы этнографии марийского народа в исследованиях В.М. Васильева // В.М. Васильев. Материалы научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения ученого. – Йошкар-Ола, 1985. С. 108–119.
44. Марийцы // Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки. – М., 1985. С. 141–175.
45. Этнограф-влак коклаште // Ончыко. 1985. № 6. С. 67–68.
46. Основные итоги и проблемы изучения этнографии марийского народа // Тезисы докладов на конференции по итогам научно-исследовательской работы МарНИИ в 1981–1985 гг. – Йошкар-Ола, 1986. С. 10–12.
47. Динамика сельского жилища марийцев // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984–1985 годов. Тезисы докладов. – Йошкар-Ола, 1986. С. 192–193.
48. О некоторых общих традициях в культуре поволжских финно-угров // Этнокультурные традиции марийского народа. Археология и этнография Марийского края. Вып. 10. – Йошкар-Ола, 1986. С. 15–16.
49. Планировка марийского двора и жилища (традиции и современность) // Там же. С. 49–97 (соавтор Л.Г. Козлов).
50. Этнические традиции в питании марийского населения // Современные этносоциальные процессы на селе. – М., 1986. С. 170–180.
51. Динамика марийской сельской усадьбы (XIX–XX вв.) // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция. Археология. Антропология и генетика, этнография, фольклористика, литературоведение (тезисы докладов). Т. 2. – Устинов, 1987. С. 198–200.
52. Современные этнические процессы и материальная культура марийцев // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Археология и этнография Марийского края. Вып. 11. – Йошкар-Ола, 1987. С. 7–23 (соавтор Т.Л. Молотова).

53. О средствах передвижения марийцев // Там же. С. 57–78.
54. Предисловие // Там же. С. 5–6.
55. Деятельность Т.Е. Евсевьева по этнографическому изучению марийского народа // Краевед Т.Е. Евсевьев. Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения. – Йошкар-Ола, 1988. С. 10–25.
56. Марийско-русские этнокультурные взаимосвязи в XIX веке (по материалам Уржумского и Яранского уездов) // Вятская земля в прошлом и настоящем (к 500-летию вхождения в состав Российского государства). Тезисы докладов и сообщений к научной конференции. – Киров, 1989. С. 278–280.
57. Динамика сельского жилища марийцев (XIX–XX вв.) // Этнические и культурно-бытовые процессы в Марийской АССР. Археология и этнография Марийского края. Вып. 16. – Йошкар-Ола, 1989. С. 78–90.
58. Предисловие // Там же. С. 5–6 (соавтор В.Д. Шаров).
59. Отражение современных этнических процессов в материальной культуре марийцев // Материалы Шестого Международного конгресса финно-угроведов. – М., 1989. Т. 1. С. 263–265.
60. Калыкнан историйже нерген. 100 ий ончыч савыкталтше книга // Саман. 1989. № 2. С.16–19 (соавтор Н.С. Попов).
61. Йожэф Эрдеди и этнографические работы Т.Е. Евсевьева // Венгерские ученые о Марийском крае и народе. – Йошкар-Ола, 1990. С. 65–73.
62. Марийская этнография в системе идеологической работы // Научный потенциал на службе идеологии. – Йошкар-Ола, 1990. С. 47–50.
63. Этносоциальные процессы и этнические традиции в современной марийской деревне // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. – Йошкар-Ола, 1990. С. 302–312.
64. Этнокультурные взаимосвязи марийцев и тюркоязычных народов (по данным материальной культуры) // Тезисы докладов на конференции по итогам научно-исследовательской работы МарНИИ в 1986–1990 гг. – Йошкар-Ола, 1991. С. 74–76.
65. Марийско-русские этнокультурные взаимосвязи (по материалам Уржумского и Яранского уездов Вятской губернии) // Межэтнические связи населения Марийского края. Археология и этнография Марийского края. Вып. 20. – Йошкар-Ола, 1991. С. 60–80.
66. Предисловие // Там же. С. 5–6 (соавтор В.Д. Шаров).
67. Расселение, поселения и жилища // Этнокультурные процессы в Поволжье и Приуралье в советскую эпоху (до середины 80-х годов). – Чебоксары, 1991. С. 66–94 (соавторы В.Ф. Вавилин, Г.Б. Матвеев, Г.К. Шкляев).
68. Кырык мары кымдем – лымлмь эдембн сьинзжы доно // У сем. 1992. № 1. С. 103–104.
69. Нембц шымлмьшй – кырык мары кымдембштгы // У сем. 1992. № 4. С. 113–114.
70. О полевых исследованиях марийских этнографов в 1981–1990 годах (вместо предисловия) // Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Археология и этнография Марийского края. Вып. 22. – Йошкар-Ола, 1993. С. 5–11.
71. Этнографические исследования Марийского НИИ в 80-х годах // Там же. С. 12–30 (соавтор В.Д. Шаров).
72. Marien saunan monet tehtävät // Sauna/ Helsinki, 1993. № 4. S. 17–19.
73. Финские этнографы на марийской земле // Марий Эл: вчера, сегодня, завтра. – Йошкар-Ола, 1993. № 2–3. С. 121–126; 1994. № 2. С. 77–80.
74. Материалы анкеты В.Н. Татищева о марийцах Приуралья 30-х годов XVIII века // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 1994. № 4. С. 83–105 (соавтор А.Г. Иванов).
75. Марий ильш-йулам шымлыше // Ончыко. 1994. № 11. С. 130–131.
76. Основные направления этнокультурных связей марийцев // Тезисы докладов на конференции по итогам научно-исследовательской работы МарНИИ в 1991–1993 гг. – Йошкар-Ола, 1994. С. 80–85.
77. Этнография марийцев в исследованиях финских ученых // Узловые проблемы современного финно-угроведения. – Йошкар-Ола, 1995. С. 175–177 (материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов).

78. Памяти Геннадия Андреевича Архипова (1992–1995) // Финно-угроведение. 1995. №3–4. С. 168–174 (соавторы Г. Айплатов, В. Никитин).
79. Троицкая Н. О марийцах Арбанской волости Царевококшайского уезда конца XIX века // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 1996. № 6. С. 112–123 (соавтор Г.Н. Айплатов).
80. Иван Никифорович Смирнов (к 50-летию со дня рождения) // Там же. С. 162–165.
81. Публикации 1995 года: Лицом к лицу с историей. Документы свидетельствуют. Самоуправление // Марий Эл: вчера, сегодня, завтра. – Йошкар-Ола, 1996. № 1. С. 109–110.
82. Особенности хозяйства и материальной культуры марийцев (XIX – начало XX вв.) // История и культура марийского народа. Хрестоматия для учащихся VIII–IX классов. – Йошкар-Ола, 1996. С. 182–193.
83. Тимофей Евсеевич Евсеев (Евсевьев). (1887–1937). (К 110-летию со дня рождения) // Марий Эл: время, события, люди: Календарь знаменательных и памятных дат на 1997 год. – Йошкар-Ола, 1996. С. 31–34.
84. Расселение марийцев: основные периоды и ареалы // Второй международный конгресс этнографов и антропологов. 1–5 июня 1997 г.: Резюме докладов и сообщений. Ч. 1. – Уфа, 1997. С. 96–97.
85. Яблонский И. О горных марийцах второй половины XIX века // Марийский археологический вестник. – Йошкар-Ола, 1997. № 7. С. 178–199 (соавтор Г. Н. Айплатов).
86. Тимофей Евсеевич Евсеев (Евсевьев) (К 110-летию со дня рождения) // Там же. С. 203–205.
87. Опыт этнографического краеведения // Марийское краеведение: опыт и перспективы его использования в школе. Материалы 2-й Республиканской научно-практической конференции. – Йошкар-Ола, 1997. С. 6–9.
88. Янтемир Михаил Николаевич (1887–1938) // История и культура марийского народа. Хрестоматия для учащихся 10 классов. – Йошкар-Ола, 1998. С. 129–131.
89. П.С. Кушелев о свадьбе марийцев во второй половине XIX века // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 1998. № 8. С. 230–233 (соавтор Г.Н. Айплатов).
90. Шернур кундем – чимарий веран рүдерже // Марийская религия и культура: Материалы научно-практической конференции, сентябрь 1995 года. – Йошкар-Ола, 1998. С. 7–12.
91. Вклад М.Н. Янтемира в марийское краеведение // Краевед-исследователь М.Н. Янтемир (1887–1938): Материалы конференции, посвященной 110-летию со дня рождения. – Йошкар-Ола, 1998. С. 18–29.
92. Андрес Иоганн Шегрен (1794–1855) (к 205-летию со дня рождения) // Марий Эл: время, события, люди (календарь знаменательных и памятных дат на 1999 год). – Йошкар-Ола, 1998. С. 45–47.
93. Первое монографическое исследование о марийцах (к 110-летию со времени издания книги И.Н. Смирнова «Черемисы») // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 1999. № 9. С. 7–12 (соавтор Н.С. Попов).
94. Профессор С. Соммье о марийцах конца XIX века // Марийский археологический вестник. – Йошкар-Ола, 1999. С. 187–204 (соавтор Г.Н. Айплатов).
95. Т.А. Крюкова и вопросы этнографии марийцев (к 95-летию со дня рождения) // Финно-угроведение. – Йошкар-Ола, 1999. № 4. С. 111–114.
96. Расселение марийцев в послеоктябрьский период // Марийцы: проблемы социального и национально-культурного развития. – Йошкар-Ола, 2000. С. 72–75.
97. Марийский мир глазами этнографов // Марийский мир: Проблемы национального, социально-экономического и культурного развития марийского народа. – Йошкар-Ола, 2000. С. 80–89 (соавтор Н.С. Попов).
98. Марий калыкын этнографийже: Кугурак класслаште тунемше-влаклан пособий. – Йошкар-Ола, 2000. С. 3–18, 19–23, 51–83, 98–125, 201–203.

99. Вклад Т.А. Крюковой в этнографическое изучение марийского народа // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 2000. № 10. С. 61–82.
100. Марийцы // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – М., 2000. С. 187–190 (соавторы Г.А. Архипов, Т.Б. Никитина), 234–241 (соавтор В.Н. Петров), 216–234.
101. Расширение ареалов расселения марийцев в XX столетии // История и культура марийского народа: Прошлое и настоящее. Материалы научно-практической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения В.А. Мухина. – Йошкар-Ола, 2000. С. 32–36.
102. Этнографические исследования в МарНИИ за 70 лет // МарНИИ – 70 лет (1930–2000). – Йошкар-Ола, 2001. С. 36–61 (соавтор Н. С. Попов).
103. Хозяйство и материальная культура марийцев I – начала II тыс. н.э. в исследованиях Г.А. Архипова // Древности Поволжья и Приуралья. АЭМК. Вып. 5. – Йошкар-Ола, 2001. С. 150–158.
104. Рец.: А.Г. Иванов, К.Н. Сануков. Марий калыкын историйже. Йошкар-Ола, 1998; А.Г. Иванов, К.Н. Сануков. История марийского народа. – Йошкар-Ола, 1999 // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 2001. № 11. С. 229–231 (соавтор Г.Н. Айплатов).
105. Мамаев Василий Михайлович (1891–1968) (к 100-летию со дня рождения) // Там же. С. 244–247.
106. Этнография марийского народа: Учебное пособие для старших классов. – Йошкар-Ола, 2001. С. 3–21, 32–66, 79–105, 177–179.
107. Расселение марийцев в послеоктябрьский период // Этническая культура марийцев (традиции и современность). АЭМК. Вып. 26. – Йошкар-Ола, 2002. С. 15–33.
108. Финские ученые и традиционная этнография марийцев // Финские ученые о языке и культуре марийского народа. – Йошкар-Ола, 2002. С. 81–92.
109. Марийцы // Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья. – Йошкар-Ола, 2002. С. 64–75, 89–102 (соавтор Т.Л. Молотова).
110. Лу тълзы марынвлӓ лошты // У сем. 2002. № 3. С. 186–191.
111. Г.И. Соловьева – исследователь культуры марийского народа // Финно-угроведение. 2002. № 1. С. 186–191.
112. Марийцы в этнологических исследованиях К.И. Козловой // Финно-угроведение. 2002. № 2. С. 103–111.
113. Плоды многолетних исследований. Рец.: О.П. Воронцова, И.С. Галкин. Топономика Республики Марий Эл (историко-этимологический анализ) // Ончыко. 2003. № 4. С. 181–183.
114. О расселении русских в Марийском крае // Народы Волго-Уралья: Материалы научно-практической конференции, посвященной 90-летию со дня рождения доктора исторических наук, профессора, заслуженного деятеля науки РТ и РФ, заслуженного работника культуры РФ, почетного члена Российского географического общества Е.П. Бусыгина. – Казань, 2003. С. 81–86.
115. Патрушев Анатолий Степанович (к 70-летию со дня рождения) // Финно-угроведение. 2004. № 1. С. 104–120 (соавтор И.Ф. Ялтаев).
116. Опыт составления словаря этнографических терминов // Актуальные проблемы современной марийской терминологии: Материалы научной конференции. – Йошкар-Ола, 2005. С. 45–53.
117. Рец.: Т.Л. Молотова. Традиционное марийское ткачество. – Йошкар-Ола. МарНИИЯЛИ, 2004. 152 с.: ил. // Финно-угроведение. 2005. № 1. С. 147–149.
118. Марийцы: Историко-этнографические очерки. – Йошкар-Ола, 2005. С. 47–64, 86–117 (соавтор последнего раздела В.Н. Петров).
119. Marit, mordvalaiset ja udmurtit. Perinteisen kulttuurin tietosanakirja. – Helsinki, 2005. S. XVI–XIX, 208–212 (соавтор Т.Л. Молотова), 1–151 (коллективное соавторство).
120. Этническая история и культура марийцев в трудах К.И. Козловой // Вопросы этно-социальной истории марийского народа. АЭМК. Вып. 28. – Йошкар-Ола, 2005. С. 19–39.

121. История расселения марийцев. – Йошкар-Ола, 2006. 200 с.
122. К юбилею Т.Л. Молотовой // Финно-угроведение. 2006. № 2. С. 95–103.
123. Борисов Нурка // Марийская биографическая энциклопедия. 3849 имен в истории Марийского края и марийского народа. Сост. В. Мочаев (далее – МБЭ). – Йошкар-Ола, 2007. С. 54.
124. Евсеев (Евсевьев) Тимофей Евсеевич // МБЭ. С. 115 (соавтор К.Н. Сануков).
125. Ерусланов Петр Иванович // МБЭ. С. 123.
126. Зеленов Иван Константинович // МБЭ. С. 135.
127. Лашманов Петр Ильич // МБЭ. С. 209 (соавтор Л.Г. Кавиева).
128. Мамаев Василий Михайлович // МБЭ. С. 225.
129. Семенов Тимофей Семенович // МБЭ. С. 322.
130. Смирнов Иван Никифорович // МБЭ. С. 333.
131. Хейкель Аксель // МБЭ. С. 383.
132. Шегрен Андерс (Андрей Михайлович) // МБЭ. С. 403.
133. Т.А. Крюкова и этнография марийцев // Вопросы этнографии, истории и культуры марийского народа. АЭМК. Вып. 29. – Йошкар-Ола, 2007. С. 94–102.
134. Памятные встречи с юбиляром // Финно-угроведение. 2008. № 1. С. 16–21 (К 60-летию И. Лехтинен).
135. Памяти профессора Евгения Прокопьевича Бусыгина (1913–2008) // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 2008. № 18. С. 264–265 (соавтор В.Д. Шаров).
136. Памяти коллеги-этнолога // Светлый путь. Воспоминания о профессоре Риме Зайнигабитдиновиче Янгузине. – Уфа, 2009. С. 97–99.
137. Слово о друге со студенческих лет (о Г.А. Архипове) // Материалы и исследования по археологии Поволжья. Вып. 6. – Йошкар-Ола, 2012. С. 12–20.
138. К истории Сернурского педтехникума (1918–1924) // История, культура и культурология Марийского края. Материалы II Республиканской научно-практической конференции «Иван Кырла лудмаш» (Сернур, 28 апреля 2011 года). – Йошкар-Ола, 2012. С. 60–81.
139. Вклад М.И. Веткина в развитие образования и просвещения Республики Марий Эл // Музейный вестник (Музея истории МарГУ). Вып. 8. – Йошкар-Ола, 2014. С. 5–8.
140. К истории Сернурского педтехникума (1918–1924) // Музейный вестник (музея истории МарГУ). Вып. 8. – Йошкар-Ола, 2014. С. 24–43.

**Tamara Molotova**

### **G.A. SEPEYEV'S CONTRIBUTION TO THE RESEARCH OF THE MARI PEOPLE CULTURE**

The article is devoted to the life path and scientific creativity of the well-known in Russia and abroad ethnographer Gennadiy Andreyevich Sepeyev. G.A. Sepeyev's researches were devoted to mainly to the traditional and modern material culture of the Mari people. His monograph «Eastern Maris» (Yoshkar-Ola, 1975) is a classic ethnographic study. It dedicated to the peculiarities of the material culture of this group. The scientist made a significant contribution to the study of settlement of the Mari, the study of modern ethnic processes, in qualified ethnographers-researches, scientific and methodical publications. G.A. Sepeyev's research contribution to the study of culture of the Mari people is huge; his work will always be in demand by the scientific community.

***Keywords:** G.A. Sepeyev, ethnographer, ethnographic research, traditional and modern material culture, history of settlement, ethnic processes.*

**Владимир Шаров**  
Йошкар-ола

### **СПЕЦИФИКА ОТРАЖЕНИЯ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЭТНОГРАФА Г.А. СЕПЕЕВА В СЕТИ ИНТЕРНЕТ**

***Аннотация:** В сообщении приводится краткая творческая биография первого марийского этнографа Геннадия Андреевича Сепеева, размещенная в сети Интернет, и характеризуется специфика отражения электронных информационных ресурсов о его научной деятельности, опубликованных им работах, как высококвалифицированного специалиста в области материальной культуры, музейного дела и других аспектов марийской этнографии.*

***Ключевые слова:** Геннадий Сепеев, восточные марийцы, расселение марийцев, материальная культура марийцев, поселения и жилища марийцев.*

При современном уровне информационных технологий и состоянии электронных ресурсов наличие в Интернете сведений о многих творческих работниках представляется вполне очевидным.

Геннадий Андреевич Сепеев, заслуженный деятель науки Республики Марий Эл, первый дипломированный марийский этнограф, опубликовавший более 200 работ по историко-этнографической тематике. Признание и известность ему принесли, прежде всего, две монографические работы: «Восточные марийцы» (1975) и «История расселения марийцев» (2006). Большой его заслугой следует считать также создание учебного пособия «Этнография марийского народа» (2001), участие в подготовке и издании ряда коллективных монографий, библиографические данные на которые будут приведены ниже при более подробном изложении содержания опубликованных о нем в Интернете статей.

Биографии многих творческих работников включены в различные энциклопедии или биографические справочники, которых в Интернете достаточно большое количество. Среди них не только опубликованные ранее в бумажном виде книжные издания, но и чисто электронные версии.

С биографическими данными Г.А. Сепеева можно ознакомиться в частности на сайте «Отечественные этнографы и антропологи. XX век», представляющем собой один из интернет-проектов и информационных ресурсов, созданных в Кунсткамере (Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской Академии наук).

На посвященной ему странице этого сайта кратко и очень лаконично отражены все главные события его творческой биографии, которую для наглядности мы здесь приводим полностью [1]:

**Сепеев Геннадий Андреевич**

**05 февраля 1932 г., с. Куженер Сернурского района Марийской АО**

***Биография, образование, карьера:***

В 1951–1955 гг. студент историко-филологического факультета Марийского ГПИ. В 1961–1964 гг. аспирант ИЯЛИ Казанского филиала АН СССР. С 01.11.1964 младший научный сотрудник сектора истории, в 1969–1973 гг. младший научный сотрудник сектора археологии и этнографии, с 1973 г. старший научный сотрудник, в 1972–1983 гг. заведующий сектором археологии и этнографии и в 1985–1998 гг. заведующий сектором этнографии, в 1998–2003 гг. ведущий научный сотрудник, с 2003 г. главный научный сотрудник отдела этнологии Марийского НИИЯЛИ. По совместительству в 1973–1981 гг. преподаватель кафедры всеобщей истории Марийского ГУ, в 1991–1995 гг. старший научный сотрудник Марийского филиала Института национальных проблем Министерства образования РФ. 31.05.1973 в Казанском ГУ защитил кандидатскую диссертацию на тему «Материальная культура восточных марийцев». Своими учителями в науке считает Н.И. Воробьева, К.И. Козлову, Т.А. Крюкову.

***Сфера научных интересов:***

Историография; история и этнография народов Урало-Поволжья; традиционная и современная материальная культура, межэтнические и межкультурные связи, современные этнические процессы.

***Членство в научных организациях и союзах:***

С 1989 г. член Финно-угорского общества (Финляндия).

***Основные публикации:***

- Восточные марийцы. – Йошкар-Ола, 1975. 248 с.;
- Марийцы // Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки. – М., 1985. С. 141–175;
- Марийцы // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – М., 2000. С. 187–190, 216–234, 234–241, 253–256 (Серия «Народы и культуры»);
- Этнография марийского народа: Учебное пособие для старших классов (составитель и соавтор). – Йошкар-Ола, 2000. 180 с.; 2001, 207 с. (на марийском языке);
- Марийцы (в соавторстве) // Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья. – Йошкар-Ола, 2002. С. 64–75, 89–102;
- Marit, Mordvalaiset ja Udmurtit. Perinteisen kulttuurin tietosanakirja. Raatoimittaja Iidiko Lehtinen (соавтор финских, марийских, мордовских и удмуртских этнографов (на финском и английском языках). – Helsinki,

Suomalaisen khjallisuuden Seura, 2005. XXVII + 233 s. [Марийцы, мордва и удмурты. Энциклопедический словарь традиционной культуры / Составитель и главный редактор Илдико Лехтинен. – Хельсинки, Финское литературное общество, 2005. XXVIII + 233 с.].

**О нем:**

• *Попов Н.* Сепееву Геннадию Андреевичу – 70 лет // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Археология и этнография Марийского края. Вып. 26. 2002. С. 8–14;

• *Молотова Т.Л.* Г.А. Сепееву – 70 лет // Финно-угроведение. – Йошкар-Ола, 2002. № 1. С. 182–185;

• *Айплатов Г.Н., Иванов А.Г.* Сепеев Геннадий Андреевич (к 70-летию со дня рождения) // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 2002. № 12. С. 210–215.

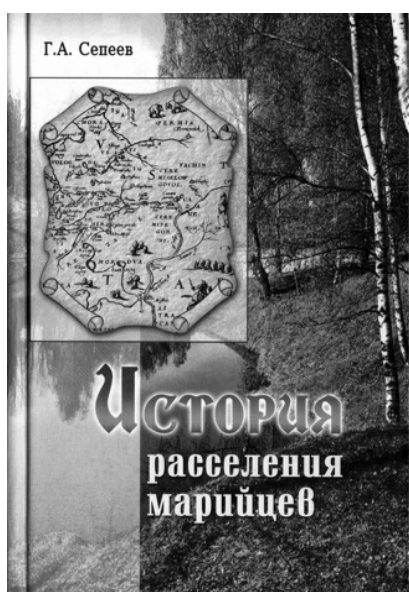
На указанном сайте можно ознакомиться также со словарными биографическими статьями о двух его ближайших соратниках, коллегах по работе. Это – марийские этнографы: Молотова Тамара Лаврентьевна [2] и Попов Никандр Семенович [3].

Более подробные биографические сведения о Г.А. Сепееве содержатся в биографическом справочнике «Кто есть кто в Марий Эл» (сост. В.А. Мочаев. – Йошкар-Ола, 2002), доступном также в электронном виде в Интернете [4].

Из этой книги в дополнение к информации на сайте Музея антропологии и этнографии можно добавить некоторые интересные штрихи его биографии до поступления в 1961 году в аспирантуру Казанского государственного университета:

«...Из многодетной семьи учителей. Окончил Дубниковскую неполную среднюю школу, 1946, Сернурское педучилище, 1950, как лучший ученик один месяц учился в институте усовершенствования. Работал учителем математики в Нижнем Кугенере. В 1951 поступил на историко-филологический факультет МГПИ им. Крупской. Окончив вуз в 1955, полтора месяца проработал в Аринской средней школе. В 1955–1958 служил в армии. Демобилизовался офицером запаса. Трудился в Мустаевской средней школе: учитель истории, завуч...»

Особенно многочисленная информация о творческих работниках появляется в Интернете в период юбилеев. Как и предыдущие юбилейные даты, 85-летие со дня рождения Г.А. Сепеева без внимания не осталось. В Марийском научно-исследовательском институте, в котором он проработал более 40 лет, 6 февраля текущего года состоялось его чествование. Из текста новостной страницы МарНИИЯЛИ следует сделать важное дополнение к ранее сказанным фактам его биографии, что «...за годы работы Геннадий Андреевич собрал значительный полевой материал о культуре марийцев в различных областях и республиках Российской Федерации, его дневники и экспедиционные отчеты значительно обогатили научно-рукописный фонд МарНИИЯЛИ» [5]. При этом на сайте МарНИИЯЛИ сохранилась страничка о проведении в его честь научной конференции и предыдущего юбилея, 80-летия в 2012 году [6].



Лучшее научное издание. 2008.

Сепеев Г.А. История расселения марийцев. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006. – 200 с.

Имя ученого упоминается и на ряде других страниц сайта МарНИИЯЛИ, в частности в разделах: «История», «Отдел этнологии» [7].

В рубрике «Книги-лауреаты конкурсов» размещена обложка и аннотация его монографии «История расселения марийцев», как лучшее научное издание, победившее на республиканском конкурсе 2008 года [8].

Настоящее издание посвящено исследованию истории расселения марийцев со времен формирования этноса до настоящего времени. На основе источников и литературы хронологически показаны изменения этнической территории, основных ареалов и массивов расселения марийцев под влиянием различных факторов.

Сайт содержит список изданий Института, начиная с первого в 1931 году выпуска научно-популярного и экономического журнала «МАО (Марийская автономная область)», включая соответственно все издания, в которых Г.А. Сепеев выступал как автор или редактор [9].

Информация о вручении к 85-летию со дня рождения ученому благодарности Государственного Собрания Республики Марий Эл с кратким изложением творческой биографии юбиляра была размещена также на новостной странице марийского парламента.

Наиболее емкую новостную страницу по случаю 85-летия Г.А. Сепеева представила Национальная библиотека имени С.Г. Чавайна Республики Марий Эл, разместившая на своем сайте очень обстоятельную научную статью о его творчестве, в объеме, если ее оценивать в бумажном эквиваленте, около половины печатного листа [11].

Некоторые из приведенных в этой статье фактов его биографии настолько интересны и важны для понимания его творчества, что заслуживают подробного цитирования.

В частности, в названной электронной публикации отмечен любопытный факт биографии, связанный с увлечением краеведением, с которого началась его настоящая научная карьера:

«Демобилизовавшись в апреле 1958 года из армии, Г.А. Сепеев месяц работает в Токтайбелякском детском доме, а затем переходит в известную в то время Мустаевскую среднюю школу, где долгие годы работал талантливый педагог и краевед В.М. Мамаев. Молодого историка через год назначают завучем школы. По совету В.М. Мамаева, в честь 70-летия школы в 1959 году Г.А. Сепеев начинает собирать экспонаты для школьного краеведческого музея.

Так Г.А. Сепеев впервые заинтересовался этнографией, познакомился с монографией Т.А. Крюковой по материальной культуре марийцев. Музей школы возник на основе этой книги. Его открытие состоялось в 1960 году. Музей получил известность не только в районе.

Увлеченного педагога заметили в Марийском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории. В 1961 году институту было выделено одно место в аспирантуре при Институте языка, литературы и истории Казанского филиала АН СССР по специальности «Этнография» с очной формой обучения. Дирекция МарНИИ предложила Г.А. Сепееву подготовить вступительный реферат по марийской семье или духовной культуре народа. Посоветовавшись с В.М. Мамаевым, Г. Сепеев написал реферат о марийской свадьбе».

Далее по части биографии – успешное поступление в аспирантуру и последующая научная карьера.

Кроме того, представленная на сайте республиканской библиотеки статья, приводит перечень научных конференций, проведенных им этнографических экспедиций и научных конференций самых разных уровней, включая международные, на которых он выступал с докладами.

Особая заслуга Г.А. Сепеева как корифея марийской этнографической науки – оказание помощи и консультации учреждениям культуры:

«Г.А. Сепеев активно сотрудничает с учреждениями Министерства культуры и международных отношений Республики Марий Эл. В 1960–1970-е гг. консультировал театральных художников при создании ряда постановок оперы и балета, помогал руководителям первого фольклорно-этнографического ансамбля «Марий памаш». В 1970–1980-е гг. он неоднократно консультировал сотрудников Республиканского научно-краеведческого музея по совершенствованию экспонирования этнографических материалов. В начале 80-х годов оказал большую практическую помощь создателям Музея крестьянского труда и быта (ныне Этнографический музей под открытым небом) в г. Козьмодемьянске. В 2000 году он принимал участие в экспертизе архитектурно-планировочного проекта «Марийская усадьба» для Музейного комплекса усадеб финно-угорских народов под открытым небом, возведенного в г. Залаэгерсег (Венгрия)...

В конце 80 – начале 90-х гг. Г.А. Сепеев осуществлял методическое руководство двухгодичным экспериментальным обучением предмета «Этнография и краеведение» в X–XI классах двух школ по рекомендации Института национальных проблем образования (ИНПО) Российской Федерации».

Результатами и критериями успешной творческой деятельности большинства ученых являются публикации книг и статей. В этой связи вполне объяснимым следует считать тот факт, что при поиске информации в Интернете о конкретном человеке по фамилии и инициалам, если запрос делается на ученого-исследователя, появляется большое количество ссылок, прежде всего, на многочисленные опубликованные им работы.

В этой связи следует, прежде всего, иметь в виду, что научные публикации, равно, как и художественные произведения и многие другие продукты интеллектуального творчества: ноты, карты, плакаты и т.д., являются библиографическими базами многочисленных библиотек.

Запрос в поисковом окне по автору «Сепеев» в базе Российской государственной библиотеки [13], расположенной в Москве, выдал список из 12 книг, в числе которых ранее упомянутые монографии о восточных марийцах, о расселении марийцев, учебное пособие этнографии марийского народа, материалы научной конференции «Финские ученые о языке и культуре марийского народа» (2002) и восемь выпусков сборника «Археология и этнография Марийского края (АЭМК)» за разные годы.

Если исходить из того, что Российская государственная библиотека приобретает и хранит наиболее значимые и ценные книжные издания, то наличие АЭМК в фондах библиотеки представляется особенно важным, так как Г.А. Сепеев является одним из основателей этого издания. В 2015 году увидел свет 31-й выпуск сборника АЭМК.

Аналогичный список на несколько единиц с большим количеством изданий содержится и в электронном каталоге находящейся в Санкт-Петербурге Российской национальной библиотеки [14]. По нескольким изданий Г.А. Сепеева включено в электронные каталоги Государственной публичной исторической библиотеки и многих других республиканских, областных и специализированных библиотек.

Частые упоминания библиографических данных в Интернете на одни и те же издания или упоминания нескольких книг одного и того же автора связаны с разными причинами. Изучение множества гиперссылок, на которые едва ли здесь целесообразно ссылаться, с упоминанием публикаций и имени Г.А. Сепеева, как самого авторитетного и известного марийского этнографа и крупного специалиста по материальной культуре, показало, что это, прежде всего, популярные статьи о марийцах, как о народе, или информационные материалы, характеризующие материальную культуру: поселения, жилища, одежду пищу, утварь, и т.д. В ряде случаев это просто ссылки или цитирование его публикаций, упоминание и признание благодарности за методическую организационную помощь и многое другое.

Определенное число упоминаний в Интернете о Г.А. Сепееве связано с информационными ресурсами о Сернурском районе республики, в котором он начинал свою трудовую деятельность.

Речь идет в частности о сайте музея Мустаевской средней школы [15].

В предисловии сборника документальных очерков «История сел и деревень. Сернурский район» (Йошкар-Ола, 2006), размещенного наряду со всеми 17 томами этой серии в Интернете [16], и в статье «История Сернурского района» на сайте Сернурской централизованной библиотечной системы имени Кима Васина [17] он упомянут в числе знаменитостей – видных общественных и политических деятелей, которыми гордится Сернурская земля.

В числе других разнообразных и многочисленных ссылок – упоминание в программах различных научных конференций, в которых он принимал участие с докладами.

#### ИСТОЧНИКИ

1. <http://ethnographica.kunstkamera.ru/> Сепеев Геннадий Андреевич
2. <http://ethnographica.kunstkamera.ru/> Мологова Тамара Лаврентьевна
3. <http://ethnographica.kunstkamera.ru/> Попов Никандр Семенович
4. <http://www.museum-ippo.ru/book/37/files/assets/basic-html/page471.html>
5. <http://mari-el.gov.ru/marnii/Pages/allnews.aspx>
6. [http://mari-el.gov.ru/marnii/Pages/20120208\\_1.aspx](http://mari-el.gov.ru/marnii/Pages/20120208_1.aspx)
7. <http://mari-el.gov.ru/marnii/Pages/main.aspx>
8. <http://mari-el.gov.ru/marnii/Pages/laureatebooks.aspx>
9. <http://mari-el.gov.ru/marnii/Pages/Publication.aspx>
10. <http://parliament.mari.ru/2017/02/072022017.html>
11. <http://nbmariel.ru/content/sepeev-gennad>
12. Там же.
13. [http://aleph.rsl.ru/F/-?func=file&file\\_name=find-a](http://aleph.rsl.ru/F/-?func=file&file_name=find-a)
14. <http://www.nlr.ru/>
15. <http://vadimkazantsev13.wixsite.com/mschm/blank-e3e8d>
16. <http://www.12rus.ru/List/32/2695/>
17. <http://sernurlib.ru/kraevedenie/46-uncategorised/kraevedenie/istooriya/133-istoriya-sernurskogo-rajona>

**Vladimir Sharov**

#### **SPECIFICITY OF THE SCIENTIFIC ACTIVITY REFLECTION OF THE ETHNOGRAPHER G.A. SEPEYEV IN THE INTERNET**

In the article a brief creative biography of the first Mari ethnographer Gennadiy Andreyevich Sepeyev posted in the internet, is cited, the specifics of the reflection of electronic information resources about his scientific activities, his published works as a highly skilled specialist in the field of material culture, museums and other aspects of the Mari ethnography.

**Keywords:** *Gennadiy Sepeyev, Eastern Mari, settlement of Mari, material culture of Mari, settlements and dwellings of Mari.*

Валерий Никитин  
Йошкар-Ола

### МИФИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДРЕВНОСТЯХ МАРИЙЦЕВ

*Аннотация:* Археологические предметы – продукт многовековой деятельности различных племен и народов, среди которых бытуют изделия высокого художественного содержания и, в то же время, отражающие сложные сюжеты мировоззренческого характера, сохранившиеся в мифах и легендах, сказках и притчах, песнях, загадках и поговорках. В древних предметах можно найти очень сложные многоинформативные знания, зашифрованные в сжатую иллюстративную форму или простейшие кодовые алгоритмы.

*Ключевые слова:* миф, культура, жизнь, душа, боги, финно-угры.

Археологические источники – это следы былой деятельности, деформированные за века и тысячелетия природой и человеком. Чтобы понять былое, эти следы нужно не только увидеть, но и суметь прочесть [1, с. 3]. Археологической наукой за последние 50 лет накоплен огромный материал по духовной культуре марийского народа. Богатейшие комплексы древнемарийских некрополей IX–XII веков хранят обширную информацию наших далеких предков, предназначенную для своих потомков. Они верили в продолжение жизни в ином мире, верили в воскрешение и переход в другое духовное состояние. С этой верой наши предки покидали этот мир без страха, с уверенностью в цикличность земного бытия и небесного перевоплощения. Эта вера воплотилась в народных пословицах и поговорках, легендах и мифах. Уверенность древнего марийца, впрочем, как и многих народов, в перевоплощение после смерти в другое состояние обязывала относиться к окружающей природе как к живому существу, в которое его душа, возможно, воплотится. По их представлениям, душа после смерти покидает его навсегда на 40-й день и в дальнейшем может вселиться во что угодно:

Сорок маленьких слезинок,  
Сорок капелек горячих  
У меня в душе вскипают –  
Лишь одной и не достало,  
Чтобы стать рекою быстрой.  
Сорок маленьких искринок,

Сорок крапинок блестящих  
У меня в глазах играют –  
Лишь одной и не достало,  
Чтобы стать звездой яркой.

[2, с. 40]

Существует древнее (устаревшее и потерявшее свое первоначальное значение) марийское слово *кавараиш* – «издохнуть», «подохнуть», «околеть» и т.п. (3, с. 98), в настоящее время употребляется по отношению к скотине. В отношении человека употребляется *колаиш* – «умереть» [3, с. 122]. Если вникнуть в семантику слова *кавараиш*, то станет понятен его смысл, определенный тысячелетиями тому назад осознанием человеком своего места в окружающем мире. Существительное *кава* – «небо» и глагол *авараиш* – «брать в долг» полностью соответствуют древнему (фольклорному) представлению марийцев (как и других финно-угорских народов) о бессмертности души – *чон*, которая после смерти улетает (*чонештаиш*) из мертвого бездушного тела (*чондымо*) и переселяется на небо. Небо душу взяло в долг – долг со временем (обычно) возвращают. Это основоопределяющее их миропонимание способствовало созданию оригинальной системы сознания постепенно наполняющей духовность индивидуума, а затем и общество наиболее важными и обязательными для всех элементами поведения, формирования и закрепления не только понятий, но и конкретных действий, направленных на сохранение выработанных правил и законов. Складывавшаяся в систему духовная культура закреплялась и передавалась из поколения в поколение. В бесписьменный период она сохранилась благодаря фольклору и этнографии в народных знаниях, верованиях и мифологии. Значительный материал к реконструкции духовной культуры дают археологические источники. История – это не только документы, но и предметы, сохранившиеся в земле и дошедшие до нас через века и тысячелетия. Эти предметы показывают, что древние люди знали достаточно много, что их знания предопределили состояние научно-технического прогресса современного общества и определили, какими быть нам.

На заре человечества появилось много обожествленных небесных, земных и подземных явлений. Люди стали поклоняться небу и его светилам, дождю и молнии, деревьям и зверям, воде и камням, верили в загробную жизнь и воскрешение из мертвых. Это была общечеловеческая религия (точнее мировоззрение), получившая название – язычество. Это было время гармонии человека с природой. Человек еще являлся частицей животного мира и не помышлял о преобразовании природы, не стремился стать хозяином мира. Он не вмешивался в природные процессы, он мог только наблюдать и подчиняться их законам. Человек четко осознал и оценил влияние природных явлений на степень своего благополучия.

Жизнь древнего человека представляла собой отработанный процесс обмена подарками между людьми и их богами. Для этого не нужно было пророков,

ни полубожественных жрецов, ни роскошных храмов. Многочисленные боги и духи, живущие в их лесах, реках, озерах и оврагах, добрые и злые, в конечном итоге, скорее олицетворение надежды, радости, удовольствия и т.п., чем повелевающие и карающие божества. В их мировоззрении не оставалось места религиозному угнетению и нетерпимости. Человек носил бога в себе. У мариетцев существовало большое количество богов и божеств различной иерархии. У луговых мари известно около 140 богов, включая матерей богов, пророков (*пиамбаров*), духов помощников (*витньызе*), праздничных божеств и духов поминального мира и т.п. [4, с. 5].

Чтобы избежать в будущем нежелательных для себя последствий от явлений природы, люди обращались с просьбой к своим богам с надеждой на их благосклонное отношение к человеческому роду. Обращались с просьбой об увеличении стада животных, о своевременном и обильном дожде, просили содействия во всех хозяйственных делах, искали защиты от болезней и врагов.

Под священным деревом предков –  
Онапу деревни нашей –  
Костерок я разложила:  
Семь десятков и еще семь  
Запалила берестинки,  
Приглашая на беседу  
Всех властителей небесных,  
Их помощников и служек,  
Всем подарки вознесла я...

[2, с. 38]

Со временем эти обращения-просьбы к богам оформлялись в стандартные тексты-молитвы, которые передавались из поколения в поколение в устной форме (в дописьменный период), сюжеты их обращений отражались и в археологических древностях.

Особое место в мифологии финно-угров уделено небожителям:

«Түн Шочын Ава» или «Шочын Ава Юмо» – мать рождения, мать всего сущего. Она была общей для всех трех миров – нижнего, среднего и верхнего, т.е. была всебогом [5, с. 8; 6, с. 273].

Сюда как нельзя лучше подходит определение великой богини, сделанное во II в. н.э. римским писателем Моцием Апулеем: «Я – Природа, мать всего сущего, владычица стихий, начало всех начал, высшее божество, царица теней. Будучи сама по себе единою, я чтима под столь разнообразными видами, сколько существ земных» [7, с. 99].

*Түн Тўня Юмо* (главный бог мира), *Шочын Ава Юмо* (Богиня мать рождения), *Мланде Ава Юмо* (Богиня мать земли), *Кече Юмо* (Бог солнца), *Кава Юмо* (Бог неба), *Тылзе Юмо* (Бог луны), *Шудыр Юмо* (Бог звезд) и т.д. [6, с. 39]. Среди небожителей большим почтением пользуются главные боги – духи-покровители женщин. В штате Юмо состоят *Кава Пиамбар* (пророк

неба), *Кава суксо* (ангел неба), *Кава пурьшиö* (предопределяющий судьбу неба), *Кава юмын ава* (мать бога неба) [6, с. 98]. *Кава юмо* управляет делами божества матери солнца, луны и звезд (бог неба, обителище высших божеств, от которых зависит не только жизнь человека, но и окружающая природа на Земле). Сюжеты, связанные с именем этой богини достаточно часто встречаются в археологических материалах финно-угорских и других народов. Автору статьи приходилось рассматривать культовые гребни (*шерге*), встречаемые на обширной территории от северо-западных границ России до Урала на землях Кировской, Новгородской, Нижегородской, Ярославской, Ульяновской, Челябинской, Свердловской, Курганской областей; Башкирской, Марийской, Мордовской, Чувашской, Удмуртской, Татарской республик и Пермского края [8, с. 54–66; 9, с. 148–162]. Интересно отметить и тот факт, что такие гребни не использовались в утилитарных целях, а изготовлены специально для определенных культовых действий. Еще недавно (в конце XIX – начале XX века) такой гребень использовался в народном костюме в качестве украшения-оберега и вплетался в косу или подвешивался к поясу. Это явление отражает момент, когда первоначальный смысл зашифрованного в гребне понятия был забыт и их стали применять как украшения-обереги, хотя и не отдавали себе отчет, в чем состоит их сакральный смысл.

Основная масса гребней найдена вне культурного слоя. По всей видимости, они использовались при определенных обстоятельствах, вероятней всего молений (обращений к матери неба) с просьбами, направленными на благополучие общины. Эти моления могли проходить на полях или в рощах, где оставались данные культовые изделия. Исключив их назначение как бытовых предметов, рассмотрим их в качестве атрибута определенного культового обряда.

На гребне [8, с. 55, рис.1] женская фигура божества в позе роженицы, ее сопровождают две противоположно расположенные фигуры лошадей. Данный сюжет очень древний и в материалах финно-угров известный на обширной территории от Прибалтики до северного Урала в виде коньковых подвесок, известных в украшениях костюма мери, муромы, мещеры, мордвы, марийцев, удмуртов, коми-пермяков [10, с. 90–94; 11, с. 67–82].

Известно, что гребень является атрибутом богини неба (на гребне обозначена полусферой), кружки символизируют солнце; зубцы гребенки – небесную влагу, зигзаги – молнию, т.е. все это явления небесной сферы, подвластной богине. Богиня неба ввиду своей многофункциональности имела множество атрибутов и символов. Хорошо известна ее функция в качестве покровительницы прядения (в народном творчестве представлена искусной девой-пряхой). Ее атрибуты связаны с прядением: пряслице (*кава*), прялка (*кунчылаводо*), веретено (*шудыр*), четко указывающие на их связь с верхним миром и отражающие древнейшее космогонические представления. *Кава* – и небо, и пряслице, *шудыр* – и звезда, и веретено. Вращая звезды, луну и

солнце, богиня подобно вращению веретена плетет нить судьбы (*нұрымаш*) каждого живого существа :

Отдала сестрице младшей,  
Отдала я звездной пряхе,  
Что в канву небес вшивает  
Золотые искры судеб,  
Все девичьи украшенья.

[2, с. 38]

Рассматривая древние украшения девушек и женщин и вникая в их символику, убеждаешься в том, что каждая вещь в обрядовом действии (свадьба, погребение, моление и т.п.) имела свой смысл и была направлена на выполнение конкретной функции, предназначалась определенному божеству или указывала на статус носителя данного украшения, его положения в обществе.

Семантика украшений (кольца, бубенчики, цепочки, обоймочки и различные подвески), указывает на их связь с небожителями, а их положение на костюме или теле при жизни – на значимость той части тела, на которой они находятся. Множество духов-охранителей вызывало и обилие их символических воплощений в различных предметах, иногда выраженных татуировкой по телу или вышивкой на одежде, большинством из нас воспринимаемых как эстетическое, художественное оформление, утратившее свое первоначальное функциональное значение хранителя-оберега.

Мировоззрение вместе с обществом проходит одни и те же ступени развития. Культура, как общественный опыт, накапливается и сохраняется в виде информационной системы в каждом конкретном социуме. С принятием христианства на Руси и распространением его на восток в среду нерусского населения, в языческую культуру многобожия, ряд христианских богов и празднеств накладываются на функции местных богов и духов, постепенно проникают в их пантеон и, со временем, начинают составлять часть этой культуры. В некоторых случаях древнейшие языческие боги заменяются христианскими, которые выполняют функции традиционных богов, пророков, ангелов, дьяволов и т.п. В этом разрезе интерес представляют нагрудные и поясные пластины финно-угорских народов средневековья, заселяющих Волго-Окское междуречье и Среднее Поволжье. Больше всего нагрудных трапециевидных пластин с сюжетом женского божества обнаружено в погребальных комплексах средневековой мордвы [12, с. 363–370]. Описываемая в работе подвеска из мордовского Пановского могильника (рис. 5, 3) датируется IX–X веками и трактуется как оберег богини плодородия (Макошь), который появляется лишь тогда, когда богиня плодородия получает человеческий облик.

Наиболее ранние подобные изображения найдены на дьяковских городищах Москвы и Подмосковья (Троицкое, Щербинское, Кунцевское, Огубское) в слоях IV–V веков нашей эры [13, с. 267–274].

Этот же сюжет встречается и на глиняных грузилах (пряслицах) в слоях дьяковских племен [14, с. 269–274]. Таким образом, сюжет антропоморфной фигуры с поднятыми вверх руками в Центральной России и Среднем Поволжье в археологических материалах встречается с середины I тысячелетия нашей эры (рис. 2, 1), но зародился он еще в эпоху неолита, известен на обширной территории, занятой племенами, изготавливавшими посуду, украшенную в гребенчато-ямочной манере (рис. 1, 1–4). Здесь следует отметить и то, что на всех изображениях во все времена, вплоть до недавнего времени, голова безлика. Если она обозначена, то имеет форму круга, ромба, четырехугольника или V-образного знака – символов женских божеств.

Пластина с изображением женского божества известна и в средневековых древностях марийцев (в Веселовском некрополе IX–XI вв.) (рис. 5, 1). На пластине изображен известный еще с эпохи неолита сюжет женского божества в молельной позе с поднятыми к солнцу руками. Общими для всех изображений (пронесенных сквозь века) является основание – овал, треугольник или ромб, от которых строится фигура (в виде столба или геометрического элемента) с поднятыми руками (иногда согнутыми в локтях), над фигурой круг или дуга, иногда с лучами. Техника исполнения на металле в основном чеканка по тыльной стороне пластины тупым округлым чеканом, оставляющим на лицевой стороне полусферы. Часть изделий выполнена острым резцом в технике «качалки». Женскую принадлежность изображаемой фигуры подчеркивает наличие в сюжете женских символов (ромб, треугольник, круг, крест в круге) (рис. 5, 1, 3, 4, 5).

Известен этот сюжет и на наконечнике ремня в материалах марийского могильника X века Нижняя Стрелка (рис. 1, 8). Сюжет проходит через столетия до настоящего времени и сохраняется в традиционном народном искусстве финно-угорских народов [7; 15; 16; 17; 18].

Изображение богини известно в Картуковском марийском могильнике XVII века на ременной пряжке. Богиня изображена в виде равнобедренного треугольника, разделенного по вертикали пополам, сверху ромб. Сопровождают богиню представители всех стихий (рис. 1, 6). Данный сюжет в дальнейшем выражается в народной вышивке, где богиня изображается в виде треугольника или овала, соединенного прямой линией с головой (ромбом) и поднятыми вверх руками (рис. 1, 10).

Популярными оберегами второй половины I тыс. н.э. среди населения лесной части Волжского бассейна, особенно Волго-Окского междуречья, становятся треугольные составные подвески из плоской или ложновитой проволоки. Как правило, треугольная основа разделена вертикальной пластиной, от которой иногда отходят под углом две (редко более двух) проволоочки, соединяющие центральную пластину с углом подвески. Внизу припаяны кольца, к которым подвешивались различные привески (бутыльчатые, лапчатые, треугольные плоские, бубенчики и т.п.) (рис. 3, 5, 7). Наряду с наборной

техникой изготовления применяется и способ объемного литья, что сближало их с прикамской технологией производства украшений (рис. 2, 3; 3, 1–3, 8–10). В марийских могильниках их известно более 40 экземпляров и встречаются в IX–XII веках. Этнокультурная характеристика треугольной подвески из марийских могильников в системе подобных украшений волжских и пермских финно-угров достаточно подробно рассмотрена Г.А. Архиповым, который на основе анализа составных частей изделия, их техники и технологии производства выделил тип марийской подвески и установил связи и параллели его с подобными мерянскими, муромскими, мордовскими, удмуртскими [19, с. 177–179]. Этническая принадлежность треугольной составной подвески по всей вероятности как финно-угорской не вызывает сомнения [20, с. 110–124]. В Среднем Поволжье она известна с VII в. н.э. в материалах древнемарийского Младшего Ахмыловского могильника [21, с. 90. Рис. 8, 7–8].

Культовое значение подвески иллюстрируется и ее положением в наборах оберегов, где она располагается совместно с другими амулетами (когти зверей и птиц, костяные уточки и коньки, аппликации орудий труда, копоушки, расчески и пр.) (рис. 7, 6, 7). Подобные находки известны в средневековых памятниках славян и финно-угров Европейской России [22, с. 153–166; с. 339], (табл. 93, 12–14).

Местоположение такого рода подвесок в костюмном комплексе различное. Они встречаются как височные украшения, иногда пришивались на грудь или же носились попарно соединенные цепочкой или ремешком. Зачастую подвеска вплеталась в наконечник. Встречаются они и в жертвенных комплексах, специальных дарах умершим сородичам (не исключено, что и богам нижнего мира).

Дальнейшее развитие изобразительной линии характеризуется появлением наборных подвесок из колец, композиционно образующих треугольник и имеющих внизу подвески. Ближе к концу XII века их вытесняют прямоугольные с овальным верхом (арочные) подвески, на которых отражены символические знаки небожителей (круг, разнонаправленная спираль, волюты, дуги и т.п.), а с проникновением христианства языческая символика на них постепенно вытесняется ликами христианских божеств. Взамен сложных наборных привесок-оберегов начинают проникать в среду древнего языческого населения каменные и металлические литые иконки-обереги и тельники. Эти древние иконки в большинстве случаев несут (кроме лика) языческие символы (круг, крест в круге, ромб с крестом или кругом, спирали, зигзаги, свастики, дуги и т.д.).

Рассматривая сюжет на бляхе (смотри рис. 5, 2), мы видим отголосок древнего культа *Кава Юмо* (Небесной богини), заправляющей всем живым в природе животного и растительного мира, в том числе предопределяющей человеческую судьбу. Со временем функции этой богини разделились между ее помощниками и посредниками; кому-то отошла функция скотоводческая,

кому-то земледельческая, кому-то водные и небесные стихии, кто-то получил возможность управлять подземным миром и т.д., но главная идея человеческого воспроизводства, благополучия и долголетия все же оставалась за *Кава Юмо*. Она, как и славянская или мордовская Макошь, осталась девой-пряхой, продолжала покровительствовать женским ремеслам и плести судьбу человека.

С развитием христианской религии культ Макоши и подобных ей божеств в среде средневековых народов от Прибалтики до Урала к середине XV века значительно снижается. Повсеместно появляется двойник Макоши и ей подобных полухристианская полуязыческая богиня Параскева Пятница (рис. 6, 3), достаточно удачно и безболезненно наложившаяся на марийские *Кава Юмо* и *Юмын үдыр* с их многочисленными функциональными обязанностями.

В народных верованиях Пятница встает перед нами не только как богиня-пряха, но и подательница благ, покровительница плодородия. Она как и Макошь со своими русалками (у марийцев *Вүдава* со своими *вүдүдыр*) была связана с водой. Она покровительствует родникам и колодцам. Показательно, что у марийского населения, вода (особенно родники) находятся в величайшем почтении и пользуются особым традиционным к себе отношением: их украшают, благоустраивают, приносят им жертву, вода у них целебная, излечивает многие болезни и т.п. Родник (*памаш*) является обязательным условием во многих языческих обрядах до сих пор.

Стоит обратить внимание еще на одну очень важную функцию языческого божества – покровительницы водных стихий. Очистительная роль воды (*вүд*) в культовой обрядности большинства народов мира общеизвестна. Рудименты обрядности с символикой очищения водой (рождение, наречение имени, лечение, похоронная обрядность и т.п.) нашли отражение не только в украшениях и культовых предметах, но и в быту. С сакральной значимостью воды образованы и основные симпатические (связанные с ней) понятия. Корнеоснова *вүд* – *үд* объединяет такие понятия как *вүдия* (русалка), *үдыр* (девушка), *үдырамаш* (женщина), *үдаш* (сеять), *вїдсїнзї* (родник или водяной глаз), *вүдылка* (сверток), *вүдшинча* (исток), *шинчавүд* (слеза), *вүдвара* (кормысло), *Вүдварашүдыр* (созвездие Орион), *Шордышүдыр* (лосиная звезда), *Кугу Коркашүдыр* (Большая Медведица – большой ковш), *Изи Коркашүдыр* (Малая Медведица – малый ковш) и т.п.

У марийцев существовала пятидневная неделя: пятница (*кугарня*) – пятый день недели считался выходным праздничным днем, типа воскресенья, а четверг (*изарня*) – предпраздничный четвертый день недели. Со временем повсеместно распространяется семидневная неделя с нерабочим выходным днем воскресенье (*рушарня*). Само название говорит о его позднем применении (русская неделя), в отличие от языческих *изарня* – малая неделя и *кугарня* – большая неделя. И если в языческой богине неба (как покровителю женских ремесел) посвящается каждый пятый день недели, то Параскеве Пятнице (христианской богине) уделяется значительно меньше внимания – лишь несколько праздников в году.

Жертвоприношения и моления богине воды проводились всегда у родников или колодцев. Здесь просили здоровья родным и близким, избавления от недугов и увечий, просили достатка в доме и прибавления домашнего стада. В благодарность богине бросали в воду монеты, ставили свечи, развешивали шерстяную пряжу и лоскутки тканей. Видимо, были и особые места поклонений, где проводились не только семейные, но и общеродовые или деревенские обряды и праздники.

Видимо, к таким священным местам принадлежал найденный нами источник недалеко от д. Шартнейка Горномарийского района вблизи известного городища средневековых марийцев Аламнер. Здесь в 2002 году В.Никитин при устройстве родника для нужд археологической экспедиции на 2-й надпойменной террасе правого берега р. Волги на небольшой ровной площадке обнаружил песчаниковый камень размером 65х65х35–40 см. На плоской поверхности выбит сюжет антропоморфной фигуры по стилю близкой таковым на трапециевидных подвесках: женское божество с поднятыми вверх руками. Основу составляет равнобедренный треугольник. Голова в виде ромба соединена с основной прямой линией. Над головой – дуга с лучами (солнце), сверху справа выбит треугольник, внизу – крест (символы богини неба). Замечателен тот факт, что камень находился в районе источника, расположенного несколько выше. Здесь были расчищены остатки дубового слива в виде фрагмента желоба.

Не случайность каменных «жертвенников» вблизи родников подтверждается и находками камней у д. Носелы, где по обе стороны имеются источники, а главное – древнемарийские селища XIV–XV веков.

Можно отметить: для всех божественных изображений в металле или вышивке характерно то, что голова представлена в виде круга или ромба (иногда с отростками), нередко не обозначалась вовсе. Детали лица не наносились. Если божество очеловеченное, то, как правило, у него подняты руки, обращенные к нему в позе моления.

В начале XX века у марийцев был известен обряд, когда, встав лицом на восток, воздев руки к небу у святого дерева *онапу*, молились всевышнему. В настоящее время мотив связующей нити – моление богам с поднятыми руками почти забыто, хотя единичные случаи еще встречаются [6, с. 38].

Разглядывая треугольную подвеску в качестве женского божества, мысленно сопоставляешь ее с широко известными хвойными деревьями, имеющими пирамидальную форму. В лесотундровых районах это можжевельник, пихта, ель. Эти деревья широко представлены в погребальном обряде финно-угров. Рябиновые ветки кладут в гроб умершему как оберег от злых духов, можжевельник – как очистительное средство, ветки сосны кладут в головы покойного, ветки ели – в ноги. Ель нередко можно увидеть на старых кладбищах, она обязательно присутствует при обрядовых действиях, связанных с потусторонним миром.

Дерево, как символ связи трех миров, всегда почиталось в древних формах религии. Почитается оно и в наше время в традиционном для финно-угорских народов язычестве. Так у марийцев и в настоящее время можно увидеть обрядовые действия в священных рощах *кюсото*. Нередко можно встретить дары в виде ленточек, полотенец, тканей, монет и т.д. на березах или рябинах, реже – на кустарниковых породах. Обычно такие подарки оставляют на определенных местах у родников и колодцев. Так называемые посулы (подарки-приношения) с просьбами бытового характера, обращенные к умершим сородичам, развешивали на ели или березе, посаженных на старых кладбищах. Такие деревья автор встречал на кладбище у д. Малый Кугунур Оршанского района, у д. Арзобелях Звениговского района, у д. Ярамор Волжского района. Все эти кладбища функционировали в XVII–XVIII веках, но память о них сохранилась среди населения, хотя никаких опознавательных принадлежностей, обозначающих могилы, на них не сохранилось. На некоторых поставлены христианские часовенки, часть застроена храмами. Тем не менее, несмотря на христианизацию края, коренное население на таких местах продолжает вести диалог со своими предками, веря в их благожелательное отношение и в случае надобности надеясь на помощь. Вот и всплыла связь между вечнозеленой елью и культом предков. Ель выступает как посредник между живыми и мертвыми. Она вершиной тянется ввысь к небу и небожителям, а корнями – вглубь земли, в царство мертвых. Поверхность земли является границей между мирами, а корни находятся почти на поверхности и растут параллельно ей. От этих корней спускаются вниз корневые ответвления – связующие нити мертвых сородичей с памятью живых. У поволжских финнов сильно развит культ деревьев (об этом имеется обширная литература). Особенно почитаемы береза и липа. Березе путем вбивания клиньев в ствол придавали сходство с женским телом (вбитые клинья обрастали наростами и обозначали грудь, бедра и прочие выпуклости). Липу чаще всего подстраивали под фигуру с поднятыми вверх руками подобно богине в народной вышивке. Для этого две ветки на противоположных сторонах ствола подгибали под углом вверх, лишние ветки обрезали и постоянно подстригая добивались формирования кроны в позе молящейся женщины.

В представлениях марийцев общение с умершими родственниками проходит через очаг. В сказочных сюжетах попавшие в мир мертвых видят своих родственников около незажженного костра (хотя человек воспринимает его зажженным) и разговаривают с ними, но те их не замечают, а присутствие людей замечают через звуки очажного потрескивания. Это можно выразить словами: «Они – вокруг меня, как будто бы живые, а я для них костер, погасший навсегда» (В.Н.). Видимо, с обрядом обращения к усопшим связаны строения у д. Шимшурга (Черный лес или Чернолесье), где в небольшой еловой роще были видны остатки конструкции в виде шалашей из целлофана (имитация постройки), изгороди (плетня) и очагов с открытым кострищем (в миниатюре),

на котором сложены поломанные мелкие веточки. Видимо, такие обряды здесь совершаются отдельными семьями вдали от селений.

Путешествуя во времени и в глубине веков, отраженных не только в сказках и легендах, но и в многочисленных предметах быта, искусства и культа, человек с развитым воображением и знакомый с устным народным творчеством среди кажущегося нагромождения всевозможных поделок, бляшек, бубенцов, подвесок способен увидеть отражение накопленного человечеством представлений не только о строении системы мироздания, но и более приземленные сюжеты жизненного цикла человека в системе окружающей его природы.

Устное народное творчество передавалось из уст в уста, из поколения в поколение, и не удивительно, что через века сказки, былины, легенды и песни со схожими сюжетами, преодолев десятки тысяч километров, распространились во всех уголках климатических зон земного шара. Будто сказочный колобок, пробираясь через реки, горы и озера, минуя степи, тундру и тайгу, они заполняли сердца и души людей и, как это обычно бывает в среде человеческого сообщества, сюжеты обрастают новыми элементами, приукрашиваются, дополняются. Нет конца и края народной фантазии, один и тот же сюжет, гуляя по свету, может измениться до неузнаваемости. Здесь как в известной детской игре «Испорченное радио», чем дальше в пути и чем больше участников, тем больше изменений. В этой связи интересно рассмотреть сказания, связанные с образом злого гения человеческого рода змея-дракона. Его образ в фольклорной традиции народов мира известен как пожиратель людей, как подлый злодей, пожирающий небесное светило.

Священный змий, свернувшись черной тучей,  
Клубами-кольцами спускается с горы,  
Разинув пасть свирепый и могучий,  
Он ждет заката солнечной поры.  
Вот солнца диск, он рядышком у носа  
Щелкнула пасть, закрылися ворота,  
Вокруг темно, все в ужасе хаоса (В.Н.).

В представлениях многих народов заходящее солнце считалось «умирающим», поглощаемым подземным чудовищем. Для освобождения небесного светила требовалась человеческая жертва (в большинстве сюжетов это молодая девушка, реже – юноша или ребенок).

Опять готовь откуп ему  
Возьмет бычка, овцу и птицу,  
Но все равно к себе в нору  
Затребует прекрасную девицу (В.Н.).

В марийской фольклорной традиции змей (дракон) встречается рогатым, одно-, трех- или шестиголовым, иногда крылатым, с огромными когтями, изрыгающий из пасти огонь или ядовитую жидкость. Он то в лике змея с

раскрытой пастью и высунутым жалом, то с крупной головой кровожадного зверя, то с клювом хищной птицы. Он многоликий и многообразный: шерстистый, гривастый, с рогами, в чешуе или панцире, – он летает, плавает и бежит по земле. Он в своей стихии – в небе и на земле, в воде и под землей.

Близкие ему образы в легендах, в сказках связаны с русским Кощею Бессмертным или же марийским *Тюкан Шуrom* (рогатым рогом), тот и другой бессмертны (как и змей-дракон), а их смерть сокрыта в потаенном месте. У *Тюкан Шура* это нательный мешочек «чондай» с душами убиенных им детей, за счет которых он постоянно продлевает свою молодость.

Известна связь змея с подземным миром и богом огня. Возможно, этот образ зародился в районах действующих вулканов. Разбушевавшийся вулкан на одном из хребтов горной цепи (в воображении древнего человека, представлявшего тело огромного змея) выбросил пламенный столб, сопровождавшийся страшным грохотом и клубами пара, дыма и срада. Наблюдая за происходившими затмениями солнца, человек создал образ дракона, пожирающего солнце, а затем (после соответствующей жертвы), медленно освобождающего его. Этот процесс сопровождался видимым убыванием солнечного круга, затененного луной и постепенным появлением из разинутой пасти чудовища. Все это осталось в памяти, обросло различными подробностями, перевоплотилось в другие существа и запечатлелось в народном творчестве, в том числе и в металлопластике.

Сюжет борьбы света и тьмы стар как мир, по крайней мере, он известен практически во всех неолитических цивилизациях мира, хорошо представлен в археологических материалах степной и лесостепной полосы Волго-Уральского бассейна, бассейнов Днепра и Дона, в культурах эпохи бронзы и раннего железа.

Богатые коллекции костюмного комплекса и бытовых предметов марийских средневековых некрополей позволяют увидеть отражение сюжета «змеи-дракона» на огнивах и поясных наборах IX–XI веков. Основа таких огнив изготовлялась из цветных металлов, а рабочее лезвие-кресало – из стальной пластины. Как правило, рукоятки кресал украшались всевозможными мифическими существами: хищными зверями и птицами, домашними животными, сценами терзания или борьбы и рассматриваемым сюжетом – дракон, заглатывающий светило. В этом сюжете чаще всего дракон изображался с разинутой пастью, заглотивший или отрыгающий (освобождающий) светило; дракон уже проглотивший светило, обозначенное утолщением (шар, кольцо, колесо и прочие символы солнца), или дракон уже отдыхающий (рис. 8, 1–5).

В каком бы образе он не изображался, всегда просматривается его хищная сущность, выраженная в готовой к нападению позе или хищному оскалу пасти и т.п.

Отголоски жертвоприношений змею-дракону (ящеру) в России в этнографической литературе встречаются вплоть до начала двадцатого столетия и

сохранились в форме детской игры: хоровода из девушек, в центре которого сидит Яша (ящер) и выбирает себе невесту (жертву) [23, с. 39–40].

Изображения драконов на огнивах марийских могильников схожи по изобразительному воплощению образа и по технологии изготовления, создается впечатление какого-то единого центра их производства, мастера которого знакомы с основными мифологическими сюжетами народов, с которыми они поддерживают торговые связи.

Кроме огнив, рассматриваемый выше сюжет отражен на накладке поясного набора из древнемарийского Кочергинского могильника. Овальная форма накладки продиктовала способ размещения животного в полусогнутой позе. Голова дракона украшена рогами (короной?), перед разинутой пастью – дисковидный предмет. Вдоль туловища обозначено крыло (может, ребра?), по периметру – круговое движение небесных светил (или светила), одно из которых уже в лапах чудовища (рис. 8, б).

Рассматривая сюжетные композиции на археологических предметах, отразивших философию жизненного цикла людей их создавших, приходим к заключению о том, что известное изречение «... сказка ложь, но в ней намек...» имеет скрытый глубокий смысл, особенно вторая часть фразы. Цель «намек» состоит в том, чтобы стимулировать слушателя (читателя) к правильному направлению осмысления фольклорного сюжета; возбудить интерес к познанию древнейшего пласта (истоков) мифотворческих традиций своего народа.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Сидоров В.В. Реконструкция в первобытной археологии. – М., 2009. 216 с.
2. Спиридонов А.Я. Югорно. Песнь о вещем пути. – Йошкар-Ола, 2002. 240 с.
3. Марийско-русский словарь. – Йошкар-Ола, 1991. 510 с.
4. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. – Казань, 1887. 87 с.
5. Данилов О.В. А.П. Смирнов и вопросы марийского язычества (к культу великой матери рождения) // Историко-археологическое изучение Поволжья. – Йошкар-Ола, 1994. С. 3–12.
6. Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. – Йошкар-Ола, 2007. 310 с.
7. Рыбаков Б.А. Древние элементы в русском народном творчестве (женское божество и всадники) // СЭ. 1948. № 1. С. 90–106.
8. Никитин В.В. Символы древних предметов (размышления по поводу одного сюжета) // Финно-угроведение. – Йошкар-Ола, 2000. №1. С. 54–67.
9. Никитин В.В. Мелодия старинной метки или размышления на заданный сюжет // Ончыко. – Йошкар-Ола. 2000. №1 (на марийском языке). С. 148–162.
10. Голубева Л.А. Коньковые подвески Верхнего Прикамья // СА. 1966. № 3. С. 80–98.
11. Голубева Л.А. Коньки-подвески междуречья Волги и Оки // СА. 1976. № 2. С. 67–82.
12. Воронина Р.Ф. Два берега одной богини. К вопросу о некоторых культах древней мордвы // Актуальные проблемы археологии Урала и Поволжья. – Самара, 2008. С. 363–370.
13. Розенфельдт И.Г. Детали ритуальных поясов позднедьяковских городищ // СА. 1980. № 1. С. 267–271.

14. *Дубынин А.Ф.* Об орнаменте грузиков из Троицкого городища // СА. 1966. № 1. С. 269–274.
15. *Маслова Г.И.* Народный орнамент верхневолжских карел. – М., 1951. Тр. инст. этнографии АН СССР. Т. 11. 158 с.
16. *Крюкова Т.А.* Марийская вышивка. – Ленинград, 1951. 194 с.
17. *Косменко А.П.* Народное изобразительное искусство вепсов. – Ленинград, 1984. 200 с.
18. *Соловьева Г.И.* Орнамент марийской вышивки. – Йошкар-Ола, 1982. 86 с.
19. *Архипов Г.А.* Марийцы XII–XIII вв. (к этнокультурной истории Поветлужья). – Йошкар-Ола, 1986. 164 с.
20. *Голубева Л.А.* К истории треугольной подвески // Средневековые памятники бассейна р. Чепцы. – Ижевск, 1982. С. 110–124.
21. *Никитина Т.Б.* История населения Марийского края в I тыс. н.э (по материалам могильников). – Йошкар-Ола, 1999. Тр. МарАЭ. Т. V. 160 с.
22. *Голубева Л.А.* Амулеты // Древняя Русь. Быт и культура. Археология. – М., 1997. С. 153–165.
23. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. – М., 1981. 606 с.

**Valeriy Nikitin**

### MYTHICAL STORIES IN THE ARCHEOLOGICAL ANTIQUITIES OF THE MARI

Archeological objects is a product of the centuries-old activity of various tribes and peoples, among which there are articles of high artistic content and at that time, drawing complex stories of a world view, preserved in myths and legends, fairy tales and parables, songs, riddles and proverb. In ancient objects, you can find very complex multi-information knowledge, encrypted into a statue, an illustrative form or the simplest code algorithms.

**Keywords:** *myths, culture, life, soul, god, Finno-Ugrians.*



Рис. 1. 1 – изображение на неолитической керамике стоянки Коломцы, Новгородская обл. (по Н.Н. Гуриной. 1972); 2 – изображение на неолитической керамике стоянки Нижняя Стрелка, Среднее Поволжье (раскопки Б.С. Соловьева); 3, 4 – изображение на неолитической посуде стоянки Пегрема в Карелии (по А.П. Журавлеву. 1991); 5 – изображение на Шартнейском камне, Среднее Поволжье (В.В. Никитин. 2002); 6 – Картуковский могильник XVII в., изображение на ременной бляхе (по Т.Б. Шикаевой. 1983); 7 – изображение на браслете VII в до н.э. (по Б.А. Рыбакову. 1981); 8 – наконечник ремня IX в. из могильника Нижняя Стрелка (по Т.Б. Никитиной. 2012); 9 – северо-русская вышивка (по Б.А. Рыбакову. 1981); 10 – марийская вышивка (по Т.А. Крюковой. 1951); 11 – северо-русская вышивка (по Г.С. Масловой. 1951)

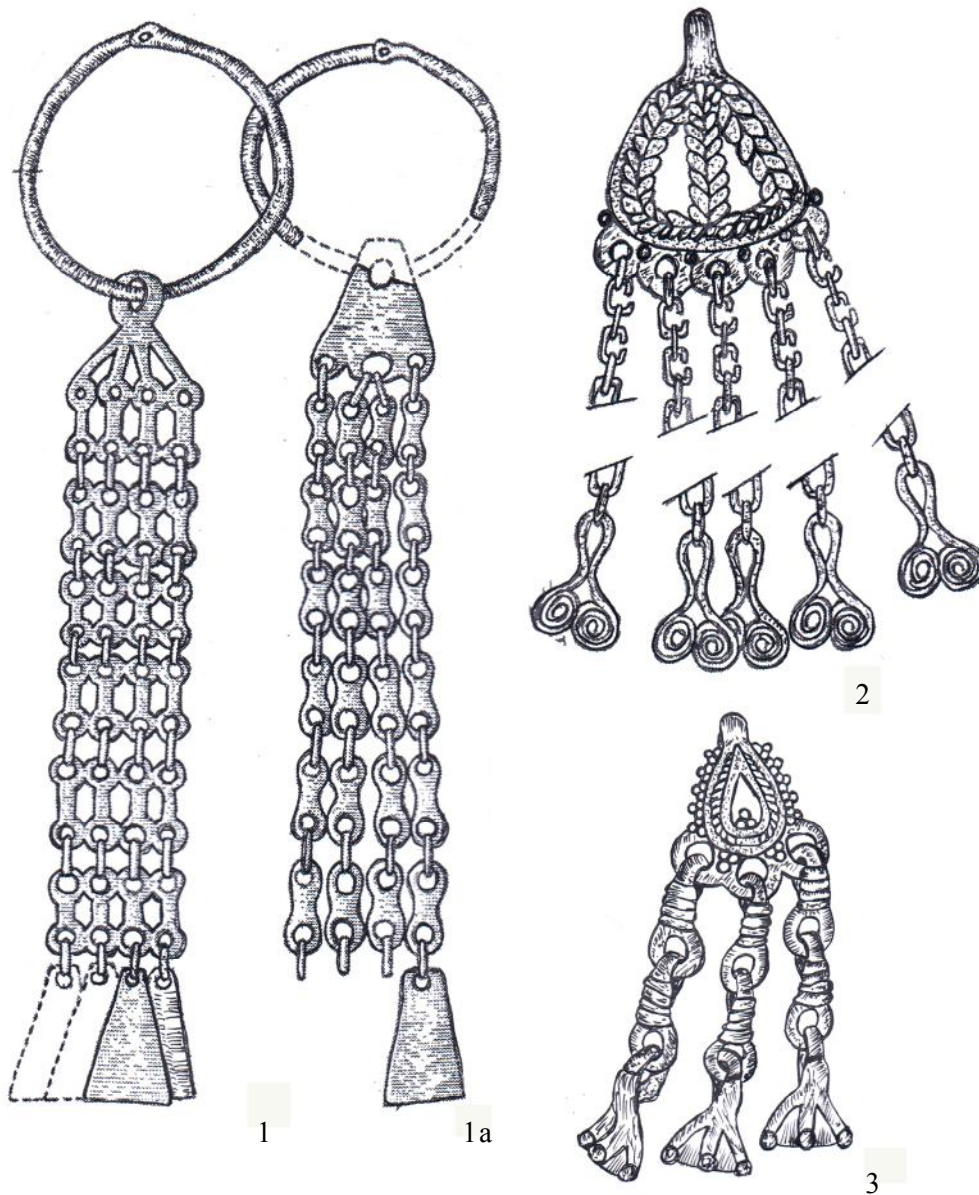


Рис. 2. Подвески. 1, 1а – Младший Ахмыловский могильник; 2, 3 – могильник Нижняя Стрелка (по Т.Б. Никитиной. 1999; 2012)

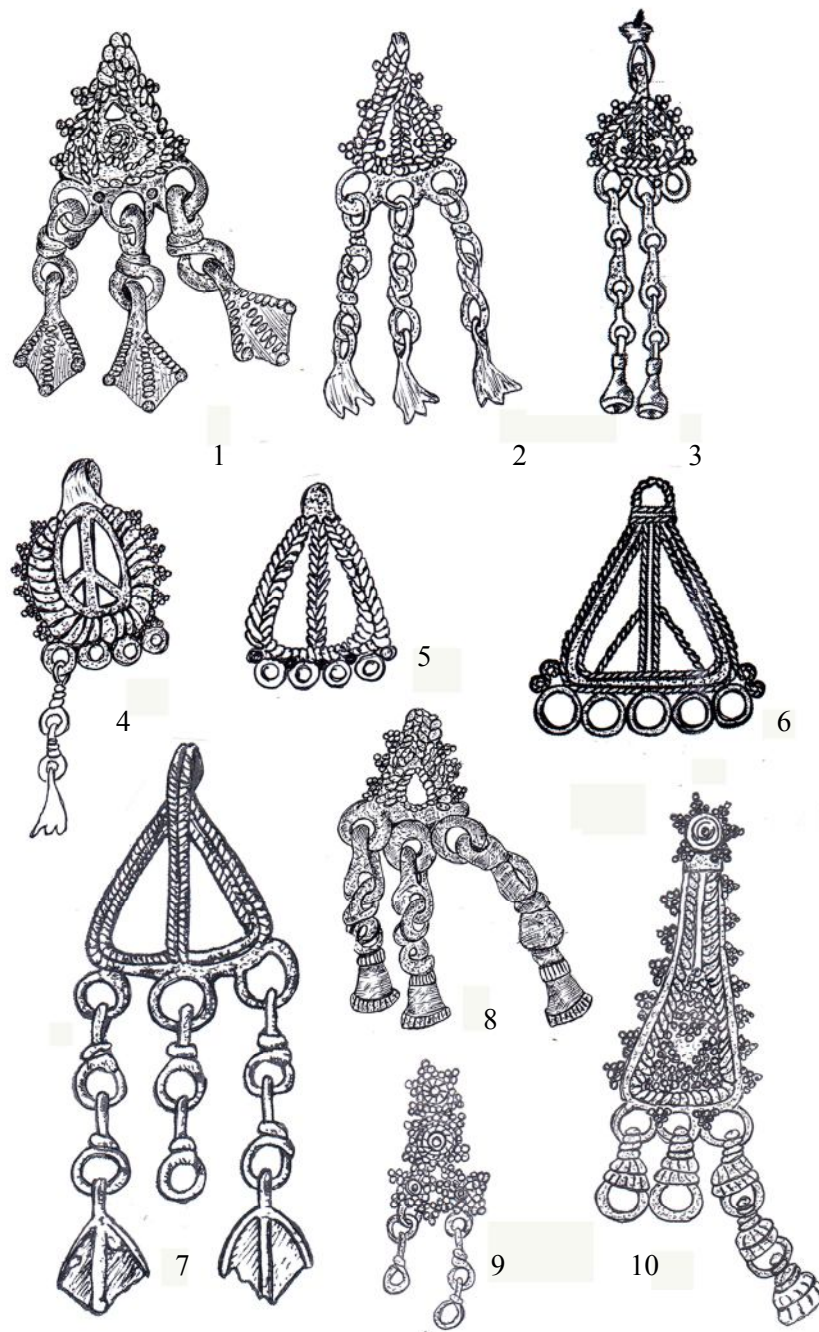


Рис. 3. 1, 3 – Юмский могильник; 2, 8 – Черемисский могильник; 4, 5 – Выжумский II могильник; 6 – Кузинский хутор могильник; 7, 9, 10 – Починковский могильник.  
 1, 2, 3, 6, 8 (по Т.Б. Никитиной. 2012), 4, 5, 7, 9, 10 (по Г.А. Архипову. 1986)

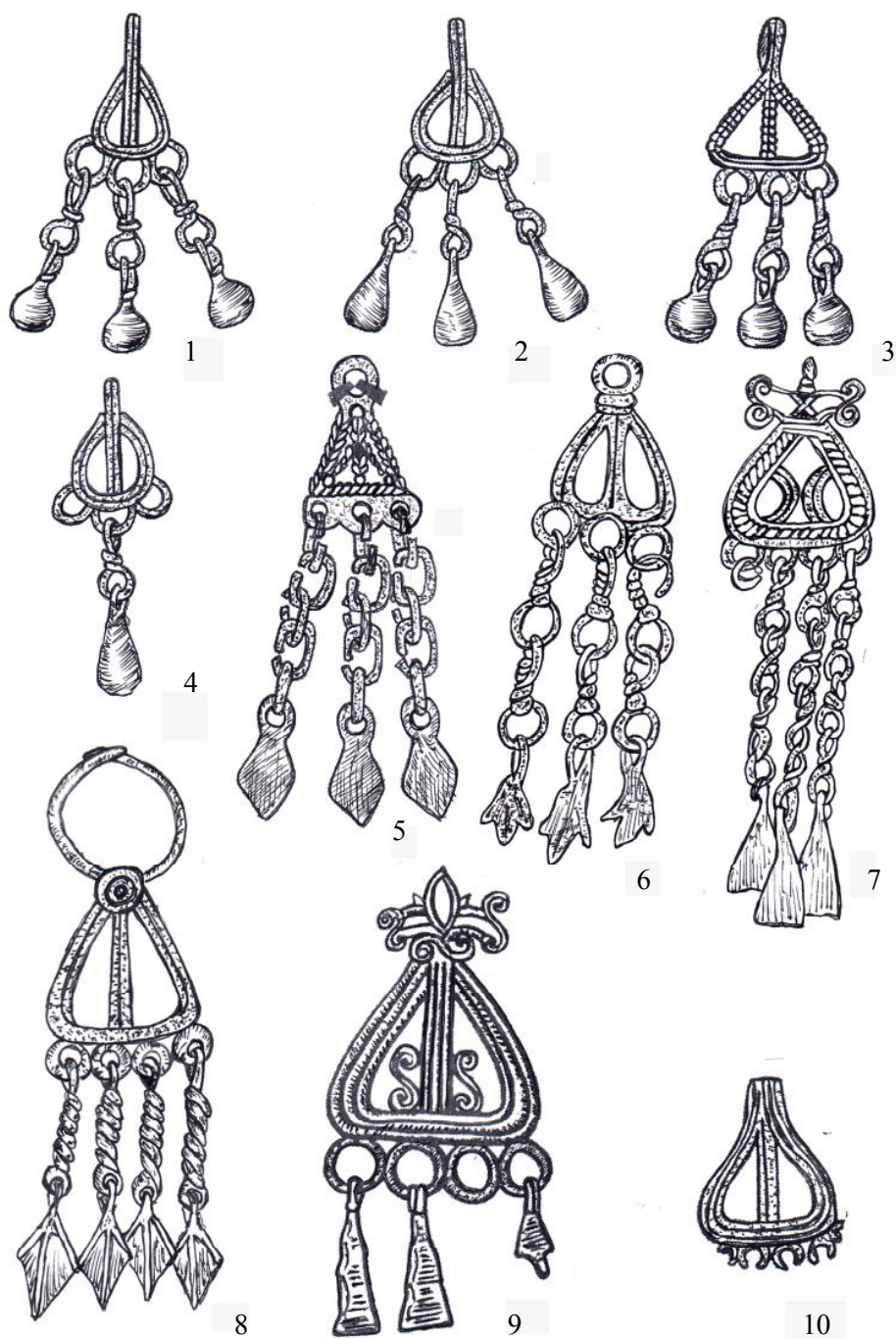


Рис. 4. Подвески. 1–5 – Русенихинский могильник (по Т.Б. Никитиной, отчет); 6, 7 – восточные славяне (по В.В. Седову. 1987); 8 – мурома (по Л.А. Голубевой. 1982); 9 – весь (по А.П. Косменко. 1984); 10 – Дубовский могильник (по Г.А. Архипову. 1986)

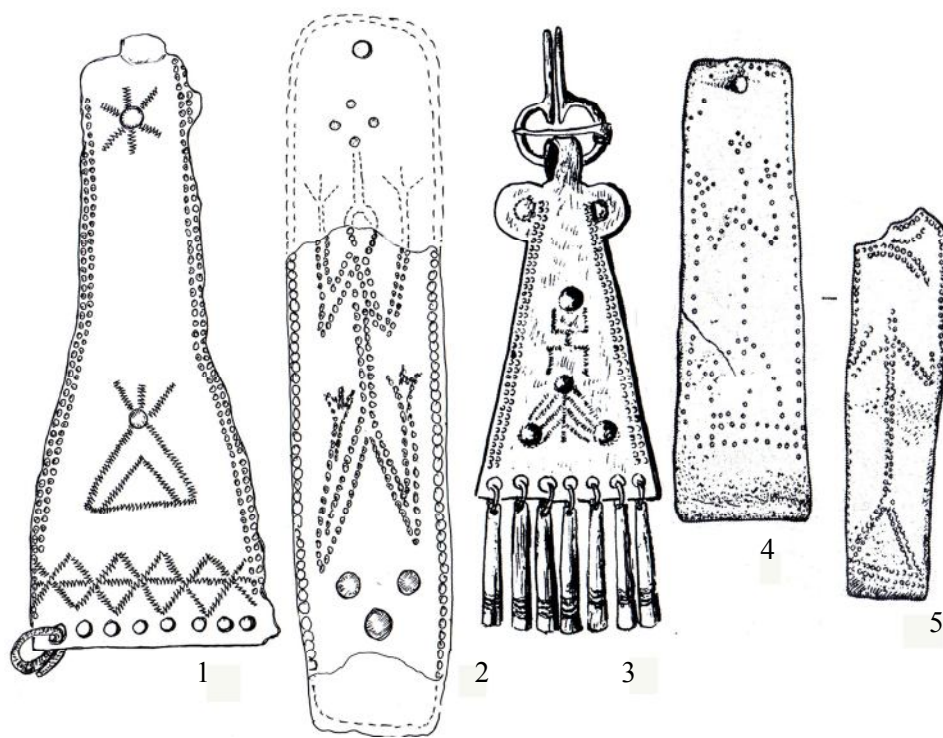


Рис. 5. Наконечники ремня и подвески. 1 – Веселовский могильник (по Т.Б. Никитиной. 2012); 2 – Огубское городище (по В.С. Нестерову. 1988); 3 – Пановский могильник (по Р.Ф. Ворониной. 2008); 4 – Щербинское городище (по А.Ф. Дубынину. 1966); 5 – Троицкое городище (по А.Ф. Дубынину. 1966)



Рис. 6. 1, 2 – подвеска из мерянского кургана у д. Кочергина Костромской области (по Е.А. Рябину. 1986); 3 – серебряная подвеска с Параскевой Пятницей XIV–XV вв. с Шиловского музея Рязанской области (по А.В. Пасынкову. 2007)

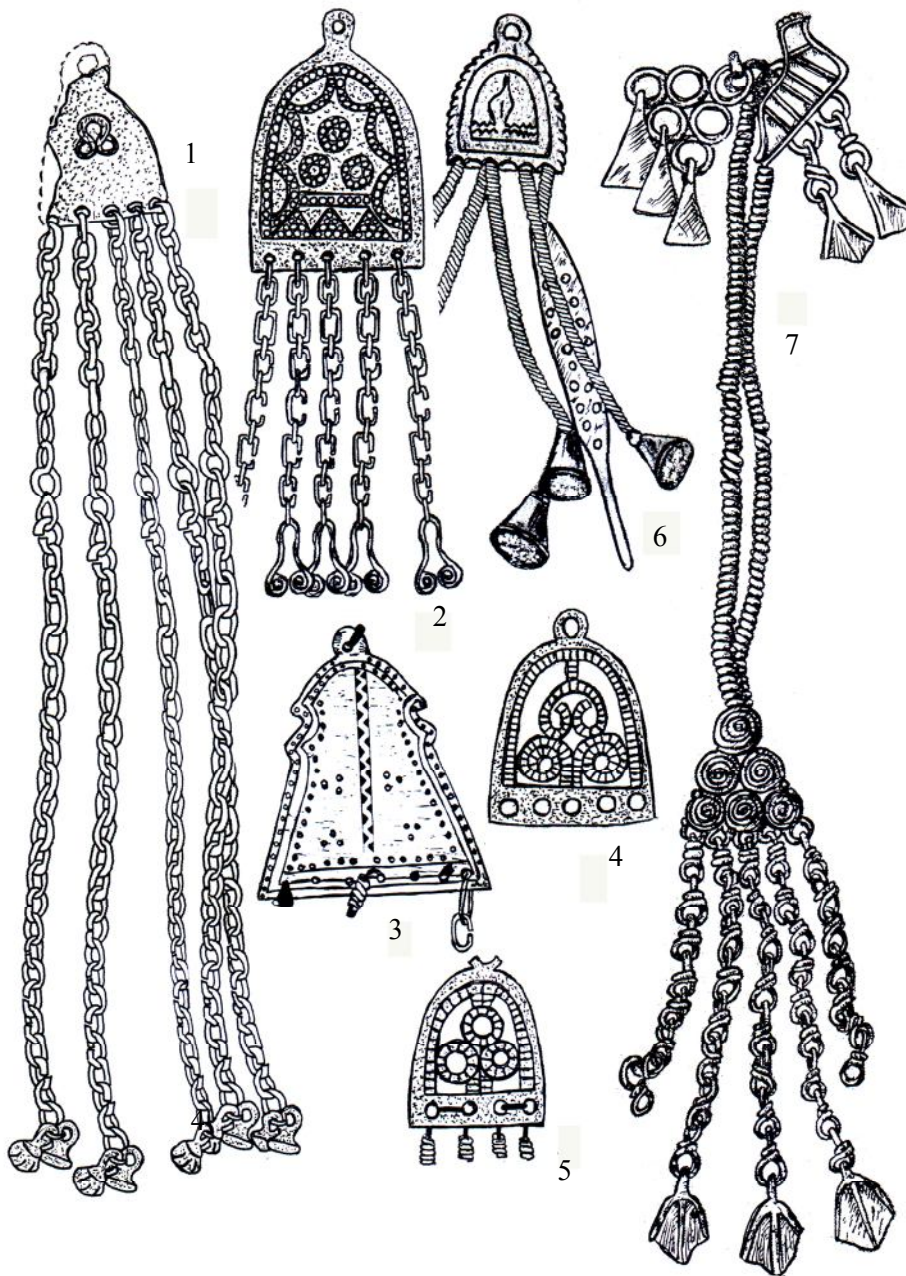


Рис. 7. 1–5 – арочные подвески: 1 – Дубовский могильник; 2, 4, 5 – могильник Нижняя Стрелка; 3 – Веселовский могильник; 6, 7 – подвески с амулетами: 6 – могильник Нижняя Стрелка; 7 – Выжум II (по Г.А. Архипову. 1986; по Никитиной Т.Б. 2012)

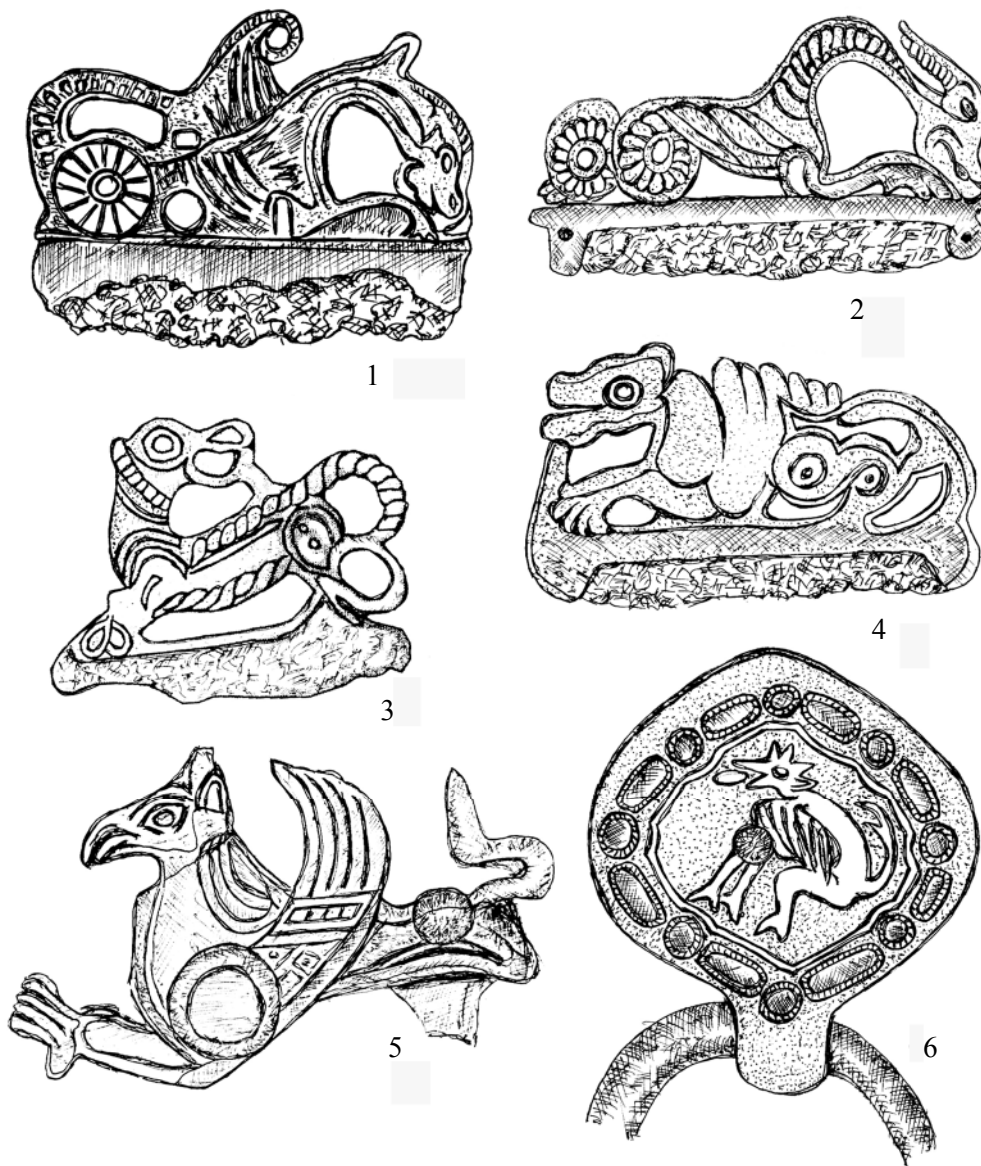


Рис. 8. Образ змея-дракона в металлопластике средневековых марийцев. 1 – Веселовский могильник; 2, 3, 5 – Дубовский могильник; 4 – Юмский могильник (1–5 по Т.Б. Никитиной); 6 – Кочергинский могильник (Кировский областной краеведческий музей). Масштабы разные

**Олег Данилов,**

**Диана Ефремова**

*Йошкар-Ола*

### **«ИРМАРСКИЙ ЖЕРТВЕННИК» – ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ПАМЯТНИКА**

***Аннотация:** Последняя статья, написанная в 2014 г. при жизни замечательного ученого этноархеолога О.В. Данилова, автора ряда работ по традиционной культуре и археологии марийского народа. Посвящена реконструкции одного из полностью археологически изученных памятников – «Ирмарского жертвенника». Идея рассмотрения памятника в качестве многослойного объекта и выделения на нем культовой постройки полностью принадлежит О.В. Данилову, и соавтор публикации благодарна за возможность её использования в диссертационном исследовании и в последующих работах.*

***Ключевые слова:** археология, реконструкция, Ирмарский жертвенник, ритуал, культовое место.*

«Ирмарский жертвенник» до недавнего времени являлся одним из эталонных культовых памятников\*. Расположен он в 80 м к ЮЮЗ от д. Ирмарь на высоком (около 13 м) мысовидном изгибе коренной террасы левого безымянного притока р. Шойка, правого притока р. Илеть (рис. 1). Поверхность святилища ровная, довольно покатая к югу – юго-востоку.

«Ирмарский жертвенник» открыт в 1985 г. В.В. Никитиным, в 1986 г. исследован раскопом в 376 кв. м археологической экспедицией МарГУ под руководством О.В. Данилова. Общая изученная площадь составила 428 кв.м. Памятник показал сложную стратиграфию и планиграфию, датировка святилища определена в пределах XVI–XIX вв.

Анализ результатов археологических исследований 1985 и 1986 гг., а именно соотношение стратиграфических срезов отдельных ям и углистых пятен, концентрации вещевого и костного материала, позволил условно выделить два хронологических горизонта (рис. 2, 3).

---

\* К сожалению, на сегодняшний день коллекция памятника потеряна, и нет возможности провести более тщательный анализ. Характеристика предметов взята из археологического отчета и публикаций О.В. Данилова.

*Первый хронологический горизонт* святилища стратиграфически относится к суглинку – слою выделенному на нижнем уровне (свыше 30 см от дневной поверхности) (рис. 2). Основная культовая площадка этого периода располагается в юго-восточной части раскопа. Она представлена гуммированной площадкой с необожженными костями (№ 88) размерами 600х360 см, заглублённой в землю на 30–42 см. Внутри этой площадки располагаются два углистых объекта (№№ 163, 162) овальной формы размерами 164х164 см, 180х120–68 см и толщиной слоя до 8 см. В заполнении объекта № 163 найдены фрагменты средневековой керамики и кости животных [1, с. 12–25]. В центральной части объекта № 163 выявлено небольшое углистое пятно (№ 285 а) диаметром до 40 см и глубиной до 12 см. Подобное же заполнение (№ 164) размерами 36х26 см и глубиной до 20 см обнаружено к юго-западу от объекта № 162.

С юго-восточной стороны к данной культовой площадке примыкают объекты № 27 и № 15 овальной формы размерами 312х240 см и 172х168 см. Судя по толщине напластования углистого слоя (34–36 см), это довольно мощные кострища, которые использовались на протяжении долгого времени.

Небольшой округлый углистый объект (№ 844) диаметром 60 см и толщиной до 20 см располагался в 3,6 м к северо-западу от основной площадки этого горизонта. В его заполнении обнаружены кости и фрагменты шлака. Подобная яма (размерами 30х50 см, глубиной 30 см – № 969), но заполненная фрагментами костей лошадей и коров находилась в 8 м к северу от объекта № 88.

В 3,63 м к юго-западу от основной площадки зафиксирован объект № 13 размерами 156х76 см и глубиной до 34 см. На данном хронологическом горизонте обнаружены ещё две ямы: яма № 222 размерами 64х52 см и глубиной 22 см находилась в 2,8 м к западу; яма № 251 размерами 44х48 см и глубиной 22 см фактически примыкала к предыдущей с восточной стороны.

В слое этого хронологического горизонта не найдено датирующего материала, поэтому общая датировка памятника приводится по верхнему уровню фиксации. Однако, следует отметить, что заполнение кострища № 27 перекрывает гуммированную площадку с необожженными костями (№ 88), что свидетельствует о вторичности его существования.

*Второй хронологический горизонт* связан с верхними уровнями фиксации (до 30 см от дневного уровня) (рис. 3). Стратиграфически все объекты этого уровня находятся в супеси. Основная культовая площадка в этот период перемещается в центральную и южную части раскопа и представлена несколькими объектами:

а) глиняной вымосткой (объект № 100). Объект зафиксирован в виде прокаленной глиняной «подушки» толщиной 20–24 см и размерами 948х360 см. Расположен в западной части раскопа, практически примыкая к береговой линии мыса. В его юго-восточной части обнаружено скопление фрагментов керамики и известняковый куб (рис. 5, 2–5, 11).

б) каменной (известняковой) вымосткой. Объект зафиксирован в центральной и юго-восточной частях раскопа в виде двух объектов, возможно некогда составлявших единое целое: объект № 205 (ок. 1020x104–340 см, толщиной 14 см) и объект № 166 (ок. 472x260 см, толщиной 10 см). Здесь найдены песчаниковая плита и железное долото (рис. 5, 10; 6, 4).

в) двухкамерной постройкой (объект №29а, б), перерезанной в юго-восточной части поздней ямой (№1). Двухкамерная постройка, общими размерами 720x480 см, располагалась в южной части святилища, ближе к береговой линии мыса. Первая камера – западная/юго-западная часть постройки (№ 29а) представлена гуммированным заполнением размерами 420x144 см вытянутой подпрямоугольной формы, заглублённым на 24 см. В центральной и южной частях этой камеры обнаружены две ямы (№ 58 и № 30) диаметрами 19 и 30 см и глубиной 20–24 см. Здесь же найдены кремнёвые сколы, железная пластина, фрагменты тёрочника, шлака и костей животных (рис. 4, 2, 4; 5, 1; 6, 3). Восточная часть постройки (№ 29б) представлена гуммированным заполнением супеси овальной формы размерами 512x500 см, заглублённым в материк на 32 см. Внутри данной камеры выявлены несколько углистых линз с неоднократным наложением друг на друга различных размеров и толщины: № 62– размерами 164x108 см, мощностью 12 см; № 33 – диаметром 68 см, толщиной 8 см; № 42– размерами 208x120 см и мощностью 20 см; № 9 – размерами 200x280 см толщиной 12 см. Объекты №№ 33, 62, 42 зафиксированы на дне постройки. С этой же постройкой, вероятно, связан объект № 10 в виде ямы с котловидным дном размерами 260x210 см овальной формы заглублённой на 96 см. В гуммированном заполнении ямы ближе к дну обнаружен тлен от дерева (рис. 3). Объект № 9 перекрывает объект № 42 и № 10, что свидетельствует о его более позднем происхождении. Вероятнее всего, данное углистое заполнение появилось в результате обвалившегося входа/выхода или перекрытия. В восточной части постройки найдены фрагменты поздней керамики, кости, ножевидная железная пластина (рис. 4, 5, 7, 11). Здесь же обнаружен железный наконечник (рис. 4, 10).

г) тремя столбовыми ямами (№№ 502, 503, 505), расположенными в центре данной культовой площадки. Диаметр ям варьирует от 11 до 14 см, глубина – от 16 до 18 см. Возле них найдены кремневый скол, кованый гвоздь (рис. 4, 3; 5, 13).

Ритуальная значимость этой части культовой площадки подчеркивается концентрацией вокруг основных объектов фрагментов костей животных без следов обжига и шлаков (Рис. 3). Здесь же обнаружены фрагменты гончарной керамики XVI–XIX вв., железная пластина, фрагменты котла и клык животного (рис. 4, 6, 8, 9; 5, 7–9, 12; 6, 1, 5).

На святилище этого хронологического периода выделяется северо-восточная группа объектов, представленная двумя округлыми ямами (№№ 975, 974) размерами 58x40 см, 40x40 см и глубиной от 20 до 40 см без следов жертвоприношений, и сложно-конструктивным объектом (рис. 3).

Последний включает яму № 979 диаметром 18 см, обнаруженную практически в центральной части деревянного сооружения с темным слабо-гуммированным заполнением размерами 144x100 см, заглублённым в слой суглинка. К сожалению, профиль данного сооружения не зафиксирован. В этой части святилища обнаружен фрагмент точильного камня и компактно сложенные кости животных без следов сжигания, на одной из которых видны следы искусственной обработки (рис. 6, 2, б).

По устным сообщениям В.В. Никитина, в ходе исследований 1985 г. на памятнике был найден слиток металла серого цвета размером 6x8x4 см по весу значительно тяжелее железа (предположительно, свинца).

Керамический материал датирует «Ирмарский жертвенник» XVI–XIX вв. Уже в начале его функционирования выделяются две группы объектов, расположенных в южной и северной/северо-восточной частях святилища, представленные различного рода культовыми местами, что отражает сложную функциональную нагрузку данного памятника с момента начала его функционирования, что проявляется при попытке реконструкции структуры памятника на отдельных этапах его существования [2].

На начальном этапе основным культовым местом являлся объект № 88. Возможно, он представлял собой довольно утоптанную площадку для жертвоприношений, на которой была устроена конструкция для подвешивания котлов (козлы), от которой остались только вертикально стоящие столбы (ямы №№ 285 а и 164) на расстоянии 220 см. В этом случае два углистых заполнения внутри площадки № 88 могли быть кострищами, одно из которых жертвенное (№ 163) (на что указывают обнаруженные здесь кости животных и фрагменты керамики), другое второстепенное (№ 162). Направление т.н. «козел» с северо-запада на юго-восток, совпадает с направлением подобных же конструкций, обнаруженных на святилище на Важнангерском (Мало-Сундырском) городище [3]. Подобные же устройства используются и на современных мольбищах.

К северу от культовой площадки располагались две углистые ямы с костями животных (№ 969) и с костями животных и шлаком (№ 844). Устройство ям с продуктами жертвоприношений отмечено на ряде средневековых марийских святилищ: Юмском [4], Сиухинском [5], на святилище на Важнангерском (Мало-Сундырском) городище [6]. Традиции использования ям в ритуальных целях отмечали этнографы прошлого столетия. По мнению У. Холмберга, зарывание костей в землю является древним жертвенным обычаем [7]. Вырывание ям для жертвоприношений божествам земли (*мланде-водыж*, *мланде-ава*, *мланде-пиабар*, *мланде-шукчо*), в которые «сначала при забое животного пускают кровь, а после закончившегося обеда кидают туда несожженные кости» отмечал Х. Паасонен [8].

Трудно предположить функциональное назначение остальных объектов, отнесенных к данному хронологическому горизонту, поскольку они не обладают выраженными особенностями.

В последующий период структура святилища сильно усложняется. Нет сомнений, что основная культовая площадка перемещается к юго-западу. Ее площадь становится довольно внушительной и составляет приблизительно 280 кв.м. Основное место здесь занимает двухкамерная постройка. Судя по конструкции, она была аналогична лёгкой хозяйственной постройке *кудо*, но довольно больших размеров (около 35 кв.м). Постройка, заглубленная на 24–32 см, разделялась на две камеры – западную/юго-западную и восточную, тем самым повторяя наметившуюся на марийских поселениях начиная с XIV в. тенденцию деления «кудо» на две неравные части (Важнангерское (Мало-Сундырское) городище) [10]. Подобное деление «кудо» отмечено и в этнографической литературе [11]. При этом малая часть («изикудо») характеризуется как особо табуированное священное место обитания семейно-родового духа *Кудо водыжа*, для приношения которому делали сумочку *кудо-водыж калта* (кошелек кудо-водыжа) [12, с.101] или «куд-эртньэ» (берестяной короб летней кухни) [13, с. 454], четырехугольной формы или в форме воронки, помещаемой в углу «кудо» [14, с. 20]. Этнографические источники свидетельствуют, что у части луговых и восточных марийцев «кудо» является символом рода: «У всякого посетителя хозяин дома спрашивал, имеет ли он «кудо-водыжа», и в утвердительном случае принимал его радушно, в противном случае оказывал холодный прием или совсем не принимал» [14, с. 20].

Этнографические источники не приводят сведений о подобных постройках на святилищах марийцев, но в «Словаре марийского языка» лугового наречия содержится устаревшее значение слова «кудо» как «места жертвоприношений в священной роще» [15, с. 92]. Кроме того «кудо» – это и «принадлежности для жертвоприношений на языческих молениях у мари», к которым относятся котел, приспособления для добывания огня, палка для размешивания еды, свечи, полотенца. Эти значения утрачены в горном наречии марийского языка [16, с. 64], что может быть связано с потерей у горных марийцев к началу XX века представлений о ритуальных функциях «кудо». Можно предположить, что функциональные особенности постройки «кудо» у различных этнографических групп марийцев отражают сложный процесс, происходящий внутри марийского общества. Появление двухкамерного «кудо» на поселениях XIV–XV вв. и характерный для второй пол. II тыс. н.э. синхронный процесс переноса «кудо» на святилища («Ирмарский жертвенник») и могильники XVII–XVIII вв. (Кокшамарский III (Сосновая Грива) [17, с. 80–81; 2], Уржумнолинский [18]), с одновременной утратой его ритуально-обрядовой функции у горных марийцев, показывает специфику динамики сохранения и распада родовых отношений.

Вернемся к реконструкции «Ирмарского жертвенника». К северо-западу, северу и северо-востоку от постройки (полукругом) располагаются плотные каменные и глиняные площадки, которые, судя по скоплению костей и фрагментов керамики, они интенсивно использовались в качестве ритуальных.

Наряду с другими предметами здесь же был обнаружен фрагмент железного котла (рис. 6, 1).

В северо-восточной части святилища, как уже отмечалось выше, обнаружено сооружение, представленное прямоугольным ящиком со столбом в центре. Это сооружение аналогично сооружению 3, обнаруженному в третьем хронологическом горизонте (второй половины XIV в.) на святилище на Важнангерском (Мало-Сундырском) городище и объекту 1 первого хронологического горизонта «Важнагерского жертвенника» (расположенного в овраге «Копон карем» у д. Важнангер Горномарийского района РМЭ), которые интерпретируются как алтарь для жертвоприношений типа «шаге». Термин «шаге» («шагы») в марийском языке употребляется для обозначения рассады (для овощей), подставки под стогом сена, жертвенника и жертвенного стола. Г. Яковлев описывает «шаге» как рассадник вышиной в пояс [19, с. 34]. По свидетельству И.Н. Смирнова, над жертвенным столом устраивался навес, на некотором расстоянии от стола в землю врывались столбы и покрывались деревянной кровлей [20, с. 161–162]. Вероятно, следы такого навеса зафиксированы в виде столбовых ям №№ 974, 979. В этой же части святилища выявлено скопление сырых костей, среди которых кость со следами обработки.

Отличительной особенностью данного святилища является присутствие на нем довольно большого количества шлаков, в том числе слитка металла серого цвета (предположительно, свинца), кусков необработанного железа, при отсутствии каких-либо доказательств присутствия на памятнике кузницы. Именно этот факт позволил предположить, что святилище было посвящено божеству, связанному с железом, каковым, например, являлся Чумбылат (или Кугурак) [21, с. 31–41]. На связь Чумбылата с железом и кузнечным производством указывает марийская легенда, приведенная К.А. Четкаревым: «Кугурак, когда еще был мальчиком, когда его родители кочевали без постоянного места жительства, потерялся в лесу и был увезен одним русским кузнецом, у которого он научился его мастерству. Когда вырос, хозяин-кузнец отпустил его на все четыре стороны, подарив ему топор, молоток, железную лопату и другие железные вещи. Юноша кузнец пришел к марийцам, сам завел кузницу и стал ковать лопаты, мотыги, топоры и т.д. Продукты своего изделия он стал дарить сородичам, но с оплатой натурой, т.е. за каждую железную вещь брал шкуру убитого зверя или самого зверя. Железные орудия производства облегчили жизнь марийцев, и они приступили к оседлому земледельческому производству. Затем Кугурак состарился и умер. После его смерти марийцы стали приносить ему жертвы скотиной, и при этом просили его облегчить их материальную и духовную жизнь» [22, с. 166]. С.Я. Черных имя «Чумбылат» относит к числу древних марийских имен, заимствованных из древнетюркского языка, которое состоит из двух корней *чум*+*булат*, при этом *чум* – это фонема *джум* – переводится как «муж», а *булат* – как «сталь особой прочности» [23, с. 539]. Дословный перевод звучит, как «муж (человек) крепкий, твердый

как сталь». В марийских фольклорных представлениях Чумбылат (Кугурак) выступает как воин, защищающий свою землю [24, с. 166]. Не удивительно, что в более позднее время здесь же, возле «Ирмарского жертвенника», появляется святой родник, посвященный «святому Егорию». Как известно, Святой Георгий является покровителем воинства.

Таким образом, подводя итог общей характеристики планиграфии святилища на отдельных хронологических этапах, следует отметить, что с течением времени происходит усложнение структуры «Ирмарского жертвенника». Наряду с этой тенденцией на протяжении всего функционирования памятника сохраняется разделение святилища на северную и южную части, что возможно еще раз подчеркивает стабильность представлений населения на протяжении длительного времени. На заключительном этапе «Ирмарский жертвенник» – это значимый сакральный памятник, который входит в состав священной территории, представленной родником, посвященным «святому Егорию», и современной священной рощей «Кугу ото» (рис. 7–8).

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Данилов О.В. Языческие культы мари в XVI–XIX вв. // Новые источники по этнической и социальной истории финно-угров Поволжья I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.: Межвузовский сборник, 1990. – Йошкар-Ола. С. 166–183; он же 1993. О древних корнях марийского язычества // Марийский археографический вестник. № 3. – Йошкар-Ола: МарГУ. С. 12–25.
2. Никитин В.В. Отчёт марийской археологической экспедиции за 1986 год / Архив ИА РАН. Р-1, № 11752.
3. Ефремова Д.Ю. Отчёт о раскопках святилища на Важнангерском (Мало-Сундырском) городище и селища Красное селище II в Горномарийском районе Республики Марий Эл летом 2007 года / Архив НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. I, № 1117 с прил-м чертежей.
4. Генинг В.Ф. Отчет об археологических исследованиях в бассейне р. Пижмы, правого берега р. Ветлуги, произведенных МАЭ в 1957 г. // Отчет о полевых работах МАЭ за 1957 год / Архив ИА РАН. Р-1, № 1470.
5. Ефремова Д.Ю., Соловьев Б.С. Сиухинское поселение (предварительные итоги исследований 2009 – 2010 гг.) // «Ананьинский мир: истоки, развитие, связи, исторические судьбы». – Казань, 2014. С. 225 – 240 (Серия «Археология евразийских степей». Выпуск 20).
6. Никитина Т.Б., Ефремова Д.Ю. Святилище на Важнангерском (Мало-Сундырском) городище // Влияние природной среды на развитие древних сообществ. – Йошкар-Ола: МарНИИ языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. Материалы научной конференции, посвященной 50-летию Марийской археологической экспедиции. 2007. – С. 325–336.
7. Холмберг У. Finno-Ugric Mythology / The Mythology of All Races. V. IV. – Boston – НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. I. Д. 94.
8. Паасонен Х. Большой жертвенный праздник (перевод с немецкого из кн.: Tscheremissische Texte Gesammelt Von H.Paasonen. Herausgedeben von Paavo Siro. Sust. T. 78. Helsinki, 1939. S. 185-201.
9. Приблизительный размер «кудо» в составе жилищного комплекса марийцев составляет 3,5–10 кв. м.
10. Никитина Т.Б., Михеева А.И. Аламнер: Миф и реальность (Важнангерское (Мало-Сундырское) городище и его округа). – Йошкар-Ола, 2006. С. 37–38, рис. 9.

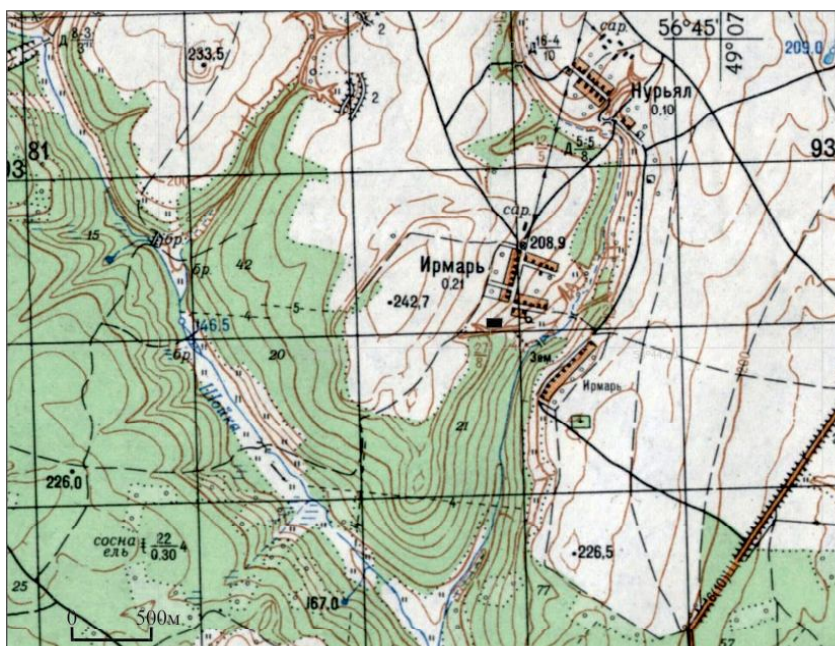
11. Хейкель А.О. Строения черемисов, мордвы, эстонцев и финнов / Д-р Аксель О. Хейкель; перевод с венг. Гельсингфорс: Типография финского литературного общества / НРФ МарНИИЯЛИ. РФ-1, д. № 925. 49 с.; Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: Феномен традиционного мировосприятия: Монография / Мар. гос. ун-т. – Йошкар-Ола, 2003. – 216 с.
12. Васильев В.М. Марла-рушла мутер. Марийско-русский словарь. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1991. С. 101.
13. Васильев В.М. Марла-рушла мутер. Марийско-русский словарь. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1991. С. 454.
14. Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа Марий. – Краснококшайск: Маробиздат, 1927. С. 20.
15. Словарь марийского языка. Т. III. С. 92.
16. Саваткова А.А. Словарь горного наречия марийского языка. – Йошкар-Ола, 1981. С. 64.
17. Никитин В.В. Археологическая карта Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола, 2009. С. 80–81.
18. Шикаева Т.Б. Отчет о раскопках марийских могильников XVII – н. XVIII вв. летом 1985 года / Архив ИА РАН. Р-1, № 11233.
19. Яковлев Г.Я. Религиозные обряды черемис. – Казань: Издание Православного Миссионерского Общества, 1887. С. 34.
20. Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. – Казань: Типография Императорского Университета, 1889. С. 161–162.
21. Ефремова Д.Ю. Развитие идей А.А. Спицына в исследовании святилищ и культовых мест Ветлужско-Вятского междуречья // Самобытная Вятка: история и культура: сб. науч. Трудов. – Киров, 2009. – Вып. 2. – С. 31–41.
22. Четкарев К.А. Марийские предания о родо-племенных богатырях // Ученые записки. Вып. IV. Литература, фольклор, искусство. – Йошкар-Ола, 1951. С. 166.
23. Черных С.Я. Словарь марийских личных имен. – Йошкар-Ола: МарГУ, 1995. С. 539.

**Oleg Danilov, Diana Yefremova**

**«IRMAR ALTAR» – EXPERIENCE OF THE  
MONUMENT RECONSTRUCTION**

This is the last article written in 2014 during the life of a remarkable ethno archeological scientist O.V. Danilov, the author of a number of works on of traditional culture and archeology of the Mari people. The article is devoted to the reconstruction of one of the archeologically studied monuments – Irmар altar. The idea of viewing the monument as a multi-layered object and singling out the iconic building on it is wholly owned by O.V. Danilov, and co-author of the publication is grateful for the possibility of using it in the thesis research and in subsequent works.

**Keywords:** *archeology, reconstruction, Irmар altar, ritual, a cult place.*



■ – местоположение «Ирмарьского жертвенника»

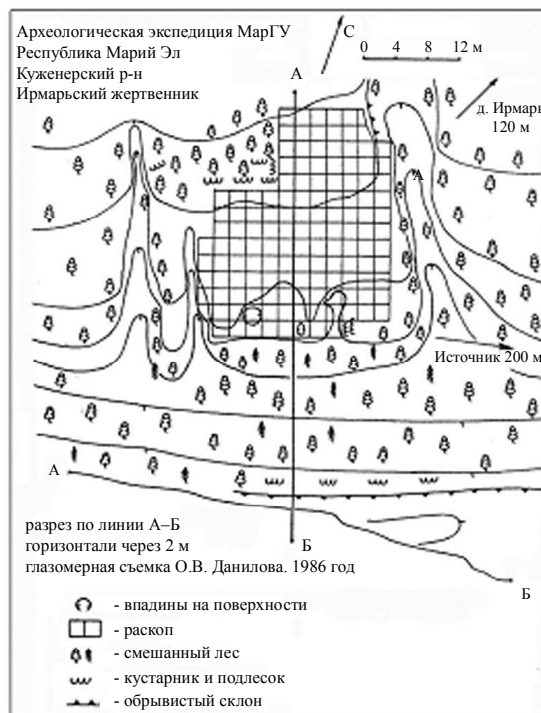


Рис. 1. «Ирмарский жертвенник». Карта расположения памятника, топографический план

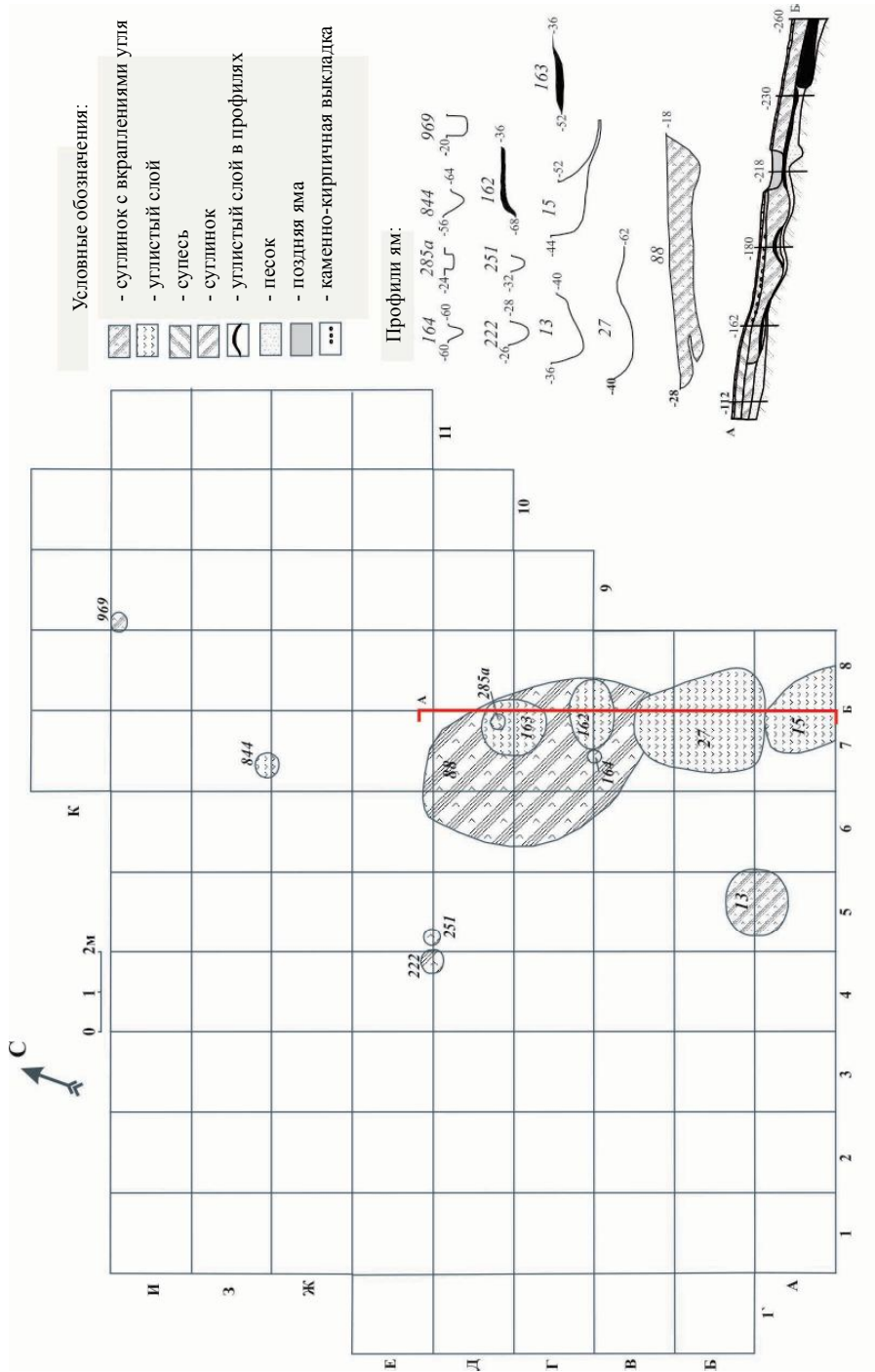


Рис. 2. «Ирмарский жертвенник». Планиграфия памятника.  
Первый хронологический горизонт (уровень фиксации 3, 4 и 5 по О.В. Данилову)

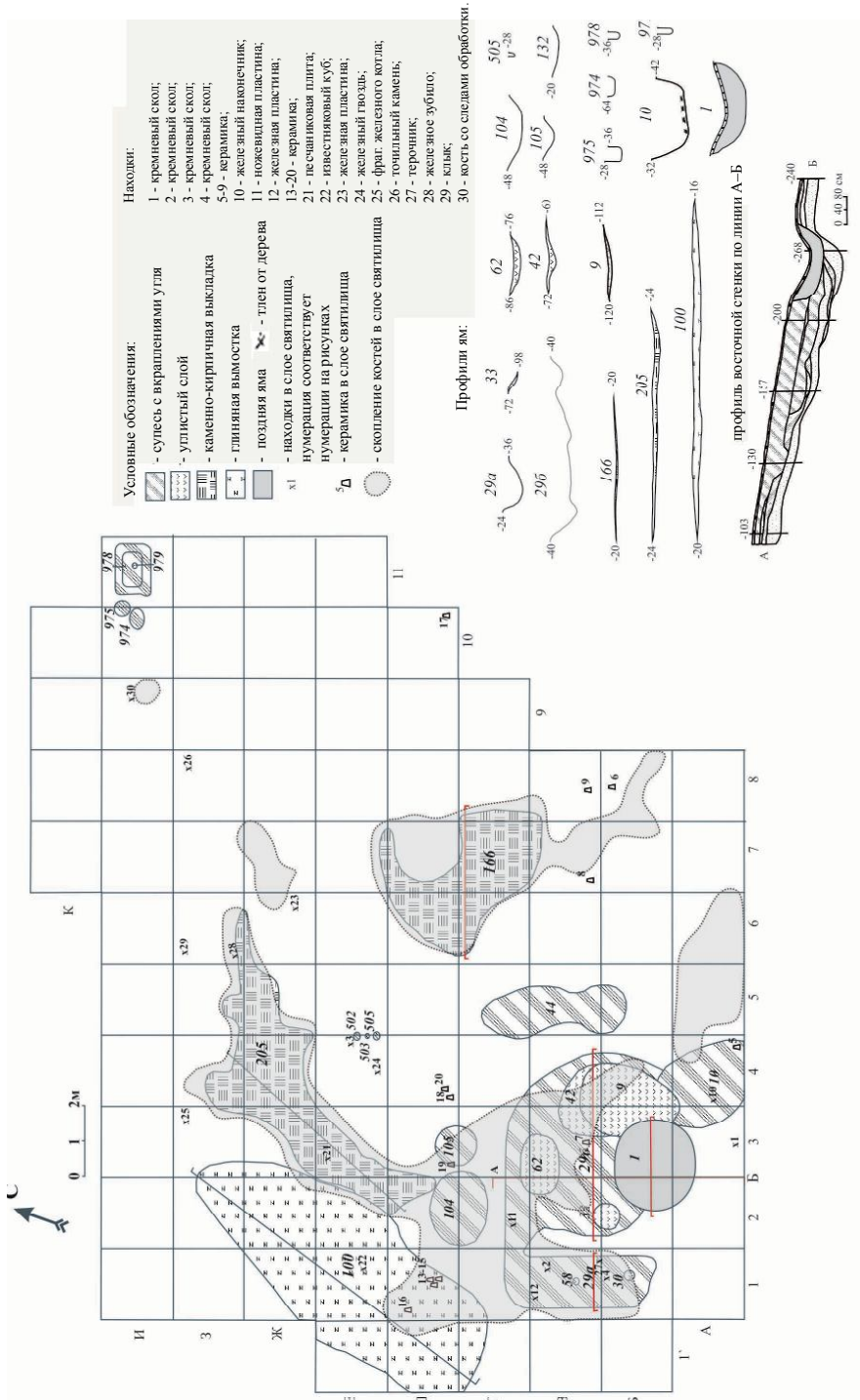


Рис. 3. «Ирмарский жертвенник». Планиграфия памятника. Второй хронологический горизонт (уровень фиксации 1, 2 по О.В. Данилову)

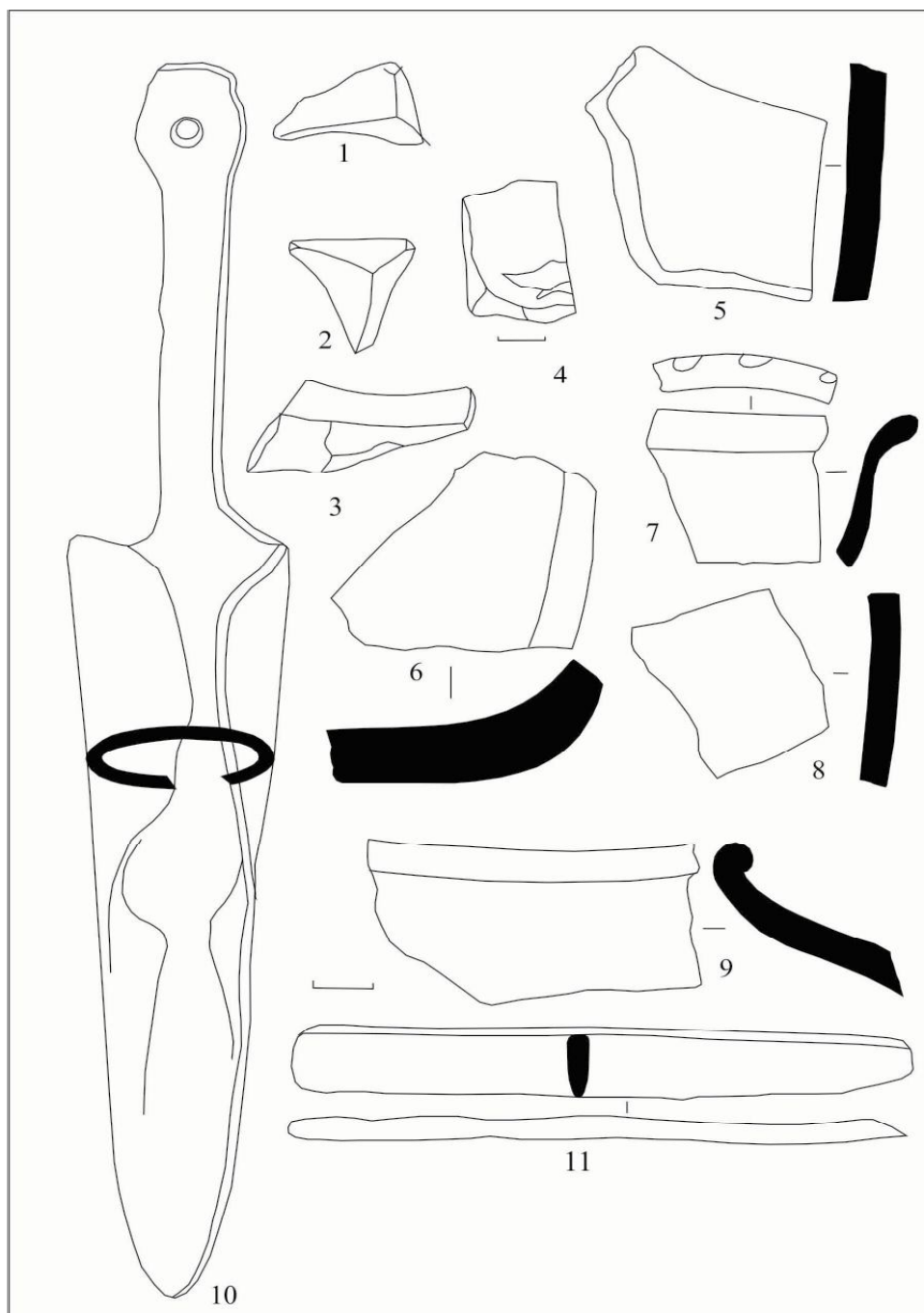


Рис. 4. «Ирмарский жертвенник». Находки из слоя святилища:  
 1–4 – кремневый скол (1 – кв. А/3, 2 – кв. В/1, 3 – кв. Б/1, 4 – кв. Е/4);  
 5–9 – керамика (5 – кв. А/4, 6 – кв. Б/8, 7 – кв. В/3, 8 – кв. В/7, 9 – кв. В/8);  
 10 – железный наконечник (кв. А/4); 11 – ножевидная пластина (кв. В/7)

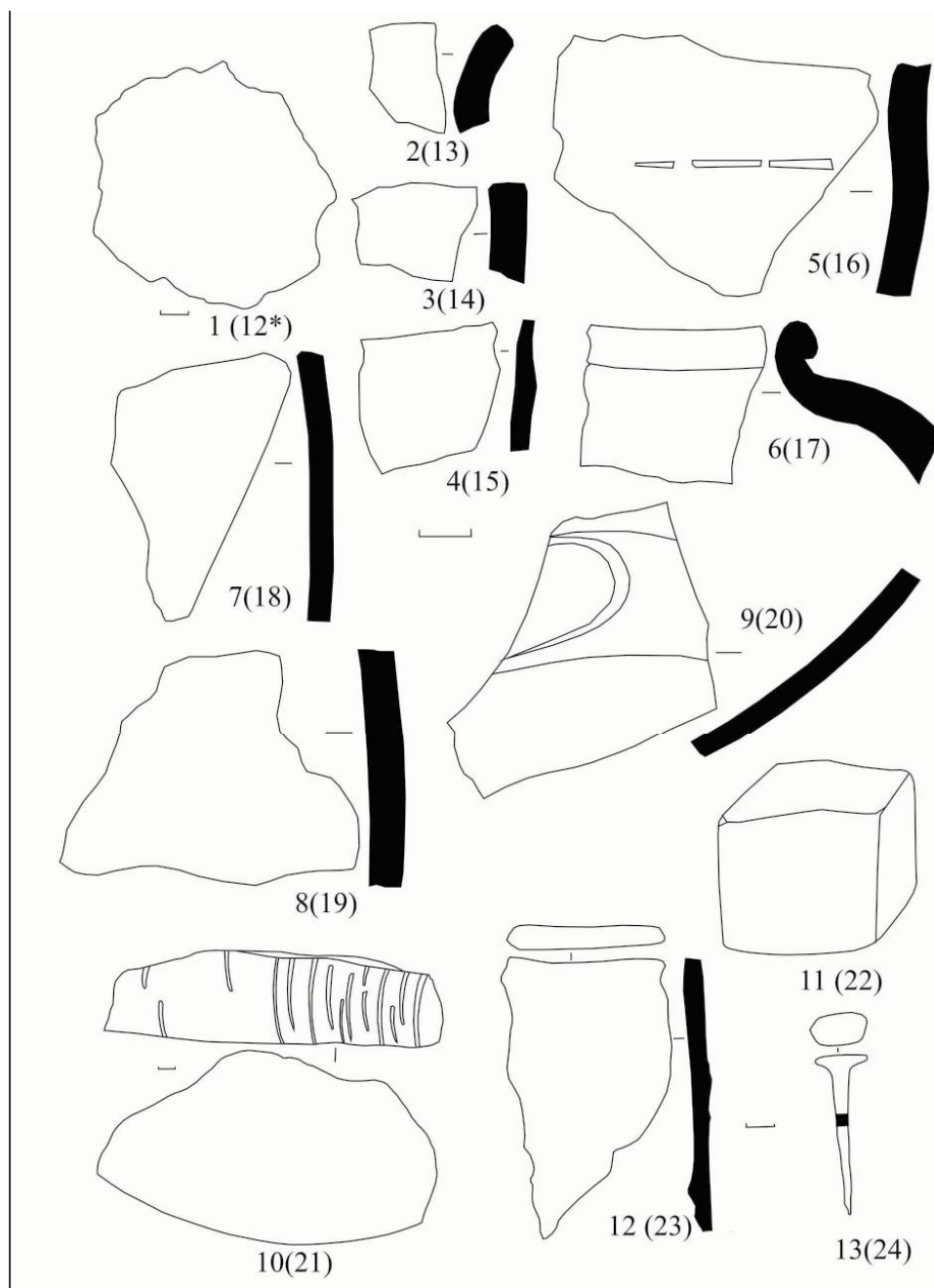


Рис. 5. «Ирмарский жертвенник». Находки из слоя святилища.

- 1 – железная пластина (кв. Б/8); 2–9 – керамика (2 – кв. Д/1, 3 – кв. Д/1, 4 – кв. Д/2, 5 – кв. Д/1, 6 – кв. Д/10, 7 – кв. Д/4, 8 – кв. Д/3, 9 – кв. Д/4);  
 10 – песчаниковая плита (кв. Е/3); 11 – известняковый куб (кв. Е/1);  
 12 – железная пластина (кв. Ж/6); 13 – железный гвоздь (кв. Е/4)

\* – Нумерация в скобках соответствует нумерации на планиграфии памятника рис. 3.

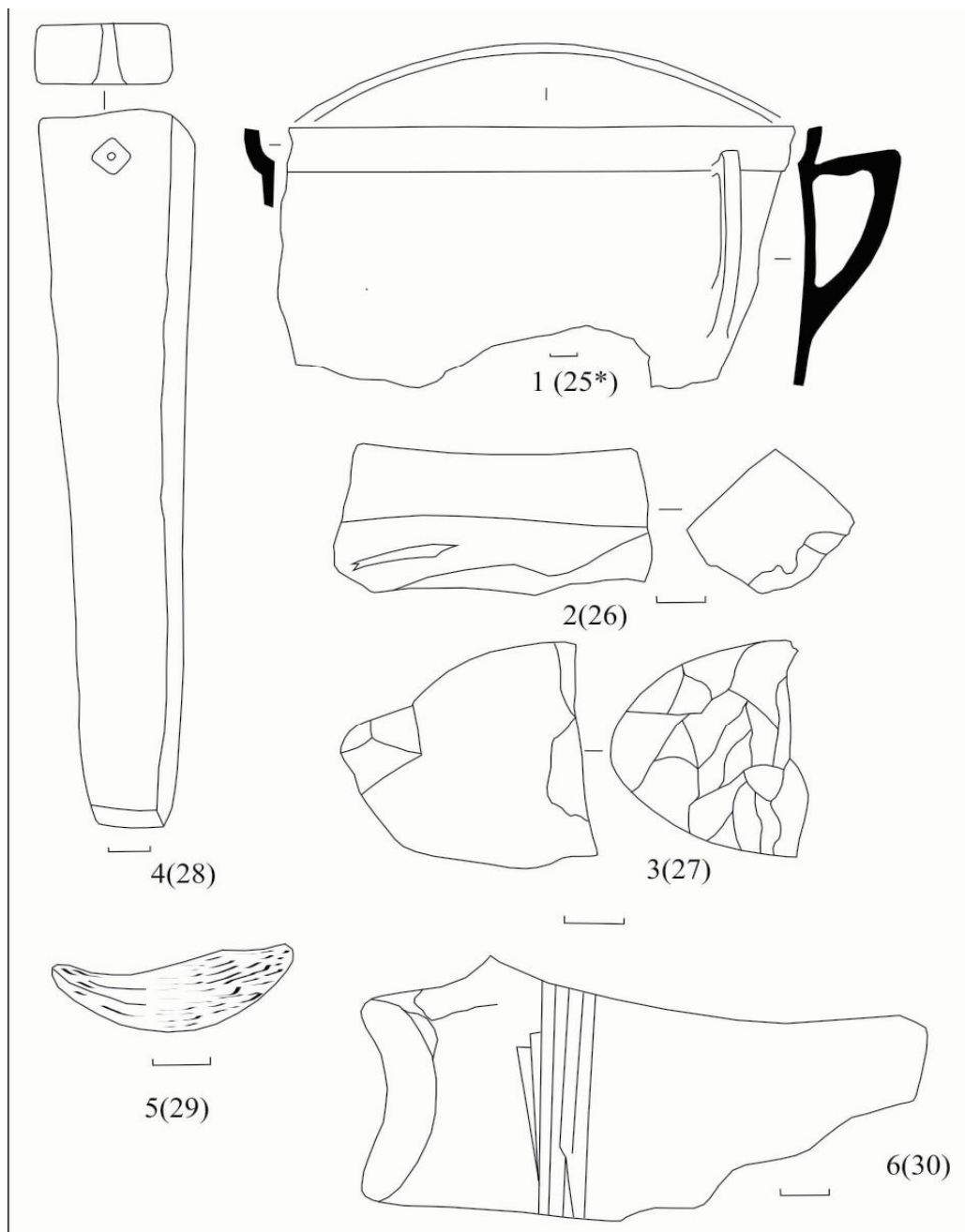


Рис. 6. «Ирмарский жертвенник». Находки в слое святилища.  
 1 – фр. железного котла; 2 – точильный камень (кв. 3/8);  
 3 – терочник (кв. Б/1); 4 – железное долото (кв. 3/6); 5 – клык (кв. 3/6);  
 6 – кость со следами обработки (кв. И/9)

\* – Нумерация в скобках соответствует нумерации на планиграфии памятника рис. 3.



Рис. 7. Ирмарский культовый комплекс. Родник, посвященный святому Егорию.  
Фото Д.Ю. Ефремовой. 2013.



Рис. 8. Ирмарский культовый комплекс. Монеты в роднике.  
Фото Д.Ю. Ефремовой. 2013.

Ольга Калинина  
Йошкар-Ола

### ОСОБЕННОСТИ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ МЕДВЕДЕВСКИХ МАРИЙЦЕВ

**Аннотация:** *Статья посвящена особенностям свадебной обрядности медведевских марийцев, относящихся к центральному (йошкарولينско-медведевскому) свадебному комплексу. На основе полевых этнографических материалов, собранных преимущественно в марийских поселениях Медведевского района. Автор показывает специфические традиции обряда в прошлом и настоящем данной локальной группы. В исследовании подчеркивается, что в XIX – начале XX вв. в свадебном обряде было много традиционных элементов, но со временем многие из них утрачены, другие трансформировались и присутствуют частично как украшение современной свадьбы.*

**Ключевые слова:** *медведевские марийцы, сватовство, сговор, свадьба, приданое, свадебные чины, послесвадебные обряды.*

Свадьба представляет разветвленный комплекс разнообразных обрядов и обычаев, возникших в различные исторические эпохи, отразивших социальные, правовые, религиозные представления, этические нормы и быт. В этнографической литературе даны описания многих локальных вариантов марийских свадеб. Каждая этнографическая группа марийцев, а также образовавшиеся внутри них подгруппы, кроме общих черт, в проведении свадеб имели свои отличия. Отличия в основном касались состава и ролей участников свадьбы, проведения свадебного ритуала, музыкального оформления. Это мы можем наблюдать и сегодня. Как отмечает исследователь свадебной обрядности марийцев И.Н. Смирнов, различия объясняются с историческим расселением марийцев и тесными культурно-бытовыми связями с народами, жившими по соседству – русскими, татарами, чувашами и т.д. [1, с. 25]. Он выделяет несколько традиционных свадебных комплексов, которые сложились в основных чертах к середине XIX века. Это – западный (горномарийский), центральный (йошкарولينско-медведевский), северо-восточный (сернурско-торъяльский), юго-восточный (моркинско-волжский).

Свадебный обряд йошкарولينско-медведевской группы марийцев в отличие от других, имеет свои особенности. Проживание в близком окружении русского населения и города внесли в оформление свадебного комплекса

свои коррективы, но в целом, в основных моментах много общего с другими группами [2, с. 78]. Отдельные традиционные элементы в свадебной обрядности сохраняются до сегодняшнего дня.

Собранные источниковый и полевой материалы о свадьбе медведевских марийцев дают возможность показать специфические традиции свадебной обрядности в прошлом и сегодня.

Традиционный свадебный обряд медведевских марийцев, как и у всех других групп, состоял из трех основных периодов: предсвадебного, свадьбы, послесвадебного. Периоды шли последовательно друг за другом и были тесно взаимосвязаны между собой.

Предсвадебный период включал в себя такие этапы, как знакомство и выбор невесты, смотрины (*юдыр онцымаи*), сватовство (*тулартымаи*, *юдыр йуктымаи*), сговор (*пунцал*), снятие мерки для изготовления рубашек родственникам жениха (*тугыр вискалымаи*). Сюда входили также приготовление продуктов для свадебного торжества, подарков со стороны невесты, приглашение на свадьбу, назначение свадебных чинов и сбор свадебного поезда.

Свадьба – основной период, проходящий в доме невесты и жениха, состояла из свадебного пира, венчания в церкви, обрядов смены головного убора на женский (*вуй нутырмаи*), одаривания невестой родственников жениха (*кумалтыи*), встречи в доме жениха родственников невесты (*поцеш толшо* – едущие вслед), приезжающих через некоторое время после свадебного поезда – обычно к концу свадебного торжества.

Послесвадебный период начинался на второй день свадьбы хождением молодой жены за водой и угощением родственников приготовленными ею супом с клецками (*лашка*), блинами (*оръен мелна*). Первое посещение родителей невесты после свадьбы, называемое *пецке* (бочонок) или *онцыл пецке* (передний бочонок), происходило в ближайший праздник после свадьбы. Послесвадебный период мог длиться по времени несколько месяцев и заканчивался обрядом *кузык нуымаи*, когда в дар молодой семье родители невесты, крестная (*кресава*) преподносили домашних животных – телку, жеребенка, овец и т.д. Такой подарок имел немаловажное значение для молодоженов, начинающих самостоятельную жизнь и ведение своего хозяйства.

Все названные периоды в марийской традиционной свадьбе должны были обязательно соблюдаться, т.к. они образовывали устойчивый и главный костяк свадьбы. В XIX – начале XX вв. свадьбы проводились со всеми сложившимися веками ритуалами и обрядами. Как отмечает А. Бердников, свадебный обряд соблюдался весьма строго, не подвергаясь изменениям, в том порядке, в каком проводили отцы, деды, прадеды [2, л. 1–2]. В каждом периоде, кроме главных, присутствовали дополнительные обрядовые действия, которые расширяли и дополняли его.

Свадьба для марийцев имела большое значение. Она предполагала, в первую очередь, продолжение рода, что было весьма важно. Во-вторых,

была и экономическая заинтересованность, т.к. в семью жениха вливалась дополнительная рабочая сила, что всегда оставалось основной проблемой в крестьянском хозяйстве. Иметь большую и крепкую семью мечтал каждый родитель, поэтому к вопросу женитьбы сыновей подходили со всей серьезностью. Когда парню исполнялось 18 лет, в семье начинали вести разговоры на тему женитьбы [2, л. 1]. Дочерей же наоборот удерживали, чтобы подольше находились в родительском доме. Они привлекались к различным хозяйственным работам: ухаживали за домашним скотом, работали в поле, много времени проводили за рукоделием – пряли, ткали, вышивали. В марийских семьях девочки рано (в 8–10 лет) начинали заниматься рукоделием, и к тому времени, когда приходила пора выходить замуж, помимо домашней работы, они умели прекрасно ткать, вышивать и шить [2, л. 5–6; 3, с. 73–74]. Жизнь девушки до брака была, можно сказать, посвящена подготовке к замужеству. Каждая девушка в марийской семье, достигшая брачного возраста, должна была иметь сундук с необходимым количеством вещей, постельной принадлежностью, платками и полотенцами, украшенными вышивкой, холстами и т.д. Наличие приданого играло существенную роль при замужестве, оно было залогом успешного брака. От того, какое приданое невеста приносила с собой в новую семью, зависела ее будущая жизнь. Учитывая это, родители всячески старались помочь дочери. Если не было приданого, сватам, приходившим на смотрины дочери, говорили: «*Тудо эше самырык, марлан каяш вургемымат поген шуктен огыл*» (Она еще молода, даже приданое не успела собрать, чтобы выходить замуж).

Важное место в предбрачной жизни молодежи имело свободное время-препровождение. Родители, имеющие взрослых дочерей и сыновей, до брака не ограничивали их в свободе. Молодежи разрешалось больше времени проводить со своими сверстниками. Они посещали молодежные посиделки, выходили на праздничные гуляния, ездили в гости к родственникам в другие селения. Во время таких сборищ, гостьбы парни и девушки присматривались друг к другу, знакомились. Встречи происходили и при посещении молодыми людьми ярмарок, базаров, проходивших в больших селах, таких как Нурма, Цибикур, Шойбулак, Кузнецово, Ежово и др., городе Царевококшайске (мар. *Царла*, в настоящее время – Йошкар-Ола) во время больших церковных праздников.

Одним из посиделок, где парни могли присмотреть для себя пару, был так называемый девичий пир (*ўдыр йўыш*). В населенных пунктах близ Царевококшайска он устраивался осенью после уборки урожая и имел общественный характер. Организаторами были девушки 17–20 лет. Заранее договорившись, они нанимали дом у одинокой пожилой женщины или вдовы и, собрав по деревне солод, муку, вскладчину варили пиво, готовили еду. Затем приглашали своих родственников, знакомых, односельчан. Кроме местных деревенских, здесь могли участвовать молодые люди и из соседних сел и деревень. *Ўдыр йўыш* проходил два дня [4]. Девушки-участницы

специально шили новые наряды, покупали на ярмарке разноцветные атласные ленточки, которые вплетали в косы. Девушки, имеющие любимых парней, готовили вышитые носовые платки, чтобы незаметно подарить им. На вечере девушки пели и плясали, угощали всех присутствующих пивом. Зрители – одновременно и участники праздника, следили за тем, как ведут себя девушки, умеют ли встречать гостей, оценивали их наряды. *Ўдыр йўыш* представлял собой своего рода общественные смотрины девушек. Здесь парни примечали для себя девушек, чтобы в дальнейшем познакомиться поближе. Девушка, которая участвовала на *ўдыр йўыш*, считалась в глазах сельской общины невестой и могла уже принимать сватов, т.е. выходить замуж. Девушки-невесты получали некоторые преимущества перед младшими по возрасту. Они и одевались лучше и свободнее общались с молодыми людьми, участвуя в обрядовых праздниках, молодежных играх.

Несмотря на то что девушки и парни знакомились самостоятельно, без согласия родителей никто не решался выходить замуж или жениться. Решающее слово в таком вопросе, как женитьба, было за родителями. Если они одобряли выбор своих взрослых детей, начиналась подготовка к свадьбе. Но бывало и так, когда они не давали согласия на брак. Для отказа находились разные причины: слабое материальное положение семьи и родственников брачного партнера, отсутствие хозяйственных навыков, физические, а иногда и внешние данные девушки или парня. Немаловажное значение имело и то, какой веры придерживаются семьи. Например, крещеные не желали родниться с некрещеными (*чимари*) и с членами религиозной секты «*Кугу сорта*». Надо отметить, что вплоть до 60-х гг. XX века медведевские маришцы старались заключать браки только внутри своей этнической группы.

Чтобы женить сына и найти для него невесту, родители часто обращались к своим знакомым, родственникам, которые подыскивали подходящую им невесту. Этим людей называли *онцыц коштио* (впереди ходящая) или *тулар-тулаце* (сват и сваха). Они наводили справки о девушках на выданье в близлежащих деревнях, и если находилась подходящая, сообщали об этом родителям жениха.

На смотрины (*ўдыр онцымаш*) ездили жених со сватом или со свахой. Если девушка приглянулась парню, начинали вести разговоры о сватовстве. В случае категоричного несогласия девушки и ее родителей сваты с женихом уезжали. Но часто сваты, имея опыт в этом деле, могли уговорить невесту и ее родителей принять их предложение [9, л. 2–4]. Тогда через несколько дней после смотрин, выбрав благоприятный день, жених со сватом и отцом ехали в дом невесты. Стараясь не привлекать особого внимания сельчан, и чтобы никто не мог помешать, такие визиты обычно совершались вечером [5]. Остерегались также и сглаза окружающих. С собой по традиции брали необходимые для такого важного случая угощение в виде каравай хлеба, творожника, бочонка вина или водки. Там их уже ждали. Заходя в избу, отец жениха ставил мешок

с принесенным угощением на лавку. По традиции, разговор начинали в иносказательной форме, хотя в доме уже знали, зачем они явились. Обычно говорили о том, что у них пропала телка, и они ищут ее, иногда вместо телки спрашивали – не попала ли к ним случайно пропавшая vareжка (*нижерге*) [2, л. 12]. Разговор вели в основном сват или сваха, жениху не полагалось говорить, а то могли подумать, что он болтун (*кутыраш йӧратыше*). Сват расхваливал жениха и его семью, характеризовал их материальное благосостояние, рассказывал об их хозяйстве, чем занимаются члены семьи. Если родители девушки показывали свое расположение к гостям, отец жениха выкладывал на стол хлеб, творожник и выставлял водку. На хлеб сверху клал несколько серебряных рублей – от 30 до 50 рублей. В свою очередь, мать девушки собирала на стол угощение, ставила самовар. Звали девушку, которая в это время находилась за перегородкой, и ставили рядом с женихом. Ее спрашивали, согласна ли выйти замуж за этого парня. Она могла отказаться, но уговоры сватов и родителей доводили до того, что девушка в конце концов соглашалась [6, л. 10]. Когда согласие было получено, сват подносил чарку с вином девушке, затем жениху. Если девушка выпивала вино, это означало окончательное ее решение. Сватовство (*ӱдыр йӱктымаш*) состоялось. Невеста с женихом, согласно традиции, обходили с приглашением родственников, соседей, подруг. Одна из близких подруг становилась на свадьбе *онцылан шолгышо* (стоящая впереди). Она играла особую роль в свадебном обряде, помогала невесте в период подготовки и проведения свадьбы – была все время рядом с ней.

Прежде чем начинать угощать гостей, вставали перед иконой, отец невесты ставил свечку и произносил молитвы, просил у бога всех благ для молодых. Гости угощали хлебом, принесенным женихом, водкой. Еще один каравай вручали вместо подарка родителям невесты. Мать невесты ставила на стол кашу. Вечер мог затянуться до утра. На вечере обговаривали и о выкупе (*олно*) и подарках, которые должна будет приготовить невеста для одаривания родственников жениха, о приданом невесты. Назначали день, когда жених принесет мерки, чтобы по ним невеста могла изготовить одежду. Этот обряд назывался *тугыр вискалымаш*. Перед отъездом гостей невеста, провожая жениха, дарила ему полотенце, а он взамен давал ей копеек 20–25 [7, л. 7]. Отца жениха и свата одаривала платками [6, л. 11].

От сватовства до свадьбы проходило от одной недели до месяца, в это время шла подготовка к свадьбе [7, л. 7]. Невеста готовила подарки для одаривания родственников жениха, родители жениха покупали вино, готовили продукты. Перед свадьбой родственники невесты и жениха собирались на окончательный разговор, который назывался *пынцал* (сговор, договор). Здесь обсуждали, все ли готово к свадьбе – приданое невесты, размер выкупа, количество поезжан со стороны жениха, определяли день и время начала свадьбы.

Свадьбу играли в основном после завершения весенне-полевых работ до Петрова дня. Благоприятными днями считались пятница, воскресенье.

Для участия на свадьбе родители жениха приглашали своих родственников, соседей. Выбирали таких, которые хорошо пели и плясали. Специально звали музыкантов – гармониста, волынщика, барабанщика, они были необходимыми гостями на свадьбе. Назначались свадебные чины, каждый из них выполнял свою роль на свадьбе. *Трушка* (дружка) выбирался из друзей, обычно это был веселый, остроумный, имеющий организаторские способности парень. От него зависел успех свадьбы, как он организует участников свадебного поезда, так и пройдет свадьба. Когда ехали за невестой, *трушка* занимал место в первой упряжке вместе с женихом и его крестной матерью, жених управлял лошадей. *Сўанвуй* (глава свадьбы) был также важной персоной на свадьбе, им становился *тулар* (сват). Он руководил свадебным поездом, отвечал за дисциплину, строго следил за выполнением свадебного обряда. Ему подчинялись *модышвуй* (отвечающий за веселье, шафер), музыканты: гармонист, барабанщик, волынщик. Роль *модышвуй* играл молодой человек из друзей жениха, их на свадьбе могло быть до трех. *Кугу вине* (большой зять) находился также в кругу центральных свадебных чинов. Он следил за тем, чтобы никто не мог причинить зло жениху и невесте. Его выбирали из числа родственников или друзей. *Пуйырашмаре* отвечал за свадебный мешок с караваем хлеба *шувыш*.

Свадебный поезд насчитывал столько участников, сколько позволяло состояние родителей. Но их количество всегда должно было быть нечетным.

Участники свадебного поезда вечером собирались в доме жениха. Здесь накрывали стол, ставили вино, но поили только для настроения. Подавали суп с овсяными клецками *лашка*, кашу с маслом, жаркое из мяса или рыбы, пироги с рыбой [10, л. 8]. Угостившись, женщины-поезжанки под руководством дружки начинали петь, настраиваясь на веселый лад, к ним присоединялись волынщик и барабанщик. Перед выездом отец жениха давал поезжанам напутствие, чтобы бог помог в поездке и возвратиться с невестой, желал им вести себя достойно, показать себя только с лучшей стороны. Те, которые придерживались марийской традиционной религии, приглашали для напутствия *карта*. Выезжали с песнями по солнцу. Заезжали в деревню, где жила невеста, также шумно – с песнями под игру музыкантов. Сначала свадьба останавливалась у дома *онцыц коитшо*. *Сўанвуй* шел в дом невесты, у ее отца спрашивал – примут ли свадебный поезд. После его разрешения, все шли к невесте. Ворота открывали лишь тогда, когда давали немного денег тому, который стоял у ворот. Поезжанки *сўанвате* начинали петь и плясать. Во двор набивались зрители – жители деревни. Свадьбу встречали невеста вместе с отцом и крестным, подругой. Крестный угощал жениха и сваху пивом. Затем невеста вместе с женихом шли в избу, поезжане следовали за ними. В доме всех рассаживали за стол, невеста и жених садились в красном углу под иконой. Отец невесты давал наставление молодым, благословлял на хорошую, благополучную жизнь. Всех угощали приготовленным угощением, подносили вино и пиво. Гости за угощение давали немного денег, которые клали на обрядовый хлеб.

Угостившись, поезжане начинали петь и плясать, командовали весельем *трушка*, *модышвуй* и *сўанвуй*. Перед тем как увозить невесту, по традиции, совершали умывание рук [5]. Что это означало, информаторы не могли сказать. Вероятно то, что свадьба состоялась и невесту увозили для создания семьи с чистой совестью, на всю жизнь.

Перед отъездом невеста одаривала своих родных приготовленными подарками. Родители ее зажигали свечи перед иконой и говорили слова напутствий. Жених и невеста слушали, стоя на коленях. После этого все выходили на улицу, *сўанвате-сўанмарий* начинали петь свадебные песни. По команде *трушки* участники свадьбы садились в свои повозки и ехали в церковь. После совершения обряда венчания невесте заплетали косы и надевали женский головной убор *сороку*, а сверху накрывали большим свадебным платком *пыргенцык*. Совершала это крестная мать жениха, называемая *вуй леведше*.

Дома молодых встречали отец жениха с иконой и мать с хлебом-солью. Собирались и другие родственники, все смотрели, как невеста выходила из повозки. Под ноги новобрачным стелили войлок, кидали немного денег. Невеста дважды опускала ноги и только на третий раз вставала, наступив на деньги. Отведав хлеб-соль, невеста с женихом заходила домой. Всех участников свадебного поезда приглашали за стол. За столом *трушка* большим пирогом скидывал с головы невесты *пыргенцык* и вручал девушке, которая выполняла роль *онцьлан шолгышо* у жениха [7, л. 11].

К концу свадьбы приезжали из дома невесты *поцеш толишо* (приезжающие вслед) в количестве 4–5 человек. Среди них обязательно присутствовали крестные невесты, они привозили приданое невесты и подарки для одаривания. Приданое невесты по традиции необходимо было выкупать. Жених давал немного денег родственникам невесты. *Поцеш толишо* угощали за столом в сопровождении песен. Затем приглашались родственники жениха, и невеста начинала вручать им приготовленные подарки. Кому какие подарки, об этом заранее договаривались, поэтому нарекания происходили редко. При вручении *трушка* спрашивал – довольны ли подарком, получающий отвечал. Подарки невеста каждому клала на правое плечо и произносила: «*Йоратен налда*» или «*Йоратен цида*» («Берите с любовью» или «Носите с любовью»). Подарки дарились исходя из достатка семьи невесты – скромные или побогаче. После одаривания молодых благословляла крестная мать (*кресмава*) невесты и *трушка*. Поезжане, угостившись и повеселившись, уезжали домой, им не принято долго задерживаться. Провожали их невеста с женихом.

Вечером молодых в сопровождении песен и музыки уводили в клеть и укладывали спать. В этом процессе участвовали *трушка* с рябиновым кнудом в руке, *вуй леведше* (крестная), *онцьлан шолгышо ўдыр*. Пожелав им лечь вдвоем, а встать втроем (*коктын возын, кумытын кынелда*), уходили.

Утром второго дня невеста вместе с *онцьлан шолгышо ўдыр* ходила за водой, она бросала в колодец три монетки или несколько бусинок, попросив

*вўдава* (мать воды) не пугать, если она будет приходить за водой в любое время суток. Затем давала по бусинке (*шер*) маленьким девочкам, которые прибежали к колодцу.

Дома, по традиции, варила суп с клецками (*лашка*), пекла блины (*оръен мелна*), отведать которых собирались родственники. Приглашать их ходил жених. Затем *трушка* заносил со двора мусор и вываливал на пол, все бросали монетки, невеста подметала и собирала деньги. Это действие, скорее всего, было перенято от русских, т.к. у других групп луговых марийцев оно не фиксируется.

По окончании свадебного пиршества *трушка*, собрав девушек и парней, расставлял их в круг и выносил барабан (*тўмыр*), который сильно раскручивал. Перед кем останавливался барабан, тому парню (или девушке) в ближайшее время предстояло жениться (или выйти замуж). После этого все вставали в круг и начинали плясать. До обеда свадьба завершалась. Существовало поверье: свадьбу нужно завершать, когда солнце поднялось высоко [7]. Это значило, что жизнь молодых пойдет по восходящей и будет светлой и долгой.

Послесвадебный период включал в себя обряд первого посещения родителей невесты родственниками жениха, называемый *пецке* (бочонок). Его приурочивали к ближайшему престольному празднику. Сюда приглашали родных невесты, подруг и обязательно – сватов. С собой брали бочонок пива или медовухи (*мўй сыра*), каравай хлеба, пирог с рыбой. Посмотреть на гостей приходили и соседи. За столом родители жениха хвалили невесту и благодарили родителей невесты за воспитание дочери. А жених дарил немного денег матери невесты за то, что та вырастила дочь, выкормив своим молоком (*цызэ пукшымылан*). Родители невесты давали молодым обещание, что выдадут *кузык* осенью, когда наступит стойловый период. В *кузык* входили домашние животные – жеребенок (*цома*), телка (*туна*), овцы (*шорык*). Крестные невесты также могли подарить что-нибудь из животных.

Надо отметить, свадебный обряд медведевских марийцев достаточно долгое время сохранял традиционную трехчастную структуру со всеми элементами. В начале XX века и с наступлением советского периода свадьбы игрались в той же форме, что и в XIX веке. Но постепенно, с проникновением общесоветских гражданских обрядов, начинается ломка традиционных форм [1, с. 30]. Все больше молодых людей начинают вступать в брак по взаимному согласию, меньше становится браков по сватовству. Но сватовство не исчезло полностью, оно до сегодняшнего дня имеет свое значение, т.к. по разным причинам девушки и парни не могут найти себе пару, и к ним на помощь приходят люди, выполняющие роль свахи. С другой стороны, сватовство стало носить условный характер. Во время сватовства происходит встреча родителей жениха и невесты, они знакомятся друг с другом, затем обговаривают о дне свадьбы, предстоящих расходах, характере и месте проведения свадьбы и т.д. С годами меняется и возраст вступающих в брак. Корректировки вносили происходящие события в стране (войны), личной жизни молодых людей (служба

парней в армии, получение образования). В 80-е годы XX века преобладающим возрастом вступления в брак у парней и девушек был период от 21 до 24 лет [1, с. 35].

Изменения произошли в сроках проведения свадьбы. В советские годы свадьбы стали проводить в разные месяцы, перестали обращать внимание на церковные посты. Регистрация браков производилась в сельской местности в Сельских советах, в городах же – в ЗАГСах. Существенно изменилось и распределение функций среди свадебных чинов, некоторые из них полностью перестали существовать. Браки стали заключать и с другими локальными группами марийцев, а также появились межнациональные браки. Этому способствовали проживание рядом с городом, общение молодежи в производственных коллективах, во время учебы в вузах, средних учебных заведениях и т.д.

Если говорить о том, в каком состоянии свадебный обряд сегодня у медведевских марийцев, можно сказать, что в настоящее время он кардинально изменился. Свадьбы проводятся в любое время года, но почти всегда в субботу или в праздничные выходные, т.к. другие дни считаются рабочими и неудобными для сбора гостей. Свадьба проходит два дня, в первый день – торжественное бракосочетание и свадебный пир, во второй день родственники собираются в доме жениха. Необходимо отметить, в настоящее время стали обращать внимание на церковные посты, в период постов браки почти не заключаются. Этапы свадеб условно сохраняются, но они почти лишены обрядовости, изменилось их содержание. Не стало свадебных чинов. Сохраняется, но тоже уже становится редкостью, сбор свадебного поезда, состоящего из женщин-поезданок (*суанвате*). Остается обряд выкупа невесты, состоящий из разных шуточных конкурсов для жениха, устраиваемый подругами невесты; закрытие ворот с требованием выкупа. Обязательным остается присутствие гармонистов, часто обходятся без барабанщика. Изменилось место проведения свадьбы – это общественные столовые, кафе, рестораны. Молодоженов после ЗАГСа родители с обеих сторон встречают прямо на месте проведения свадьбы, сохранились атрибуты встречи – икона и каравай хлеба, благословение родителей. Регистрируются молодые в районном или в городском ЗАГСах [8].

В качестве организатора и руководителя свадебного вечера выступает специалист по обрядам *тамада*. Тамада ведет свадьбу по сценарию, здесь проводятся и игры, и веселые шутки, танцы. Свадьба ведется в основном на русском языке. Поздравления бывают и на марийском, и на русском языках, гости общаются между собой по-марийски и по-русски. Музыкальное оформление согласуется с родителями молодых и самими молодоженами, используются записи эстрадных исполнителей – российских и зарубежных, звучат и марийские песни. Под игру гармони пляшут в основном люди пожилого и среднего возраста, молодые редко встают в общий круг.

До настоящего времени сохраняется традиция приготовления невестой подарков (*кумалтыш*) родственникам жениха. Кому что дарить, обговаривается

заранее с родителями и женихом. Подарки невеста дарит также своим родителям и крестным.

Окончанием свадебного гуляния часто становится «торт невесты». Его разрезают, и каждый выкупает кусочек торта. Этот обычай введен в последнее время.

Во второй день свадьбы невеста уже не ходит за водой и редкостью стали традиционные блины невесты. Собираются в основном близкие родственники и обсуждают будущую жизнь молодоженов, дают напутствия [8].

Обряда *пецке* сегодня нет. Посещения родственников и знакомство с ними начинаются после свадьбы.

Рассмотрев свадебный обряд медведевских марийцев, можно сделать вывод: в XIX – начале XX веков в свадебном обряде присутствовало много традиционных элементов, но с изменением жизни они ушли или продолжают присутствовать частично. В новых условиях жизни сформировались новые традиции, обряды, но отдельные элементы традиционной свадьбы присутствуют и служат украшением современной свадьбы.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Смирнов И.Н.* Изменения традиционной свадебной обрядности марийцев за годы Советской власти (на примере Йошкар-Олинско-Медведевского свадебного комплекса) // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. АЭМК. Вып. 11. – Йошкар-Ола, 1987.
2. *Смирнов К.* Йошкар-Ола сун. НРФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 329. 22 л.
3. *Молотова Т.Л.* Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола, 1992.
4. ПМА (полевые материалы автора), 1994, Румянцева А.Е., Суворова Л.В., д. Пекшик-Сола Медведевского р-на.
5. ПМА, 1994, Казакова Е.С., Морозова А.И., д. Люльпаны Медведевского р-на.
6. *Кожмяка С.* НРФ МарНИИ. Оп. 1. Д. 321. 39 л.
7. ПМА, 2006, Васинова З.И., д. Пуял; Плотникова Л.Т., д. Кугу Ноля; Кедрова Л.А., д. М. Люльпаны Медведевского района.
8. ПМА, 2007, Коростелева А.Д., д. Яметкино Медведевского р-на.

**Olga Kalinina**

#### PECULIARITIES OF THE WEDDING RITUALS OF MEDVEDEVO MARI

The article is devoted to features of the wedding rituals of Medvedevo Mari, concerning the central (Yoshkar-Ola and Medvedevo) wedding complex. Based on field ethnographic materials collected mainly in the Mari settlements of the Medvedevo district, the author shows the specific traditions of the rite in the past and present of this local group. The study emphasizes that in the XIX – early XX centuries in the wedding rite there were many traditional elements, but over the time many of them transformed and present party as an ornament of a modern wedding.

**Keywords:** *Medvedevo Maris, matchmaking, collusion, wedding, dowry, wedding ranks, after wedding rites.*

Наталья Мушкина  
Йошкар-Ола

### О ПЕСНЯХ ПРАЗДНИКА ШОРЫКЙОЛ

**Аннотация:** *Марийский Шорыкйол – символический обрядовый праздник, восходящий к эпохе финно-угорской общности. Он был насыщен всевозможными играми, театрализованными представлениями, гаданиями, включавшими в себя музыку и песни. Один из главных персонажей – Васликугыза – напоминал медведя, который считался тотемным животным, символом солнца и плодородия. Шорыкйолские песни имеют импровизационный характер, опираются на сложившуюся в той или иной местности традицию. В прошлом существовали специальные мелодии, которые принято было исполнять только на этом празднике.*

**Ключевые слова:** *Рождество, Девичий пир, гадания, ряженые, медведь, песни и пляски.*

Марийские календарные праздники были связаны с солнечным и лунным календарями. В дни зимнего солнцестояния (с 22 декабря), после рождения новой луны отмечали праздник Шорыкйол в честь окончания зимних сельскохозяйственных работ и начала подготовки к весне. Это был символический обрядовый праздник, восходящий к эпохе финно-угорской общности.

В разных группах марийцев праздник называется по-разному: *Шортйол, Шорчол, Шартял, Шачъял, Сьорыкйол, Васли водо* и др. Наиболее древнее название – *Шочьол*, где первая половина образована от глагола *шочаш* – «рождаться», вторая – общефинно-угорский корень: фин. *joulu*, эст. *joulud*, швед. *jul*, норв. *jul* – «рождество».

Шорыкйол считался главным праздником в году, поэтому к нему тщательно готовились. С этим праздником народ связывал будущее благополучие своего хозяйства и семьи, перемены в жизни. Начинался он в пятницу (день отдыха у марийцев) перед христианским Рождеством и завершался через неделю. Пермские мари *Шортдёл* отмечали на Старый Новый год, в ночь на Васильев вечер с 13 на 14 января (с 31 декабря на 1 января по старому стилю) [1, с. 410]. Православные марийцы празднуют этот праздник в одно время с христианским Рождеством (7 января) и называют его *Рошто*, имеющий много общих черт со святками у русских соседей.

В прошлом Шорыкйолом называли суд князя Тўкан (Шуран) Шура. А.М. Бердников в 1937 году записал предание (от Акмазикова С.Д. изд. Акмазики Уржумского района Кировской области) «О Шуран (Тўкан) Шуре», в котором описывается процедура проведения этого ритуала. Суд проводился один раз в год – зимой или осенью после уборки урожая. Наказывали преступников и провинившихся. «Палачи одевались в устрашающие шаманские одежды и наряды, одевались зверями и т.п. и расправлялись по приговору суда» [2, с.133]. Уже позже все эти действия превратились в игру.

Во время праздника соблюдались некоторые запреты: остерегались стирать белье, шить и вышивать, не выполнялись тяжелые виды работ.

В домашнем хозяйстве все приводилось в движение: «Раз тронулось само солнце, пусть тронется всё!» – считали марийцы. Ведь даже медведь поворачивается на другой бок. Старики пересчитывали свои деньги, женщины и взрослые девушки перебирали в сундуках бусы и украшения, всю одежду в клетки, чтобы в предстоящем году была удача в приобретении нарядов и украшений. На чердаке переставляли с места на место или просто трясли серпы, косы, веники и другие предметы. На гумне трясли коноплю [3, с. 30]. В одной из шорыкйольских песен также поется: «Праздник Шорыкйол наступил и наши души встрепенулись»:

Шорыкйол пайремжат шуале да,  
Мемнан чонна тарваньш.

[4, №84].

*Шымакшан мари* в это время проводили Девичий пир. Девушки, достигшие совершеннолетия, за несколько дней до праздника в отдельном доме *Шорыкйол пёрт* (модмо пёрт) варили пиво, пекли блины. Эти девушки, собственно, и были организаторами праздника, их называли *Шорыкйол пура шолтышо ўдыр-влак*. Тихон Ефремов отмечал, что Шорыкйол был «особым праздником для пения девушек-невест» [5, с. 261].

К празднику варили много пива, оно считалось ритуальным напитком. В одной из песен поется, что «Шорыкйол приходит, чтобы пить пиво»:

Пример 1.

Шо-рык-йол то - леш пу-ра йў - аш, Ё - яр - ня то - леш мун - чал - таш,  
Ку - ге - че то - леш лўнг - гал - таш, Се - мык то - леш тан ку - чаш.

[6, с. 26. Параньгинский р., с. Елеево. Исп. Озеров Захар Федорович (1918).]

Ёмкое и цельное описание проведения этого праздника в Моркинском кантоне находим в статье Т.Е. Евсевьева «Ўдыр сий или ўдыр йўкш».

Отмечается, что «здесь пивоварением занимаются только две девушки» [7, с.105]. Подробнее о Девичьем пире см.: 8.

Большая роль на Шорыкйоле принадлежала всевозможным гаданиям и магическим обрядам, направленным на достижение благополучия в предстоящем году. Проводились девичьи гадания о будущей судьбе. У елабужских мари существовал обряд «*Шергаиш кудалтен модмаиш*», аналогичный девичьим зимним гаданиям многих народов. «Гадают по кольцам девушки, собравшись вечером у одной из подруг. Кольца бросают в ведро с водой, садятся вокруг него и заводят песню. Содержание пропетой песни связывают с судьбой девушки, чье кольцо вынимают под данную песню», – пишет О.М. Герасимов [9, с.4].

Пример 2.

И - к - ты - тат - лай, кок - ты - та - т чылы - ра - н шёр - та - ше - м и - к мо - то - рын па - рияште рў - за - л - теи,  
и - к мо - то - рын па - рияште рў - за - л - теи. Ик п - ят - лай рў - залт - ше, кок и - я - т рў - залт - ше,  
кум ий - жы - ла - н пыр - ля ли - йы - на, кум ий - жы - ла - н пыр - ля ли - йы - на.

[6, с. 35. Удмуртия, Граховский р., д. Кугу Йырсе (Большая Ерыкса). 1970. Исп. Алексеева С.В. (1908).]

Известны и гадания на перекрестках дорог: ложились и слушали – что послышится, то и будет; если слышалось пение песен – предстоял хороший год [10, с. 270].

Для гадальных песен характерны импровизационность, речитативный склад, неширокий диапазон мелодики, свободная ритмика, ангемитонная ладовая основа.

В день праздника в каждом доме готовили праздничный стол. Хозяйка, перед тем как угощать пришедших гостей приготовленными кушаньями, исполняла следующую песню:

Пример 3.

Ой, пай - ре - мем, пай - ре - мем да, пай - рем - лан кел - шы - ше у - нам то - лыи.  
Ой, мом пук - шем, мом йук - тем да, са - кыр - ный вод - кем у - ка - леп.

[Зап. автора. 2010. Сернур. Шорыкйол. Исп. Пахтыбаева Вал. Филипп. (1950).]

Обязательным элементом праздника было хождение по домам свиты ряженных во главе с *Васли-кува-кугыза*. Поэтому в некоторых местностях новогодний праздник называли *Васли водо\**. Ряженные (*мѳчѳр-влак*) были своеобразными судьями, оценивающими результаты труда крестьян в прошедшем году. Их прихода ждали с нетерпением. Заходя в дом, они пели:

Пример 4.

Пѳрт оп - чыл - пег кѳрт лу - ме - тым ку - ал ка - яш ме тол - па, ме тол - па.  
У - жар шо - нан шож пу - ра - тым йѳл - дал ка - яш ме тол - па, ме тол - па.

[12, № 38. Бирск. у., Орьямучаш].

Васли-кугыза предсказывал будущую судьбу. «Он был не только просто предсказатель, но лицо, слово которого должно было непременно исполниться. Сам по себе Васли-кугыза – совершенно нейтральное лицо, он даже не здешний, а чужеземный человек, случайно попавший сюда» [3, с. 38].

Васли-кугыза и его свиту угощали пивом и праздничной едой. Усаживаясь за стол по приглашению хозяйки, он пел:

Пример 5.

Ой, пт сы-ре, ой, о - за, ты - е пѳртлан вет о - за. Ты - е пѳртлан вет о - за, пу - ра-да-жым темал-зал!

[Зап. автора. 2010. Сернур. Шорыкйол. Исп. Ешпатров А.Г. (1971).]

После угощения Васли-кугыза со своей свитой начинал плясать, часто в сопровождении музыкальных инструментов, в прошлом – волынки (*шѳвыр*) и барабана (*тѳмыр*); позже волынку заменила гармонь. Использовались и гусли. Пример плясового наигрыша, исполненного на гармонии:

Пример 6.

[Зап. автора. 2010. Сернур. Исп. Ерофеев Э.А. (1973) и Лазарев Г.П. (1948).]

\*У восточных славян Васильев вечер, или вечер Василия Щедрого назван по имени архиепископа Кесарийского [11, с. 210].

В этом примере мотив основан на диатоническом звукоряде, что говорит о том, что диатоника издавна применялась мари́йцами.

Пример другой плясовой мелодии:

Пример 7.



[Из фонда Мар. ТВ.]

«Сам облик Васли-кугыза своим видом, неуклюжестью, одеждой (вывернутая шуба) напоминает медведя, поэтому некоторые мари называют Васли-мочёра *Шорыкйол маскá* или просто *Маскá*. Васли-кугыза, по представлению народа, это даже и не человек, и не медведь, а очень умное, мудрое, всезнающее, доброе существо. Он каждый год приходит на Шорыкйол изда- лека, приносит вести о будущем» [13, с.16]. У славян считалось, что медведь наделен особой мудростью, всеведением, он способен защитить от колдовства, болезней и всевозможных бед. Считалось, что медведя даже чрт боится.

У малмыжских мари в честь медведя, которого называли *Маськá оза*, существовала особая песня. Встречая его у ворот, ряженые-мáски (*шырилак*) пели:

Ой, межар, межар, межар,  
Изай-агай капкасье!

Медведь заходил в ворота, и маски продолжали:

Межарлан капкаже  
Почылтеш гынь, уке гынь,  
Межар-агай, капкасье!

Без пения песен медведь в ворота и в дом не заходил. [14, с. 192. Мари-Малмыж. Инф. Посибеева Ефрос. Павл. (1896).]

У медведя была и своя песня, исполняемая на отдельную мелодию (последняя, к сожалению, не сохранилась):

Курык ўмбалан тарым вўдышым,  
Кайык кочкын пытарыш.  
Атырьян-ватырьян, кайык кочкын пытарыш.  
Атырьян-ватырьян, кайык кочкын пытарыш.  
Изинек ватым нальымат,  
Каза нўкен пытарыш.  
Атырьян-ватырьян, каза нўкен пытарыш.  
Атырьян-ватырьян, каза нўкен пытарыш.

[14, с. 72. Малмыж. р., д. Большой Сатнур. Инф. Севастьянов Вас. Григ. (1909).]

У шоруньжинских мари о медведе поется в песне:

Пример 8.

Mas - ka ki - ya vy - ne - mysh - te, shu - yish - ty - job shiy shin - chyр.  
 Ой, а - ка - ем - ша - мыч - ше да, ку - жы - чын толи - да, ончык - ты - за.

[Из фонда Марийского ТВ.]

Культ медведя у марийцев был одним из древних. Поначалу медведь считался тотемным животным и покровителем животных и людей. Среди марийских охотников существовало табуизированное выражение «хозяин леса», которое было характерно и для хантов, манси, коми, удмуртов, финнов, эстонцев. С развитием хозяйства происходит изменение культа медведя. Его начинают связывать с почитанием солнца и идеей плодородия [10, с. 158–159]. Марийская пантомима «*Маска*», по мнению В. Акцорина, связана с обско-угорским медвежьим праздником [15, с. 70]. Возможно, и название *маски* у сернурско-торъяльских мари *кара́* близко эст. *karu*, финн. *karhu* – «медведь», вепс. *karv* – «волосатый».

В целом «зимний цикл марийских обрядов, как пишет Н.С. Попов, начинался после так называемого медвежьего праздника (*маска пайрем*), который у уржумских марийцев приурочивался к Воздвиженью (14 сентября). Название праздника связано с поверьем, что в этот день медведь залегает в зимнюю спячку... Среди уржумских марийцев бытует предание о медвежьем сыне Проньке, якобы родившемся от марийской девушки» [16, с. 124].

В прошлом для Шорыкйол существовала специальная мелодия, которую можно было исполнять только на этом празднике. Использование ее в другое время запрещалось. Т. Ефремов так писал об этом: «Праздник Шорыкйол, точнее Девичий пир, оригинален еще в том отношении, что мотив девичьих песен и форма пляски каждой девушкой по-отдельности во весь год употребляются только один раз – во время Шорыкйола и более никогда. Если бы кто вздумал спеть песню шорыкйольским мотивом в другое время, например, летом, сейчас бы его прервали, сказав: «Эй, ушдымо, кенежым шорыкйол мурым мурат мо?» [3, с. 58]. Так, в Шорунье Моркинского района была распространена следующая песня:

Пример 9.

И - зу - рем гыч то - ль - ды - на да, ку - гу - рем гыч то - ль - ды - на.  
 Ме - м - нам у - жа - рен то - ль - ды - на да, ып - ке шо - нен то - ль - ды - на.

[4, № 86; ММЭ-79, № 195. Записал Д. Кульшетов. Исп. Шмелева Салима Никифоровна (1921 г.р.).]

Эта же мелодия использовалась и девушками при исполнении песен во время угощения гостей пивом. «Тот факт, что во время обряда Ёдырпура использовался специальный песенный мотив, имеющий ритуальное значение, говорит о том, что этот обряд имеет очень древние корни» [17, с. 4].

В промежутках между девичьими угощениями проводились различные инсценировки. В с. Мари-Малмыж Кировской области их раньше было около 20 номеров. Имелось несколько мелодий на каждую песню, т.е. пели во время демонстрации «шорыкйольских игр-драм» [14, с. 3]. Вот песня швеи, которая ходила с деревянной машинкой и пела:

Миз'еремат пүчкўнам,  
Шовыремат пүчкўнам.  
Ургуз'ыжын устажым  
Чипья вел гыч вучена.  
Качыжын моторжым  
Кетек вел гыч вучена.

[14, с. 33. Мари-Малмыж. Исп. Гусева Зоя Петр. (1930).]

Из других представлений демонстрировались пантомимы масок животных «Журавль», «Конь», «Коза», «Свинья», своим происхождением связанные с древними охотничьими маскировками; пьесы-дивертисменты «Торговец», «Фотограф», «Красильщик», «Нищий» и др. Молодежь играла в различные игры. Весь этот «карнавал» сопровождался исполнением песен и плясок.

Следует подчеркнуть, что у разных групп марийцев, и даже в отдельных деревнях существуют свои особенности проведения праздника и исполнения шорыкйольских песен, наблюдаются различия в выборе текстов и мелодий.

Итак, новогодний праздник Шорыкйол является древнейшим народным праздником марийцев, сохранившим связь с финно-угорскими традициями и обрядами.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. – Пермь, 2013. – 532 с.
2. Бердников А.М. Сборник материалов марийского исторического фольклора. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп.1. Д. 301. 1939.
3. Ефремов Т.Е. Описание старинного марийского праздника Шорыкйол с ролью Васи кугыза и Девичьим пиром. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп.1. Д. 528. 1936.
4. Свод марийского фольклора. Песни луговых мари. Ч. I. Обрядовые песни / Сост. Мушкина Н.В. – Йошкар-Ола, 2011. 592 с.
5. Ефремов Т.Е. Роль песен у черемис в их племенной языческой жизни // Иностранное обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник» за сентябрь 1913. – Казань, 1913. С. 261–266.
6. Кульшетов Д.М. Пүтынь илыш – мурьшто. – Йошкар-Ола, 1999. – 58 с.
7. Евсеев Т.Е. Ёдыр сий или ёдыр йўкш // Марий Эл. 1927. №№ 4–6. С. 102–106.
8. Мушкина Н.В. О песнях Девичьего пира у марийцев // XIV Игнатъевские чтения. Материалы докладов и выступлений на Республиканской ежегодной научно-практической

конференции, посвященной году культуры в России. Козьмодемьянск, 1 апреля 2014. – Йошкар-Ола, 2015. С. 343–358.

9. *Герасимов О.М.* Марийские песни из Татарии и Удмуртии. – М., 1978. 48 с.

10. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология. – Йошкар-Ола, 2007. 312 с.

11. *Банников Е.* Славянские праздники и обряды. – М., 2010. 400 с.

12. *Васильев В.М.* Мари муро. – Казань, 1919. 98 с.

13. *Журавлев С.Н.* Шорыкйол йўла гыч. НФ МарНИИЯЛИ. Оп. 3. Д. 120. Тетр. 1. 1965.

14. *Акцорин В.А.* Записи в Малмыжском и Шурминском районах Кировской области. МФЭ-59, № 1.

15. *Акцорин В.А.* Марийская народная драма. – Йошкар-Ола, 1976. 200 с.

16. *Попов Н.С.* О некоторых обрядах и обычаях, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев // Из истории хозяйства населения Марийского края. – Йошкар-Ола, 1979. С.123–138.

17. *Мамаева М.Н.* Музыка в языческих обрядах и праздниках. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 206. 1994.

### **Natalya Mushkina**

#### **ABOUT THE SONGS OF THE HOLIDAY SHORYKYOL**

Mari holiday Shorykyol is the symbolic ritual holiday, which dates back to the era of Finno-Ugric community. It was full of all kinds of games, theatrical performances, fortune-telling, including music and songs. One of the main characters is Vaslikugyza, he resembled a bear, which was a totemic animal, a symbol of the sun and fertility. The songs have improvised characters, which rely on the tradition that has developed in this or that region. In the past, there were special tunes that could be performed only on this holiday.

**Keywords:** *Christmas, girlish feast, fortune-telling, mummers, bear, songs and dances.*

Никандр Попов  
Йошкар-Ола

### МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МАРИЙЦЕВ О ПЕРВООСНОВАХ БЫТИЯ

**Аннотация:** В статье рассматриваются особенности марийского мифологического восприятия основных стихий мироздания, олицетворяющих первоосновы бытия: воды, огня, земли, ветра (воздуха). Марийцы наделяли их безличной мифической силой, способной одарить мир присущей им энергией, так и уничтожить ее; представляли в зооморфном и / или антропоморфном облике, чаще всего – в образе женских богинь, духов-хозяев. Согласно народным воззрениям, эти мифические существа следили за природопользованием, осуществляли контроль над соблюдением людьми учрежденного порядка мироздания.

**Ключевые слова:** мифологические представления, богини и духи воды, огня, земли и ветра, зоо- и антропоморфные их персонификации, их функциональная роль в жизни человека, в утверждении миропорядка.

В древних представлениях о мироздании важное значение придавалось созданию обобщенного образа мира, определению первоосновы бытия, выявлению исходной праматери [1, с. 7]. Во многих древних космологических системах говорится о могущественных первоначальных силах природы, давших начало всем без исключения предметам и существам. Складывается впечатление, что древние люди догадывались о существовании с начала мира некоей универсальной первоосновы бытия, из которой возникло все сущее. В древних мифах в качестве безличных мифических сил, дающих начало зачатию и рождению жизни на земле, чаще всего выступали вода, земля, огонь и воздух (ветер).

В мифах марийского народа говорится, что начало земному бытию положили творцы-демиурги Юмо и Керемет, проявившиеся на безбрежных просторах океана в облике уток. Эти демиурги положили начало земле. Предполагалось, что воздух (ветер), как и свет (огонь) существовали извечно. Из этого можно представить, что древним предкам марийцев Вселенная могла представляться как господство четырех стихийных сил природы.

Действительно, без этих стихий трудно представить жизнь на земле. В мифах воплощения природы: вода, земля, огонь и воздух, воспринимаемые

как атрибуты божеств (богинь), представлялись как олицетворения исходного состояния всего сущего. Они вечны и неуничтожимы, обладают способностью принимать множество форм и обличей, в то же время каждый из них однороден по своему составу, тождественен самому себе [1, с. 9]. Эти феномены природы, обладающие всеобъемлющей и всепроникающей силой, непосредственно участвуют в творении и поддержании жизни. Поэтому люди издревле повсеместно обожествляли их, поклонялись им как проявлениям всеобщей одушевленной природы, воплощениям могущественных и первозданных сил, символизирующим неведомое космическое начало на земле.

Вода – одна из первых стихий мироздания, источник жизни. В архаичных мифах вода (*vūd*) выступает исходной космической стихией, в недрах которой находится не только земля, но и начало земной жизни. В марийских космогонических мифах говорится, что вода (мировой океан, море) существовала еще до создания земли. «Прилетевшая на поверхность Мирового океана утка снесла яйца, из которых в виде селезней вылупились два брата – Юмо и Йын. Селезни стали нырять на дно океана и достали оттуда ил: так была создана земля» [2, с. 261]. Первоначально земля, словно островок в океане, покоилась на воде, со всех сторон ею окруженная. В дальнейшем земная суша стала разрастаться и приобрела необходимые для жизнеобеспечения качества.

Аналогичные представления существовали не только у родственных финно-угров, но и славян, в космогонических мифах многих народов мира [3, с. 386; 4, с. 40].

Вода составляет неотъемлемую часть живой клетки, является обязательным компонентом жизненного процесса и регулирования жизни человека и всех живых существ. В мифологических представлениях народов мира она выступает как всеобъемлющее начало, живительный и благодатный источник живых существ. Вода олицетворяет фундаментальное единство всех видов творения [4, с. 41]. И это единство, как утверждают мифологические рассказы народа, берет свое начало с момента космического первотворения.

Марийцы воду рассматривали как важнейшее средство поддержания жизни на земле. Согласно народным поговоркам, она «всех сильнее и вкуснее» [5, с. 57, 69]. Своими физическими качествами, животворной силой вода поражала воображение людей. Не случайно, ее изображение можно увидеть не только на древней керамической посуде, но и в марийских национальных вышивках, современном женском костюме.

Существовало поверье в живую воду (*ильше vūd*), способную оживить умершего, исцелить больного. В сказках именно с помощью живой воды оживляли умерших героев [6, с. 61]. Вода является одним из главных компонентов многих ритуальных и обрядовых действий. Она широко применяется в обрядах, сопровождающих свадьбу, роды и первые годы жизни ребенка, при лечении болезней, проведении похоронно-поминальных обрядов, земле-

дельческой магии, жертвоприношения и т.д. Над нею читали заговоры, использовали в качестве лечебного средства. Ею очищали и освящали домашних животных, помещения, орудия труда. Существовали разнообразные способы гадания с помощью воды. Вода в обрядах выполняла очистительную, апотропейную и продуцирующую функции. Магические действия, совершаемые с водой, вызывали у участников обряда ассоциации с космогоническими актами, пробуждая в сознании людей хранящиеся в недрах бессознательного представления о древних архетипах, «первоистоках», «абсолютном начале». Проводимый во время жертвоприношения обряд очищения жертвы водой также должен был вызывать у людей ассоциации с обновлением жизни на земле, космогоническим творением [4, с. 49].

Древние люди знали, что вода, словно кровь в организме, питает всю вселенную, своей живительной влагой снабжает землю, растительный и животный мир, человека, содержится не только во всех вещах и предметах земного мира, но и на небе, и в подземных недрах. Марийская загадка утверждает, что вода, хоть и неживая, но дальше всех идет. Она и вверх (на небеса) поднимется и вниз (в подземелье) спустится [5, с. 57, 59].

Согласно мифологическим представлениям, жизнь на земле поддерживается живительной влагой небесных вод, а воды подземного мира служат средством разделения земного и потустороннего миров. Переправившийся через эту реку умерший человек освобождался от всего земного, изменчивого и преходящего, обретал новое, ранее неведомое и невозможное для него состояние, достигал неизменное, вечное и блаженное бытие, т.е. очищенным (освященным) рождался заново [1, с. 47].

У марийцев, как и других финно-угорских народов, сохранились отголоски представлений о мифической мировой реке, выполнявшей важную роль в осуществлении космического круговорота бытия. Она представлялась связующим звеном обособленных зон мироздания. В ее течении человек мог обернуться в птицу, животное или рыбу, а затем снова обернуться в человека и возвратиться к земной жизни. В связи с этим уместно вспомнить поверье в то, что человек после седьмой смерти превращается в рыбу и навсегда уплывает в мировой океан. В сказках вода помогает убитому герою чудесным образом обрести новую жизнь. например, в сказке «Юзо керде» («Чудесная шашка») убитый герой возрождается в виде чудесной яблони, а после того как ее срубили, из щепок, сброшенных в озеро, превращается в утку с перьями из бисера, а затем, победив своего противника, превращается в человека [7, с. 139, 145].

Велика роль воды в утверждении миропорядка. Считалось, что водные источники строго следят за поведением людей, наказывают тех, кто нарушает утвердившиеся в обществе нормы поведения и экологические установки, непочтительно относится к воде, родникам. Их марийцы называли *вўд шинча* (букв. «водяной глаз»). В народе существовало поверье о способности родников наказывать людей за непочтительное отношение к ним или осквернение их

нечистотами. Поэтому запрещалось плевать и мочиться в воду, не позволялось шуметь и негативно отзываться о качествах воды в водоеме [8, с. 43].

Водные потоки, реки, ключи и источники не знают покоя, находятся в вечном движении, отмеривая время земной и человеческой жизни. В марийской поговорке течение воды символизирует незаметно проходящую жизнь. В песнях быстротечная молодость парней и девушек сравнивается с проточной водой [9, с. 70].

В мифологическом сознании людей водное пространство одушевлялось и олицетворялось. Оно, как и водная стихия, персонифицировалось [10, с. 6–7]. В народной традиции персонифицируемые реки, озера, родники наделялись своими отличительными качествами. Они, как и люди, могли соперничать, спорить между собой, оказывать помощь человеку или наказывать его.

Марийцы почитали воду в женском образе *Вүд ава* (Мать воды), духа-хозяина и покровителя водоема (*Вүд водыж*), водяных (*Вүд кува-кугыза*), владыки воды (*Вүд он*) и т.д., в честь них периодически совершали моления. Мать воды наделялась способностью защитить и исцелить человека от болезней. В обращении к богам люди просили обеспечить поля живительной влагой. В засушливое лето в честь богини воды возле рек, озер, прудов проводили моления с жертвоприношением черной овцы.

В мифологических представлениях, поверьях и преданиях мари сохранились и отголоски более древних зооморфных черт воплощений воды и водных источников. В загадках река сравнивается с бегущим рысцой меринном, вороной кобылой, змеей, опустившей свой хвост в воду [5, с. 56]. Иногда ее называют черной коровой. Так, в календарных песнях мари *Вүд ава* уподобляется черной корове [9, с. 79]. В марийских заговорах, мифологических преданиях сохранились упоминания о вышедшей из речных глубин кобыле, жеребенке (*Вичетур чома*, *Вичетур ош вўльб*), быке (*Вүдўшыкыж*) и т.д. Во всем этом, на наш взгляд, проявляются отголоски представлений о тотемических предках.

Вода, как и другие первоэлементы, наделялась амбивалентными свойствами, т.е. в ней видели не только благодетельные, но и губительные свойства. Считалось, что в ее недрах обитают вредоносные духи (*вўд ия*), нечистые силы, души умерших людей (утопленников) и силы, стремящиеся навредить людям. Об этом красноречиво свидетельствует марийская поговорка: «Коли есть водоем, черт найдется» [8, с. 42]. В воде могли обитать силы зла, способные нанести вред здоровью человека (*вўд разым*, *вўдшырча*, *вўдшяр*), водяной или черт, русалки (*Вүд ўдыр*) и другие вредоносные силы, которые при несоблюдении, нарушении норм поведения могли нанести вред здоровью человека [11, с. 23, 42].

Среди марийцев получило широкое распространение библейское предание о Всемирном потопе – как божьем наказании людей за несправедную жизнь. В народных версиях предания обращается внимание на то, что почитаемый марийцами Керемет сумел попасть в Ноев ковчег и спастись от потопа.

В повседневной жизни реки и водные источники широко использовались в хозяйственной деятельности. Они служили надежным средством передвижения, обеспечения запасами воды и продовольствия, исполняли роль естественных границ расселения народов, племен, земляческих территориально-соседских групп. Водная преграда отделяла «свой» мир от мира «чужого», в мифах – земную жизнь и потусторонний мир.

Все важнейшие события, связанные с налаживанием отношений с соседними родственными группами и племенами, происходили на этой приграничной части. Не случайно, как свидетельствуют народные предания, на берегах рек устраивались состязания между удмуртами и марийцами, оспаривающими свое право на владение территорией. Победитель, сумевший ударом ноги перебросить кочку на противоположный берег, оставался жить на прежнем месте, а побежденный вынужден был искать свое счастье на другом берегу реки.

В волшебных сказках народа на берегу реки (озера) обычно происходят сражения с многоголовыми змеями [7, с. 207, 213]. Чтобы достичь счастья, героям народных сказок приходится преодолевать огромные расстояния, переплывать водные источники, а затем на чужой земле состязаться с силами неведомого (неземного) мира [12, с. 27, 47–51]. В сказках героя заставляют пройти испытание, окунувшись в котел с кипящей водой, в результате чего испытуемый приобретает необычные сверхъестественные качества. В данном случае вода выступает в роли судьи, поощряющего праведного и наказывающего недостойного.

Другой первоосновой бытия считалась земля (*мланде*). Ее иногда называли *мўланде* (*мўй* – «мед»), или *вўланде* (*вў*, *вўд* – «вода»), подчеркивая ее сладость или единственность земли с водой.

Согласно марийским мифам, земля непосредственно связана с водной средой, сотворена из ила, вынесенного селезнем со дна мирового океана. Мифологические предания утверждают, что земля держится на подводных рыбах (китах) или на гигантских змеях, обитающих на 77 глубине земли. Об этом, например, говорится в марийских заклинаниях, в которых упоминаются гигантские змеи, лежащие неподвижно в глубоких недрах земли, которые якобы поддерживают ее. Подобные представления существовали у многих народов мира. В мордовской мифологии, например, бог Нишке, сотворивший космос, пустил в мировой океан трех могучих рыб (севрюгу, осетра и белугу), которые и поддерживают мироздание [2, с. 300]. Представления о зооморфных существах (гигантской рыбе или двух, трех, четырех, семи рыбах, змее, черепахе и т. п.), удерживающих на себе землю, характерны были и для восточных славян [13, с. 12–13]. Они считали, что землю держит на своих рогах буйвол или бык. В марийских магических заклинаниях говорится, что земля покоится на гигантском змее.

Марийцы верили, что в недрах земли могли обитать мифические существа, своим обликом напоминающие домашних животных: коня, быка, корову,

барана и т.д. Отголоски этих представлений сохранились во многих марийских сказках, некоторых старинных песнях. В одной из песен говорится о вышедшей из недр земли черном мерине, который напоминал благостные силы Матери земли (Мланде ава) [9, с. 79].

Землю, окружающие человека лесные окраины предки финно-угорских народов представляли в образе лося или оленя, которые символизировали не только животный мир лесов, но и плодородящие силы земли. В марийском мифе о происхождении людей говорится, что первые земные божества встретили на земле лося, который наделил главного бога и рождающую мать (Богиню рождения) своими рогами [14, с. 27]. В мифах лоси (олени или кони) обычно фигурируют в сочетании с мировым деревом. В корнях дерева или у подножия горы, как правило, помещаются существа, символизирующие земную влагу. На вершине же «столпа вселенной» восседает птица. Это мог быть орел, отождествляемый с небом, солнцем, светом, добром, ястреб, сокол и др. Подобные представления отразились в народном орнаменте, марийских песнях о скачущем по лесным холмам мифическом лосе (олене) и летящем параллельно с ним белом лебеде.

Земля – одна из основных стихий мироздания – размещается в центральной части трехчастной Вселенной, населена людьми, растениями и животными. Ее считали прародительницей и кормилицей всего живого. Земля дала начало всему живому. Из земли (глины) создано и тело человека. Земное начало имеют деревья, животные, птицы, черви, насекомые [14, с. 25].

Земледельцы с детства вырабатывали у своих детей чувство священного почитания земли. Марийцы называли ее самой сытной, сытой, откормленной, до отказа наполненной, полной [5, с. 33]. «Земля – наша мама, вода – наш отец» – говорится в марийской пословице [8, с. 173]. Родимой землей (*шочмо мланде*) считает человек место, где он родился и вырос.

Народ был убежден в том, что между человеком и малой родиной существует неразрывная взаимосвязь. Земля и все, что находилось на ней: леса, поля, животные, деревья и травы наделялись человеческими качествами, способностью чувствовать, реагировать на человеческое поведение. В марийских преданиях об Онаре – гигантском богатыре подчеркивается роль первых людей в формировании земного ландшафта. Древние люди старались выделить в нем черты, напоминающие человеческий облик. Примеры очеловечения окружающей природы отразились и в мифологических преданиях. У марийцев, удмуртов зафиксировано предание о могучем богатыре Идна (*Идна патыр*), который, спасая соплеменников от преследующих врагов, своим телом, словно живым мостом, проложил через непроходимые болота и реки кратчайший путь для бегства [15, с. 56–63; 16, с. 66]. Согласно преданию, этот благородный поступок навечно запечатлелся в природном ландшафте. По мнению восточных марийцев, на том месте, где лежало тело богатыря, можно и в наши увидеть контуры окаменевшей головы, туловища, ног и рук Идна патыра [15, с. 63].

Примеры уподобления человеку холмов и возвышенностей можно найти и в других районах проживания марийцев. Например, возле возвышенности «Карман курык» (Моркинский район) марийцы указывают на камни, напоминающие своим обликом девушку и парня. Некоторые холмы марийцы называют «Патыр санга» (богатырский лоб). В предании «Чудесная свирель» говорится, что два богатыря превратились в холмы, запомнившиеся в народной памяти под названиями *Шуаго* и *Сапсан* [14, с. 35]. Подобные предания являются отголоском древних традиций отождествления окружающего ландшафта с человеческим телом, очеловечивания и одушевления природы.

Чаще всего земля марийцам представлялась в женском облике, в образе почитаемой богини *Мланде ава*. «Мланде чыла авалан ава», – говорят марийцы (она всеобщая Мать и кормилица). Мать-земля считалась живым существом. Она весной просыпалась от зимней спячки (*мланде ылыжеи*), набирала силу (*иляна*). Марийцы, как и русские крестьяне, в Духов день отмечали ее именины (*мланде илянyme кече*). Земля засыпала после Воздвиженья, называемого марийцами *Маска пайрем* (праздник медведя, готовящегося к зимней спячке).

Богиня земли олицетворяла рождающее начало, плодородную силу земли, святость и ритуальную чистоту. В честь нее марийцы регулярно осенью приносили в жертву черную корову или быка. Ей поклонялись и перед началом пахоты, весеннего сева, после завершения жатвы.

Марийцы верили, что урожайность зерновых зависит от состояния Матери земли. В период цветения и созревания зерновых культур марийцы, чувашаи, удмурты строго запрещали шуметь, красить, вывозить на поля навоз, заниматься смолокурением и т.д. При частом неурожае полей марийцы старались путем кражи земли переманить на свои поля Мать земли с более плодородных чужих полей. Для этого проводили символическую свадьбу. Выбрав молодого парня в качестве жениха, жители деревни в свадебном наряде выезжали на поле какого-либо отдаленного селения. Здесь, тайком от его жителей, они выкладывали на земле свои угощения и предлагали Матери земли этого поля согласиться пойти замуж за своего односельчанина. После символического угощения со свадебными песнями участники обряда, уверенные в том, что «невеста» согласилась переехать вместе со своим новым супругом на новое место жительства, выкапывали в трех местах несколько горстей земли и с песнями возвращались домой. Землю, привезенную с собой, они раскидывали на своих полях. Считалось, что после этого поля начинали приносить богатый урожай. Подобные обряды проводили и чувашаи [17, с. 143–144].

Земля наделялась духом-покровителем (*Мланде водыж*), духом (*Шырт*), душой (*орт*), распорядителем (*савуш*), казначеем, ангелом земных благ и т.д., которым марийцы периодически приносили жертвы. В XIX веке в честь духа-покровителя земли они, например, проводили жертвоприношение быком или коровой через каждые три года. К божествам

и духам земли крестьяне обращались не только при неурожаях и засухе, но и в случае заболевания человека.

Марийские крестьяне бережно относились к своей земле, боялись осквернить ее. Считалось, что Мать земли способна охранять и защитить людей от недугов, болезней. Она же следила за соблюдением людьми бережного отношения к обрабатываемой пашне, урожаю, хлебу, наказывала нерадивых и злостных нарушителей нравственных норм, правил поведения во время пахоты, сева, уборки урожая. Существовала традиция принятия клятвы с обращением к земле в качестве свидетеля. Иногда во время споров ее призывали в качестве высшей судьи. Так, в предании о Макаре керемете говорится, что для подтверждения своих прав на оспариваемую землю жадный Макара по углам поля специально закопал в землю своих детей. Те должны были подтвердить правдивость слов отца и тем самым помочь ему завладеть землей. Дети подтвердили слова Макара, но, не дождавшись своего освобождения из-под земли, задохнулись [14, с. 73; 18, с. 15–16].

Прикосновение к земле способно придать человеку магическую силу, защитить его от вредоносных сил. Широко известен обычай применения горсти родной земли в целях защиты от вражьей силы. В народной медицине практиковались приемы протаскивания больного через специально сделанный земляной прокоп или закапывание в землю человека, пострадавшего от удара молнией.

В песнях, сказках, заклинаниях упоминается о существовании трех, семи, семидесяти семи уровней земли. Герои волшебных сказок опускались до третьего нижнего уровня земли, причем, чем ниже уровень, тем сложнее становилось им вырваться из подземелья.

С землей как границей между освоенным человеком пространством и хтоническим нижним миром связаны представления о признаках приближающейся смерти. Об этом свидетельствует потемнение цвета лица кожи. «Шемемын, мланде тўсым налын» (потемнел, принял цвет земли), – говорили в таком случае. Иногда отмечали, что состарившегося человека земля тянет, ждет. Увидеть во сне пахоту, рытье земли означало приближающуюся смерть или похороны. Широко известен обычай выкупа земли при похоронах. Марийцы и в наши дни перед опусканием гроба в могилу бросают медные монеты, чтобы «выкупить» ее у покойников или Матери земли. Участники похорон, чтобы не тосковать по умершему и чтобы тот не пугал людей, а могильная земля не слишком сильно давила на покойного, бросали в могилу горсть земли.

Среди марийцев были известны поверья в то, что земля «не принимает» в себя тела умерших колдунов, самоубийц и других нечистых покойников, а также змею, укусившего человека.

Земля наделялась амбивалентными свойствами. Иногда она воспринималась как носительница вредоносной силы. Особенно опасной считалась

могильная земля. Ее с целью нанесения порчи могли подбросить во двор или под порог недруга. Марийцы во время жертвоприношения остерегались ставить на голую землю котлы с жертвенной пищей, а подкладывали под них пихтовые ветки.

Земные недра считались местом пребывания всевозможных хтонических сил, зловредных духов (*пинерешке*, *йыке суко*, *опкын*, *утым* и т.д.), змей и червей, вредителей сельскохозяйственных культур и т.д. Считалось, что эти духи являются олицетворением хтонических сил земли, являются ее неотъемлемой частью. Вся мифологическая нечисть в представлениях мари наделялась ущербными качествами, ибо с нижним миром традиционно связывается все уродливое и плохое. Злобные, нападающие на людей, духи «Пинерешке» (существа с песьими носами), например, представлялись однорукими и одноногими. Они могли двигаться только в паре. Марийцы считали, что эти духи, стремясь избавиться от своей ущербности, убивали проходящих мимо них людей или же наносили физическое увечье [14, с. 78–79]. Подобные мифические образы татары и башкиры связывают с лесными духами *шурале* или *ярымтык* [19, с. 111]. По верованиям мари, в результате нападения духов *пинерешке* люди могли умереть или получить ушиб, после которого теряли способность ходить. Чтобы избавиться от такой болезни марийцы зарывали на злосчастное место куклу, изображающую человека, и просили Мать земли вернуть больному здоровое тело.

Огонь, как один из первоэлементов окружающего мира и космоса, издревле являлся объектом культа. В марийском языке огонь (*тул*) имеет свое сакральное название – «апа». Этим словом марийцы пользуются во время жертвоприношения чтобы подчеркнуть почтительное отношение к огню – участнику священнодействия. Олицетворением почитаемого огня являлась богиня *Тул ава* (Мать огня). Она считалась защитницей семьи, семейного очага. Во время жертвоприношений в честь нее читалась специальная молитва. К духу огня обращались и при проведении очистительного обряда над жертвой.

Марийцы огонь представляли двояко: как грозную стихию, несущую смерть и уничтожение, и как источник жизни, света, энергии и тепла. В народной космогонии существовали представления о небесном, подземном и земном огне.

Согласно марийским мифологическим представлениям, огонь (искру) первоители земли получили от удара кремневыми камнями. Существовало также поверье об огне, спущенном с небес в виде камешка – громовой стрелы (*Юмын күй*). Герои марийских сказок огонь получают от лесных женщин (*вувер кува*), которые за это требуют от людей жертвенных даров. В народе еще в первой половине XX века существовало поверье в то, что духи *вувер* перелетают с места на место в виде огненного шара.

Марийцы поклонялись богиням солнца, луны, звезд, а также таким источникам небесного огня как гром и молния, которых представляли в образе божеств грома (*Кудырчö юмо*) и молнии (*Волгенче юмо*). Солнце в марийских

загадках упоминается как владыка царства, божий пупок, огненная роща [5, с. 30–31]. Его олицетворяли в образе красного быка (утреннее солнце), белого мерина (дневное солнце), зайца (вечернее солнце). Солнечные лучи уподоблялись серебряному пестику, длинной бороде. В народе было принято называть его белым солнцем (*Ош кече*). Соответственно и земной мир назывался белым светом – (*Ош тўня*).

Небесному огню приписывались магические свойства очищать природу и все живое от нечистых сил, защищать мир от вторжения недобрых духов. Считалось, что небесные покровители огненной стихии способны защитить людей, домашний скот, урожай на полях и все живое от массовых болезней, засухи, нечистых сил, чертей и т.д. Божества грозы и молнии освобождали землю от летающих в виде огненных змей духов *вувер*, которых забирали на небеса. Человека, убитого молнией, небесные силы якобы также забирали на небо.

Дух огня (*Тул водыж*) считался посредником в отношениях людей с небесными силами и душами предков, наделялся способностью передавать просьбы людей божествам и доставить им жертвуемого животного [20, с. 173]. В молитвах, обращенных к этому духу, говорилось, что он обладает способностью вести диалог с божествами и духами (у него «язык острый»), имеет способность доставить жертву богам («дым длинный»). При зажженном огне свечи люди обращались к обитающим на том свете предкам, веря в то, что огонь свечи позволяет наладить контакт с ними.

Огонь в очаге почитался как домашняя святыня, перед которой проводили моления по случаю рождения ребенка, свадьбы, во время болезней и т.д. Существовали свои правила обращения с домашним огнем. Почтительное отношение к огню отражалось и в почитании печи, очага. Огонь в печи разжигали с соблюдением определенных правил: поленья складывали осторожно, без шума. Запрещалось стучать по горящим поленьям ухватом или кочергой. Запрещалось плевать на огонь, заливать его водой, плохо отзываться о горящем огне в печи и т.д.

Марийцы топили печь в избе лишь в зимний период. Новый огонь в семье зажигали накануне Пасхи в Великий четверг. До этого, в страстную среду, строго запрещалось зажигать огонь. После Пасхи готовили еду только в домашнем шалаше *кудо*. Во время сильной грозы хозяева дома в очаге зажигали маленький огонь и просили богиню огня защитить дом от пожара, не допустить проникновения в дом чужого огня. С этой же целью хозяйки дома выбрасывали во двор помело и кочергу.

Использование огня в обрядах имело защитную, очистительную и продуцирующую функции. Огонь в ритуальных целях зажигали во время родов, при освящении брака молодоженов, после выноса умершего из дома. В целях изгнания души покойного после выноса гроба из избы совершали окуривание можжевельным огнем.

Марийцы верили в очистительную силу огня. С целью очищения земли от массовых болезней и эпизоотий, нечистых сил они периодически добывали «живой огонь» (*Ильше тул*) путем трения одного куска дерева о другой. В очистительных целях человека, вернувшегося домой после долгого блуждания в лесу или встречи с нечистой силой, заставляли пройти, переступая через зажженный в воротах костер. Чтобы оградить хозяйство от несчастий и нечистых сил, перед Рождеством или Пасхой совершали обход двора с потухшей головешкой или кочергой.

Огонь в мифологических рассказах представляется как воплощение неведомых человеку духовных сил, энергии. В марийских мифах сохранились отголоски представлений о борьбе огня с водой, землей. Огонь в этом противостоянии выступает как возрождающая природная сила, очищая мир от нечистых сил.

Марийцы с почитанием относились к воздуху и ветру, называя ее *Мардеж ава* (Мать ветров). Ветер (*мардеж*) или воздух (*юж*), согласно космогоническим представлениям марийцев, способствовал растеканию земной поверхности по водной глади и образованию возвышенных мест и гор. Воздух и ветер своей способностью перемещать с места на место облака и тучи, бураны, метели, ураганы, влиять на погоду, характер жизнедеятельности людей, растительный и животный мир издревле влияли на воображение человека. Люди с почитанием относились к благодатным силам воздуха и ветра, считали, что они способны защитить здоровье людей и животных. Марийцы в честь богини ветров периодически проводили жертвоприношения, призывая Мать ветра защитить народ от стихийных бедствий.

Ветер, как и вода, огонь, земля, проявлял себя как амбивалентная стихия. Его нередко представляли как разрушительную стихию, способствующую распространению всевозможных заболеваний, магических чар колдунов. Существовало представление о несметных силах урагана, в честь которого марийцы периодически проводили моления божеству, известному как *Туля юмо*. Считалось, что это божество «держит на цепи ветры». При невнимательном к нему отношении Туля юмо мог выпустить на волю ветра и произвести опустошения [20, с. 164].

Изученные мифологические представления марийцев о первоосновах бытия наглядно свидетельствуют о существовании в народе всеобщей веры в одушевленность природы, почтительного отношения к созидющим и разрушающим природным стихиям. В сохранившихся среди мари мифологических рассказах мы не выявили прямого указания на то, что в народе существовали представления о первоэлементах или так назывались стихии воды, земли, огня и воздуха. К такому заключению можно прийти лишь на основе логического умозаключения.

Как свидетельствуют материалы, марийцы выделяли несколько стихий природы, участвовавших в процессе космогенеза. Эти объекты природы

наделялись безличной мифической силой. Народ представлял их в зооморфном и/или антропоморфном облике, чаще всего – в образе богинь-матерей (*ава*), духов-хозяев, мифических сил. В мифологическом сознании большое значение придавалось участию этих природных сил в сохранении однажды учрежденного порядка мироздания и контроле за его соблюдением. В силу существования таких представлений приходилось обращать повышенное внимание и на выполнение правил поведения в отношении воды, земли, огня и воздуха, а также всевозможных обрядов и магических действий.

Рассмотренные представления мариЙцев оказались во многом сходными с аналогичными мифологическими воззрениями многих древних народов. В отмеченных представлениях мариЙского народа о воде, земле, огне и воздухе просматривается двойственное к ним отношение людей. Тем не менее, мариЙцы почитали их, считали, что эти стихии имели непосредственное отношение к акту космического творения.

#### ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. *Евсюков В.В.* Мифы о Вселенной / В.В. Евсюков. – Новосибирск: Издательство «Наука». Сибирское отделение, 1988. 177 с.
2. *Петрухин В.* Мифы финно-угров / В.Я. Первухин. – М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005. 463 с.
3. Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого. В пяти томах. Том 1. А – Г. – М.: Международные отношения, 1995. 577 с.
4. *Мирча Элиаде.* Аспекты мифа / М. Элиаде. Пер. с фр. В. Большакова. – М.: «Инвест – ППП», СТ «ППП», 1996. 240 с.
5. МариЙ калык ойпого: МариЙ калык тушто-влак – Свод мариЙского фольклора: МариЙские народные загадки / Сост. А.Е. Китиков. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006. 432 с.
6. Сказки горных мари: Свод мариЙского фольклора / Сост. В.А. Акцорин. – Йошкар-Ола: МариЙское книжное издательство, 1995. 272 с.
7. Сказки луговых мари: Свод мариЙского фольклора / Сост. С. Сабитов. – Йошкар-Ола: МариЙское книжное издательство, 1992. 368 с.
8. *Китиков А.Е.* МариЙ калыкмут мутер / А.Е. Китиков. – Йошкар-Ола: МариЙ книга издательство, 1991. 336 с. С. 43.
9. Песни луговых мари. Ч. I. Обрядовые песни / Свод мариЙского фольклора / Сост. Н.В. Мушкина. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. 592 с.
10. *Криничная Н.А.* Мифология воды и водоемов. Былички, бивальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. / Н.А. Криничная. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2014. 390 с.
11. Кўртнб печым печен... Осал вий деч аралтыш. – Йошкар-Ола, 2010. 127 с.
12. МариЙские народные сказки / Сост. В.А. Акцорин. – Йошкар-Ола: МариЙское книжное издательство, 1984. 288 с.
13. *Коринфский А.А.* Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа / А.А. Коринфский. – М.: Московский рабочий, 1994. 560 с.
14. Тошты мари шаявлӓ: Тошто мариЙ ой-влак / Сост. В.А. Акцорин. – Йошкар-Ола: Книгам лукшо мариЙ издательство, 1972. 216 с.

15. Эрвел С. Семен (Новиков). Йоча жапемын йомакше. Миф, йомак, легенде-влак / Сказки моего детства: Мифы, сказки, легенды. – Йошкар-Ола, 2006. 72 с.
16. Мифы, легенды, сказки удмуртского народа / Литературная обработка Н. Крапиной. – Устинов: Удмуртия, 1986. 204 с.
17. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки / П.В. Денисов. – Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.
18. Золотницкий Н.И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Из лекций в Казанском миссионерском институте Н.И. Золотницкого. – Казань: Типография университета, 1877. 27 с.
19. Халиков А.Х. Культура народов Среднего Поволжья в X–XIII веках / А.Х. Халиков // Вопросы истории, 1976, № 4. С. 101–118.
20. Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк / И.Н. Смирнов. – Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ «У вий (Молодая сила)» – Серия «Историческое наследие марийского народа», 2014. 304 с.

**Nikandr Popov**

**MYTHOLOGICAL VIEWS OF THE MARI ON THE BASIS  
(PRIMARY PRINCIPLES) OF LIFE**

The article examines features of the Mari mythological perception of the main elements of the universe, personifying the fundamental principles of existence: water, fire, earth, wind (air). The Mari gave them impersonal mythical power, capable of endowing the world with their inherent energy, and destroying it; represented in a zoomorphic and / or anthropomorphic appearance, more often in the form of female goddesses, master spirits. According to popular beliefs, these mythical creatures monitored to use of nature, exercised control over people's observance of the established order of the universe.

***Keywords:** mythological representations, goddesses and spirits of water, fire, earth and wind, zoo- and anthropomorphic their personification, their functional role in human life, in the establishment of the world order.*

## СООБЩЕНИЯ

Ранус Садиков  
Уфа

### **СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ (материалы экспедиционного исследования 2016 г.)**

***Аннотация:** В статье приведены характеризующие современное состояние культовой практики этнографические материалы у придерживающихся традиционной религии удмуртов, проживающих в северо-западных районах Башкортостана, и сравнительные данные по удмуртам Агрызского района Татарстана. Сведения собраны в ходе российско-эстонской экспедиции в рамках проекта Тартуского университета «Современный финно-угорский анимизм: функции и социокультурный контекст» летом – зимой 2016 г.*

***Ключевые слова:** удмурты, традиционная религия, жертвоприношения, святилища, жрецы, Башкортостан, Татарстан.*

Экспедиционное исследование современной культовой практики закамских удмуртов было проведено по проекту Тартуского университета (Эстония) «Современный финно-угорский анимизм: функции и социокультурный контекст» в 2016 г., проводилось в удмуртских населенных пунктах Татышлинского, Бураевского, Балтачевского и Янаульского районов Республики Башкортостан. Рабочая программа научного проекта предполагала экспедиционные исследования среди удмуртов-язычников, проживающих в основном на территории Республики Башкортостан, издание на основе полученных материалов научных публикаций и создание этнографических фильмов. В 2013–2015 гг. ученые работали у удмуртов северо-западных районов РБ [1, с. 394]. Результаты предыдущей работы опубликованы в различных изданиях [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8] и доложены на научных симпозиумах международного уровня [9; 10; 11; 12].

Изучение современных религиозных традиций удмуртов-язычников осуществлено также в д. Варклед-Бодья Агрызского района Республики Татарстан. В работе экспедиции с 02 по 13 июня 2016 г. приняли участие антрополог Ева Тулуз (Тартуский университет), этнограф Ранус Садиков

(ИЭИ УНЦ РАН) и фольклорист Николай Анисимов (Тартуский университет). В зимней части экспедиционного исследования (09–16 декабрь 2016 г.), помимо них, участвовал также культурный и визуальный антрополог Лийво Ниглас (Тартуский университет).

Основной целью исследований являлось изучение современного состояния культовой практики у удмуртов, сохранивших этническую религию. Главными методами работы являлись видео-, фото- и аудиофиксации ритуальных действий и обстановки священных мест, беседы с информантами. Помимо основной программы велась работа по сбору этнографического и фольклористического материала и музейных предметов. Представляем ход работы экспедиции в хронологическом порядке и полученные наиболее важные результаты.

02 июня – посещение священного места деревенского моления гуртэн *вось* в с. Нижнебалтачево Татышлинского района. Организатором молений (*вось кузё*) является Гарифулла Гарифанович Гарифанов (1947 г.р.). Он работал колхозным бригадиром, затем – председателем сельского совета. С уходом на пенсию начал принимать активное участие в организации молений. По словам информанта, его попросило об этом местное население. Обладая авторитетом у сельских жителей, он является эффективным организатором религиозных мероприятий не только в своей деревне, но и собирает народ на междеревенские общинные жертвоприношения. Деревенское святилище расположено в пределах поселения на берегу безымянной речки, недалеко от родника *Бадзым ошмес* (Большой родник). Прежде *гуртэн вось* проводили в другом месте, здесь начали устраивать примерно 10 лет тому назад. Огородили небольшой участок прямоугольной формы (горизонтально уложенными досками на столбах). Калитки расположены с северной и южной сторон. В настоящее время на *гуртэн вось* собираются летом в начале июня, обряд *сйзиськон* (обещание жертвы) устраивают непосредственно перед молением утром, а не накануне вечером, как при других жертвоприношениях. Моления *гуртэн вось* удмурты левобережья реки Юг Татышлинского района проводят в с. Нижнебалтачево (совместно с жителями д. Альга), в д. Верхнебалтачево (совместно с удмуртами Дубовки), д. Кызыльяр (совместно с Таныповкой), в д. Бигинеево (совместно с жителями Утар-Елги), в с. Калмияр (совместно с Петропавловкой). Удмуртское население всех этих деревень в культовом отношении представляет собой одно религиозное объединение, которое проводит также совместные летние и зимние моления *багыш вось* (моление в местности Багыш) и *мёр вось\** (моление миром).

03 июня – посещение моления *гуртэн вось* в с. Нижнебалтачево. Произведена видеосъемка моления. Молился нижнебалтачевский *бадзым восьсь* (старший / главный жрец) Евгений Минказипович Адуллин (1965 г.р.).

---

\* *Мёр вось* – совместное моление жителей нескольких поселений, входящих в одну культовую общину *мёр/мер* (вероятно, от рус. ‘мир’).

Его помощниками являлись двое жителей д. Альга – другого поселения, жители которого участвуют на данном религиозном мероприятии. В связи с тем, что эта деревенька основана только в 1927 г., ее жители не образуют отдельную религиозную общину, а проводят моления совместно с жителями коренной деревни. Перед молением провели обряд *сйзиськон* с кашей, которую приготовили из манной крупы. В жертву принесли одну белую овцу, купленную на пожертвованные с каждого двора деньги (3 тыс. руб.). Для приготовления ритуальной каши использовали воду из родника. Первыми в котел засыпали соль и налили воду, принесенную жрецом – *тыр ву* (вероятно: *тыр* – ‘полная, целая’; *ву* – ‘вода’). На молении в основном принимало участие только население Нижнебалтачево, жителям Альги жертвенную кашу увезли для раздачи в большом котле.

04 июня – работа с информаторами в д. Бальзюга Татышлинского района. Интервью с Назипом Садриевичем Садриевым (1930 г.р.), бывшим жрецом. Из его слов удалось выяснить, что раньше в деревне имелось три места моления *гуртэн вёсь*. Моления устраивали в них по очереди, в зависимости от севооборота: молились там, на каком участке была посеяна рожь. Все святилища были огорожены, чтобы скотина туда не заходила. Но эти места не считались опасными («*Алама инты өвёл со*» – «Это не плохое место»), в отличие от священной рощи *керемет*, который тоже огораживали, но уже по причине его отрицательных сакральных свойств. В настоящее время *гуртэн вёсь* ежегодно проводят только в одном месте. Раньше жертвовали белую и черную овцу, гуся; сейчас – только одну белую овцу. По мнению бывшего жреца, из-за этого случаются засухи, т.к. раньше, когда приносили все три жертвы, сразу после жертвоприношения шел дождь. Обряд *сйзиськон* проводили накануне вечером. В таком случае всю ночь кто-нибудь присматривал за разведенным костром. Обряды упрощались постепенно в течение 70–80-х гг. XX столетия.

06 июня – работа с информаторами в д. Алтаево Бураевского района. *Бадзым вёсясь* Анатолий Шарифьянович Галиханов (1962 г.р.) сообщил, что в настоящее время в деревне в середине июня проводят *покчи вёсь* (малое моление) и *бадзым вёсь* (большое моление). На первом молятся в пятницу с кашей, в следующее воскресенье – приносят в жертву овцу. Жертвенное животное дают по обету жители деревни. Крупу собирают трое специально назначенных людей. Вся деревня поделена на три участка и жители каждого из них несут крупу, масло и молоко в дом своего, ответственного за сбор продуктов, человека. Перед молениями их активные участники во главе с жрецом собираются на *вёсь кенеш* (жертвенный совет), где обсуждают организационные моменты предстоящих жертвоприношений. Участникам экспедиции удалось произвести видеосъемку этого мероприятия.

В деревне имеются три места *покчи вёсь*, раньше порядок проведения молений в них чередовался в зависимости от того, где посеют рожь; в настоящее время их устраивают просто по очередности. Они называются также *бусы вёсь*

(напольное моление), и каждое место имеет конкретное название: *Ваннапал бусы вӧсь* (напольное моление верховинной стороны), *Таныппал бусы вӧсь* (напольное моление на стороне Таныпа), *Шор бусы вӧсь* (срединное напольное моление) [13, с. 49]. По словам жреца, места молений огораживать нельзя, ограду ставят только в святилище *луд*. *Бадӟым вӧсь* проводят на священном месте на берегу р. Быстрый Танып. В старину там же устраивали *элен вӧсь* (моление страной / краем). В 2008 г. традиция проведения этих молений была возрождена. Анатолий Галиханов является одним из инициаторов восстановления этого жертвоприношения. Жрец любезно предоставил копии документов по организации первого и последующих *элен вӧсь*. Необходимо отметить, что он ежегодно ведет записи о проведении молений в деревне. Например, на *вӧсь кенеш* он вел протокол собрания. В планах активиста – создание общественной жреческой организации закамских удмуртов. Он ведет активную просветительскую работу в интернете: в социальных сетях публикует информацию о культовых традициях закамских удмуртов и фотографии с религиозных мероприятий. По словам жреца, его избрали на эту должность на деревенском сходе, который каждую весну собирает сельская администрация. На нем обычно обсуждают вопросы организации сельской жизни, например, порядок пастьбы скота и другие хозяйственные дела. На одном из таких собраний в 2004 г. старый жрец предложил избрать вместо него А.Ш. Галиханова [13, с. 50].

Посетили усадьбу Галяхмата Галяхметовича Хазиахметова (1935 г.р.). В его саду имеются остатки фундамента (камень-плитняк) от куалы рода *какся* (*какся куала*). Он там молится ежегодно весной на *Бидӟынал* (Великий день) и осенью на *сӱзьыл курисъкон* (осеннее моление); при этом в руках держит каравай хлеба. В совке выносит также угли из печи, т.к. при молении должен гореть огонь.

07 июня – работа в д. Кизганбашево Балтачевского района. Вместе с жрецом Тимерханом Сендюковичем Апсаликовым (1952 г.р.) посетили три места святилищ *куала*, священную рощу *керемет* и кладбище. В деревне имеются три места, где раньше располагались родовые святилища *куала*. На *Бидӟынал* раньше выходили туда молиться. На одном месте сейчас находится пустырь, заросший сорной травой, на втором – растет куст сирени, на третьем – ель и оно огорожено. При посещении автором в 2000 году все три объекта были огорожены, на первом росла ива (*бадьлу*), на втором – куст сирени, на третьем – ель. Но при посещении деревни в 2008 г. оград на первом и втором местах куалы уже не было, на первом – стоял высохший и сгоревший изнутри ствол ивы, на втором – куст сирени. За третьим местом до сих пор ухаживает одна жительница деревни, татарка, которая дала обет, чтобы следить за ним. Все эти сакральные объекты продолжают именоваться *куала*, пожилые информанты в 2000 г. еще помнили их названия по именам хранителей (*Шэйнуэрлэн куалаез* – куала Шайнура, *Низамытдинлэн куалаез* – куала Низамутдина, *Шайхутдинлэн куалаез* – куала Шайхутдина).

Святылище *Керемет* расположено в березовой роще на большом расстоянии от деревни (примерно в 3 км). Там каждый год в конце июня (в 2016 г. – 17 июня) устраивается моление *керемет вӧсь / лудэ пырон*. Молятся во время цветения ржи: «*зег сыркэ лобытыкы*». Приносят в жертву от 8–10 до 11–16 баранов, которых дают по обету местные жители. Жертвы приносят в пятницу, накануне в четверг проводят *сӱзиськон* с хлебом. Во время моления священное место огораживают веревками на кольях, внутрь заходят только жрец и помощники. После окончания обрядов на одну из берез завязывают платки и полотенца, принесенные жителями в качестве жертвенных даров за свое здоровье и благополучие. Они остаются там до следующего моления, тогда их снимают с дерева и сжигают. В земле в лунку закапывают монетки, раньше их складывали в дупло дерева. Вечером устраивают деревенский праздник *сабантуй*.

08 июня – работа в д. Асавка Балтачевского района. Ценная информация по календарной и семейной обрядности получена в ходе интервью с местными жителями: Надей Шамсияхметовой Хатиповой (1946 г.р.) и Лидией Гарифзяновной Пукроковой (1960 г.р.), учительницей удмуртского языка. В частности, Надя Хатипова сообщила, что при закалывании курицы на поминках надо говорить «*чӧки, чӧки*» (диалектная форма слова *чеке* – обращения к умершим предкам при поминальных обрядах). По мнению фольклористов, так обращались к усопшим на поминках [14, с. 42; 15, с. 152]. Это слово лежит также в основе названия некоторых поминальных обрядов [16, с. 5–7]. Как выяснилось в ходе экспедиции, оно в форме *чӧке* используется также в речи пожилых людей в деревнях Уразгильды и Калмияр Татышлинского района.

В ходе разговора с организаторами молений: вӧсясем Владимиром Рашитовичем Галиевым (1971 г.р.) и его помощниками: Галиахметом Галяскаровичем Миннихметовым (1941 г.р.), Муллаеном Рахимовичем Гарейшиным (1948 г.р.) и Кашафом Самиулловичем Фахриевым (1950 г.р.) – удалось установить подробности проведения в деревне молений-жертвоприношений. В каждой семье весной и осенью проводят *тулыс* и *сӱззыл куриськон* (весеннее и осеннее моления): главы семейств молятся во дворе с кашей. После весенних полевых работ жители деревни собираются на *тулыс вӧсяськон* (весеннее жертвоприношение). В этом году также принесли в жертву овцу. В июне устраивают *мӧр вӧсь*: по традиции считается, что его необходимо провести раньше затанышских (*таньп сьӧрьӧс*), т.е. татышлинских удмуртов. Раньше после *мӧр вӧсь* собирались на деревенский праздник *сабантуй*. Вслед за *мӧр вӧсь* устраивают жертвоприношение черной овцы для бога земли *Му-Кылчина*. Два года подряд это жертвоприношение совмещали с *мӧр вӧсь*, но в этом году решили провести отдельно. В декабре проводят *тол вӧсь* (зимнее моление). Раньше старики молились на улице, сейчас – собираются в каком-нибудь доме. Во дворе или дома варят мучной кисель (*пизь пунем*) или кашу (*жук*), поклоняются (*зыбыртто*) в доме.

09 июня – посещение моления *мӧр вӧсь* в д. Асавка. Произведена видеосъемка жертвоприношения. Священное место находится на значительном

расстоянии от деревни в овраге у родника. Утром организаторы моления на маленьком тракторе, забрав с собой жертвенное животное и инвентарь, поехали на место моления. Овцу для моления купили на собранные с жителей деревни деньги (*вось дун*) (3500 руб.). Иногда жители сами жертвуют по обету. По пути с одной березы отломали несколько веток для омовения жертвы. На южной стороне святилища установили перекладину из жердей, куда повесили полотенца, хранящиеся у жреца. Среди них имеются также старинные домотканые образцы. В маленьком котле сварили мучной кисель и провели *сийзиськон*. Жрецами были трое мужчин в белых одеждах, один из них произносил молитву. Как удалось выяснить, обычно жрецы надевают только пиджак и подпоясываются полотенцем. Но узнав цель нашего приезда (видеосъёмка), они одели белые халаты, а один – старинный кафтан *шортдэрем*. Все они были коленопреклоненными, остальные также стояли за ними на коленях. Первую *куриськон* (молитву) с хлебом уже для *мёр вось* провели при закалывании жертвы: пять раз читали молитву и совершили пять земных поклонов (*зыбырттон*). Барана предварительно символически омыли при помощи березовых веток. Кровь три раза ложкой вылили в огонь. При разделке туши части правой стороны (два бедра и ребра) пометили, повязав льком. Мясо сварили в большом котле, причем для него развели отдельный костер, а на огне, разведенном для *сийзиськона*, в дальнейшем кипятили воду. В это время начали подходить жители деревни. Они приносили с собой хлеб в чашах и ставили их на расстеленный холст перед перекладиной с полотенцами. Туда же в отдельную посуду сложили жертвенные монетки (*жугесь*). При желании молящиеся подходили к жрецу и давали ему некоторую сумму денег и полотенца и сообщали свои просьбы к богу, например, за чье-либо здоровье, удачное поступление на учебу, благополучную службу в армии и т.д. После того как сварилось мясо, снова помолились с пятью поклонами с бульоном и хлебом. Перед молитвами перечисляли имена лиц, сделавших пожертвования и их мольбы к верховному богу *Иммэру*. После этого заправили крупу в бульон. Когда каша сварилась, три раза ложкой бросили ее в огонь. Только после этого разрешалось проверить ее на вкус. Когда варилась каша, помолились с мясом и хлебом. В чашу для моления сложили голову и кусочки мяса от правой стороны туши жертвы. Затем молились еще с кашей и хлебом. При каждом молении чаши с хлебом или другими ритуальными продуктами жрецы ставили на расстеленную перед собой скатерть. Перед каждым молением произносили имена жертвователей денег и их просьбы к богу. Примечательным является и то, что молодой жрец Владимир Галиев в тексты молитв добавил слова благодарности богу, т.к., по его мнению, люди постоянно его о чем-либо просят, но забывают благодарить. Последним было моление с монетками *жугесь*. При всяком молении жрецы стояли на коленях спереди, за ними становились мужчины, далее – женщины. Трапезы (с бульоном, с кашей) тоже

были дельными. Кости и шкуру жертвы сожгли на костре\*. В конце моления жрец три раза обошел костер по солнцу, символически сметая березовой веткой пепел к центру. Старые полотенца снова сложили в мешок, новые – раздали помощникам. Судя по описаниям жертвенных ритуалов удмуртов д. Асавка, относящимся к 1990 г. [16; 17, с. 54–56], современные претерпели определенные изменения, что выражается в их упрощении и отказе от некоторых обрядов. К сожалению, более ранних источников для характеристики культовой практики жителей этой деревни не имеется.

10 июня – посещение села Вотская Ошья Янаульского района. Деревенский жрец Аркадий Бадретдинович Уракбаев (1949 г.р.) провел экскурсию на кладбище и святилище *луд*. На кладбище на ветвях растущих там елей развешаны черепа и кости конечностей коров, а в пластиковых пакетах – кости гусей. Коров жертвуют по прошествии года со дня смерти женщины, двух гусей – мужчины. Прежде последним приносили в жертву лошадей, но так как их в настоящее время в хозяйствах не держат, то жертвуют двух гусей, чтобы у жертвы было четыре ноги (*ниль пыдо луыны кулэ*). Таким образом, они являются эквивалентом лошади (*пар эзез валлы чотланэ* – «пара гусей считается за лошадь»). Обряд называется *улань сётон* – «отдавание вниз».

Святилище *луд* расположено в окрестностях деревни в елово-пихтовой роще. Жертвоприношения проводят два раза в году: летом – в июне, осенью – в ноябре по первому снегу. Жертвуют баранов или гусей; если жертвенных животных никто не дает по обету, то молятся кашей. Святилище огорожено. Осенью 2014 г. ограду обновили: с лицевой стороны вместо деревянных штакетников использовали металлический профиль зеленого цвета. Внутри ограждения заходит только жрец *луда*, остальные молящиеся – мужчины – находятся вне ограждения. Внутри ограды имеется жертвенный стол, и там также разводят костер, куда во время жертвоприношения кидают кусочки ритуальной еды. Жертвенное мясо и кашу готовят на костре вне ограждения. В деревне в июне проводят также *бусы вöсь* (напольное моление), куда собираются все жители, жертвуют овцу.

11 июня – посещение междеревенского сабантуя в с. Новые Татышлы Татышлинского района. Бывшему жрецу из д. Бальзюга Назипу Садриеву за его подвижническую деятельность в деле сохранения религиозных традиций удмуртов была вручена премия «Дерево мира» Фонда родственных народов Эстонской Республики [18, с. 230–233].

12 июня – посещение моления *ю-вöсян* в д. Варклед-Бодья Агрызского района Республики Татарстан. Произведена видеосъемка моления. Внутри ограждения на землю сложили березовые ветки, поверх которых постелили холст. Святилище огородили недавно, чтобы оградить от скотины. Раньше не

---

\*Шкуры раньше продавали, но так как ныне их не закупают, то решили предавать огню.

было принято огораживать. Каждый пришедший на обряд принес с собой в узелке деревянную чашу с хлебом и маслом. Их поставили на расстеленный холст. От каждого каравая отрезали горбушку, намазали маслом и сложили в общую чашу. Первая молитва была совершена с этими горбушками: жрец держал чашу в руке. После молитвы несколько горбушек сложили на устроенный на ветке ели в виде птичьего гнезда из березовых веток *вылэ мычон* (вверх возносимое), а также бросили на разожженный вне ограждения костер. Оставшиеся были съедены участниками моления. Второе моление – с горбушками хлеба, снятыми с *вылэ мычон* – *вылэ мычонэз васькытон* (снятие *вылэ мычон*). Одну горбушку после молитвы бросили в огонь, остальные были съедены присутствовавшими на обряде мужчинами. На третьем молении – *кабыл каронлы* (для благословения) – молятся с пустыми руками. После всех обрядовых действий участники забирают принесенные с собой караваи и уходят. Жрецами выступили двое мужчин. Они находились внутри ограды. Молитвы говорили про себя, но раньше их произносили вслух (*азьло шара вераллям*). Были в пиджаках, подпоясанных старинными кушаками. При молении участники стояли за оградой и делали поклоны головой.

13 июня – работа в деревне Варклед-Бодья. От одного из жрецов, Рюрика Никоновича Кириллова (1953 г.р.) выяснили порядок проведения молений в деревне. Первые два деревенских моления с кашей проводят весной: накануне Великого четверга устраивают мужское моление и обряд *Эур карон*, на котором отмечают совершеннолетие юношей; на следующий день после *Бүдзынала* (Пасха) – *Акашка* вся деревня молится с кашей, там также отмечают совершеннолетие девушек. В литературе встречается написание *эру карон*, но местные жители уточняют, что надо произносить *эур карон*.

Другой цикл молений-жертвоприношений проходит в июне:

1. *Ю-вёсян* – «моление зерна/хлебов»;

2. *Куяськон* – коллективное поминовение усопших;

3. *Кунян кенер вёсяськон* – «моление в ограждении для телят». На этом месте держали телят, поэтому святилище получило такое название. В настоящее время оно огорожено сеткой-рабицей на бетонных столбах. Молятся пять дней подряд. На первый день раньше приносили в жертву крупный рогатый скот, в настоящее время молятся только с хлебом. На второй день – *сермет вёсян* (моление узды), молились за благополучие конского поголовья (*ужсан вальёс тыро-пыдо мед луозы шуыса*), раньше приносили в жертву жеребенка, сейчас молятся с хлебом. На третий день устраивают жертвоприношение барана черной масти для бога земли. На это моление *вылэ мычон* не ставят, горбушки хлеба сжигают (*тылало*), кости жертвы закапывают (*гуало*). На четвертый день – *йыбырттон* («благодарение») жертвуют гуся и белую овцу, молятся на коленях. Те, у кого в семье имеются покойники, которым еще не справили годовые поминки – стоят. Кладут *вылэ мычон*, собирают жертвенные монетки – *люгезь*. На пятый день – *Акташ вёсяськон* – устраивают моление

*Акташу* – злomu божеству. Раньше ему молились на другом месте, сейчас место поклонения перенесли в кунян кенер. Молятся с пресными лепешками (*куарнянь*) и медовухой, жертвуют барана, зажигают свечи.

4. *Куяськон* – поминовение предков, которые похоронены на кладбище деревни, откуда вышли первопоселенцы Варклед-Бодья (*пурга пересъёс* – «старики пургинского рода»), а также жителей деревни, по разным обстоятельствам похороненных на стороне, например, павших на войне [19, с. 240–243; 20, с. 43–55]. По местным преданиям, первопоселенцы прибыли из д. Малая Бодья из окрестностей Малой Пурги (*Гуртэ Пичи Пурга палась Пичи Бодьялась лыктиллям кадь*). Раньше молились также на святилищах *Луд* (Священная роща) и *Будзым Куала* (Великая Куала). К сожалению, в настоящее время на этих святилищах не проводят жертвоприношения. Объясняют это тем, что нет людей, которые бы взяли на себя обязанности жрецов в *куале* и *луде* (*бöляказы вöсьссы öвöl ни; вöсь кутйсьсы öвöl ни*). Раньше жрецов в эти святилища выбирали из определенных родов (*бöляк*). В Великой Куале молились три раза: на Акашку, в Петров день (*Петрол*) и осенью. Приносили в жертву птиц. В священной роще молились только мужчины. Жертвоприношение устраивали осенью. Святилище до сих пор огорожено жердями, без использования гвоздей. Также в частном порядке жители деревни проводят моления на *Будзынал*, при рождении ребенка, проводах в армию и на свадьбы.

Экскурсия по деревне показала удивительную сохранность традиционной архитектуры, а также старинных предметов хозяйства и быта. Практически в каждой усадьбе имеются старые постройки *кенос* (клеть) и *покчи куала* (малая куала), в некоторых сохранились традиционные постройки для скота – *гид*. Большой интерес представляют старинные ворота, оконные наличники и т.д. У многих есть деревянные чаши (*тусьты*) и чашки (*сюмык*), используемые на молениях, некоторые из них отмечены родовыми тамгами (*нус*). Удалось сфотографировать *вöсь зундэс* – молитвенный перстень из цветного металла со вставкой из сердолика. Его надевали жрецы во время молений в Великой Куале и Луде. Посетили место моления *кунян кенер*, святилище *Будзым Куала*, место *йыр-пыд сётон*. Заходить вовнутрь постройки не разрешают. Это святилище несколько раз переносили, помнят, по крайней мере, о двух заброшенных местах. На них растут ели, на одном еще сохранились развешанные на деревьях кости. Множество черепов лошадей и коров валяется также на поверхности. На последнем, на ветви растущих там ив, развешаны кости черепов и конечностей, заколотых на поминки лошадей и коров. Головы и ноги лошадей ныне покупают у соседних татар, т.к. удмурты сами их не разводят в подсобном хозяйстве.

Вечером побывали на обряде коллективного поминовения (*куяськон*), который провели недалеко от места (*йыр-пыд сётон*). На обряд пришли несколько мужчин и женщин со стряпней и самогоном. В сторонке зажгли две свечи, рядом с ними усопшим кидали кусочки еды и наливали алкогольный

напиток. Все вместе уселись в круг (мужчины и женщины составили отдельные полукружия), угощались и поминали умерших. Проведение обряда зафиксировано на видеокамеру.

Степень сохранности традиционных обрядов и материального наследия позволяет утверждать, что деревня Варклед-Бодья недаром слывет в качестве «Мекки» для удмуртских этнографов. Считаем, что там должен побывать хотя бы раз каждый ученый, занимающийся изучением культуры удмуртского народа.

*09 декабря* – посещение зимнего моления (*тол вӧсь*) в с. Новые Татышлы Татышлинского района. Процесс жертвоприношения был зафиксирован на видеокамеру. По словам пожилых жрецов Салима Шакировича Шакирова (1938 г.р.) и Раиса Рафиковича Рафикова (1948 г.р.), в отличие от летнего окружного (*мӧр вӧсь*), на зимний обряд собираются только представители трех населенных пунктов – Новые Татышлы, Бальзюга и Уразгильды. Участвуют также жители п. Майский, которые в культовом отношении составляют одну общину с новотатышлинцами. Но, к сожалению, в последние три года на зимнее моление не приходят участники из д. Уразгильды, объясняя это трудностями проведения молений в зимнее время.

С восходом солнца на священном месте, где также устраивают летние моления, принесли в жертву двух овец белой масти и одного белого гуся. Последнего закололи с молитвами в хозяйстве одного из жителей села, у которого он был куплен в качестве жертвы. С возвращением жреца, который молился при закалывании гуся, была совершена первая молитва. Молились двое жрецов, обратившись на юг. В руках на полотенцах они держали по караваю хлеба. В отличие от летних молений, при зимних ритуалах вместо ветвей березы были использованы еловые: по одной ветке воткнули в снег перед каждым жрецом, а также подложили их под ноги, маленькие веточки положили на полотенца, которыми держали моленный хлеб. Во время рецитации молитвы закололи овец. Кровь каждой жертвы по одной ложке вылили в разожженные рядом костры. Перед закланием овец символически омыли водой при помощи еловых веточек. Мясо каждой жертвы варили отдельно в трех котлах, т.е. у каждой жертвы был свой костер.

После того как сварилось мясо, снова была произнесена молитва с троекратным поклоном. Теперь молились трое жрецов. Двое держали в чашах кусочки мяса от правой стороны туши овец и их головы, один – целого гуся. Помощники жрецов, которые закалывали овец, стояли позади них рядом с корытами, в которые было выложено сварившееся мясо; другие участники обряда – за ними на коленях. После молитвословий моленное мясо вкусили присутствующие здесь мужчины, кости сожгли на костре. Сварили кашу из собранной у населения крупы. Готовую кашу раздали собравшимся, остальную часть увезли в котлах для раздачи жителям участвующих на мероприятии деревень. В конце было совершено моление с денежными пожертвованиями

(*зугесь*). Как разошелся народ, один из жрецов обошел костры три раза по солнцу, символически сгребая еловыми ветками пепел к их центру.

Удалось записать текст молитвы (*куриськон*) от жреца Раиса Рафикова. В отличие от ритуальных текстов, произносимых на летних жертвоприношениях, он имеет определенные отличия. В самом начале отмечается, что собрались всей деревней для проведения зимнего моления: «*Остэ, Мусо, Зугыт, Тодды, Бур Иммэре, Кылчинэ! Тэни гуртэн огкылсинмысь луыса, ог анайлэн-атайлэн нылыз-пиез кадь луыса, тол вöсез орчтытыса куриськиськом*» – «Осто, Милый, Светлый, Благой Инмар, Кылчин! Вот, став единодушными, вместе со всей деревней, словно дочери-сыновья одних матери-отца, проводя зимнее жертвоприношение, молимся». В молитве просят Инмара, чтобы посеянные осенью хлеба не задохнулись под снежным покровом, чтобы был хороший приплод скота: «*Сйзбыл кизем-пальккем зюосыз... лымыен жокатонэдлэсь ачид сакласа мын*» – «Посеянные-расплесканные осенью хлеба-посевы... сам бы сберег от удушения под снегом»; «*Тэни толэ пырим, тол потыны уань пудоёс вичиськон луыса, кыкен-куинен пияса ыжъёс, скалъёс мыры кыльытэк гынэ мед улозы*» – «Перешли в зиму, чтобы скотина на зимовку стельной-суягнуой стала, овцы бы двойнями-тройнями ягнились, коровы бы яловыми не остались».

10 декабря – работа в д. Асавка Балтачевского района, сбор этнографических материалов. По словам Владимира Рашитовича Галиева (1971 г.р.) и его жены Залии Валерьевны Галиевой (1974 г.р), на молениях и на поминках мужчины должны быть в шапках, а женщины – в платках и передниках и у всех одежда должна быть с длинными рукавами. Как считают, если останутся неприкрытыми участок тела, голова или ступни, то божества и духи умерших не заметят того человека. Когда приносят домой моленную кашу, то за столом мужчины тоже должны есть ее в шапках. На годовые поминки устраивают *бекче поттон* – если умерший был безбрачным (даже для малолетнего), то выставляют «бочонок» с алкогольным напитком, т.е. совершают «свадебный» обряд. Если человек научился определенным обрядам и словесным формулам от стариков, которые сами его проводили, то отмечают, что «*пересьёслэсь лушкаса кельтэм кыльёсты верасько*», т.е. «говорю слова, украденные от стариков». Подобный способ практиковался и при передаче молитв (*куриськон*): молодые жрецы должны были научиться им в процессе самого жертвоприношения, вслушиваясь в произносимые старыми жрецами слова и заучивая их. Молитва, полученная другим способом, не имела магической силы [13, с. 112].

16 декабря – видеосъемка зимнего моления *толалтэ куриськон* в д. Асавка Балтачевского района. В назначенный день, в пятницу, домой к жрецу пришли 15–20 человек, мужчины и женщины, пожилые и молодые. Они принесли с собой чаши и несколько блинов. В углу дома, обращенном на юг, развесили на жерди ритуальные полотенца, используемые ежегодно на молениях. Жрец сварил кашу из ячневой крупы, с которой совершили одну коленопреклоненную молитву (*куриськон*) с тремя поклонами (*зыбырттон*). Руководитель обряда

надел белый халат; двое его помощников были в пиджаке и подпоясались старинными полотенцами. Все мужчины молились в шапках. Во время молитвы они стояли на коленях в первых рядах, за ними расположились женщины. После произнесения молитвы все сели за стол и поели моленную кашу, причем мужчины и женщины разместились за столом раздельно. Мужчины ели кашу в шапках. После трапезы угостились чаем со сладостями и разошлись по домам. Перед уходом жрец раздал в чашах моленную кашу каждому участнику.

Этнографические материалы, собранные экспедицией, свидетельствуют о довольно хорошей сохранности традиционной культовой практики. Совершаемые ныне жертвоприношения в сознании населения удмуртских поселений сохраняют свой сакральный характер и служат для удовлетворения его религиозных нужд. В них гармонично уживаются как многовековые традиции, за соблюдением которых тщательно следят, так и последние новшества, привнесенные современными реалиями жизни.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Садиков Р.Р.* Современные полевые исследования по этнографии и антропологии закамских удмуртов // Этнические взаимодействия на Южном Урале. Материалы VI Всероссийской научной конференции. – Челябинск, 2015. С. 393–395.
2. *Гарифуллин М.* Танып шур дуре... Инмарен кенешыны // Кенеш. 1992, № 1. С. 45–49. (К берегам Таныпа... посоветоваться с Инмаром. – На удм. яз.).
3. *Toulouze E.* La langue oudmourte dans la diaspora orientale: étude de cas // Études finno-ougriennes. 2013, № 45. pp. 117–134.
4. *Toulouze E.* Quelques notes sur l'Oudmourtie en 2015 // Études finno-ougriennes. 2016, № 47, pp. 189–201.
5. *Toulouze E.* Some Ideas about Continuity and Revitalization in the Udmurt Spring Rituals in Bashkortostan // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре. Сб. статей. – Самара, 2016. С. 17–21.
6. *Toulouze E., Niglas L.* The Udmurt religion in Northern Bashkortostan: Strengthening the community // Congressus Duodecimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Book of abstracts. Oulu, 2015, pp. 177–178.
7. *Toulouze E., Niglas L.* Quelques cérémonies chez les Oudmourtes du Bachkortostan // Études finno-ougriennes. 2015, № 46, pp. 289–301.
8. *Toulouze E., Niglas L., Vallikivi L.* Bashkiirima udmurtide ohvripalvused ja ohvripapid // Soome-ugri sõlmed 2014. 2015, pp. 75–83.
9. *Ниглас Л.* Видеодокументирование деревенского моления закамских удмуртов // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы. Сб. материалов Третьего конгресса.
10. *Toulouze E., Vallikivi L.* The sacred places of the Bashkortostan udmurt // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016, № 3. С. 146–155.
11. *Тулуз Е.* Анимистические церемонии удмуртов в Башкортостане // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы. Сб. материалов Третьего конгресса российских исследователей религии. Т. 6. – Владимир, 2016. С. 174–175.

12. Тулуз Е., Ниглас Л. Ритуал как укрепление деревенского сообщества (на примере удмуртов Татышлинского района Республики Башкортостан) // XI Конгресс антропологов и этнологов России. Сб. материалов. – М.-Екатеринбург, 2015. С. 236.
13. Садиков Р.Р. Молитвы-куриськон закамских удмуртов (модернизация культуры – трансформация текста) // Традиционная культура народов Урало-Поволжья в условиях модернизации общества. Сб. статей. – Уфа, 2011. С. 109–133.
14. Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. – Ижевск. 1998. 356 с.
15. Глухова Г.А. К этимологии слова *чокмор* // Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья. Сб. статей. – Ижевск, 2004. С. 150–153.
16. Анисимов Н. Обряд чекан киясовских удмуртов // Традиционная культура в изменяющемся мире. Материалы VIII Международной школы молодого фольклориста. – Ижевск, 2009. С. 5–7.
17. Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. – Ижевск, 2000. 168 с.
18. Садиков Р.Р., Данилко Е.С. Удмуртский жрец – хранитель традиции (взгляд визуального антрополога) // Диаспоры Урало-Поволжья. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. – Ижевск, 2005. С. 230–233.
19. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. 384 с.
20. Lintrop A. The Spring Prayer Feasts in the Udmurt Village of Varklet-Bodya in Tatarstan // *Cosmos*. 2002, № 18, pp. 43–55.

**Ranus Sadikov**

**THE MODERN CULT PRACTICE OF TRANS-KAMA UDMURTS  
(Materials of Field Researches in 2016)**

The article describes ethnographic materials characterizing the current state of cult practice among the Udmurts, the adherents of the traditional religion, living in the north-western regions of Bashkortostan. For the comparative analyses, the materials on the Udmurts of Agryz district of Tatarstan are represented. Information was collected during the Russian-Estonian field researches in the framework of the project of the University of Tartu «Modern Finno-Ugric Animism: Functions and Socio-Cultural Context» in the summer and winter 2016.

**Key words:** *Udmurts, traditional religion, sacrifices, sanctuaries, (pagan) priests, Bashkortostan, Tatarstan.*

Ярослав Пилипчук  
Киев

### САБИРЫ И ПРОТОВЕНГРЫ: ВОЗМОЖНО ЛИ ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ?

**Аннотация:** Саргатцы были большой общностью племен разного этнического происхождения – угорского и иранского. Они доминировали над соседними как кочевыми, так и оседлыми племенами в Западной Сибири и были опасными соседями саков и сарматов. Миграция части саргатцев в I–II в. н.э. в Среднее Поволжье привела к ряду трансформаций в этнической и социальной истории этого региона. Саргатское влияние ощутили как волжско-финнские племена в общем, так и в частности древнемордовское население. Крушение саргатской культуры произошло во время миграций хуннских племен и образования гуннского этноса. Часть саргатцев была включена в состав гуннского союза племен и стала известна современникам как сабиры. Они подверглись сильной огуризации. Протовенгры не были сабирами, а всего лишь их родственниками. Огурское влияние было заметно и на древних венграх. Другая часть саргатцев в IV–VI вв. переселилась в район Приуралья и Прикамья, где образовался ряд саргатоидных культур, среди которых была и древневенгерская кушнаренковская культура, которая плотно интегрировалась с огурскими болгарскими племенами. Переселение караякуповцев было переселением уже постсаргатского населения, частью которого была и потчевайская культура. Несмотря на тесные связи и сабиров и протовенгров с тюрками отождествлять их между собой не можно.

**Ключевые слова:** угры, протовенгры, Саргатская культура, саргатцы, сабиры, огуры.

Одним из интереснейших вопросов истории евразийских степей является вопрос касательно древнейшей истории венгров. Данная проблема исследована пока недостаточно. Это связано в первую очередь с фрагментарными данными письменных источников. К тому же этническая интерпретация археологами некоторых археологических культур дает порой взаимоисключающие мнения. Нам необходимо ответить на вопрос: каким было самоназвание протовенгров и когда их потомки получили название мадьяр. Также необходимо разработать древнейшую хронологию венгерской истории для того, чтобы найти ответ на ряд проблемных вопросов. Сейчас А. Расторопов считает, что древний этноним

венгров был *сабир* [1]. Но оправдано ли это тождество? Кроме того, стоит также выяснить, какие миграции происходили в Волго-Уральском регионе и каким образом в них были задействованы саргатцы. Стоит также поставить вопрос о тождестве южноугорских групп с саргатцами и искать ответ на вопрос: возможно ли оно в принципе.

Долгое время Западная Сибирь как прародина протовенгров не интересовала венгерских ученых. Н. Феттих связывал происхождение венгров с Минусинской котловиной, но это его мнение не согласовывалось ни с исследованиями археологов, ни с трудами лингвистов. Первым памятники зауральских угров с протовенграми отождествил А. Йожа. В середине XX века Д. Ласло поддержал его точку зрения. Идею о сибирской родине протовенгров сейчас развивает И. Фодор. П. Хайду напротив склонен говорить о приуральской родине венгров с I тыс. до н.э. И. Вашари, описывая финно-угорские народы, разделяет угорские народы на обских угров и венгров. Временем активного взаимодействия угров с иранцами А. Рона-Таш считает VIII–II вв. до н.э. Выделение протовенгров венгерский исследователь относит к VIII–V вв. до н.э. Что касается сибирской прародины правенгров, то Л. Лигетти и И. Зичи считали, что она находилась между Ишимом и Тоболом. Такого же мнения придерживался Э. Мольнар. И. Фодор считает, что венгры были населением Саргатской культуры. Н. Матвеева считала, что это сообщество возглавляли иранцы. В. Могильников не возражал против такой возможности. Л. Кызласов вообще считал саргатцев самоедами. Нужно сказать, что В. Могильников локализовал территории саргатцев на берегах Тобола, Ишима, Иртыша, от Чанского озера на юго-востоке до тайги, от Уральских гор на западе до Барабинской степи на востоке. Эта территория была плотно заселена. На территории саргатской культуры было 300 укрепленных городищ. И. Фодор связывает ее возникновение не только с уграми, но уверен в том, что среди саргатцев были древние венгры. Он считает, что первоначальной территорией обитания саргатцев были Северо-Восточной Казахстан и Западная Сибирь. Они там, предположительно, должны были жить с VII в. до н.э. до VI в. н.э. В. Могильников считал временем исчезновения саргатской культуры III в. или начало IV в. н.э. В. Напольских считает, что пра-угры ощутили влияние андроновской культуры и входили в круг андроновидных культур и были знакомы со скотоводством. На рубеже II–I тыс. до н.э. носители андроновидных культур смогли приспособиться к изменениям в климате, и саргатско-гороховская общность в VI в. до н.э. уже выделилась в степной вариант. Саргатцы были степными коневодами. Нужно сказать, что саргатцы ощущали большое влияние со стороны соседей. В V–III вв. до н.э. они взаимодействовали с сакскими племенами, а позднее – с сарматами. Что касается Притоболья, то саргатцы в V–IV вв. до н.э. вторглись в регион и вынудили выселиться из региона население гороховской культуры. Влияние хуннов на саргатскую культуру мы можем наблюдать с III в. до н.э. Саргатцы жили в треугольнике бассейнов рек

Обь, Тара и Иртыш. В погребениях саргатцев обнаруживали вещи сарматского, хуннского и даже персидского происхождения. Там было много украшений и оружия. В памятниках саргатцев много хуннских изделий. В памятниках же саргатцев находили шелк, который саргатцы могли получать от хуннов. Другая группа праугров-мансе двинулась на север, ассимилировав местное таежное западносибирское прауральское население [2, р. 103–114; 3, р. 200–203, 215–227, 318–320; 4; 5, с. 305–309; 6, с. 60–63; 7, Карта 3; 8, с. 195–202; 9, р. 242–243].

На лесостепных пространствах Западной Сибири в VI–VII вв. н.э. происходил процесс формирования саргатской культуры. Саргатская культура исчезла в IV–V вв. н.э. в эпоху Великого переселения народов. Саргатцы заимствовали предметы вооружения у своих соседей. При этом они быстрее чем их степные соседи сарматы перенимали новинки в вооружении. Сложно-составной лук гуннского типа был им известен с III в. до н.э. Мечи и кинжалы без металлического перекрестья появились во II–I вв. до н.э. Кроме того, саргатцы перенимали савроматские и сарматские типы вооружения. Ударной силой саргатцев были катафрактарии. В скифскую эпоху защитное снаряжение производилось из костяных и роговых пластин, которые связывались между собой. Саргатцы освоили кузнечную ковку разносортных полос металла. В сарматское время защитное снаряжение производилось из железа. Всадники были вооружены копьями и мечами. Всадники наносили удар копьем, держа его обоими руками. Особо страшной была внезапная атака катафрактариев или их удар сомкнутым строем. Важную роль у саргатцев играла легкая конница, которая засыпала врага стрелами. Сами по себе катафрактарии без поддержки легковооруженных лучников представляли бы удобную мишень. Саргатцы использовали кочевническую тактику, подобную сарматской. Саргатское племенное объединение было значительным по количеству и имело значительные экономические ресурсы. Саргатцы были равноправными партнерами сакоусунских и сарматских племен. На севере саргатцам принадлежали земли вдоль Иртыша до самого устья Тобола, на юге же простирались до жаркой ковыльной степи. Городища саргатской культуры находились на мысах, которые глубоко врезались в пойму и были хорошо укреплены рвами, тыном и земляными валами. На севере врагами саргатцев были носители кулайской культуры, которые были обскими уграми и прасамодийцами. В. Напольских считает кулайцев прасамодийцами, а население иткульской культуры обскими уграми. Из своей таежной родины они делали набеги на лесостепные владения саргатцев. Для кулайцев были характерны укрепленные городища на мысах, а войско в основном состояло из пехотинцев. Кулайцы имели преимущество в бою в лесах, в степи же они были легкой целью для саргатцев и были куда хуже защищены (защитное снаряжение изготовлялось из кожи, рогов, дерева) и вооружены (лук был менее дальнобойным и мощным, на вооружении были копья и клевцы). Ряд типов вооружения был привозным, а железное

вооружение изготовлялось из болотных руд. Предки хантов и манси воевали против саргатцев. Однако они же и торговали между собой. Кулайцы продавали саргатцам посуду и фигурное литье. Кулайцев же интересовали предметы роскоши, которые получали саргатцы в результате походов и торговли. Касательно же этнической интерпретации памятников саргатской культуры, то большинство исследователей считают саргатцев полиэтничными, в этногенезе которых большую роль сыграли угорский и иранский компоненты. Присутствие индоиранского компонента в составе саргатцев подтверждается данными одонтологических исследований. Некоторые исследователи указывают еще и на самодийский компонент. И. Расторопов считает саргатцев протовенграми [10; 11; 12; 13; 14; 15; 8, с. 195–202; 1].

Гунны в свое переселение на запад увлекли и соседние племена. В ходе переселений, происходящих во II–V вв. н.э. на территории южной лесостепи и северной степи складывается кушнаренокская культура, носители которой были если не венграми, то их родственниками. Она сформировалась как осколок саргатской культуры. Саргатские традиции продолжали и носители бакальской культуры. Носители караякуповской культуры также своим происхождением были связаны с саргатской культурой. В V в. кушнаренокцы покидают земли в Западной Сибири и поселяются в Приуралье. Очевидно, они, как и сабиры, были вынуждены мигрировать на запад под давлением кочевников. И. Расторопов считает, что большая часть саргатцев была включена в состав гуннов. Западная же часть саргатцев мигрировала через Уральские горы в Кунгурскую лесостепь, в Прикамье, в район реки Сылвы. И. Фодор считал, что древние венгры переселились в Приуралье, поскольку не хотели оказаться в зависимости от тюркютов. Н. Матвеева связывала исчезновение саргатской культуры с приходом тюрков и считала, что саргатцы жили в V в. на Тоболе. В. Могильников считал, что саргатская культура была уничтожена гуннами в эпоху Великого переселения народов. С потомками саргатцев он связывает Сылвенскую и Кушнаренокскую культуры. Правда при этом существует разрыв между саргатской и родственными ей культурами (с IV в. по VI в.). И. Эрдели и Б. Михай считают, что вследствие миграции хуннов на запад во II–IV вв. саргатское население было или частично уничтожено или подчинено. Те, кто не желал покоряться врагу, переселился за Уральские горы. Те, кто переселились в лесостепь, привели к крушению бахмутинской (мазунинской) культуры. Касательно пьяноборской культуры, то временем ее исчезновения традиционно считают II–IV вв. н.э. и, очевидно, она была уничтожена под давлением хуннов, ставших впоследствии гуннами. Нужно отметить, что часть пьяноборского населения мигрировала в пределы постгородецких племен и повлияла на этногенез мордовских народов. Угры же принимали участие в этногенезе и народов Прикамья. А. Нигамаев отмечал, что угорское камское население смешалось с пришедшими финно-пермскими племенами. А. Иванов отмечал проникновение в район Чепцы угорского населения с

Верхней Камы. В общем, с конца 50-х гг. XX в. и до сегодняшнего времени археологи спорят об угорском компоненте в составе населения ломоватовской культуры. Этот вопрос поднимали еще В. Генинг и В. Семенов. Их версию развивает Е. Казаков, который относил поломское население к уграм. Сейчас тезис об угорской принадлежности населения поломской, ломоватовской, неволинской культур развивают В. Иванов, А. Белавин, Н. Крыласова. Им оппонируют В. Напольских, Р. Голдина и И. Пастушенко, считая, что носители этих культур были пермоязычны. Нужно сказать, что сама Р. Голдина не исключала определенное угорское участие в этногенезе пермян, но указывала, что пришедшие из-за Урала угры в Пермском Предуралье ассимилировались. В. Напольских на данный момент отрицает любое возможное влияние угров на пермян, отмечая только иранское, тюркское и славянское. Он не считает, что правенгры или праугры-манче оказали на пермян влияние. В. Иванов, кстати, в 1999 г. был сторонником версии о пермской идентичности носителей поломской, неволинской и ломоватовской культуры. Также была сторонницей пермской идентичности носителей чепецкой, харино-ломоватовской, поломской культур Л. Розенфельдт. В любом случае вопрос этнической принадлежности ломовцев, неволинцев и ломоватовцев остается дискуссионным. Д. Шмуратко, например, считает, что неволинская культура восходит к бахмутинской, мазунинской, турбаслинской и позднесарматской культурам. Курганы территории Республики Коми близки к позднесарматским [2, р. 105, 113; 16; 17; 18; 19; 20, с. 270–368; 21, с. 19–38; 22, с. 105; 23, с. 71; 24; 27; 26; 25, с. 89–109].

Керамика саргатцев похожа на керамику кушнаренковцев и бакальцев. В памятниках Большегетарханского могильника древних венгров прослеживаются саргатские истоки. Это прекрасно согласуется со сведениями о переселениях огуров в этот период. Кушнаренковцы завоевали всю лесостепную и южную лесную зоны Приуралья. Остановить их продвижение смогли лишь именьковцы. Носители бахмутинской (мазунинской) культуры же были покорены пришедшими протовенграми. От всего ареала уцелел лишь малый анклав между реками Уфа, Белая и Бирь. Протопермское население было вынуждено сместиться несколько западнее, вошедши на позднегородецкие (древнемордовские) территории. С ним можно связать так называемый прикамский компонент в этногенезе мордвы. К сожалению, в письменных источниках немного сведений о тех же сабирах. Сами же сабиры оказались под давлением абаров. Стефан Византийский называл сабиров сапирами и считал их народом припонтийской области. Клавдий Птолемей упоминал о саварах как о народе Сарматии, живущем ниже аорсов и пагиритов и тех, кто живет рядом с борусками около Рифейских гор. Нужно отметить, что античный географ лишь приблизительно знал географию региона. Константин Багрянородный оставил смутные сообщения касательно саварти-асфалов, которых считал родственниками венгров. Сведения о них коррелируют с данными о прикаспийских гуннах-савирах. Первое упоминание о венграх под

этнонимом мадьяр мы имеем в X веке в арабских источниках. В византийских же источниках встречаются разные варианты названия венгров, например, *турки* и *унгри*. *Медьер* по Константину Багрянородного всего лишь одно из семи венгерских племен. Касательно этнонима *унгри*, то он впервые был использован в IX веке византийскими хронистами. В славянские источники он попал в XII в. Нестор в «Повести Временных лет» говорил о белых и черных уграх. Под именем *белые угры* у него упоминались *оногуры*, а под *черными уграми* – сами *венгры*. Нужно сказать, что современный термин *угры*, обозначающий языковую группу к которой относились ханты, манси и венгры, изобретен лишь в XIX веке. Этноним *угры* мог быть производным от этнонима *огур*.

Стоит отметить, что тюрки имели большое влияние на формирование венгров. В частности, в венгерском языке много болгаризмов. Их количество оценивают в 400–1000 слов. Венгры на своей волжско-уральской прародине заметно трансформировались под влиянием тюркских соседей. Не случайно у Шимона Кезаи Хунор и Магор (Мадьяр) связывались между собой и считались братьями. Упомянут и аланский князь Дуло и сыновья Белара. По факту в легендах упоминались компоненты, принявшие участие в формировании венгерского этноса – собственно правенгерский, аланский и болгарский. Полукочевые племена, бывшие венграми, вероятно переселились в Волжско-Уральский регион вместе с гуннами. Савиры или саварти-асфалы шли в хвосте переселений гуннов и огуров [28; 29, с. 448; 30; 31, с. 140–182, 194–200; 35; 34, с. 71; 33, с. 43].

В. Напольских вполне определенно говорит о проживании в Прикамье от Ика до Суры и от Кокшаги и Вятки до Самарской луки именьковцев, которые были балто-славянами и относились к макро-балтскому ареалу. Балты в землях рязано-окских финнов должны были быть сравнительно быстро ассимилированы местным населением, и язык мери и мещеры, вероятно, был одним из волжско-финнских. При этом экспансия балтов в финно-угорские земли должна была быть достаточно поздней. Так, что древнемордовские племена ощущали во внимание индоевропейских соседей.

Касательно пермян, то исторические корни пермских народов лежат в ананьинском и пьяноборском времени. Вытесненные из лесостепей пермяне заняли лесную зону Приуралья. С ними можно отождествить азелинскую и гляденовские археологические культуры. Азелинская и городецкая археологические культуры оказали влияние и на марийцев. Ломоватовская культура продолжала традиции гляденовской культуры. На сложение неволинской и полумской культур, по мнению ряда ученых, оказали влияние пришлые саргатские и харинские элементы.

Касательно же южных групп вепсов и мери, на их становление должна была повлиять дьяковская культура. В. Ставицкий сопоставляет мерю с дьяковской культурой.

Касательно археологической привязки некоторых культур, И. Зиньковская указала, что не все археологические культуры доживают до времени списка северных народов, например, городецкая культура. Сами волжские финны перед оформлением в эрзю и мокшу перенесли ряд трансформаций. Сначала к крушению городецкой культуры привело вторжение саргатских племен. После этого на место андреево-писеральского типа пришла древнемордовская культура. Нужно сказать, что андреевско-писеральское население активно участвовало в войнах против Митридата Евпатора, что указывает на принадлежность части местного населения к сарматам. Среди населения Среднего Поволжья получили распространение шлемы среднесарматского периода. Андреевско-писеральское население было сильно милитаризованным и оставило своеобразный комплекс женского костюма. Саварты-асфалы до огуризации были одним из сарматских племен. Именно события I–II вв. н.э. сделали возможным, что сабиры стали известны Клавдию Птолемию.

Рязано-окские финны ощущали влияние со стороны населения Верхнего Подонья, которое входило в состав гуннской конфедерации. А. Медведев считает это население антским. На Средней Оке рязано-окцы сражались против пришельцев с юга. Образование культуры рязано-окских могильников было связано с необходимостью противостоять врагу. Больших миграций на территории волжских финнов не найдено, что свидетельствует в пользу того, что они сдержали напор с юга. Однако запустели некоторые древнемордовские поселения, что свидетельствует об эпизодическом вторжении более южных народов. Культура рязано-окских могильников прекратила существование в VII в. н.э. вследствие вторжения кочевников. Вероятно, это связано с переселениями болгарских племен. Значительные изменения в судьбе древнемордовских племен же сыграло переселение в Среднее Поволжье предков волжских болгар. На месте же бывшей мазунинской культуры образовались древневенгерские, кушнарниковская и бакальская культуры, изгнав и уничтожив предыдущее население и оставив малый анклав в районе реки Белой. Древневенгерские и постсаргатская культуры были продолжением пояса финно-угорских культур, протянувшихся от Балтики до Иртыша. Сабиры были группой саргатцев (угров и сарматов), которые были включены в гуннское объединение, а потом следовали в хвосте огурских миграций. А. Кушкумбаев считает, что древние венгры были последовательно включены в состав гуннской конфедерации, Первого Тюркского и Западного Тюркского каганатов. Он включал их в состав племен суварского круга племен западных тюрок. Также считал возможным плотное взаимодействие древних венгров с оногурами, сабирами, тюркютами и хазарами П. Голден. Позицию отрицания саргатского влияния в этногенезе древней мордвы заняли В. Вихляев и Г. Матвеева. Их ключевой аргумент – местная керамика. Перенять керамику местного населения они вполне могли. Однако предметы вооружения и дружинная организация отличались от местных традиций и саргатцы тяготели к лесостепным прос-

транствам. В. Бейлекчи убежден в волжско-финском происхождении муромы. В поволжских республиках сторонники миграционизма противостоят автохтонистам. При этом нужно отметить, что этнокультурного взаимодействия с соседями вряд ли мог избежать какой-то этнос в материковой части Европы. Относительно изолированными являются этносы в горах и на островах, что к пермским и волжско-финским народам не относится [6, с. 14, 20, 37–40, 43–44, 49–50, 55–57; 36, с. 61; 45, с. 162–163; 33, с. 42, 51; 42, с. 125–128; 44, с. 43–54; 40; 41; 43, с. 17–21; 53, с. 617–618; 14, с. 87–112; 46; 45, с. 162–170; 50; 49; 8, с. 195–203; 54; 55; 20, с. 252–269; 46; 47; 9, р. 242–243; 48, с. 7–34; 52, с. 79–80; 51, с. 130–140].

Отдельным вопросом является история переселений племен в Предуралье. Некоторые ученые склонны предполагать, что они происходили еще до эпохи Великого Переселения народов. А. Белавин, Н. Крыласова, В. Иванов считают, что носители гафурийской культуры были уграми, и они проникали на территорию карабызской (волжско-финнской по происхождению) культуры, приняв участие в формировании ее населения. Гафурийцев связывают с саргатско-гороховской общностью. Они же приняли участие в формировании прохоровцев (сарматов). Эти события происходили несколько сот лет до Рождества Христова. Вышеописанные миграции произошли в IV–III вв. до н.э. Позднеананьинские племена ассимилировали переселенцев с востока и прохоровцев, проникших в район рек Белой и Уфы. В результате этих процессов возникла пьяноборская культура, финальную стадию которой выделяют в отдельную мазунинскую культуру. Пьяноборцы были продолжением карабызовцев. Периодически население Волго-Уральского региона ощущало вливания со стороны кочевников. К трансформации пьяноборской культуры в мазунинскую были причастны поздние карабызцы. Также в этногенезе участвовали убаларцы, которые по происхождению, вероятно, были сармато-угорским населением. В эпоху Великого Переселения народов, в сложении мазунинского и раннебахмутинского населения принимали участие турбаслинцы и кушнаренковцы. Также отмечалось проникновение населения харинской культуры. Р. Голдина указывает, что при сложении ломоватовской культуры принял участие пришлый элемент из Западной Сибири, носители которого оставляли после себя курганы. Касательно сложения неволинской культуры, то там также указано на проникновение иноэтничного населения из Сибири и конкретизировано, что это были саргатцы. Вообще саргатцы как субстрат вошли в состав неволинской, сылвенской и бакальской культур. Также они приняли участие в этногенезе караякуповской и кушнаренковской культур. Было два пути переселений постсаргатских племен. Первый проходил от верховий Миасса до Месягутовской степи по долине реки Сим в бассейн реки Белой. Второй путь шел через Сылвенско-Чусовской коридор. Мигранты довольно удобно чувствовали себя в новых условиях, поскольку сами были лесостепным коневодческим населением. Они враждовали карабызцами

(вероятно, сарматами) и постгляденовским (пермским) населением. Часть пермян была покорена, однако неволинцы были оседлыми, что свидетельствует в пользу быстрой ассимиляции мигрантов пермянами. В IX в. неволинцы оставили Кунгурскую лесостепь. В середине V в. через Сылвенско-Чусовский коридор в Пермское Предуралье проникло пришлое население из Западной Сибири, которых археологи обыкновенно именуют харинцами. Они приняли участие в сложении ломоватской культуры. Эти группы населения отличались от кушнарниковцев тем, что последние вели более подвижный образ жизни. Кушнарниковцы расселились в низовьях рек Белой и Ик, в районе Камско-Бельско-Икской поймы. У кушнарниковцев обнаружена поясная гарнитура геральдических типов, которая указывает на южные связи кушнарниковцев. А. Белавин, В. Иванов и Н. Крыласова считают возможным говорить об участии угров в войнах тюркютов. В Зауралье после выселения саргатского населения идет упрощение социальной структуры, ослабляется оборонная система городищ и снимается военное напряжение бывшее до того. В VIII в. в Приуралье приходит очередная волна мигрантов, которых археологи называют караякуповцами. Таким образом протовенгры могли быть лишь одним из многих саргатских племен, на которых в разной степени могли воздействовать сарматы и гунны. Нужно сказать, что геральдическая поясная гарнитура также была характерна и для неволинцев, ломоватовцев и полонцев, и они приняли участие в этногенезе волжских булгар. Так или иначе древние венгры и ассимилированные пермянами угры ощущали тесную связь со степью и огурскими кочевниками. Тезисы об угорской идентичности неволинцев, полонцев и ломоватовцев находят острое неприятие у ученых из Удмуртии, в частности Р. Голдиной и В. Напольских, которые отрицают какое либо влияние угорского элемента, включая и древних венгров. В некотором отношении близким к их позиции является мнение пермского ученого Д. Шмуратко, который не прослеживает саргатского влияния в Прикамье, а с харинцами связывает позднесарматское население. Он не находит угорского следа в харинских памятниках, считая харинцев сарматами. Появление курганных некрополей связано с сарматами. Исследователь предпочитает осторожно говорить о южном влиянии на Прикамье в эпоху Великого переселения народов. Как нам видится, истина где-то посередине и стоит избегать крайностей. Вряд ли саргатцы были исключительно уграми и древними венграми. Думается, что в составе саргатского и постсарматского населения большую роль играл сарматский элемент, который играл также значительную роль в этногенезе огуров [18, с. 46–73, с. 78–83; 21, с. 19–38; 24; 22, с. 100–105; 23, с. 66–71; 61, с. 209–217; 60, с. 120–126].

Таким образом, мы пришли к следующим выводам. Саргатцы были большой общностью племен разного этнического происхождения – южноугорского (протовенгерского) и иранского. Они доминировали над соседними как кочевыми, так и оседлыми племенами, в Западной Сибири и были опасными соседями саков и сарматов. Миграция части саргатцев в I–II в. н.э. в Среднее

Поволжье привела к ряду трансформаций в этнической и социальной истории этого региона. Саргатское влияние ощутили как волжско-финские племена в общем, так и в частности древнемордовское население. Крушение саргатской культуры произошло во время миграций хуннских племен и образования гуннского этноса. Часть саргатцев была включена в состав гуннского союза племен и стала известна современникам как сабиры. Они подверглись сильной огуризации. Протовенгры не были сабирами, а всего лишь их родственниками. Огурское влияние было заметно и на древних венграх. Другая часть саргатцев в IV–VI вв. переселилась в район Приуралья и Прикамья, где образовался ряд саргатоидных культур, среди которых была и древневенгерская кушнаренковская культура, которая плотно интегрировалась с огурскими болгарскими племенами. Переселение караякуповцев было переселением уже постсаргатского населения, частью которого была и потчевашская культура. Несмотря на тесные связи и сабиров, и протовенгров с тюрками отождествлять их между собой не следует. Переселения I–III вв. и памятники андреевско-писеральского типа в большей мере были связаны с сарматами, хотя некоторая доля участия лесостепных угров вероятна. Древневенгерские племена были лишь одними из многих племен саргатцев. Самоназвание мадьяр же было одним из этнонимов в составе древневенгерского этноса. Общее самоназвание древних венгров нам неизвестно, и мы имеем только экзоэтнонимы. Летописный термин угры обозначал как южноугорские венгерские группы, так и огуров.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Расторопов А.В.* Вопросы ранней этнической истории венгров-мадьяр // Поволжская археология. № 1 (11). – Казань: Институт археологии им. А.Х. Халикова АН РТ, 2015. С. 70–90. <http://cyberleninka.ru/article/n/voprosy-ranney-etnicheskoy-istorii-vengrov-madyar>
2. *Erdelyi I., Mihaly B.* The Sargatka culture and the Huns // Turk-Global. № 3–4. – Астана: Тюркская академия, 2015. pp. 103–115.
3. *Rona-Tas A.* Hungarians and Europe in Early Middle Ages. – Budapest: CEU Press, 1999. 566 p.
4. *Хайду П.* Уральские языки и народы. – М.: Прогресс, 1985. 432 с. <http://www.libed.ru/knigi-nauka/808394-1-izdatelstvo-progress-hajdu-peter-urali-nyelvek-nepek-peter-haydu-uralskie-yaziki-narodi-perevod-vengerskog.php>
5. *Фодор И.* Западносибирская археология в трудах венгерских исследователей // Вестник Томского государственного университета. № 3 (23). – Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2013. С. 305–309 <http://cyberleninka.ru/article/n/zapadnosibirskaya-arheologiya-v-trudah-vengerskih-issledovateley>
6. *Напольских В.В.* Введение в историческую уралоистику. – Ижевск, Удмуртский университет, 1997. 257 с.
7. *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 3. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, Институт этнографии им. Миклухо-Маклая, 1953. [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/Bicurin/Sobr\\_sved\\_o\\_narodach/karten.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/Bicurin/Sobr_sved_o_narodach/karten.htm)
8. *Напольских В.В.* Предыстория народов уральской языковой семьи // История татар с древнейших времен. Т. 1. Народы степной Евразии в древности. – Казань : Рухият, 2002. С. 195–203. <http://udmurt.info/pdf/library/napolskikh/napolskikh-predystoriya-narodov-ural-yaz-semyi.pdf>

9. *Golden P.B.* The peoples of the Russian forest belt // *The Cambridge History of Early Inner Asia*. – Cambridge UK.: Cambridge University Press, 1990. p. 229–255.
10. *Глазов И.А.* Проблемы изучения вооружения саргатской культуры. <http://Annales.info/sibir/small/glazov.htm>
11. *Соловьев А.И.* Оружие и доспехи. Сибирское вооружение от каменного века до средневековья. – Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2003. 219 с. <http://history.novosibdom.ru/node/43><http://history.novosibdom.ru/node/44>
12. *Матвеева Н.П.* Материалы к палеодемографической характеристике Саргатской общности // *Вестник археологии, антропологии и этнографии: журнал*. № 2. – Тюмень: Издательство ИПОС СО РАН, 1999. [http://www.ipdn.ru/rics/va/\\_private/a2/2-mat.pdf](http://www.ipdn.ru/rics/va/_private/a2/2-mat.pdf)
13. *Цембалюк С.И.* К вопросу об этнической интерпретации саргатской культуры // *Проблемы взаимодействия человека и природной среды: Материалы итоговой научной сессии учёного совета Института проблем освоения Севера СО РАН 2003 г.: сборник*. – Тюмень: Издательство ИПОС СО РАН, 2004. Вып. 5. С. 99–102. <http://www.ipdn.ru/rics/doc0/DM/1-сеп.htm>
14. *Зубов С.* Воинские миграции римского времени в Среднем Поволжье (I–III в. н.э.). Миграционные процессы в формировании новой этнокультурной среды по материалам археологических данных. – Saarbrücken: Lambert academy publishing, 2011. 207 с.
15. *Чикунова И.Ю.* Хозяйство и быт населения Саргатской культуры Приоболья // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность. 07.00.06. Археология. – Тюмень: РАН СО, Институт проблем освоения севера, 2006. <http://cheloveknauka.com/hozyaystvo-i-byt-naseleniya-sargatskoj-kultury-priobolya>
16. *Иванов А.Г.* Этнокультурные и экономические связи населения бассейна реки Чепцы в эпоху Средневековья (конец первой половины V – первая половина XIII вв.). – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литература, 1997. 309 с.
17. *Пастушенко И.Ю.* Возможно ли говорить об угорской эпохе в Прикамье // *Вестник Удмуртского Университета*. Вып. 1. История и Филология. – Ижевск: Удмуртский университет, 2011. С. 144–150. <http://cyberleninka.ru/article/n/vozmozhno-li-govorit-ob-ugorskoj-epohe-v-prikamie>
18. *Белавин А.М., Иванов В.А., Крыласова Н.Б.* Угры Предуралья в древности и средние века. – Уфа: издательский дом БГПУ, 2009. 275 с., 79 илл.
19. *Вострокнутов А.В.* Угорский вопрос в современной предуральской археологии и проблемы картографирования // *Труды Камской археолого-этнографической экспедиции*. № 9. – Пермь: Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2014. С. 94–99. <http://cyberleninka.ru/article/n/ugorskiy-vopros-v-sovremennoy-preduralskoj-arheologii-i-problemy-kartografirovaniya>
20. *Голдина Р.Д.* Древняя и средневековая история удмуртского народа. – Ижевск: Удмуртский университет, 2004. 422 с.
21. *Иванов В.А.* Древние угры-мадьяры в Восточной Европе. – Уфа: Гилем, 1999. 123 с.
22. *Шмурашко Д.В.* Этнокультурная ситуация в Прикамье в эпоху Великого переселения народов // *Известия Российского педагогического университета им. А.Г. Герцена*. № 126. – СПб: Изд-во Российского педагогического университета им. А.Г. Герцена, 2010. С. 100–107.
23. *Шмурашко Д.В.* Могильники харинского типа с территории Северного Приуралья // *Вестник харинского типа с территории Северного Приуралья // Вестник археологии, антропологии и этнографии*. № 3 (26). – Новосибирск: Наука СО, 2014. С. 66–72.

24. *Голдина Р.Д., Напольских В.В.* Угорская эпоха в истории Предуралья: научная гипотеза или историографический казус. <http://bashkorttar.ru/?p=3215>
25. *Голдина Р.Д.* Некоторые замечания относительно формирования теории угорского присутствия в Предуралье в эпоху Средневековья // II международный мадьярский симпозиум. – Екатеринбург: Рифей, 2013. С. 89–109.
26. *Голдина Р.Д.* Неволинский могильник VII–IX вв. в древнем Предуралье. – Ижевск: Удмуртский университет, 2012. 472 с.
27. *Голдина Р.Д.* Ломоватовская культура в Древнем Прикамье. – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1985. 279 с.
28. Сказания Приска Панийского / Пер. С. Дестуниса. СПб., 1860. 112 с. (оттиск из: Ученые записки Второго отделения Императорской Академии Наук. Кн. 7, вып. 1. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1861. С. 408–457. <http://www.vostlit.info/Texts/rus/Prisc/frameset21.htm>)
29. Великая степь в античных и византийских источниках. – Алматы: Баур, 2005. 1306 с.
30. Повесть временных лет. <http://old-russian.chat.ru/01povest.htm>
31. *Шушарин В.П.* Ранний этап этнической истории венгров. – М.: РОССПЭН, 1997. 512 с.
32. *Константин Багрянородный.* Об управлении империей / Пер. под. ред. Г.Г. Литаврина, А.П. Новосельцева. – М.: Наука. 1991. 496 с. [http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Konst\\_Bagr\\_2/text38.phtml?id=6397](http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Konst_Bagr_2/text38.phtml?id=6397)
33. *Кушкумбаев А.К.* Мадыяры, тюрки, кыпчаки. Историческая связь сквозь тысячелетия // Иран-наме. № 3 (19). – Алматы, 2011. С. 37–77.
34. *Савельев А.В.* Булгаризмы в хантыйском (с дискуссионными комментариями А. Рона-Таш) // Урало-Алтайские исследования. № 3 (10). – М.: Институт языкознания РАН, 2013. С. 66–75.
35. *Ставицкий В.В.* Роль Камского населения в формировании древней мордвы <http://human.snauka.ru/2014/12/8337>
36. *Зиньковская И.В.* К вопросу об историко-археологической идентификации одного из северных народов у Иордана // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия История. Международные отношения. № 2-1. Т. 11. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2011. С. 56–63.
37. *Мачинский Д.А., Кулешов В.С.* // Ладога и Глеб Лебедев. Восьмые чтения памяти Анны Мачинской. Старая ладога, 21–23 декабря 2003 г. – СПб.: Нестор-истрия, 2004. С. 26–72.
38. *Ярцев С.В.* Еще раз о списке народов Эрманариха // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия История. Политология. № 21 (192). Т. 32. – Белгород, Изд-во Белгородского государственного университета, 2014. С. 35–42.
39. *Напольских В.В.* Список народов Германариха – Готский путь от Ладоги до Кубани // Уральский исторический вестник. № 2 (35). – Екатеринбург, УрО РАН, 2012. С. 20–30.
40. *Ставицкий В.В.* У истоков этногенеза древней мордвы. [http://e-notabene.ru/hr/article\\_13161.html](http://e-notabene.ru/hr/article_13161.html)
41. *Ставицкий В.В.* Основные концепции этногенезиса мордвы [http://www.ssc.smr.ru/media/journals/izvestia/2009/2009\\_6\\_261\\_266.pdf](http://www.ssc.smr.ru/media/journals/izvestia/2009/2009_6_261_266.pdf)
42. *Ставицкий В.В., Ставицкий А.В.* Об уровне социальной дифференциации волжских финнов в эпоху раннего железа // П.А. Столыпин: становление и реформирование русской государственности. Материалы I Международной (II Всероссийской) научно-практической

конференции, посвященной 150-летию со дня рождения П.А. Столыпина. 5–6 апреля 2012 г. – Пенза: Пензенский государственный краеведческий музей, Пензенский государственный педагогический университет им. В.Г. Белинского, 2012. С. 119–130.

43. *Ставицкий В.В.* Волжские финны в эпоху Великого переселения народов // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. № 4 (32). 2014. С. 17–24.

44. *Ставицкий В.В.* Происхождение древнемордовской культуры // Вестник НИИ при правительстве Республики Мордовия. № 1 (33). – Саранск: Изд-во НИИ при правительстве Республики Мордовия, 2015. С. 42–57.

45. *Вихляев В.И.* Расселение мордвы в III в. – начале XIII в. // Поволжская археология. № 2 (4). – Казань: Институт археологии им. А.Х. Халикова АН РТ, 2013. С. 162–170.

46. *Кулешов В.С.* О происхождении этнонима мурома и о топонимах Муромской округи. <http://www.museum-murom.ru/nauch-rab/uvav-v/o-proishozhdenii-etnonima-muroma>

47. *Ахмедов И.П.* Комплекс предметов с городища Долматово Старожиловского района Рязанской области. <http://rudocs.exdat.com/docs/index-194931.html>

48. *Ахмедов И.П.* Проблема финального периода культуры рязанско-окских финнов // Археология Восточной Европы в I тыс. н.э.: проблемы и материалы. Раннеславянский мир. Славяне и соседи. – М.: Институт археологии РАН, 2001. С. 7–34.

49. *Бейлекчи В.В.* О финно-угорских топонимах в Муромском Поочье. [http://merjamaa.ru/news/v\\_v\\_bejlekchi\\_o\\_finno\\_ugorskikh\\_toponimakh\\_v\\_muromskom\\_pooche/2014-12-03-960](http://merjamaa.ru/news/v_v_bejlekchi_o_finno_ugorskikh_toponimakh_v_muromskom_pooche/2014-12-03-960)

50. *Бейлекчи В.В., Родин В.В.* Поселения племени мурома (у истоков проблемы). <http://www.rostmuseum.ru/Publications/Publication/341>

51. *Малашев В.Ю.* Некоторые аспекты контактов носителей позднесарматской культуры южноуральских степей с населением лесной и лесостепной полосы Поволжья и Приуралья // Уфимский археологический вестник. Вып. 14. – Уфа: Гилем, 2014. С. 130–140.

52. *Медведев А.П.* Об этнокультурной принадлежности памятников гуннского времени на Верхнем Дону // Проблемы истории и археологии Украины. Материалы V международной конференции (Харьков, 4–6 ноября 2004 г.). – Харьков: НМЦ МД, 2004. С. 79–80.

53. *Мясникова О.С.* Мордва в эпоху Великого переселения народов // Известия Самарского научного центра РАН. № 3–2. Т. 16. – Самара, Изд-во Самарского научного центра РАН, 2014. С. 617–619.

54. *Напольских В.* Балто-славянский языковой компонент в Нижнем Прикамье в сер. I тыс. н.э. <http://udmurt.info/pdf/library/napolskikh/baltoslav.pdf>

55. *Напольских В.В.* К реконструкции лингвистической карта Центра Европейской России в раннем Железном веке // Арт. № 4. – Сыктывкар, 2007. <http://artlad.ru/magazine/all/2007/4/130/145>

56. *Епифаний Премудрый.* Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана епископа Пермского. [http://www.krotov.info/acts/14/3/perm\\_rus.html](http://www.krotov.info/acts/14/3/perm_rus.html)

57. Егоров Н.И. Об огурской проблеме // II Мадыарский симпозиум, 13–17 августа 2013 г. – Челябинск: Рифей, 2013. С. 47–70.

58. *Белых С.К.* Проблема распада прапермской этноязыковой общности. Монография. – Ижевск: Удмуртский университет, 2009. 150 с.

59. *Жеребцов И.Л.* Ломоватовская и Ванвиздинская культуры. <http://www.komi.com/folk/komi/66.htm>

60. *Шмуратко Д.В.* Прикамье в эпоху Великого переселения народов, этнокультурные влияния... // Вестник музея археологии и этнографии Пермского Приуралья. – Пермь:

Изд-во Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета, 2006. С. 120–127.

61. *Шмуратко Д.В.* Территория Среднего Прикамья в раннем средневековье (статический анализ погребальных комплексов) // Вестник НГУ. Серия: История. Филология. Том. 10. Вып. 7: Археология и этнография. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2011. С. 209–218.

**Yaroslav Pylypchuk**

### **SABIRS AND PROTO-HUNGARIANS: IS IT POSSIBLE IDENTIFICATION?**

Sargatts were a big community of tribes of different ethnicity – Ugric and Iranian origin. They dominated both neighboring nomadic and settled tribes in Western Siberia and were dangerous neighbors of Sakas and Sarmatians. The migration of the sargatts in the I–II century AD in the Middle Volga region has led to a series of transformations in the ethnic and social history of this region. Sargatka influence felt as the Volga-Finnic tribes in general, and in particular Ancient Mordovian population. Crash of Sargatka culture took place during migration of Hunnic tribes and formation of Huns ethnos. Part of Sargatts was included in the Hun tribal alliance and became known to contemporaries as the Sabirs. They were subjected to strong ogurization. Protohungarian were not Sabirs, but only their relatives. Ogur influence was noticeable in ancient Hungarians. Another part of sargatts in the IV–VI centuries AD moved to the area of Ural and Kama, which formed a series of sargatoid cultures, among which ancient hungarian Kushnarenkovka culture was, which was tightly integrated with the Ogur Bulgar tribes. Migration of karayakupovts was already migration of postsargatka population, part of which Potchevashskaya culture was. Despite the close relations of Sabirs and Protohungarians with Turks, they can not be identified with each other.

**Keywords:** *Ugrians, Proto-Hungarians, Sargatka culture, sargatsy, Sabirs, Ogurs.*

## ПЕРСОНАЛИИ

**Петр Апакаев**  
*Йошкар-Ола*

### **К ЮБИЛЕЮ РУСЛАНА АРКАДЬЕВИЧА БУШКОВА**

Исполнилось 60 лет Бушкову Руслану Аркадьевичу, одному из ведущих этнографов питания Татарстана и Поволжья, кандидату исторических наук, доценту Казанского (Приволжского) федерального университета и Казанской государственной академии ветеринарной медицины.

В биографических словарях ученых и справочниках этих двух вузов указывается, что Бушков Руслан Аркадьевич (р. 31.01.1957, д. Агачи Мари-Турекского р-на Марийской АССР), журналист, этнолог, культуролог, кандидат исторических наук (1994), доцент (2000). Из крестьян. После окончания в 1983 г. отделения журналистики Казанского университета работал корреспондентом отдела сельского хозяйства республиканской газеты «Марийская правда».

В Казанском университете с июля 1986 г.: ответственный секретарь вузовской газеты «Ленинец» (1986–1988), фотокорреспондент газеты «Казанский университет» (1993–2012); одновременно на преподавательской работе: преподаватель, доцент кафедр журналистики и татарской журналистики (1994–2013). С 2014 по настоящее время доцент высшей школы журналистики и медиакоммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.

В 1988–92 обучался в аспирантуре кафедры этнографии и археологии Казанского государственного университета. В 1994 г. защитил диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Традиционные напитки народов Среднего Поволжья в конце XIX – начале XX вв.: Историко-этнографическое исследование». Научный руководитель – доктор исторических наук, профессор Е.П. Бусыгин.

В Казанской государственной академии ветеринарной медицины, переименованной в 1995 г. из ветеринарного института, с октября 1988 г.: редактор вузовской газеты «Бауманец» (1988–1991, с 2012 – до настоящего времени) и вузовского радиовещания (1991–1994), информационной службы вуза (1998–

2008); одновременно на преподавательской работе: преподаватель, старший преподаватель, доцент кафедры гуманитарных наук (1994–1998), доцент кафедры философии и истории (1998–2012, в 2005–2009 – заведующий кафедрой).

Автор работ по этнокультуре поволжских народов, историческому и литературному краеведению, в том числе 16 монографических трудов на русском и татарском языках.

Невольно возникает вопрос: как он, уроженец марийской глубинки, оказался в Казани. Ответить на него мне несколько проще, потому что формирование и становление его личности проходило на моих глазах, сначала школьного преподавателя родного языка и литературы, а потом – старшего товарища и коллеги в сфере науки и высшего образования.

В сентябре 1968 года вновь набранный художественный 5 «б» класс Йошкар-Олинской музыкально-художественной школы-интерната № 1 для одаренных детей, где я тогда работал преподавателем марийского языка и литературы, приступил к новому учебному году. Около 30 мальчикам и девочкам, приехавшим из разных районов республики, прошедшим конкурсный отбор, предстояло получить за 4 года начальное художественное образование и закончить курс восьмилетней общеобразовательной школы.

Среди одноклассников Руслана окажутся будущий доктор искусствоведения Владимир Кудрявцев, кандидат исторических наук Лидия Москвина. За их хрупкими плечами уже были четыре года учебы в сельских школах.

Руслана Бушкова, светловолосого мальчишку с живыми глазами и веселой улыбкой, я заметил с первых занятий. Оказалось, что приехал он в интернат после окончания 4 классов Мари-Куптинской восьмилетней школы Мари-Турекского района. Первой учительницей его была Пелагея Петровна Васильева, мать Юры Васильева, старшеклассника художественного отделения интерната. Впрочем, это обстоятельство станет решающим для дяди Руслана – Бушкова Виктора Алексеевича, преподавателя Благовещенского педагогического училища в Башкирской АССР, для определения своего племянника в школу-интернат № 1. Кстати, в Мари-Куптинской школе он оказался тоже из-за того, что здесь учительствовала после окончания Марийского государственного педагогического института его родная тетька по матери – Мария Алексеевна Османова. Это она, можно сказать, привила своему племяннику интерес к родному языку, родной литературе, родной культуре, а также к родной природе.

Родная деревня Руслана – Китнемучаш (Агачи) – находилась всего в 3–4 километрах от Мари-Купты, теперь он мог бывать там только в каникулы. Чудесные зимние и летние дороги в родную деревню станут для Руслана, как для его любимого поэта Николая Заболоцкого, лучшими детскими воспоминаниями. Забирала его домой мама, Бушкова Клавдия Алексеевна, трудившаяся тогда в колхозе, иногда – бабушка Марфа Алексеевна, пенсионерка,

реже – отвозила на колхозной лошади вместе с мужем Петром Алексеевичем Османовым, председателем Мари-Куптинского колхоза «Рассвет».

Бушковы – фамилия известная в Мари-Турекской стороне. Дед Руслана, Алексей Григорьевич Бушков, слыл смекалистым, с деловой хваткой мужиком. Это он в 1929 г. с двенадцатью семьями переселенцев из деревни Мари-Китня основал у истоков речки Китнинки новый починок, названный его именем и просуществовавший до самой его смерти в 1962 г.

Алексея Григорьевича, прозванного в деревне Кыргори Элексе, за высокий рост называли еще Кугу Элыксе. А позже его будут именовать карт Элексе как человека, взявшегося возродить марийское язычество в родной стороне.

А его младший брат Тимофей Григорьевич Бушков выберет другой путь – станет председателем сельсовета в Мари-Китне, одним из организаторов вместе с П.Е. Созоновым-Китнемариным коммуны «Ўжара», описанного потом в нескольких рассказах Г. Т. Смирнова-Кавырли.

Бабушка Руслана была «созвучна» его дедушке. Умение создавать семейный уют, скрасить быт – были для них смыслом жизни. У них было пятеро детей. Четверо из них получили высшее образование. Лишь не удалось это матери Руслана, которой пришлось помогать семье.

Окружение природы со всеми ее прелестями и красотой, тепло дома, влияние сестер и братьев родной матери формировали у Руслана определенные ореолы жизни. Ведь любая личность начинается с раннего возраста под непосредственным влиянием и воздействием, прежде всего, семьи.

Руслан отличался от сверстников тем, что у него был большой интерес к учебе, в школьной программе ему было «тесновато». Это привело его в организованный мною еще ранее литературный кружок «Элнет». У кружка был свой устав, значок, свои ритуалы. Каждый ученик интерната считал за честь стать членом кружка. Сюда они несли свои стихи и прозаические произведения, иллюстрации и написанные песни. Здесь проводились утренники, организовывались встречи с писателями, журналистами, композиторами, артистами.

Выпускалась своя стенгазета. Организовывались даже турпоходы в памятные места республики, спуски на лодках по реке Кокшаге, выезды в Чувашию, на родину космонавта А.Н. Николаева, в Башкирию, на родину марийского писателя Яныша Ялкайна. Впоследствии жизнь кружка была описана мной в книгах «Учитель и класс», «Воспитание словом» и «Путь к сердцу ребенка».

Вскоре в литературный кружок для издаваемой им стенгазеты Руслан принес свои первые стихи. Дебют оказался удачным, одно из его стихотворений «Савак кундем» («Савакская сторона») заняло призовое место в республиканском конкурсе на лучшее сочинение школьников, посвященное 50-летию образования Марийской АССР, было напечатано в республиканской прессе и переведено на русский язык известным поэтом-переводчиком В.Пановым.

Руслан начал сотрудничать с редакцией республиканской детской газеты «Ямде лий» («Будь готов»). Подружился с поэтом, сотрудником редакции Валентином Исенековым.

Тогда же ему довелось участвовать в качестве ведущего в нескольких детских передачах Марийского радио и телевидения с подачи поэтессы Веры Бояриновой и журналиста Зосима Краснова. Так Руслан очень быстро стал школьной знаменитостью.

Когда в наш литературный кружок пришло приглашение участвовать в июне 1971 г. в научно-практической конференции «Мое Отечество: В мир литературы и искусства» в село Михайловское Псковской области, на родину поэта А. С. Пушкина, у меня не возникло никаких сомнений – кого послать туда. Это был Руслан Бушков, увлекшийся тогда изучением творчества Яньша Ялкайна.

В школе-интернате в начале 1960-х годов пионерские отряды боролись за присвоение им имени марийского писателя и ученого Яньша Ялкайна. Это имя досталось 4 «б» классу. Отряд славился тем, что преуспевал и в учебе, и внеклассной, внешкольной жизни, одержал победу в «Турнире смекалистых», проводимом всесоюзной газетой «Пионерская правда».

Я не ошибся в выборе Руслана. Он блестяще выступил на конференции и как юный литературовед, как начинающий поэт, приехав домой с Почетной грамотой Центральной детской экскурсионно-туристической станции Министерства образования РСФСР и массой впечатлений от встреч с именитыми людьми на Пушкинской земле. Обо всем этом он поделился в напечатанном в газете «Ямде лий» на целую полосу очерке «Пушкин кундеммыште» («В Пушкинском краю»).

Исследовательская работа увлекла Руслана Бушкова. Вскоре он решил попробовать свои силы в масштабе страны, включившись в конкурс детской газеты «Пионерская правда» «Нас – 23 миллиона» по истории детского и пионерского движения в СССР. В итоге – победа в конкурсе, в награду – путевка во Всесоюзный пионерский лагерь «Артек» в юнкоровскую смену в январе 1972 года.

Именно в «Артеке» Руслан твердо решил стать журналистом.

Победа на конкурсе всесоюзного масштаба окрылила Р. Бушкова, он поверил в себя, в свои силы, в свои знания. А знания в школе-интернате учителя давали основательные.

В год окончания школы-интерната № 1 Р. Бушков одержал еще одну победу – в конкурсе Марийского телевидения о природе родного края, удостоившись главного приза – фотоаппарата «Чайка». С тех пор он не расстается с фотоаппаратом, отсюда начался его путь в большую фотожурналистику.

Завершить среднее образование Р. Бушкову довелось в Мари-Турекской средней школе. Большую часть времени он стал проводить в районной библиотеке, включившись на этот раз в конкурс известных тогда всесоюзных журналов «Огонек» и «Турист» – «Моя встреча с Польшей» и «Встреча

с Болгарией». И надо же – вновь сразу две победы, и в награду – поездки в составе делегации этих редакций в Польшу по приглашению польского бюро путешествий «Орбис» и в Болгарию – по приглашению комитета по делам отдыха и туризма при Совете Министров Болгарии. И тут к марийскому школьнику пришла известность в масштабе страны. Шутка ли – в журнале «Огонек» в августе 1974 года был напечатан его фоторепортаж «Мне по душе Польша». О нем писали центральные и местные газеты. А на марийском телевидении состоялась передача журналиста Игоря Комиссарова «Дважды лауреат», посвященная Руслану Бушкову, в которой он поделился впечатлениями от интересных встреч, посещений знаменитых мест, знакомств с историей и культурой народов двух восточноевропейских стран.

Прознав об успехах своего юнкора, редактор газеты «Ямде лий» Алексей Михайлович Юзыкайн сразу после окончания средней школы приглашает Руслана Бушкова на работу в свою газету. Это для Руслана стало судьбоносным решением. Он оказался в самой гуще марийской интеллигенции. С тех пор А.М. Юзыкайн стал наставником и добрым товарищем начинающего журналиста. Он же вскоре определил его стажером республиканской газеты «Марий коммуна», возглавляемой тогда талантливым публицистом П. Корниловым. В этой газете творческое шефство над Русланом взяли В.И. Иванов, В.Л. Богданов, А.И. Изергин, лучшие марийские газетчики тех лет. В те же годы он начинает сотрудничать с газетой «Марийская правда», корреспондентом которой станет через 8 лет, уже после окончания отделения журналистики Казанского университета.

В Казанский университет Руслан Бушков поступил, прослужив два года в армии в Забайкальском военном округе фотокорреспондентом дивизионной газеты «Боевое знамя», по рекомендации окружной газеты «На боевом посту» и журнала «Огонек».

В студенческой группе, куда попал Руслан, царил дух состязательства. В ней оказались Сергей Говорухин, сын кинорежиссера Станислава Говорухина, Андрей Панкратов, будущий директор издательского дома «Комсомольской правды», Минназым Сеперов, впоследствии – редактор газеты «Вата Татарстана», Васил Гарифуллин, ставший деканом факультета журналистики и социологии КГУ.

Руслан возглавил студенческий кружок фотожурналистов, занимался на факультете дополнительной профессии в группе лекторов-международников под руководством молодого тогда еще преподавателя Олега Викторовича Морозова, сейчас первого заместителя председателя Госдумы России. Одновременно печатался во всех местных республиканских газетах, а также в «Учительской газете», журнале «Рабоче-крестьянский корреспондент», польском журнале «Пшиязнь» («Дружба»).

После окончания Казанского университета Руслан Бушков получает направление на работу в газету «Марийская правда». За три года работы в ней

молодой специалист объездил в качестве корреспондента отдела сельского хозяйства все районы республики. Легче перечислить места, где он не побывал, чем те, которые посетил. Особенно частыми вскоре для него стали поездки в Сернур и Сернурский район. Здесь он открыл для себя поэтическую родину классика русской поэзии XX в. Николая Заболоцкого. Так появилась в «Марийской правде» его фотозарисовка «В государстве ромашек» по сернурским местам Н. Заболоцкого, ровно через 20 лет переросшая в книгу с одноименным названием.

К этому времени Р.А. Бушков уже переехал в Казань, окончил аспирантуру при кафедре этнографии и археологии КГУ, защитив кандидатскую диссертацию по этнокультуре поволжских народов, уверенно вступив на путь вузовского педагога и ученого.

Как это ни странно может показаться, но книга про Н.А. Заболоцкого, изданная, кстати, в издательстве Марийского университета, оказалась наиболее интересной и востребованной казанским читателем. И вот почему. Про то, что Николай Заболоцкий родился в Казани в 1903 году и жил здесь до 8-летнего возраста, знал только узкий круг специалистов. Даже в Татарском энциклопедическом словаре нет про него никаких сведений. Работа Р.А. Бушкова оказалась первым монографическим трудом о детских и юношеских годах знаменитого поэта в отечественном литературоведении.

Так получилось, что дорога к книге о Н. А. Заболоцком была проторена другой книгой Р. А. Бушкова – «Турекская сторона», изданной в Казани в 2000 г., ставшей первым изданием монографического энциклопедического характера по районам Республики Марий Эл.

В книгу «Турекская сторона» были включены материалы о российском летчике-асе Н.А. Кокорине, о первом Герое Советского Союза из мари С.Р. Суворове, первом марийском академике В.П. Мосолове, знаменитом хоккеисте, чемпионе мира и Олимпийских игр В. Быкове.

В целом книга получилась цельно-композиционно-содержательной. К тому же в нее были включены под названием «Свет отчего края» произведения поэтов Ашалчи Оки, Леонида Решетникова, Ивана Смоленцева, а также энциклопедия населенных пунктов района. Идея этой энциклопедии будет подхвачена потом архивной службой республики, спустя несколько лет появятся энциклопедии населенных мест районов Республики Марий Эл.

Я бы отметил, что Р.А. Бушкову, как журналисту, литературоведу и ученому, очень нравится быть первым. Первым сообщить читателям о каких-то значимых событиях, первым взяться за разработку какой-либо научной темы, выпустить первым книгу о каком-нибудь явлении в истории и культуре края. Возможно, здесь сказывается его участие в многочисленных творческих конкурсах.

Наверное, именно это качество Р.А. Бушкова заметил один из патриархов отечественной этнографии, профессор КГУ Евгений Прокопьевич Бусыгин, автор многочисленных трудов по этнографии Среднего Поволжья. Е.П. Бусыгин

оказался рецензентом написанной Р.А. Бушковым совместно с шеф-поваром Дома татарской кулинарии Ф.Г. Мазитовой книги «За чашкой чая», выпущенной Татарским книжным издательством в 1989 году. Кстати, тему эту опять-таки Р.А. Бушкову подсказал конкурс «Чья заварка лучше?», объявленный на этот раз газетой «Вечерняя Казань» осенью 1987 г. и посвященный установлению дней чая в городе. Чайный рецепт Р.А. Бушков занял в нем I место, он получил главный приз от Управления общественного питания при Совете Министров ТАССР – чайный сервиз и приглашение вести рубрику «За чашкой чая, у самовара» в газете. Из этих газетных материалов и родилась книга.

Книга «За чашкой чая» оказалась оригинальной, интересной во многих отношениях, а главное – первой по этой тематике в регионе. Профессор Бусыгин тут же пригласил Р.А. Бушкова к себе в аспирантуру, предложив заняться впервые в отечественной этнографии исследованиями традиционных напитков в системе питания и этнокультуре поволжских народов.

За чайной темой последовала защита Р.А. Бушковым кандидатской диссертации, издание на ее основе новых книг «Букет напитков Татарстана», «Казанское чаепитие». Творческий союз исследователя Р. Бушкова с практиком – шеф-поваром Дома татарской кулинарии Ф.Г. Мазитовой привел еще к одной теме – традиционной кухне народов Поволжья, к изданию книги «Казанской кухни цвет» и «Казанское застолье».

Конечно, любое исследование из ничего не создается. Р.А. Бушковым были изучены рецепты старинных поваренных книг, меню лучших трактиров и ресторанов Казани XIX – начала XX веков, кулинарные заметки из местных газет и журналов, календарей и памятных книг по Казанской губернии, записки путешественников, посетивших Казань в XVI–XIX веках.

Книга-исследование «Казанской кухни цвет» Р.А. Бушкова в соавторстве с Ф.Г. Мазитовой радует, удивляет богатством блюд татарской кухни, привораживает, не оставляет равнодушным никого из читателей.

Кулинарная тема в исследованиях Р.А. Бушкова – самая плодотворная. С этой темой он утвердился в Казани, стал инициатором теперь уже традиционных казанских чаепитий в Национальном музее Республики Татарстан, специальных выставок по ним в местных музеях. По названию его книги «Казанское чаепитие» был назван один из сортов чая местной чаеразвесочной фирмы.

Так уж получилось, что с чаем связана еще одна татарская традиция – баня. Поэтому Р.А. Бушков не мог удержаться от «написания книги» «Баня по-казански», тоже первой по данной теме в республике.

Автору удалось создать не только портрет, но и характер, философию, нутро бани, ее специфичные особенности. Поэтому, опираясь на резюме автора, констатируем: в книге приглашение читателя совершить экскурсию в историю появления бани в крае, с их родословной и традициями бань, отношением путешественников, их наблюдениях. Р.А. Бушков подробно

излагает «хитрости» бани в главах: «Мунча – значит баня», «Баня по-казански», «Круг родственников», «Баня моет», «Баня правит», «С легким паром!».

Книги Р.А. Бушкова очень полюбились казанскому и татарскому читателю, стали библиографической редкостью. А ведь «За чашкой чая» были изданы тиражом в 30 тыс. экземпляров, а «Букет напитков Татарстана» – 65 тыс. экземпляров, «Казанской кухни цвет» – 20 тыс. экземпляров, «Баня по-казански» – 10 тыс. экземпляров. Они особенно близки по душе татарскому читателю. Поэтому на татарском языке вышли книги Р.А. Бушкова «Казан чае – тэмле чай» («Казанский чай сладок»), «Казан табыны» («Казанское застолье»), «Их, казан мунчасы!» («Эх, казанская баня!»).

Знаменательным событием в жизни исследователя является публикация его многолетнего труда – своеобразной энциклопедии Казанской кухни (Казанское угощение. – Казань: Заман, 2017. – 256 с.: ил.). В книгу вошли исторические сведения, легенды, предания и традиции, связанные с приготовлением блюд, трапезой горожан и сельских жителей, культурой принятия пищи. В исследовании приводятся наставления, слова татарских просветителей и исторических личностей, а также рецепты блюд татарского народа.

Его восхождение и вхождение в науку – это путь воспитания в себе любознательности, умственной потребности, целеустремленности, настойчивости и трудолюбия, самоусовершенствования.

Раздумья выводят к решающей истине, но на «живом», документальном, пластовом формировании Р.А. Бушкова как ученого шло как бы «прямолинейно», т.е. что его окружало – быт, фольклор, литература, традиции родных, семейный уклад – с ранних лет определили направление в творчестве. Эта неотрванность от них принесла ему успех в науке. Р.А. Бушков – ученый более широкого диапазона. Он – журналист, этнолог, культуролог, литературовед, член-корреспондент Российской академии военно-исторических наук, Заслуженный работник культуры Республики Марий Эл. Член-корреспондент Российской Академии военно-исторических наук (2006). Один из учредителей, организаторов и первых сопредседателей (2011–2014) национально-культурной автономии марийцев Республики Татарстан.

В 2009–2013 гг. работал по совместительству доцентом кафедры журналистики Марийского государственного университета.

В научном и научно-публицистическом творчестве Р.А. Бушкова переплетается культурология, история, этнография, этнопсихология, этнопедагогика. На сегодня он является автором пятнадцати книг монографического характера. Таков результат реализации им жизненного девиза, взятого из стихотворных строк любимого поэта Николая Заболоцкого: «Душа обязана трудиться!» Несмотря на выход на пенсию по инвалидности, Р.А. Бушков продолжает заниматься творчеством и наукой, делая это с душой, для души и от души.

Галина Эрцикова  
Йошкар-Ола

**О ТАЛАНТЛИВОМ ЛИНГВИСТЕ  
СЕРАФИМЕ СЕРГЕЕВНЕ СИБАТРОВОЙ  
(к 60-летнему юбилею)**



Восьмого февраля, в День российской науки, исполнилось 60 лет кандидату филологических наук, доценту, старшему научному сотруднику научно-исследовательского отдела языка Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева Серафиме Сергеевне Сибатровой.

Серафима Сергеевна родилась в деревне Берёзово Горномарийского района Марийской АССР в семье колхозников. После окончания восьмилетки в Крайних Шешмарах (1972) два года училась в Микряковской средней школе. В 1974–1979 гг. была студенткой отделения марийского языка и литературы историко-филологического факультета

Марийского государственного университета. Учителями ее были опытные преподаватели профессора З.В. Учаев, И.Г. Иванов, Ю.В. Андуганов. Став квалифицированным специалистом, С.С. Сибатрова два года работала ассистентом на кафедре марийского языка и литературы Марийского государственного университета.

В 1981 г. перешла в Марийский научно-исследовательский институт им. В.М. Васильева (МарНИИ) на должность младшего научного сотрудника сектора языка. Ее коллегами в институте в то время были широко известные среди марийской научной и педагогической общественности языковеды профессора И.С. Галкин, Н.И. Исанбаев, кандидаты наук А.А. Саваткова, Л.А. Петухова, опытные и начинающие языковеды-лексикографы А.А. Абрамова, Г.И. Зайниева, Р.С. Романова, А.С. Ефремов, В.И. Вершинин.

Свое профессиональное становление С.С. Сибатрова продолжила в Эстонии. В 1984 г. она стала аспиранткой кафедры финно-угорских языков Тартуского государственного университета. Закончив аспирантуру, в 1988 г.

на заседании Специализированного совета по присуждению ученой степени доктора наук Тартуского университета успешно защитила кандидатскую диссертацию на тему «Послелогои в марийском языке». Научным руководителем являлся выдающийся эстонский языковед, этнограф, академик АН Эстонии Пауль Аристэ. В исследовательской работе впервые в марийском языкознании представлено всестороннее описание одной из категории служебных слов – послелогов, функционирующих не только в литературных языках, но и в диалектах. Проведен этимологический анализ послеложных основ, выявлены пути возникновения и относительная хронология происхождения, дана морфологическая и синтаксическая характеристика, определены функционально-семантические группы послелогов. Результаты диссертационной работы получили печатное воплощение также в серии статей: «Послелогои в горном наречии марийского языка» (1982), «К этимологии некоторых марийских послелогов» (1986), «К вопросу о синонимике синтетических форм и послеложных конструкций в марийском языке» (1986), «Синтаксические особенности послелогов в марийском языке» (1986), «Морфологические особенности послелогов в марийском языке» (1986), «О морфологической структуре марийских послелогов» (1987), «Иноязычное влияние на систему марийских послелогов» (1991), «Послелог аль наречий?» («Послелог или наречие?»), 1994).

В 1988 г. С.С. Сибатрова возвращается в МарНИИ и в должности старшего научного сотрудника сектора языка продолжает работать до 1990 г. С 1990 по 2007 г. (в 2001–2007 гг. – по совместительству) преподает в Марийском государственном педагогическом институте. Читает лекции и ведет практические занятия по разным курсам современного марийского языка, руководит выпускными квалификационными работами студентов. По заданию Министерства образования республики регулярно участвует в подготовке текстов для выпускных экзаменов в школах, разработке контрольно-измерительных материалов для ЕГЭ, проверке результатов ЕГЭ по марийскому языку. Пишет статьи научно-педагогической направленности, предназначенные для учителей-предметников. В них затрагиваются такие актуальные проблемы марийского языка, как обучение учащихся использованию в речи диалектных слов, обучение официально-деловому стилю на уроках марийского языка. В статье «Шочмо йылмын яндарлыкше верч тыршаш – туныктышын суапле пашаже» («Борьба за чистоту родного языка – долг учителя», 2001) автор отмечает, что ученики в своих творческих работах по марийскому языку часто допускают лексические ошибки – употребление русских слов и диалектизмов, тавтологию, использование слов в неправильном значении. И при этом обостряет внимание на том, что за чистоту родного языка в первую очередь должны бороться учителя-мароведы [1, с. 67]. Серафима Сергеевна является также автором-составителем сборника изложений для 9 класса (2008) и сборника диктантов для 9–11 классов (2015) горномарийских школ.

С 1998 г. С.С. Сибатрова основную преподавательскую работу совмещает с научной деятельностью в МарНИИ, работает в качестве старшего научного сотрудника отдела языка. С 2001 г. – заведующая отделом языка МарНИИ. Проработав в руководящей должности одиннадцать лет, становится ведущим научным сотрудником. Сейчас Серафима Сергеевна – старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела языка МарНИИЯЛИ.

Своей многолетней трудовой деятельностью С.С. Сибатрова внесла значительный вклад в развитие лингвистической науки и функционирования марийского языка в республике. Она опубликовала более 100 работ научного, научно-публицистического, учебно-методического, лексикографического характера. Основными направлениями научной деятельности ученого являются грамматика марийского языка, практическая лексикография, марийско-русские языковые контакты.

Много сил и труда вложил юбиляр в составление, подготовку к изданию и издание многотомного «переводного двуязычного словаря толкового типа» – «Словаря марийского языка». Составила сто восемьдесят страниц словаря. Является одним из редакторов VI–X томов и одним из авторов и главным редактором (на настоящий момент не изданного) дополнительного тома «Словаря марийского языка». Серафима Сергеевна была руководителем пяти проектов института, поддержанных Российским гуманитарным научным фондом (РГНФ), – по изданию VII–X томов «Словаря марийского языка» (2002–2005), по созданию электронной словарной картотеки марийского языка (2009–2010). Кроме того, С.С. Сибатрова – один из авторов и активных членов редколлегии «Марийского орфографического словаря», изданного МарНИИЯЛИ в 2011 г. Ею написаны пунктуационные правила в сложном предложении и в предложении с прямой и косвенной речью (в целом, на основе действующих правил), проведена большая работа по организации редактирования и подготовки к изданию рукописи словаря.

Работа по составлению и изданию словарей была оценена по достоинству. В 2007 г. в городе Саранске за «Словарь марийского языка» (1990–2005) марийский научно-исследовательский институт был награжден дипломом лауреата конкурса «Литературная Финно-Угрия» Межрегионального фестиваля финно-угорской книги «Родное слово». В 2011 г. за книги «Словарь марийского языка» в десяти томах (1990–2005), «Марий орфографий мутер» («Марийский орфографический словарь», 2011), а также за «Марий электрон мутер» («Марийский электронный словарь», 2011) отдельным из составителей, в том числе и С.С. Сибатровой, присвоено звание лауреата Государственной премии Республики Марий Эл имени М.Н. Янтемира.

Важные теоретические вопросы, история марийской лексикографии разрабатывались в статьях юбиляра «Развитие марийской практической лексикографии в XX в.» (2004), «Словарь марийского языка как один из основных источников терминологических словарей» (2005), «К истории марийской

орфографии» (2007), «Марийские орфографические словари» (2011), «Марий орфографий калыкым ушышо ик йӧн лийшаш» («Марийская орфография должна быть фактором, объединяющим марийский народ», 2012), «У орфографий семын йыгырмутым возымо шумлык икмыняр ой» («Несколько слов о письме сложных слов по новой орфографии», 2015) и др. Они также освещались на различных научных мероприятиях республики: II Межрегиональном форуме «Финно-угорский этнокультурный проект: расширение границ» (2010), Республиканской научно-практической конференции «Учаевские чтения: фундаментальные основы преподавания марийского языка» (2011), IX Съезде марийского народа (2012) и др. И на сегодняшний день остается актуальной мысль автора о том, что в деле создания словарей на марийском языке одним из основных направлений должно стать составление разных терминологических словарей, т.к. словарей, содержащих термины определенной области науки, техники, искусства, недостаточное количество. Подобные словари необходимы для развития ряда наук, публицистики, издания общественно-политической, научной и учебной литературы на марийском языке. В связи с этим немалую помощь может оказать многотомный «Словарь марийского языка» толкового типа. Он содержит богатый достоверный материал по многим областям науки и деятельности человека [2].

Серафима Сергеевна редактирует и другие издания МарНИИЯЛИ. Является составителем и научным редактором материалов научной конференции «Актуальные проблемы современной марийской терминологии» (2005), на протяжении более чем десяти лет редактирует материалы научного журнала «Финно-угроведение», занимает должность заместителя главного редактора этого издания.

В научной копилке лингвиста имеются статьи, в которых излагаются вопросы функционирования, развития марийского языка в республике, рассматривается место марийского государственного языка в общественной жизни. Оценивая состояние марийского языкознания начала нового века, автор говорит о том, что описываемый период в научно-исследовательской работе марийских лингвистов был весьма плодотворным, что по сравнению с предыдущими годами марийское языкознание заметно продвинулось вперед, расширилась тематика научных исследований, выросло их качество [3]. По поводу марийского языка как государственного исследователь пишет, что, несмотря на наличие у марийского языка наряду с русским статуса государственного, он по сравнению с последним мало используется в общественной жизни. Для его полноценного общественного функционирования, отмечает автор, нужно много и старательно трудиться. Первоочередной задачей она считает подготовку молодого поколения – привитие с раннего детства любви к родному языку и приобщение к национальной культуре, создание всех условий для изучения родного языка в школе, кроме того, обеспечение хорошо оплачиваемой работой людей, проживающих в

сельской местности. Судьба марийского языка, его будущее в первую очередь зависят от самих марийцев, в немалой степени и от тех, которые проживают в городах и городских поселениях, замечает языковед [4].

С.С. Сибатрова написала разделы «Марийский язык», «Лексика марийского языка», «Лексикография», «Морфология», «Орфография», «Синтаксис», «Словарь марийского языка», «Словообразование», «Языкознание» для научно-справочного издания «Энциклопедия Республики Марий Эл» (2009); разделы «Отдел языка», «Вопросы марийской ономастики» для иллюстративного издания «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. 80 лет. 1930–2010» (2010); в соавторстве с И.С. Галкиным раздел «Марийский язык» для историко-этнографического очерка «Марийцы» (2013). Является автором отдельных статей, изданных в историко-биографических очерках «История Марийского края в лицах. XIV – начало XX веков» (2012) и «История Марийского края в лицах. 1941–1945 гг. Великая Отечественная война» (2015). В них представила краткий обзор жизни и творческой деятельности финских ученых М.А. Кастрена, Х. Паасонена, Ю. Вихманна, марийского ученого-языковеда К.Ф. Смирнова.

На страницах научного журнала «Финно-угроведение», республиканских изданий «Ончыко», «У сем» опубликовала юбилейные статьи в честь марийских языковедов И.С. Галкина, А.А. Саватковой, В.И. Вершинина, М.Н. Кузнецовой, А.С. Ефремова, эстонских ученых М. Веске, П. Аристэ.

Совместно с сотрудниками отдела языка в течение нескольких лет вела большую работу по переводу текстов с русского языка на марийский, в т.ч. по обращению государственных органов республики (администрации Президента, Правительства, Государственного Собрания, Центральной избирательной комиссии, министерств). Под ее руководством переведены дополнения и изменения к Конституции Республики Марий Эл (2001, 2004, 2009), избирательные бюллетени для проведения выборов депутатов Госсовета РМЭ и Президента РМЭ (2004), дипломы лауреатам государственных премий и др.

С.С. Сибатрова активно занимается рецензированием рукописей. Ею написано более 30 отзывов на рукописи монографий, учебно-методических пособий и словарей, около 30 отзывов ведущей организации (МарНИИЯЛИ) на кандидатские диссертации соискателей из городов Йошкар-Ола, Саранск, Чебоксары, Москва. Является рецензентом многочисленных дипломных работ выпускников МарГУ. Неоднократно работала в качестве председателя Государственной экзаменационной комиссии по проведению государственной итоговой аттестации выпускников МарГУ.

В последнее десятилетие юбиляр обратился к изучению вопросов влияния русского языка на грамматический строй марийского языка. Этой теме посвятила немало интересных статей: «О некоторых изменениях в морфологии марийского языка под влиянием русского языка» (2009), «Об изменениях в системе марийских числительных под влиянием русского языка» (2011),

«О некоторых изменениях в составе марийских имен прилагательных под воздействием русского языка» (2011), «О некоторых изменениях в системе марийских местоимений под влиянием русского языка» (2012), «О влиянии русского языка на систему марийских наречий» (2013), «Роль русских заимствований в формировании системы частиц марийского языка» (2013) и др. В своих работах автор на основе конкретных фактов и статистики утверждает, что русский язык оказал существенное влияние на развитие марийской грамматики. К примеру, только состав марийских частиц пополнился за счет русских слов более чем на 36% [5].

Отдельные статьи С.С. Сибатровой опубликованы за рубежом: «Активизация использования исконного потенциала языка в условиях двуязычия (на материале марийского языка)» (Венгрия, 2010), «О некоторых изменениях в лексике марийского литературного языка в современных условиях» (Эстония, 2013) и др.

Достижения лингвиста внедрялись в научное пространство на республиканских, региональных, всероссийских и международных конференциях, таких как Международный конгресс финно-угроведов (Йошкар-Ола, 2005; Венгрия, 2010), Международный симпозиум «Языковые контакты народов Поволжья» (Йошкар-Ола, 2011; Саранск, 2013; Ижевск, 2016), Международная научно-практическая конференция «Проблемы и перспективы функционирования родных языков» (Ижевск, 2005), III Всероссийская конференция финно-угроведов (Сыктывкар, 2004), Всероссийская научная конференция «Современные проблемы финно-угорских языков и финно-угроведения», посвященная 80-летию со дня рождения проф. И.С. Галкина (Йошкар-Ола, 2010), Всероссийская научная конференция «Филологические исследования на рубеже XX–XXI веков: Традиции, новации, итоги, перспективы» (Сыктывкар, 2011) и др.

С.С. Сибатрова, кроме плодотворной научной работы, активно занимается общественной деятельностью. Отдельно стоит отметить ее работу в качестве ответственного секретаря Комиссии по государственным языкам Республики Марий Эл при Правительстве Республики Марий Эл в 2006–2010 гг. В ее обязанности входила сложная работа по разработке проектов планов работы комиссии на год, подготовка проектов повестки дня и решений, оформление протоколов заседаний, написание отчетов о работе комиссии за текущий год и составление различных информационно-справочных документов. В настоящее время юбиляр продолжает работать в Комиссии, является ее членом.

Серафима Сергеевна часто выступает (в том числе с интервью) по республиканскому радио и телевидению с информацией о научной жизни республики и по актуальным проблемам функционирования марийского языка.

Заслуги, результаты научной и общественной деятельности С.С. Сибатровой отмечены Благодарностью Президента РМЭ (2005), памятной медалью Президента РМЭ (2007), Почетной грамотой Правительства РМЭ (2007),

Почетной грамотой Госсовета РМЭ (2009, 2012), почетным званием «Заслуженный деятель науки Республики Марий Эл» (2010), памятной медалью «Иван Кырля. 1909–2009» (2009), Благодарностью Госсовета РМЭ (2013) и, как уже было отмечено выше, званием Лауреата Государственной премии Республики Марий Эл имени М.Н. Янтемира (2011).

С.С. Сибатрова – не только талантливый лингвист, но и чуткий, отзывчивый человек. Она из числа тех людей, которые рассматривают профессию как призвание. Жизнь таких людей проходит в беспредельной любви и преданности своей работе, которая является для них смыслом жизни. Про нее можно с легкостью сказать: «Моя профессия – моя жизнь».

Все друзья, коллеги поздравляют Вас, Серафима Сергеевна, с замечательной датой и желают успешной реализации дальнейших жизненных и научных планов.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Сибатрова С.С.* Шочмо йылмын яндарлыкше верч тыршаш – туныктышын суапле пашаже (Борьба за чистоту родного языка – долг учителя) //Марийское краеведение: опыт и перспективы его использования в школе: Материалы 7-й республиканской научно-практической конференции. – Йошкар-Ола: Мар. ин-т образования, 2001. С. 67–70.

2. *Сибатрова С.С.* «Словарь марийского языка» как один из основных источников терминологических словарей // Актуальные проблемы современной марийской терминологии: Материалы науч. конф. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. С. 54–60.

3. *Сибатрова С.С.* Марийское языкознание начала XXI века // Финно-угроведение. 2007. № 1. С. 81–86.

4. *Сибатрова С.С.* Мер илышыште кугыжаныш марий йылмын верже (О месте марийского государственного языка в общественной жизни) // Пашана ятыр, корнына кужу: IX Марий калык погынлан. – Йошкар-Ола, 2012. С. 82–88.

5. *Сибатрова С.С.* Роль русских заимствований в формировании системы частиц марийского языка // Финно-угроведение. 2013. № 2. С. 30–45.

6. *Вершинин В.И.* Тале йылмызе, сай айдеме // Кугарня. 2007. 2 февр.

7. *Кокла П.* Рецензия на кандидатскую диссертацию // Советское финно-угроведение. 1988. № 4. С. 314–316.

8. *Сабитов С.* Самырык вий // Марий коммуна. 1989. 15 март.

9. Сибатрова Серафима Сергеевна // Марийские лингвисты: библиографический сборник / Мар. гос. ун-т; сост. И.Г. Иванов, В.Н. Васильев, В.Н. Максимов. – Йошкар-Ола, 2016. С. 435–445.

10. *Федосеева Н.* Кугилансола гыц шымлэзэ // У сем. 2012. № 1. С. 144–145.

**Алексей Калиев**  
*Йошкар-Ола*

### **К 60-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ КАЛИЕВА ЮРИЯ АЛЕКСЕЕВИЧА**

Исполнилось 60 лет со дня рождения Ю.А. Калиева (16.01.1957–23.04.2014), доктора философских наук, талантливого ученого, внесшего огромный вклад в философское осмысление духовной культуры марийского народа.

Ю.А. Калиев родился 16 января 1957 года в деревне Чебыково (Нерге) Мишкинского района Башкирской АССР. Окончил Чебыковскую восьмилетнюю, Мишкинскую среднюю (1974) школы. В 1975–1977 годах служил в армии. В 1978–1983 годы обучался на отделении «история» историко-филологического факультета МарГУ. Свою преподавательскую деятельность начал в МГПИ ассистентом в 1983 году. С 1986 по 1989 годы учился в аспирантуре при кафедре философии Московского педагогического института им. Ленина. В 1989 году защитил кандидатскую диссертацию «Основной социологический закон и его значение в развитии общества». С 1989 по 2003 год работал в МГПИ старшим преподавателем, доцентом. В 2004 году защитил докторскую диссертацию «Этнокультурный статус мифологического сознания: феноменология традиционного мировосприятия». С 2003 года работал в Бирском педагогическом институте, где читал курс лекций по философии, философии науки, современной западной философии.

Навыки исследовательской работы, заложенные еще в студенческие годы, сказались в результатах его дальнейшей деятельности в научном поприще. С первого курса он стал активным участником этнографического кружка. Первым его наставником стал уже тогда широко известный и признанный научным сообществом ученый Г.А. Сепеев. Любовь к экспедициям, полевые этнографические изыскания стали основой для будущих его работ, в том числе и для последующей докторской диссертации.

На втором курсе Ю.А. Калиев параллельно стал заниматься и в философском кружке. Под руководством Л.И. Ибраева в 1980 году он написал свою первую научную работу «Структурно-семиотический анализ марийских названий дней недели». Она была отмечена почетной грамотой на Всероссийском конкурсе студенческих работ. Конкурсная комиссия обратила внимание на неординарность подхода автора к проблеме исследования и привлечение в научный оборот нового материала.

Жажда к знаниям, неутомимая работа в библиотеке, накопление полевого эмпирического материала позволили ему уже на третьем курсе определиться с темой будущей дипломной работы. Экспедиционные поездки в Башкортостане столкнули начинающего исследователя с неординарным явлением – культом домовых змей среди восточных марийцев.

Последующие исследования Ю.А. Калиева показали, что данный феномен – явление широко распространенное среди всех этнографических групп марийцев. В итоге была написана дипломная работа, воплощенная впоследствии в статье и опубликованная в сборнике «Полевые исследования Марийской этнографической экспедиции в 1980-е гг.».

В 1986–1989 годах обучаясь в аспирантуре при МГПИ им. В. И. Ленина по специальности «философия», Ю. А. Калиев продолжал сбор материала с целью написания монографической работы по марийской мифологии. После защиты кандидатской диссертации он вернулся к преподавательской деятельности. Широта его научных интересов проявлялась в том, что он, наряду с разработкой лекционных курсов по философии, продолжал заниматься и проблемами марийской культуры. Ее результатом стало пособие «Культура марийского народа», представляющее собой развернутую программу научного проекта.

В это время к нему, старшему преподавателю пединститута, обратилась кафедра философии Марийского государственного университета с просьбой подготовить и прочитать курс философии на родном языке для студентов марийских отделений. Уже сама подготовительная работа заняла два года. В течение этого времени он готовил словник, отталкиваясь от него, разрабатывал систему философских категорий на марийском языке. Затем на их основе были уже написаны лекции. В результате прочитанных лекций в 1997 г. им было издано первое учебное пособие по философии на марийском языке под названием «Метафизика». Значимость этой работы заключается в том, что автор не только создал философский понятийно-категориальный аппарат на родном языке, но и продемонстрировал возможность выражения на марийском языке предельных оснований сущего на самом высоком уровне абстрагирования.

Уже в следующих работах – по этнологии «Семык» и по педагогике «Литература и мифология: Нравственное воспитание на традициях марийского язычества (Пособие для учителей), написанных на родном языке, Ю.А. Калиев поставил перед собой, кроме всего прочего, задачу – показать как «работают» разработанные им абстрактные понятия и категории в научных исследованиях при анализе конкретно-научного материала.

Рассматривая цикличность традиционной народной обрядности, автор обращает внимание на то, что праздники приходятся на периоды завершения одного вида деятельности и перехода к другим видам сельскохозяйственных работ. Хотя и в качестве предмета выделяется содержательная составляющая весенне-летнего празднества «Семык», тем не менее, в исследовании немало важное место отводится и контексту праздничной обрядности. Благодаря этому

было выявлено место праздника «Семык» в системе календарных торжеств и оценена его роль в кругу так называемых обрядов поминального цикла.

«Литература и мифология...» – это оригинальное исследование, подготовленное в рамках научно-творческой лаборатории «Национальная школа» под руководством профессора Ф.И. Гордеева. (Проект правительства Республики Марий Эл по созданию учебников и учебных пособий нового поколения.) По форме изложения издание представляет собой учебно-методическое пособие для учителей. Однако ее содержание выходит далеко за пределы заявленного жанра. Принципиальная новизна работы видится не только в том, что в ней предлагается совершенно не разработанная в нашей педагогической литературе обращенность к языческим традициям, нравственным нормам, исходящим из самых недр народной культуры. Ориентация к самобытным традиционным нормам морали, бесспорно, делает данную работу нетривиальным явлением в нашей педагогической литературе.

Предлагая новую, нравственную парадигму язычества в качестве методологической основы литературно-художественного образования и воспитания, автор обосновывает свою идейно-теоретическую позицию в связи с поиском общероссийской идеи развития современного общества. Исторически в России сложились два противоположных видения перспектив на будущее – славянофильство и западничество. Однако оба этих направления базировались на христианских нравственных началах. И как показал наш горький общественно-исторический опыт, они так и остались утопиями, не увенчавшись особым успехом.

Вместе с тем история знает весьма позитивный результат решения подобного рода проблемы. Вот почему в качестве примера он рассматривает культуру Ренессанса, которая стала основой для возрождения не собственно античной традиции язычества, сколько позволило найти новый источник импульса в новых условиях развития общества, отталкиваясь от опыта предшествующих поколений. В этой связи народная культура марийцев – языческая по сути, согласно его мнению, представляет собой аналогичное условие для культурного, социального, нравственного возрождения для определенной части нашего общества. Конечно же, этот путь не панацея от всех наших проблем и не может быть введен в абсолют. Россия – страна многонациональная, поликонфессиональная. Но сам принцип учета культурного многообразия нашего общества видится автору наиболее приемлемым для дальнейшего развития нашего общества.

Поиск новых нравственных ориентиров в процессе образования и воспитания, по мнению автора, наиболее продуктивен в процессе преподавания родной литературы. Ю.А. Калиев обратился к лежащим в основе художественных тропов мифологем. С одной стороны, подобная методика преподавания художественной словесности даст дополнительный импульс активизации познавательной активности учащихся.

Метод изучения родной литературы, предлагаемый автором, был не просто оригинален: он носит поистине инновационный характер и представляет собой важный этап в развитии современной педагогической мысли. В связи с этим следует отметить, что он уже с успехом используется с 1999 г. в преподавании родной литературы во многих школах не только Республики Марий Эл, но и Башкортостана, Татарстана, Удмуртии, Кировской, Свердловской областях, Пермского края. По его монографии обучают студентов в Марийском государственном университете, Бирской социально-педагогической академии, Оршанском педагогическом колледже, Йошкар-Олинском художественном училище (техникуме), Благовещенском педагогическом колледже.

Монография «Мифологическое сознание мари» – результат многолетней работы исследователя. В ней Ю.А. Калиев сумел, на основе собранных в течение более чем 30-ти лет полевых изысканий, раскрыть целостную мифологическую картину марийского народа. По сути дела, данная монография выражает смысл всей жизненной и научной установки автора. По глубине анализа и широте охвата материала она представляет собой яркое явление в исследовании духовной культуры человечества и представляет собой несомненный вклад в сокровищницу научной и философской мысли.

Перед автором стояли две важнейшие задачи. Первая – на основе фольклорно-этнографического материала реконструировать древнейший пласт марийской мифологии. И вторая – философское осмысление их смыслового содержания. То, что сделано в плане сбора, систематизации и исследования полевого материала, само по себе уже серьезный вклад в науку. Если бы автор ограничился только этим, то и это можно было поставить ему в заслугу. Философское осмысление исторического бытия мифологического восприятия мира марийцами ориентировано на выявление логики развития общественного сознания на огромном временном диапазоне от палеолита до настоящего времени, что уже само по себе представляется весьма значимым.

Между тем, мифологический мир марийцев до последнего времени не был предметом специального анализа. Заслугой Юрия Алексеевича является то, что он нашел ключ к разгадке и фактически открыл астральный мир мифологических воззрений. В качестве связующего между двумя моделями мира он выделил эволюцию образа Юмо. Конечно, и до него исследователи отмечали многогранность слова «Юмо». Однако как смыслообразующий всего комплекса мифологических воззрений данный образ не рассматривается.

Несомненным вкладом в науку является предоставленный автором образ Юмынудыр. Это один из наиболее разработанных автором образов в мифологических представлениях марийцев. Он восходит к древнейшему пласту финно-угорской мифологии. Рассмотрение этого образа позволило по-новому осветить ряд проблем, восходящих к песенно-эпической традиции финно-угорского мира. Анализ различных ипостасей образа Юмынудыр завершился открытием марийского этногенетического мифа, а это привело к пониманию

сути марийского язычества, многих фольклорных источников, содержащихся в народной праздничной обрядности, обычаях и предстали в совершенно ином ключе.

Ю.А. Калиев сосредоточил свое внимание не столько на исследовании языческой мифологии, сколько на одном из важнейших социальных составляющих марийского язычества, каковым является культ Керемета. Он выделяет три важнейших этапа в становлении культа, связанные с образами *Кугурака*, *Кугыена* и собственно *Керемета*. Рассматривая культ Кугурака, автор отмечает закономерность появления данного образа как результат ремифологизации религиозного сознания. Автор отмечает, что появление мифологического субъекта привело к его пониманию как сверхличности и в условиях складывания ранних социально-классовых отношений это явилось необходимым условием возникновения социального бога – Кугурака, понимаемого еще и как *Мер Юмо*. Дальнейшее осмысление данного образа, попытка выявления сути социальных отношений санкционировали появление образа Кугыена. Рассматривая данный образ, автор выявляет общую закономерность мифологического мировосприятия, ведущего к воссозданию замкнутой целостности мира. В этих целях мифологическое миропонимание апеллирует к архаическому арсеналу и вытаскивает из недр сознания архетипические образы. В этом наблюдается преемственность традиционной культуры.

Заслуживает внимания авторская концепция культа Керемета. Это один из сложнейших религиозно-мифологических феноменов. Он получил широкое распространение среди народов Поволжья и Приуралья. Вместе с тем еще нет обобщающего исследования о содержании данного культа. Предложенное автором понимание – серьезный вклад в научное изучение проблемы.

Монография «Этнокультурный статус мифологического сознания» посвящена исследованию генезиса, функционированию традиционного мировосприятия. Работа состоит из двух разделов. В первом подвергнут аналитическому разбору проблемный аспект этнокультурного бытия мифологического сознания. Во втором анализируется логика конкретно-исторического функционирования и развития мифологического сознания в ходе общественно-исторического процесса.

Опираясь на исследования виднейших специалистов в области философии, психологии, искусствознания, истории древнего мира, в первой главе анализируется в связи с генезисом самого человеческого сознания, специфика мифологического сознания, его соотношения с другими духовными феноменами культуры, а также рассматриваются феноменологические и информационные аспекты его понимания. В этой связи достойным внимания является тезис автора об абстрактном характере первобытного мышления, о взаимодействии абстрактных и образно-символических компонентов в первобытном мышлении.

Основную смысловую нагрузку несет второй раздел монографии. В нем в полной мере раскрывается основополагающий тезис самоопределения субъекта в рамках мифологического мировосприятия, а также генезис и эволюция образно-символических основ традиционного мировосприятия марийцев. В качестве исходной программы социокультурного самоопределения предков марийского народа в пространстве природы рассматривается прауральский космогонический миф. Эта базовая информационная составляющая пронизывает всю дальнейшую эволюцию и специфику традиционного восприятия универсума, что последовательно раскрывается автором на протяжении всего исследования.

Исходя из понимания мифа как исторически первой формы рационалистического понимания мира, мифологическое миропонимание рассматривается как первая попытка преодоления бессмысленности и хаотичности мира. Осмысливая формирование уральского космогонического мифа в контексте культурно-смысловой информации автор усматривает в этом процессе человеческого понимания мира и деятельности, а значит, и конкретный, исторически обусловленный общественно-исторический опыт. В свою очередь, такая методическая установка дала возможность констатировать то, что данная мифологическая парадигма явилась мировоззренческой основой формирования прауральской культурной и языческой общности.

Заслуживает внимания и исследование различных проявлений кризиса мифологического сознания. Исторически первым кризисом мифологического мировосприятия является, по мнению автора, возникновение космогонического мифа. Это была исторически первая попытка создания целостной модели мира. Единственность и взаимосвязь космоса – основа композиционной структуры подобных мифов. Что, в свою очередь, означало не что иное, как формирование в сознании мезолитического человека идеи о наличии некой тайной, неведомой, а значит, и универсальной связи в мире. Таким образом, констатируется, что бытие мифа как «палеолитического имени собственного», как мифа отдельных фрагментов целостного должно было быть выстроенной в определенной, пусть и случайной, цепи взаимосвязей. Вследствие этого окружающий мир приобрел характер целостности, организованный на основе определенного культурного принципа.

Стремление постичь, «осознать» эту целостность привело к кризису «бытия мифа» (по Лобоку) и созданию космогонической картины мира. Следовательно, как отмечается в исследовании, в основе данного кризиса лежала рациональная идея о всеобщей универсальной связи в мире, воспринятая через парадигму магического его понимания. В результате был осуществлен прорыв – выход за пределы замкнутости, самодостаточности образа. Информационная насыщенность образа в свою очередь привела к его «взрыву изнутри» и, таким образом, смысловой шлейф образа сомкнулся с подобным шлейфом других образов. Вследствие этого образ приобрел контекст, а мир – характер взаимосвязанной целостности.

Следующий кризис – кризис космогонического мифа, вызванный появлением в его недрах новой формы общественного сознания – морали. Его результатом стало разделение целостного мифологического универсума по вертикальной оценочной шкале на мир добра и мир зла. И как его следствие, достаточно явно прослеживаемое в текстах мифа, возникновение дуальной архитектоники мифологической модели мира. Таким образом, констатируется, что очередной виток развития мифосознания сопряжен с рациональной мыслительной парадигмой – пониманием идейного основания морали. Действенная мораль не может санкционироваться человеческим миром. Она должна иметь в глазах людей надобщественную, трансцендентальную природу. Согласно автору, функционирование морали в рамках лишь космогонической традиции приходит в противоречие с формой своего социального обоснования. В результате возникает потребность вывести «моральное» за пределы человеческого мира. Вследствие чего концепт морали, ее мифологическая, сакральная основа была возведена на небеса. Исходя из этого, утверждается: мораль, таким образом, приобрела подлинную социальную значимость, а мифология подкрепилась социально-регулятивным общественным институтом. В итоге последствия предыдущего кризиса были в значительной степени сглажены, и данный союз мог бы обеспечивать стабильность общественной целостности.

Но, как справедливо утверждается в работе, такая мировоззренческая парадигма обнажила еще одну важную деталь – осознание трагического положения человека в данной модели мира. В свою очередь, данное обстоятельство вызвало переживание человеком своей незавидной участи в самой конструкции мироздания. И результатом его решения явилось, вслед за осмыслением «идеальной сущности» морали, идеального образа человека. Вот почему данная модель мира привела к концентрации внимания на самом человеке, и явилось предпосылкой «гуманизации» астральной мифологии. Что и нашло воплощение в образе Юмынұдыр.

Образ Юмынұдыр, как явствует из содержания вслед за Юмо, один из ключевых образов марийской мифологии. Автор прослеживает его эволюцию, как и образа Юмо, начиная с космогонического мировосприятия. Будучи астральным проявлением архаических праматерей, она как их нравственный концепт, а значит, и их идеальная сущность, должна была быть выражена космической юницей (девой). Именно в этом идеализированном образе небесной девы она представлена в астральных представлениях мари. В связи с чем утверждается, что через ее деятельный образ практический субъект исторической действительности мог самоопределиваться в мифологической модели мира.

Прослеживая эволюцию образов Юмо и Юмынұдыр, отмечается, что с возникновением язычества в корне изменилось их понимание. Если в астральной мифологии Юмо отождествляется с образом небесной тверди, то

новая земледельческая парадигма вывела его на роль верховного божества. Важным является то, что автор впервые, на основе анализа достаточно известных мифологических сюжетов, выделяет так называемый этап однобожия, как промежуточный этап в процессе становления языческого политеизма.

Феномен однобожия в монографии рассматривается в контексте этногенетического мифа. При этом делается заключение о том, что этногенетический миф явился духовной формой самоидентификации и социальным фактором консолидации древнемарийской этнокультурной общности. Таким образом, этногенетический миф рассматривается как культурно-историческая программа всего комплекса сакральной жизнедеятельности марийского народа, пронизывающего практически все стороны духовной культуры.

Абстрактно-идеальный образ человека, да к тому же и выражающий образ жизни, хозяйственный уклад отжившего с достаточно высоким социальным статусом женщин, не вписывался в сложившуюся, в связи с возрастанием роли земледелия, новую мировоззренческую парадигму и форму жизнедеятельности. Данное обстоятельство и стимулировало, по Ю.А. Калиеву, необходимость корректировки мифологической модели мироздания. Возрастание роли мужчин привело к культу их труда. Земледельческий труд, воспринимаемый как деятельность аналогичная деятельности бога-творца, привел к открытию суверенной, социально значимой личности человека-пахаря.

Осознание практическим субъектом своей социальной значимости в конечном итоге подорвало всю систему прежних мировоззренческих устоев. Оно явилось важнейшей основой процесса демифологизации – нового этапа кризиса мифологического сознания. Прежние астральные образы стали уже не актуальными.

Следующий этап кризиса – уже религиозно-мифологического мировосприятия.

Социальная действительность предстала перед человеком в своей классово-антагонистической сущности. На смену зависимости от природы пришла зависимость от социально-классовых отношений. И как одна из необходимых составляющих нового религиозно-мифологического сознания рассматривается культ Кугурака, а затем Кугыена и Керемета. Если культу Керемета и культу Кугурака, хотя возможно не в той мере данная проблематика заслуживает внимания, но все же посвящена хоть какая-то литература, то культ Кугыена как-то остался вообще вне поля рассмотрения исследователей. Автор в своей работе не просто обращается к данному религиозно-мифологическому феномену марийского язычества. Анализируя этот образ, отмечается, что его сущность проявляется как результат попытки познать трансцендентальную природу Кугурака.

Рассматривая культ Кугыена с позиции его мифологического содержания, Ю.А. Калиев выявляет его идейные истоки и обнаруживает параллели в астральных представлениях, а также связь образа *Кугыена* и *Вичыұдыр* с

образами *Юмо* и *Юмынұдыр*. При этом автором выделяется еще одна важнейшая черта мифологического сознания – стремление к созданию целостной модели мира на каждом витке своего развития.

Рассматриваемая работа, безусловно, достойный вклад в исследовании мифологического сознания. Она оригинальна своей идеей о неуничтожимости мифологического феномена в сознании. В этой связи заслуживает внимание и предложенная автором всеобщая формула бытия мифологического сознания, сводимая к тезису миф – демифологизация – ремифологизация.

Диапазон научных изысканий Ю.А. Калиева был весьма обширен, наряду с исследованием проблем духовной культуры, он занимается фундаментальными проблемами философии – изучением специфики философского знания, теории информации, истины, методологии научного исследования. Его перу принадлежат труды по ряду социально-философских проблем, как, например, спорт как феномен массового сознания, проблема системной детерминации в социальных явлениях, философия экономики, экология и др.

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

**Рец.: Традиции и инновации. Современное культурное наследие  
восточных марийцев: этнографические очерки / составитель  
И. Лехтинен. Редакционная коллегия И. Лехтинен, Т. Молотова. –  
Йошкар-Ола, 2017. 168 с., ил.**

Книга представляет собой сборник очерков, посвященных исследованию восточных марийцев, этнографической группы марийского народа, проживающего за пределами основной этнической территории расселения, в Прикамье и Приуралье.

По данным Всероссийской переписи 2010 года, численность восточных марийцев составляет более 150 тыс. человек: в республиках Башкортостан (108,8 тыс. чел.) и Татарстан (18,8 тыс. чел.), Свердловской области (27,9 тыс. чел.), Пермском крае (4,1 тыс. чел.).

Тем не менее, масштабного изучения марийского населения на этой очень значительной по численности территории не проводилось. После изданной в 1973 году монографии Г. Сепеева [1] представленный сборник этнографических очерков в деле изучения «запредельных» марийцев в научной жизни Республики Марий Эл следует признать ярким и неординарным событием.

Книга издана при поддержке Фонда культуры Финляндии. Составитель сборника – доктор философских наук И. Лехтинен.

В представленном на русском и английском языках введении изложена история сотрудничества между музеями Финляндии и финно-угорскими музеями России в 1990–2005 гг. Частью этого успешного сотрудничества стало участие марийских этнографов Г. Сепеева и Т. Молотовой в создании энциклопедии по традиционной культуре марийцев, мордвы и удмуртов [2]. В 2000–2006 годах осуществлялся проект, связанный с гендерными исследованиями в селениях Шоруньжинского поселения Моркинского района Республики Марий Эл. Результатом этого исследования стало уникальное издание о марийской женщине [3].

В 2009 и 2015 годах в ходе совместного сотрудничества Музейного ведомства Финляндии, МарНИИЯЛИ и Национального музея Республики

Марий Эл им. Т. Евсеева состоялись экспедиции в марийские деревни Башкортостана и Татарстана. Материалы, полученные в ходе реализации этих проектов, явились поводом и стали основополагающими при подготовке представленного в данной рецензии сборника этнографических очерков.

Перу И. Лехтинен принадлежит одна из статей сборника, название которой «Традиционная одежда, от повседневности к празднику», отражает идею динамики и тенденций развития национального костюма на изучаемой территории. В основе публикации очень обширный материал, полученный на основе анализа и обобщения в музейных коллекциях и во время проведенных ею этнографических экспедиций в регионах расселения восточных марийцев.

Еще одна статья сборника, написанная также финским ученым, посвящена истории и этнической истории восточных марийцев. Ее автор доктор общественных наук С. Лаллука, широко известен не только у себя в Финляндии, но и во многих других странах за ее пределами, особенно в финно-угорском мире. Этнодемографическая картина в исследуемом регионе рассматривается автором в более широком контексте и хронологическом диапазоне, не ограничиваясь характеристикой лишь современной ситуации.

К числу зарубежных участников проекта следует отнести и автора статьи о современной свадьбе традиционного характера восточных марийцев доктора философских наук Л. Ямурзиной (г. Тарту, Эстония). Любопытным и ценным представляется один из выводов автора, что выделение в свадебном комплексе трех этапов – предсвадебный, свадьба и послесвадебный – по отношению к восточным марийцам несколько спорно, несмотря на кажущуюся универсальность свадебного церемониала у многих народов, объясняя это в частности поликультуризмом восточных марийцев и влиянием на них культуры соседствующего татарского населения (с. 145).

Позитивной оценки заслуживает и статья Д. Байдимирова о планировке усадеб, содержание которой не ограничивается характеристикой технологий возведения построек или попыткой систематизации, структурирования вариантов жилищных планировок. В работе описывается глубокая взаимосвязь всего комплекса планировки и возведения построек с обрядовой жизнью, ритуалами и мировоззрением марийцев, которое в основе не могло быть иным, нежели религиозным.

Заведующая отделом этнологии МарНИИЯЛИ, кандидат исторических наук Т. Молотова, представила в общей сложности три статьи, посвященные не менее актуальным темам: традиционное ткачество, родильные обряды, религиозный фактор в сохранении идентичности восточных мари. Наряду с введением в научный оборот новых полевых экспедиционных материалов по традиционной этнографической тематике: ткачество и родильная обрядность, ей удалось изложить ясную и наглядную картину непростой этноконфессиональной жизни современных восточных марийцев в условиях продол-

жающегося влияния православия и даже ислама, который активно исповедуют бок о бок проживающие с ними татары, при сохранившемся стремлении марийцев сохранить свою традиционную веру, гонения на которую стали первопричиной переселения на восточные земли.

Интересными этнографическими сюжетами стали также статья старшего научного сотрудника отдела этнологии МарНИИЯЛИ кандидата исторических наук Н. Попова «Магия танца» и «Заметки о планировке усадебного комплекса» заведующего отделом этнографии Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева, кандидата исторических наук Д. Байдимирова.

Статья Н.Попова не ограничивается простым описанием восточномарийских танцев и плясок с композициями, характерными движениями рук, ног и т.д. Работа представляет собой глубокое исследование с характеристикой взаимосвязей элементов танцев с их обрядовым предназначением, мифопическими представлениями и религиозным мировоззрением. При этом он отмечает определенные локальные варианты танцевальных композиций, движений рук и ног. Вывод автора, что марийский танец стал мировым достоянием и сумел сохранить свое магическое очарование, выглядит убедительным, бесспорным и восхищает (с. 167).

Особой оценки заслуживает высокое полиграфическое исполнение издания. В книгу включено более 80 уникальных фотографий, большинство из которых цветные с очень хорошим качеством.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Сенеев Г.А.* Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). – Йошкар-Ола. 1975. 247 с.
2. *Marit, mordvalaiset, udmurtit / Perinteisen kulttuurin tietosanakirja.* – Helsinki, 2005.
3. Ош Юмын ўдырышт-влак. Марий ўдырамаш модернизаций корнышто: Suomalais-Ugrilainen Seuran kaissatieteellisia julkaisuja 19. 2009. 304 с. («Дочери Светлого Белого Бога. Марийская женщина в эпоху модернизации»).

**Владимир Шаров**  
*Йошкар-Ола*

## Х Р О Н И К А

### **МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ЙЫВАН КЫРЛА ЛУДМАШ: НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ» (г. Йошкар-Ола, 31.03.2017)**

В 2009 году, в годовщину 100-летнего юбилея известного киноактера и поэта Ивана Кирилловича Иванова (Йывана Кырла), на его родине, в Сернурском районе Республики Марий Эл зародилась добрая традиция проведения через каждые два года республиканской научно-практической конференции «Йыван Кырла лудмаш». Конференции проводятся при поддержке районного отдела культуры и Министерства культуры, печати и по делам национальностей. Активное участие научных коллективов Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории имени В.М. Васильева, Национального музея имени Т.Е. Евсеева, ученых-преподавателей Марийского государственного университета. Конференция получила поддержку со стороны марийских писателей и поэтов, журналистов, учителей школ, работников сельских учреждений культуры, краеведов. Каждая конференция посвящалась актуальной в научно-практическом отношении проблеме, в рамках которой готовились доклады и сообщения, освещались отдельные аспекты истории Марийского края, современной этнонациональной культуры, марийского языка, литературы, народного и профессионального творчества, культурно-образовательной деятельности.

Пятая очередная конференция теперь уже в межрегиональном статусе состоялась 31 марта 2017 года в городе Йошкар-Ола, в здании Национальной Президентской школы-интернат. Она была посвящена обсуждению темы «Национальная культура в социальном пространстве и времени». Выбор этой темы был обусловлен как предстоящими в этом году 100-летними юбилеями Российской революции и Первого Всероссийского съезда народа мари, так и стремлением оказать содействие в разработке региональной стратегии культурной политики, поддержать исследователей и краеведов в изучении национальной культуры, современных проблем расширения ее социального

пространства, состояния социально-культурной памяти, современной информационной среды и творческих индустрий.

Для участия на конференцию были поданы 150 заявок, в основном научными работниками и учеными-педагогами, магистрантами и студентами, учителями школ, работниками учреждений культуры, журналистами, краеведами Республики Марий Эл, а также учителями Свердловской области, учеными Чувашского государственного института гуманитарных наук, Петрозаводской государственной консерватории, Эстонского национального музея.

Перед началом конференции состоялось открытие выставок: Государственного архива Республики Марий Эл «История марийского национального движения в документах», Национальной библиотеки Республики Марий Эл имени С.Г. Чавайна «Книга года Марий Эл – 2016», прошла видеопрезентация Всемарийского совета – Мер канаш «От съезда к съезду».

С приветственным словом к участникам конференции выступил М.З. Васютин – Первый заместитель Председателя Правительства Республики Марий Эл, министр культуры, печати и по делам национальностей; А.Н. Иванов – заместитель Председателя Государственного Собрания Республики Марий Эл. Были зачитаны приветственные адреса С.Ю. Солнцевой – Депутата Государственной Думы Российской Федерации, С.Л. Адиганова – Главы администрации Сернурского муниципального района и др. Затем выступили артисты Марийского республиканского театра – центра для детей и молодежи с литературно-музыкальной композицией «Мыйым ыштыш марий вате...» («Родила меня марийка...»).

На пленарном заседании были заслушаны 4 доклада: «Происхождение волжских финнов» (докладчик д-р ист. наук, профессор Марийского государственного университета В.С. Патрушев); «Поро илышет – тунеммаштет: Икымше Марий погынын ойпидышыжлан – 100 ий» («Счастливая жизнь – в учебе»: Решениям Первого Всероссийского съезда народа мари – 100 лет», докладчик к.и.н., доцент, директор Института национальной культуры и межкультурной коммуникации Марийского государственного университета Р.И. Чузаев); «Вклад Н.В. Никольского в развитие науки, образования и общественного движения марийского народа» (докладчик к.и.н., ведущий научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук Г.Б. Матвеев); «Новые технологии культурной деятельности и творческой индустрии» (докладчик первый заместитель министра культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл В.И. Актанаев).

Участники конференции имели возможность работать в 11 секциях:

- Актуальные вопросы истории и общественного движения в Марийском крае;
- Социально-культурные особенности и проблемы региональной и национально-культурной политики в Республике Марий Эл;
- Национальная культура в современном этнокультурном пространстве;

- Роль языка, этнических культурных традиций в развитии национальной культуры;
- Марийская культура и становление национальной идентичности;
- Время, пространство, контекст и информационные потоки в художественной литературе и искусстве;
- Марийский костюм и традиционное декоративно-прикладное творчество;
- Современное состояние народных традиций и культурно-познавательный туризм;
- Фольклорно-этнографические центры и музыкальный фольклор;
- Театральное искусство и кино;
- Новые технологии культурной деятельности.

Всего на заседаниях секций было заслушано 102 доклада и 9 стендовых докладов. Доклады носили как теоретический, так и прикладной характер, отражали актуальные и дискуссионные проблемы изучения истории и этнокультурных процессов, этнических традиций, идентичности, развития современной культуры, национально-культурной политики, туризма, культурно-образовательной деятельности в Республике Марий Эл и соседних регионах. Участниками секций были выработаны конкретные предложения по расширению направлений исследовательской деятельности, сохранению и развитию этнокультурных традиций в условиях урбанизации и глобализации.

Материалы конференции планируется опубликовать в виде отдельного сборника.

**Никандр Попов**  
*Йошкар-Ола*

**ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«РОЛЬ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗОВАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ  
ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МАРИЙСКОГО НАРОДА:  
ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА»  
( г. Бирск, 01.06.2017)**

1 июня 2017 года в Бирском филиале Башкирского государственного университета состоялась Всероссийская научно-практическая конференция «Роль культуры и образования в формировании этнокультурной идентичности марийского народа: историческая ретроспектива». Конференция проходила в рамках Дней марийской культуры в Республике Башкортостан и была посвящена 100-летию проведения в городе Бирске 15–25 июля 1917 года Первого Всероссийского съезда народа мари.

Первый форум марийских научных и общественных деятелей, посвященный 90-летию Всероссийского съезда мари, состоялся в этом городе 2007 году, в главном корпусе Бирской государственной социально-педагогической академии – в бывшем здании Бирского реального училища. Именно здесь проходили заседания исторического для марийского народа съезда. В честь его 95-летия в Бирске же был организован круглый стол марийской общественности, на котором было принято решение о проведении в 2017 году очередной научно-практической конференции.

Проведению конференции и Дней марийской культуры предшествовала большая подготовительная работа. Ученые Бирского филиала федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Башкирский государственный университет» издали часть представленных на форум докладов в виде сборника материалов под названием «Роль культуры и образования в формировании этнокультурной идентичности марийского народа: историческая ретроспектива». Ими же был подготовлен иллюстрированный путеводитель «Путешествие к восточным мари». Специалисты Государственного бюджетного научного учреждения при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева» издали сборник документов и материалов «На пути национального самоопределения. К 100-летию I съезда народа мари».

Проводимая научная конференция вызвала большой интерес у специалистов, деятелей образования и культуры, представителей широкой общес-

твенности. Для участия на конференции поступили 74 заявки из Республик: Башкортостан, Марий Эл, Мордовия, Пермского края, а также городов Казань, Москва, Инсбрук, Хельсинки. В работе конференции активное участие приняли ученые-преподаватели вузов, научные сотрудники институтов и музеев, учителя, журналисты, деятели культуры и искусства, активисты общественных организаций и объединений, краеведы, служители культа.

Участникам конференции предстояло дать оценку месту и роли народного съезда в развитии марийского национального движения, мобилизации этничности, охарактеризовать современное состояние этнонациональной культуры, марийского языка и литературы, религии, влияние современного марийского общественного движения на формирование этнокультурной идентичности мари, гражданского общества в стране и регионах.

Перед участниками конференции с приветственным словом выступили заместитель Руководителя Администрации Главы Республики Башкортостан М.В. Михайлов, Первый заместитель Председателя Правительства Республики Марий Эл, министр культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл М.З. Васютин, депутат Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, глава администрации муниципального образования Бирский район Н.А. Хорошилов, директор Бирского филиала Башкирского государственного университета С.М. Усманов, а также председатели общественных объединений и национально-культурных автономий: Совета Ассамблеи народов Республики Башкортостан З.Я. Рахматуллина, Всемарийского совета – «Мер канаш», Оньыжа Э.В. Александров, Международного союза общественных объединений «Всемирный курултай (конгресс) башкир» А.М. Ишемгулов, Федеральной национально-культурной автономии марийцев России Л.Н. Яковлева, региональной марийской национально-культурной автономии «Эрвел марий» Республики Башкортостан П.И. Бикмурзин, Исполкома религиозной организации «Марийская традиционная религия» В.Ф. Смирнов.

На первом Пленарном заседании были заслушаны три доклада:

– «Шоктешӱдыр – шым шӱдыр, йыл-йыл койын волгалтеш»: I-ше марий погылан – 100 ий (У истоков самоопределения: к 100-летию I Всероссийского съезда мари). Докладчик – директор института национальной культуры и межкультурной коммуникации Марийского государственного университета, к.и.н. Родион Иванович Чузаев;

– «Деятельность марийских секций и подотделов при партийных и советских органах Уфимской губернии и БАССР в 1919–1930 гг.». Докладчик – главный научный сотрудник Института этнологических исследований имени Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН, д.и.н. Ранус Рафикович Садиков;

– «Национально-культурная идентичность марийцев в начале XX века (по материалам первых всенародных съездов). Докладчик – старший научный сотрудник отдела этнологии Марийского научно-исследовательского

института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, к.и.н. Никандр Семенович Попов.

В докладах нашли отражение слабо изученные аспекты истории марийского национального движения. Исторические события столетней давности освещались с точки зрения современного видения происходящих в начале XX века среди нерусских народов Поволжья и Приуралья процессов модернизации. Большое значение придавалось раскрытию позитивной роли марийской национальной интеллигенции в приобщении народных масс к общественным и политическим переменам в стране, пробуждении национально-культурной идентичности.

Участники конференции имели возможность принять участие в работах трех секций. На первой секции обсуждались актуальные проблемы истории общественного движения народа мари в XIX – начале XXI веков. Кураторами секции были д.и.н., профессор Бирского филиала БашГУ Р.Б. Габдулхаков и директор МарНИИЯЛИ к.и.н. Е.П. Кузьмин. На секции из 21 запланированного было заслушано 7 докладов, в которых освещались особенности развертывания национального движения среди мари, влияние решений Первого съезда народа мари на развитие его культуры, образования, отражение происходящих в 1917 году среди марийцев событий в учебной литературе. В ходе работы секции состоялась презентация книги «Блеск черемисской стрелы» народного художника Республики Башкортостан, преподавателя Уфимского училища искусств Г.Г. Калитова.

Во второй секции «Марийский язык, литература и образование в современном культурном пространстве» (руководители секции: д.ф.н., профессор Бирского филиала БашГУ И.Ш. Юнусов и доцент МарГУ, к.ф.н., доцент В.Н. Максимов) были заслушаны и обсуждены 9 докладов из 20 запланированных. Основные темы выступлений касались проблем марийского языкознания, литературоведения и фольклористики, современного состояния переводческого дела. Много внимания уделялось преподаванию в школах марийского языка, предметов гуманитарного профиля. Выступавшие с горечью отмечали на уменьшение в школах количества учебных часов, отводимых на марийский язык и литературу, отсутствие новых, соответствующих современным требованиям образовательного процесса учебно-методических пособий и дидактических материалов.

В ходе обсуждения был поднят вопрос о необходимости сохранения в Бирском филиале Башкирского государственного университета группы по обучению марийскому языку. Данное предложение нашло горячую поддержку большинства участников конференции.

Самой многочисленной по числу поданных заявок и участников стала третья секция «Марийская национальная культура и религия в современном культурном пространстве» (руководители секции: д.ф.н, профессор МарГУ Л.А. Абукаева и к.и.н., доцент Бирского филиала БашГУ И.С. Гареев). В ра-

боте секции приняло участие более 50 человек. Из 30 запланированных докладов заслушано 14. Выступавшие дали оценку принятым на Первом съезде решениям, определили степень их реализации, охарактеризовали роль современных марийских общественных объединений, средств массовой информации в формировании гражданского общества, национального самосознания, приобщении молодежи к этнокультурным традициям. Большое внимание уделялось характеристике особенностей традиционной марийской религии, народных праздников, забытых мифопоэтических представлений, обрядов, деятельности современных религиозных общин.

Участниками секции были высказаны практические рекомендации, направленные на развитие современной марийской городской культуры, вовлечение общественных объединений в процесс формирования гражданского общества. Обращалось внимание на необходимость приобщения молодежи к основам традиционной марийской религии, пропаганде этнокультурных традиций мари.

Проведение Дней марийской культуры в Республике Башкортостан позволило придать научной конференции особую значимость и торжественное звучание. В честь 100-летнего юбилея народного съезда научным сотрудникам Национального музея Республики Марий Эл удалось организовать в Бирском краеведческом музее выставку «Караванный путь марийцев от Волги до Урала». Ее открытие, как и выставки декоративно-прикладного и художественного творчества «Народ мари: традиции и современность», выставки-распродажи сувенирной продукции, ярмарки книжной продукции «Марийский мир», состоялось перед началом конференции. После завершения конференции в Бирском городском Доме культуры состоялся праздничный концерт мастеров искусств Республики Марий Эл «Пелед, тўзлане, марий калыкем!» («Цвети и расцветай, мой марийский народ»). В этот же день в 4 деревнях Калтасинского района Республики Башкортостан прошли праздничные концерты коллективов народных фольклорных ансамблей Республики Марий Эл. 2 июня Дни марийской культуры продолжились в Калтасинском районе. В селе Калтасы прошел Межрегиональный фестиваль «Ший кандыра» («Серебряная веревочка») с участием марийских творческих коллективов районов и городов республик Марий Эл, Татарстан, Удмуртия, Башкортостан, Свердловской области и Пермского края. 2–5 июня праздничные вечера-встречи, концерты делегаций и коллективов Республики Марий Эл, развлекательные вечера «Марий кас» состоялись в Мишкинском, Краснокамском, Дюртюлинском районах Башкортостана. 5 июня Дни дружбы завершились в с. Калтасы Калтасинского района большим концертом Государственного ансамбля танца «Марий Эл».

**Никандр Попов**  
*Йошкар-Ола*

**ПАМЯТИ НИКИТИНОЙ ГАЛИНЫ АРКАДЬЕВНЫ  
(27.10.1951 – 29.05.2017)**

29 мая 2017 года умерла Г.А. Никитина – доктор исторических наук, известный этнолог и финно-угровед как в России, так и за рубежом. Галина Аркадьевна родилась 27 октября 1951 г. в д. Лонки-Ворцы Игринского р-на Удмуртской АССР в семье служащих. В 1971 г. закончила Можгинское педагогическое училище, в 1976 г. – исторический факультет Удмуртского государственного университета. В 1981–1984 годах обучалась в аспирантуре при кафедре этнографии МГУ им. М.В. Ломоносова. С 1985 года работала в УИИЯЛИ УрО РАН старшим, ведущим научным сотрудником отдела этнологии и социологии, с 2000 по 2011 гг. – заместителем директора по научной работе, в 2011–2016 гг. – ведущий научный сотрудник отдела исторических исследований.

Галина Аркадьевна свою трудовую деятельность в УИИЯЛИ УрО РАН посвятила глубокому научному исследованию проблем социальной организации, народным знаниям – педагогике, медицине, изучению современных этнокультурологических и этнополитических процессов, диаспорных групп родного удмуртского народа. Г.А. Никитина внесла неоценимый вклад в дело подготовки квалифицированных специалистов этнологов, историков, являлась членом двух диссертационных советов при УдГУ и УИИЯЛ УрО РАН. Исследования Г.А. Никитиной по социальной организации крестьянства, в которых предметом специального изучения стали вопросы исторически сложившихся в крестьянстве форм землепользования и самоуправления второй половины XIX века и первые десятилетия после Октября, явились одними из первых в региональной историографии. Наряду с крестьяноведением осуществлялось изучение народных знаний удмуртского этноса – народной педагогики, народной медицины и народной метрологии. По заказу Ижевской государственной медицинской академии была подготовлена программа факультативного курса «Народная медицина удмуртов», по заказу Министерства народного образования УР – учебное пособие «Народная педагогика удмуртов (Ижевск, 1997). С 1998 г. Галина Аркадьевна читала курс «Этнография детства на психолого-педагогическом факультете УдГУ, курсы «Введение в этнологию» и «Этнография удмуртов» в Удмуртском представительстве Башкирского педагогического университета. С 2000 г. являлась руководителем аспирантуры по специальности «Этнография, этнология, антропология (07.00.07)».

Г.А. Никитина автор более 110 научных работ, в их числе 3 монографии. Она была участницей научных конференций, конгрессов этнологов и антропологов России, Международных конгрессов финно-угроведов и финно-угорских народов. Вела большую общественную работу. Она известна своей активной позицией и деятельностью не только на научном и педагогическом поприще, но и в разносторонней общественной и политической жизни Удмуртии. Она была депутатом Ижевского городского совета, членом обкома профсоюза работников народного образования и науки, председателем республиканского совета женщин-удмурток, членом исполкома всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш». Галина Аркадьевна была добрым и сильным человеком, открытым в общении с окружающими людьми, всегда стояла за интересы простого народа, была сторонником демократических преобразований в обществе, поддерживала дружеские связи с коллегами этнологами из других регионов.

Галина Аркадьевна награждена Почетной Грамотой Госсовета УР (1995). В 1999 г. ей присвоено звание «Заслуженный деятель науки Удмуртской Республики».

Выражаем свои искренние соболезнования Удмуртскому институту истории, языка и литературы УрО РАН, родным и близким по поводу безвременной кончины Никитиной Галины Аркадьевны. Она пользовалась искренним уважением в финно-угорском мире. Такой она останется в сердцах друзей и родных. Вечная память Галине Аркадьевне!

**Коллектив МАрНИИЯЛИ,  
редколлегия журнала «Финно-угроведение»**

### СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

*Апакаев Петр Андреевич* – доктор педагогических наук, профессор Марийского государственного университета

*Ефремова Диана Юрьевна* – кандидат исторических наук, заместитель директора Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева

*Калиев Алексей Юрьевич* – аспирант Уфимского государственного нефтяного технического университета (УГНТУ)

*Калинина Ольга Александровна* – научный сотрудник отдела этнологии МарНИИЯЛИ

*Молотова Тамара Лаврентьевна* – кандидат исторических наук, заведующая отделом этнологии МарНИИЯЛИ

*Мушкина Наталья Валерьевна* – научный сотрудник отдела этнологии МарНИИЯЛИ

*Никитин Валерий Валентинович* – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела археологии МарНИИЯЛИ

*Попов Никандр Семенович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии МарНИИЯЛИ

*Садиков Ранус Рафикович* – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН

*Пилипчук Ярослав Валентинович* – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела Евразийской степи Института востоковедения НАН Украины

*Шаров Владимир Дмитриевич* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии МарНИИЯЛИ

*Эрцикова Галина Алексеевна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела языка МарНИИЯЛИ

## CONTENTS

### ARTICLES

<i>Molotova T.L.</i> G.A. Sepeyev's contribution to research of the Mari people culture .....	3
<i>Sharov V.D.</i> Specificity of the scientific activity reflection of the ethnographer G.A. Sepeyev in the Internet .....	17
<i>Nikitin V.V.</i> Mythical stories in the archeological antiquities of the Mari .....	24
<i>Danilov O.V., Yefremova D.Yu.</i> , «Irmар altar» – experience of the monument reconstruction .....	46
<i>Kalinina O.A.</i> Peculiarities of wedding rituals of Medvedevo Mari ....	61
<i>Mushkina N.V.</i> About the songs of the holiday Shorykyol .....	71
<i>Popov N.S.</i> Mythological views of the Mari on the basis (primary principles) of life .....	79

### REPORTS

<i>Sadikov R.R.</i> The modern cult practice of the Trans-Kama Udmurts (Materials of Field Researches in 2016) .....	92
<i>Pilipchuk Ya.V.</i> Sabirs and Proto-Hungarians: is it possible identification? .....	105

### PERSONALS

<i>Apakayev P.A.</i> To the anniversary of Ruslan Arkadyevich Bushkov ....	119
<i>Ertsikova G.A.</i> About the talented linguist Serafima Sergeevna Sibatrova .....	127
<i>Kaliyev A.Yu.</i> To the 60th anniversary of Yu.A. Kaliyev .....	134

### REVIEWS AND SURVEYS

<i>Sharov V.D.</i> Rev.: Traditions and innovations. Contemporary cultural heritage of the Eastern Mari. Ethnographic essays. Compiled by I. Lehtinen. Editorial board I. Lehtinen, T. Molotova. – Yoshkar-Ola, 2017. 168 pp., ill. ....	143
--	-----

### CHRONICLES

<i>Popov N.S.</i> Interregional scientific and practical conference «Jyvan Kyrла ludmash: National culture in social space and time» (Yoshkar-Ola, 31.03.2017) .....	146
<i>Popov N.S.</i> All-Russian scientific-practical conference «The role of culture and education in the formation of the ethno-cultural identity of the Mari people: historical retrospective» (Birsk, 01.06.2017) .....	149
In memory of Nikitina Galina Arkadyevna (27.10.1951–29.05.2017)	153
Information about the authors .....	155

«ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ», 2017, № 1–2

Научный журнал  
Основан в феврале 1994 года

Свидетельство о регистрации пи № 77–5360

Редактор *Н.В. Лихачева*  
Компьютерная верстка *З.Г. Воронцовой*  
Обложка художника *Ю.П. Клюкина*  
Английский текст *Э.И. Пекшеевой*

Адрес редакции: 424036, г. Йошкар-Ола,  
ул. Красноармейская, 44  
телефон: 64-19-28, 45-39-94  
т. факс (8362) 45-14-73  
E-mail: [marnii@mari-el.ru](mailto:marnii@mari-el.ru)

Подписано в печать 21.12.2017. Формат 70x100/16.  
Усл.п.л. 12,7. Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета