МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России

Йошкар-Ола
2022

УДК 299.4
ББК 86.3
М 26

Издание подготовлено в рамках реализации государственной программы Республики Марий Эл «Государственная национальная политика Республики Марий Эл на 2013–2025 годы»

Печатается по решению Ученого совета Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева

Рецензенты:
Садиков Р.Р., доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнографии ФГБУН «Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук»,
Молотова Т.Л., кандидат исторических наук, старший научный сотрудник направления «Этнология» государственного бюджетного научного учреждения при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева».

Редакционная коллегия:
Л.А. Абукаева (сост. и отв. ред.), **Л.Я. Григорьева**, **М.Т. Ипакова** (ответственная за выпуск), **С.К. Свечников**

М 26 **Марийская Традиционная Религия: история и современность:** материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России (Йошкар-Ола, 9–10 июня 2022 года) / МарНИИЯЛИ. – Йошкар-Ола, 2022. – 504 с.

ISBN 978-5-94950-120-7

Знак информационной продукции 12+

В сборник включены материалы (научные статьи и сообщения) Всероссийской научно-практической конференции «Марийская Традиционная Религия: история и современность», состоявшейся 9–10 июня 2022 года в г. Йошкар-Оле. В издании освещаются проблемы становления, развития и современного состояния традиционной марийской религии, мифологических и религиозных воззрений народов Урала и Поволжья, сохранения традиционных ценностей.

Книга адресована ученым, преподавателям вузов, аспирантам, работникам образовательных и культурных учреждений, служителям культа традиционной марийской религии и всем, кто интересуется духовной культурой мари и народов Урало-Поволжья.

УДК 299.4
ББК 86.3

ISBN 978-5-94950-120-7

© Коллектив авторов, 2022
© МарНИИЯЛИ, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 6
Приветствие Временно исполняющего обязанности Главы Республики Марий Эл Ю.В. Зайцева 10

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Абукаева Л.А. Аудиокорпус текстов марийских молитв: проблемы и перспективы создания 12
Никитина Т.Б. Погребально-поминальные традиции марийского населения в эпоху средневековья 28
Шутова Н.И. Священные места марийцев Удмуртии и удмуртские капища: проблемы изучения 50

ЭВОЛЮЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ НАРОДОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

Егоров Д.В. Эволюция представлений чувашей о божествах верхнего мира: к проблеме религиозного синкретизма .. 73
Иликаев А.С. Финно-угорские и марийские мифы о сотворении мира: сравнительный анализ 113
Калиев А.Ю. Эволюция мифологической картины мира и религиозных воззрений мари 134
Касимов Р.Н. О некоторых образах татарской мусульманской культуры в духовной культуре марийцев 153
Мокшин Н.Ф. Дохристианские религиозные праздники и обряды мордвы 168
Мокшина Е.Н. Реликты дохристианских религиозно-мифологических сюжетов в обрядовых традициях мордвы на современном этапе 178
Мокшина Е.Н., Нарватова М.А. Родильные обряды и традиции мордовского народа: прошлое и современность 188
Никитина Г.А., Устьянцев Г.Ю. Традиционные религии vs неорелигии в XXI веке. Проблемы классификации и синкретизма (на материалах Поволжья) 201
Пантелеева Е.В. Мифологические персонажи в поэзии Вячеслава Ар-Серги 222
Петров И.Г. Похоронно-поминальные причитания чувашей Южного Приуралья: традиции и современная практика .. 233

Поздеев И.Л. Семейные и календарные обряды марийцев Удмуртии как фактор самосохранения в условиях межэтнического взаимодействия (по материалам полевых исследований). 252
Садиков Р.Р. Религиозные традиции закамских удмуртов (история и современность)..... 266
Святкин М.И. Жилищно-поселенческий комплекс в традиционной обрядности мордвы..... 280
Шалахов Е.Г. К истокам марийского язычества: ритуальные площадки чирковской археологической культуры (зооморфизм и его древнейшие свидетельства)..... 289
Ягафова Е.А. Сакральная символика чисел в современных ритуальных практиках чувашей 301

МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Ефремова Д.Ю., Пенькова М.В. По следам жертвенных мест и мольбищ в Горномарийском районе Республики Марий Эл 319
Зеленеева Г.С. Межнациональные и межконфессиональные отношения в Марийском крае в дореволюционный период..... 336
Илиева А.А. Современное состояние вероисповедования марийцев в Республике Башкортостан..... 366
Любимов Н.И. Философия национальной культуры в лирике Альберта Васильева 373
Молотова Т.Л. Религиозные практики, связанные с почитанием воды у марийцев..... 381
Мушкина Н.В. Традиция гусельного исполнительства в религиозных культах мари 392
Свечников С.К. Марийская религиозная секта «Кугу сорта» («Большая свеча») в отечественной историографии..... 412
Шабыков В.И. Марийская Традиционная Религия на современном этапе..... 454

МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

Бирюков А.В. Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл на современном этапе: результаты и перспективы развития 471

Глушкова М.В. Марийские народные традиции и Марийская Традиционная Религия в передачах «Марий Эл Радио» и телеканала «МЭТР»..... 476

Евсеев И.М. История развития Марийской Традиционной Религии и сохранения обрядовых праздников на территории Шоруньжинского сельского поселения Моркинского района Республики Марий Эл... 481

Иванов Г.С. Марий Эл Республикысе Марий Турек районын «Ошмарий-чимарий» верысе юмынйӱла ушемын пашаже нерген..... 489

Шерстнев В.Л. Изучение сотрудниками МУ «Козьмодемьянский музейный комплекс» проявлений традиционной марийской веры в наши дни..... 499

ПРЕДИСЛОВИЕ

9–10 июня 2022 года в Марийском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории им. В.М. Васильева была проведена Всероссийская научно-практическая конференция «Марийская Традиционная Религия: история и современность», посвящённая Году культурного наследия народов России. Мероприятие прошло в рамках реализации государственной программы Республики Марий Эл «Государственная национальная политика Республики Марий Эл на 2013–2025 годы» (подпрограмма «Этнокультурное развитие, межнациональные и межконфессиональные отношения в Республике Марий Эл»).

Открывая конференцию, Е.П. Кузьмин, директор Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, в своем вступительном слове отметил: «Материалы различных этнографических экспедиций, описания, заметки ученых, попытки фиксации разнообразных религиозных обрядов второй половины XIX века положили начало изучению Марийской Традиционной Религии. В 1920-е годы ученые также записывали марийские традиции. После известного большого перерыва в 90-е годы XX века традиционная марийская религия стала изучаться по-новому, были сделаны сильные шаги. На сегодняшний день данная исследовательская работа вышла на новый качественный этап. В Марийском научно-исследовательском институте 1 января 2020 года создана лаборатория междисциплинарных исследований, которая активно сотрудничает с практикующими картами, в том числе ведет фиксацию многовековых знаний в цифровом формате. Феномен Марийской Традиционной Религии нужно не только изучать, но и популяризировать».

С приветствиями к участникам конференции обратились Первый заместитель Председателя Правительства Республики Марий Эл М.З. Васютин; заместитель министра культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл И.Г. Садовин; председатель Всемарийского Совета – Мер Канаш Э.В. Александров.

Верховный карт Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл А.И. Таныгин и Верховный карт Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Башкортостан Г.П. Пастиев произнесли напутственные слова в адрес собравшихся.

В работе научного форума приняли участие специалисты таких социально-гуманитарных наук, как история, этнология, социология, философия, лингвистика, литературоведение, фольклористика, музыковедение, а также представители органов государственной власти, религиозных организаций Марийской Традиционной Религии, общественных организаций и средств массовой информации, учителя школ. Участники форума съехались в Йошкар-Олу из 11 регионов, среди которых Марий Эл, Башкортостан, Татарстан, Мордовия, Удмуртия, Чувашия, Свердловская область, Пермский край, г. Москва, г. Пенза, г. Самара. Было прочитано 47 докладов.

Конференция охватила весь круг намеченных в информационном письме и программе вопросов. В пленарных и секционных докладах получили освещение следующие актуальные направления: эволюция и трансформация мифологических и религиозных воззрений народов Урало-Поволжья; место и роль традиционной религии в истории марийского этноса; религиозные обряды в историко-культурологическом осмыслении; общее и особенное в религиозной практике мари различных территориальных групп; Марийская Традиционная Религия и общество; Марийская Традиционная Религия во взаимодействии с другими конфессиями; Марийская Традиционная Религия в пространстве музея, в художественной и культурно-просветительской деятельности; Марийская Традиционная Религия как объект социально-гуманитарного познания.

В рамках мероприятия кроме традиционных очных пленарных и секционных докладов были видеодоклады, мастер-классы по сохранению и развитию культуры марийского народа. Так, обучающиеся 10 класса МОУ «Шоруньжинская средняя общеобразовательная школа» Моркинского района Республики Марий Эл

представили фольклорно-этнографическую композицию «Ӱдыр сий» («Девичий пир») (руководители Л.К. Игнатьева, А.И. Григорьева). Обряд *Киндым пелештымаш* ‘Моление с хлебом’ провел И.М. Евсеев. Живой интерес вызвал доклад о работе по сохранению традиционных элементов горномарийского женского костюма и презентация горномарийского пояса Н.П. Тятюковой, заведующей Еласовским Домом культуры и ремёсел, и К.С. Ивановой, руководителя студии «Ткачество» Еласовского Дома культуры и ремёсел.

На втором пленарном заседании переводчиком З.М. Глушковой была представлена книга «*Ший мундыра*» («Серебряный клубок») А.И. Таныгина, опубликованная накануне конференции.

Государственный архив Республики Марий Эл для участников конференции подготовил выставку документов «Древняя вера народа мари». Фото- и видеосъёмку конференции проводил Государственный архив аудиовизуальной документации Республики Марий Эл.

Участники конференции с воодушевлением выслушали сообщения о возрождении традиционных молений мари в Республике Башкортостан, о которых рассказали Г.П. Пастиев, Верховный карт Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Башкортостан; Р.З. Зайнетдинов, карт Калтасинского района Республики Башкортостан; В.И. Искаков, заместитель Верховного карта по перспективному развитию марийской религии Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Башкортостан, карт Краснокамского района Республики Башкортостан.

10 июня 2022 года участники конференции посетили моление в честь *Курык кугыза* (Духа-хранителя горы), которое под руководством карта Г.С. Милютина провела Община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» п. Советский Республики Марий Эл.

Конференция продемонстрировала важность объединения усилий научного сообщества, служителей культа Марийской

Традиционной Религии, органов государственной власти, общественных организаций и СМИ в деле сохранения духовных ценностей марийского народа.

Участники Всероссийской научно-практической конференции «Марийская Традиционная Религия: история и современность» отметили, что мероприятие стало знаковым и значимым событием в укреплении взаимодействия институтов марийской этнической религии с институтами общества. На конференции были определены новые современные подходы к решению актуальных вопросов изучения и сохранения Марийской Традиционной Религии, духовной и материальной культуры народов России.

Модератор конференции
«Марийская Традиционная Религия:
история и современность»,
доктор филологических наук,
главный научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Л.А. Абукаева

ПРИВЕТСТВИЕ ВРЕМЕННО ИСПОЛНЯЮЩЕГО ОБЯЗАННОСТИ ГЛАВЫ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ ЮРИЯ ВИКТОРОВИЧА ЗАЙЦЕВА УЧАСТНИКАМ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

Уважаемые участники и гости конференции!

От имени Правительства Республики Марий Эл и от себя лично приветствую участников Всероссийской научно-практической конференции «Марийская Традиционная Религия: история и современность».

Марий Эл – многонациональная республика, в которой в течение многих веков в условиях межкультурного и межэтнического взаимодействия мирно сосуществуют разные конфессии.

Марийская Традиционная Религия обрела свое место в многоконфессиональном социуме и последовательно придерживается своих постулатов. Марийские религиозные общины обращают больше внимания на идейное и духовное обогащение традиционных верований, укрепление взаимодействия с институтами общества.

История становления и современное состояние Марийской Традиционной Религии как древней этнической религии народа мари вызывает повышенный интерес со стороны исследователей, представителей культуры, средств массовой информации, широкой общественности. В этой связи весьма своевременным стало открытие 1 января 2020 г. в Марийском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории им. В.М. Васильева лаборатории междисциплинарных исследований, которая изучает Марийскую Традиционную Религию с позиций социально-гуманитарных наук.

Сегодняшняя конференция является еще одним знаковым мероприятием, которое свидетельствует о бережном и уважительном

отношении к национальным традициям и о гармоничном развитии культур всех народов, проживающих в республике.

Уверен, конференция станет эффективной площадкой для обсуждения вопросов становления и развития Марийской Традиционной Религии, ее отражения в народной и профессиональной культуре, определения ее роли в общественной и в семейной жизни, в духовно-нравственном воспитании молодежи, гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений в общероссийском социуме.

УДК 811.511.151+299.4
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_01

АУДИОКОРПУС ТЕКСТОВ МАРИЙСКИХ МОЛИТВ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ СОЗДАНИЯ

© 2022 г. Л.А. Абукаева

Введение. В 2021 году лаборатория междисциплинарных исследований МарНИИЯЛИ приступила к созданию аудиокорпуса текстов марийских молитв. Проект направлен на формирование условий для изучения и сохранения сакральных текстов Марийской Традиционной Религии (МТР). **Цель статьи** – анализ современного состояния марийских молитв в их сопоставлении с текстами, опубликованными ранее, а также хранящимися в научном рукописном фонде МарНИИЯЛИ. **Материалы и методы.** Материалом исследования служат аудиозаписи марийских молитв, описаний обрядов, комментариев служителей культа МТР, членов общин, тексты, опубликованные в различных источниках, а также хранящиеся в научном рукописном фонде МарНИИЯЛИ. В работе использовался описательный метод, контекстологический анализ, элементы сопоставительного метода. **Результаты исследования, обсуждения.** Аудиозаписи велись: 1) в полевых условиях во время молений с разрешения карта (служителя культа МТР) и с ведома верующих, присутствующих на обряде; 2) на общественных и культурных мероприятиях, где карты произносили напутствия, поздравления и благословения; 3) в студии аудиозаписи МарНИИЯЛИ. Общий объем аудиокорпуса – более пяти часов. Коллекция демонстрирует разнообразие жанров, особенности интонационного оформления текстов марийских молитв. Материалы позволят изучать такие акустические характеристики ритуальной речи служителей культа МТР, как мелодика, интенсивность, длительность, паузы и тембр. Работа по созданию аудиокорпуса продолжается. **Заключение.** Анализ дискурса марийской этнической религии демонстрирует расширение пространства конфессионального общения, увеличение объема внеконфессиональной коммуникации; изменение времени, мест молений,

возникновение новых жанров. В целом марийский религиозный дискурс направлен на единение не только верующих, но и всего марийского народа, на приобщение к традиционным духовным ценностям, на передачу опыта веры и соблюдения обрядов.

Ключевые слова: Марийская Традиционная Религия; аудиокорпус; текст; дискурс; жанр; молитва.

Введение

С 1 января 2020 года в Государственном бюджетном научном учреждении при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева» функционирует лаборатория междисциплинарных исследований, в круг задач которой входит изучение традиционной марийской религии. Рекомендация об открытии лаборатории по исследованию МТР содержится в резолюции X съезда народа мари.

В рамках реализации государственной программы Республики Марий Эл «Государственная национальная политика Республики Марий Эл на 2013–2025 годы» (подпрограмма: Этнокультурное развитие, межнациональные и межконфессиональные отношения в Республике Марий Эл)» в 2021 году велась работа по созданию аудиокорпуса текстов марийских молитв. Проект соответствует Концепции государственной национальной политики Республики Марий Эл в части «содействия этнокультурному и языковому многообразию народов России, проживающих в Республике Марий Эл».

Проект был направлен на создание условий для изучения и сохранения одной из важнейших составляющих культурного наследия мари – этнической религии. Цель проекта – создание аудиокорпуса текстов марийских молитв, функционирующих в их современном состоянии. В задачи проекта входило: 1) фиксация аутентичных текстов марийских молитв от информантов – служителей культа МТР; 2) классификация записанных текстов; 3) создание аудиодиска с образцами текстов марийских молитв.

В качестве информантов выступили служители культа МТР из Марий Эл, Башкирии, Татарстана, Удмуртии, Свердловской области, члены общин МТР. Аудиокорпус объемом более пяти

часов записи на сегодняшний день насчитывает 32 файла. Жанровый состав охватывает молитвы в их поджанровом разнообразии, напутствия, благословения, пожелания, поздравления. Информативными являются комментарии, пояснения служителей культа о проведении обрядов, об их смысле, значимости.

Цель статьи – анализ современного состояния текстов молитв в их сопоставлении с текстами, хранящимися в научном рукописном фонде МарНИИЯЛИ и опубликованными ранее текстами.

Материалы и методы

Материалом исследования послужили аудиозаписи марийских молитв, описаний обрядов, комментариев служителей культа МТР (картов и глав общин), членов общин, сделанные автором статьи в 2017–2021 годах, тексты, опубликованные в различных источниках, а также хранящиеся в научном рукописном фонде МарНИИЯЛИ. В работе использовался описательный метод, контекстологический анализ, элементы сопоставительного метода.

Результаты исследования, обсуждения

Рассматривая марийские молитвы в динамике, следует обратиться не только к понятию текста, но и к понятию дискурса. Текст – это часть дискурса, если текст статичен, то дискурс динамичен. Дискурс – это речь, «погруженная в жизнь» [Арутюнова, 2002, с. 137].

Из множества дефиниций религиозного дискурса в качестве рабочего определения в данной статье будут приняты следующие: «…в узком смысле религиозный дискурс есть совокупность речевых актов, которые используются в религиозной сфере; в широком – набор определенных действий, ориентированных на приобщение человека к вере, совокупность речеактовых комплексов, сопровождающих процесс взаимодействия коммуникантов» [Бобырева, 2008, с. 162].

Целями и жанрами религиозного дискурса определяются его стратегии. Важнейшей целью данного типа дискурса является приобщение человека к Богу. Исходя из этой цели В.И. Карасик выделяет следующие стратегии: молитвенную, исповедальную, призывающую, утверждающую, разъясняющую и обрядовую. Каждая из этих стратегий реализуется в зависимости от жанра религиозного дискурса [Карасик, 2002, с. 223]. В религиозном дискурсе МТР представлены все указанные стратегии за исключением исповедальной.

Начиная анализировать марийский религиозный дискурс, следует учесть, что МТР «выступает как целостная этнически интегрированная система мировоззренческо-религиозных традиций, верований, культов, этических, нравственных норм и ценностных установок, охватывает многие сферы жизни общества, определяет характер, поведение людей, идентичность народа [Попов, 2020, с. 148]. Следует принять во внимание и особенности коммуникативных и социальных ролей служителей культа, членов общин, верующих.

Религиозный дискурс МТР не ограничивается временем и местом проведения молений, а охватывает семейные, календарные обряды, в настоящее время входит в культурную, общественную и в некоторой степени политическую жизнь Республики Марий Эл и регионов России с компактным проживанием мари.

Служители культа МТР, ответственно относясь к проведению ритуалов, осознавая свою роль не только в религиозных, но и в общественных мероприятиях, понимая значимость сохранения важнейшей духовной составляющей народа, с одной стороны, открыты для общения. С другой стороны, не только карты, но и практически все верующие понимают, что присутствие посторонних на молениях, видео- и аудиофиксация обрядов не всегда способствуют сохранению сакральной составляющей ритуала. Хотя в исключительных случаях по согласованию с картом допускаются послабления в соблюдении строгих правил и ограничений при посещении священных рощ и молений. Эти вопросы неоднократно обсуждались на конференциях и семинарах служителей культа МТР. Вызывают, мягко выражаясь, вопросы со стороны широкой общественности некоторые материалы, отснятые из побуждений любопытства, желания найти «экзотический» объект и продемонстрировать его с комментариями, которые, к сожалению, порой не свидетельствуют о понимании роли таких материалов и даже уважении к столь сакральному объекту.

Именно поэтому при создании аудиокорпуса марийских молитв большая часть времени и внимания уделялась подготовке информантов, установлению высокого уровня доверия. Записи проводились в разных форматах, в различных условиях.

Во-первых, аудиозапись велась в полевых условиях во время молений с разрешения карта и с ведома верующих, присутствующих на обряде. Так, например, в 2021 году мы записали *Агавайрем кумалтыш* ‘Моление на праздник Агавайрем’ в *Тумер ото* от начала до конца, за что выражаем особую благодарность карту Йошкар-Олинской общины Ю.Д. Тушнурцеву.

Во-вторых, аудиозаписи проводились на площадках общественных и культурных мероприятий, где карты произносили напутствия и благословения, выступали с поздравлениями. Наиболее представительным мероприятием стала Межрегиональная научно-практической конференция «Этническая религия в поликультурном и поликонфессиональном пространстве», которая проходила в Йошкар-Оле 24 апреля 2021 года в связи с празднованием 30-летия возрождения МТР. Здесь мы записали приветствия картов из регионов России, среди них Г.П. Пастиев, О.А. Третьяков, С.А. Губернаторов, Л.И. Искаков, В.А. Камилянов и др. Эти записи в полной мере демонстрируют стилистическое многообразие вариантов текстов, богатство языка, а также особенности индивидуального стиля речи карта. В них каждый служитель культа МТР выступает как образцовая языковая личность, что само по себе может стать объектом отдельного исследования в рамках одного из современных и актуальных направлений языкознания – лингвоперсонологии.

Если в содержательном отношении благословения, поздравления, пожелания и приветствия связываются с темой и содержанием мероприятия, то интонационное оформление, конструкции из первичных текстов (*ӧтынен йодына* ‘истово просим’, *ме рвезе деч рвезе улына* ‘мы молодые из молодых’, *кавыл лийже* ‘пусть осуществится’ и др.) позволяют отнести эти тексты именно к религиозному дискурсу. Кроме того, невербальные средства (поза, жесты) также заимствуются из коммуникативного пространства религиозных обрядов.

В-третьих, сбор материалов осуществлялся в студии аудиозаписи МарНИИЯЛИ. Техническую поддержку оказывал компьютерный лингвист, научный сотрудник лаборатории междисциплинарных исследований А.В. Чемышев. Наибольшую заинтересованность и поддержку проявили карты Общины МТР «Марий Кумалтыш» Советского района, которая заслуженно

имеет авторитет самой активной и многочисленной. Здесь нам большую помощь оказали карты Г.С. Милютин, Е.М. Виногоров, Г.М. Виногоров, П.В. Герасимов, Л.С. Падыганов, глава общины А.И. Емельянов. Община «Ошмарий-Чимарий» Мари-Турекского района в аудиокорпусе представлена голосами карта Г.С. Иванова, главы общины О.Н. Полякова. Значительный объем материала в студии был записан нами от карта В.Ф. Смирнова.

В тех случаях, когда в силу объективных и субъективных причин не было возможности записать тексты молитв, в беседе записывались комментарии к обрядовым действам, толкования смысла ритуала, например, такие материалы были записаны от карта Общины «Марий Кумалтыш» Моркинского района Республики Марий Эл Г.А. Актершева, руководителя общественной организации ремесленников Республики Марий Эл «Пу вий» («Сила дерева») В.Н. Кудрявцева и др.

Общий объем аудиокорпуса – более пяти часов. Работа по созданию аудиокорпуса продолжается. Эта коллекция создается еще и с целью демонстрации особенностей интонационного оформления текстов марийских молитв. Материалы позволят изучать такие акустические характеристики ритуальной речи служителей культа МТР, как мелодика, интенсивность, длительность, паузы и тембр.

Учитывая степень ритуализованности и публичности, сферы функционирования, ролей участников, социальных отношений, которые сформировались между ними, в современном марийском религиозном дискурсе можно выделить четыре группы жанров.

В первую группу входят традиционные молитвы (*кумалтыш мут*, *чоклымо мут*), функционирующие в публичном пространстве в контексте традиционных молений (семейных, родовых, сельских, молений в рамках религиозного союза, окружных, всемарийских).

Вторая группа объединяет молитвы, благословения и напутствия во время семейных и календарных праздников (*пелештыме мут*, *сугынь*, *сугынь мут*), например, *сӱаным луктын колтымо годым каче суртышто пелештыме мут* ‘молитва-благословение в доме жениха перед отправкой свадебного поезда’, *ӱдыръеҥын сурт гыч сӱан дене лектын кайыме годым пелештыме мут* ‘молитва-благословение при выходе молодых из дома невесты’; *Ӱярня*

годым пелештыме шомак ‘Молитва на Масленицу’, *Семык годым пелештыме шомак* ‘Молитва во время праздника Семык’.

В контексте публичного общения третью группу составляют формирующиеся жанры: благословения, напутствия (*сугынь*, *сугынь мут*), пожелания (*тыланымаш, тыланыме мут*), поздравления (*саламлымаш*, *саламлыме мут*) при проведении культурных и общественных мероприятий. Новые жанры марийского религиозного дискурса: поздравления картов и глав общин с марийскими календарными праздниками (*Шорыкйол*, *Кугече*, *Семык*, *Агавайрем*, *Сӱрем и др.*), светскими праздниками (*У ий*, *Пеледыш пайрем*), благословения и напутствия во время общественно значимых мероприятий (*Марий форум*, *Всемарийский съезд*) – формируются в условиях возвращения марийской этнической религии в публичное пространство, активизации общественной жизни, интереса к традиционной культуре.

Отдельно можно рассматривать жанры, нацеленные на индивидуальное общение верующего с верховным богом *Юмо*, богами, божествами и духами: *пелештыме мут*, *удылмо мут*, например: *эр кынелмеке* ‘после утреннего пробуждения’, *кочмо деч ончыч* ‘перед приемом пищи’, *кочмо деч вара* ‘после приема пищи’, *чодыраш пурымо годым* ‘во время вхождения в лес’, *пашам тӱҥалме деч ончыч* ‘перед началом работы’, *мончаш пурымо годым* ‘в бане’, *мончаш пурен лекмеке* ‘после бани’, *кужу корныш кайыме годым* ‘перед дальней дорогой’, *сонарыш кайыме годым* ‘перед тем, как отправиться на охоту’, *шудым эмлан погаш тӱҥалме годым* ‘перед сбором лекарственных трав’, *йӱштылаш тӱҥалме годым* ‘перед купанием в водоеме’, *малаш вочмо деч ончыч* ‘перед сном’ и т.п. Часть таких текстов в аудиокорпус была записана от слушателей курсов «Специалист в сфере межнациональных и религиозных отношений», которые проводились в Марийском институте переподготовки кадров агробизнеса в 2019 и 2020 годах. Необходимо отметить, что эти тексты пополняются активно в связи с возникновением новых поводов для молитвенных обращений. Во многом такие молитвы носят импровизационнный характер, в них сохраняется лишь композиционная структура традиционного молитвенного текста.

Примыкают к религиозному дискурсу интервью, очерки, комментарии, разъяснения о смысловом наполнении обрядов

и праздников, о деятельности общин, которые размещаются в СМИ служителями культа, главами и членами общин МТР. Следует подчеркнуть, что служители культа МТР используют современные площадки СМИ (республиканские и районные газеты, радио и телевидение, Интернет) целенаправленно. Решение о расширении информирования общественности о деятельности общин МТР было принято на XI съезде марийского народа на заседании секции МТР в октябре 2020 года. Сейчас мы наблюдаем значительное увеличение аудитории, заметим, что это происходит не только за счет верующих.

Специфика марийского религиозного дискурса заключается еще и в том, что ритуальные действия дублируются комментирующим, поясняющим вербальным компонентом, например: *Кумалаш толынна, таче кечын вучен шогымо пагытет лийже, колышт шинчыме пагытет лийже! Тылзын уэшыже, шагатын порешыже ме таче кечын, эре вӱд дене мушкылтын, эре мушмо вургемым чиен, кава ден мланде коклаште улшо эре чонна дене, Кугу Юмо, вуй пышташ толынна, тылат кумалаш* ‘На новую луну, в добрый час, умывшись чистой водой, надев чисто выстиранную одежду, с чистыми нашими душами, что между небом и землей, Великий Бог, мы пришли, чтобы склонить головы, тебе помолиться’ [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 41].

Это, с одной стороны, по линии «верующие – карт – *Юмо*» подкрепляет действия перед лицом бога, богов: карт словесно подтверждает принесение даров в строгом соответствии с традицией. С другой стороны, по линии «карт – верующие» комментирующие части молитв обеспечивают понятность, ясность ритуальных действий для верующих, сохранение и передачу религиозной информации следующему поколению. В этом смысле религиозный дискурс схож с марийскими гостевыми и свадебными песнями, которые также сопровождают обряды, комментируя их или инициируют то или иное обрядовое действие [Абукаева, 2019].

Комментирующая часть представлена и в современных жанрах. Рассмотрим в качестве примера благодарственную молитву, записанную от В.А. Камилянова в 2021 году: *Ош Поро Куго Юмо, тыйын ончылно, ош вургемым чиен, алал кумыл дене, алал шоныш дене толын шогалынна, пырля чумыргенна тӱрлӧ кундем гычын. Пӱрымаш марий калыкым тӱрлӧ кундемышке шалатен,*

ме чыланат тӱрлӧ вере илена. Юмылан тау, теве жапын-жапын пырля погынен, пырля канаш̌ен, пырля мутланен, ик ойыш шуын кертына [Аудиокорпус, 2021] ‘Светлый Добрый Великий Бог, перед тобой, надев белую одежду, с доброй душой, с добрыми намерениями предстали, вместе собрались из разных краев. Судьба разбросала марийский народ по разным местам, мы все живем в разных областях. Благодаря Богу время от времени, вместе собравшись, вместе советуясь, вместе общаясь, можем прийти к единому мнению’.

При рассмотрении религиозного текста в контексте публичного общения к числу формирующихся, вторичных жанров следует отнести *сугынь мут* ‘благословение, напутствие’ и *салам-лыме мут* ‘поздравление’.

Новые жанры отличаются единством тематического содержания, стиля, композиции, имеют свой набор способов и средств речевого воплощения намерений говорящего (реже пишущего). Так, *сугынь мут* ‘благословение’ верховного карта как жанр сформировался на основе молитв. Композиция также выстраивается с опорой на молитвенные тексты и содержит: 1) призыв к богам, например, к *Ош Поро Сандалык Кугу Юмо* ‘Великий Всемилостивый Бог Вселенной’, *Кугу Пӱрышӧ* ‘Великий Предопределитель’, *Эрге Пӱрышӧ* ‘Бог, предопределяющий сыновей’, *Пӱрышын аваже* ‘Мать Предопределителя’, *Мер Кугу Юмо* ‘Великий Бог Мира’, *Мер Кугу Юмын Пиямбарже* ‘Пророк Великого Бога Мира’, почтить значимое мероприятие своим присутствием; 2) просьбу о добром наставлении (*поро канаш̌ым пуэн шогыза* ‘добрый совет давайте’), 3) просьбы определить для народа добрую судьбу, оберегать от бедствий, ниспослать народу благополучие, счастье; 4) обращение к собравшимся с призывом к взаимному уважению, пожеланием плодотворной и успешной работы. В качестве примера рассмотрим благословение Верховного карта МТР А.И. Таныгина 24 апреля 2021 года во время конференции, посвященной 30-летию возрождения МТР, где представлены все указанные структурные части. Перевод отражает лексические и грамматические особенности речи: *Поро дене толын, йӧратен шогыжо тиде мер полатыш Ош Сандалык Юмына! Волгалтарен шогыжо мемнан марий калыкнам! Поро дене толын, йӧратен шогыжо мемнан Пӱрышына, Пӱрышын Пиямбарже! Поро*

дене толын, йӧратен шогыжо тиде полатыш Мер Кугу Юмына, тудын Пиямбарже! Поро дене толын, йӧратен шогыжо мемнан Аралтыш, Серлагышна! Арален шогыжо мемнан марий калыкнам кугу тул деч, кугу вӱд деч, кугу мардеж дечын, йот элын осал шинчашт деч, йылмышт деч. И эртен кайыже тиде мемнан тӱнямбал кугу чер. Поро дене толын шогышт мемнан шнуй-влакна, талешке он-влакна, Ош Пондашна, Эр Кечына, Поро Лемде Тӱрна, Курык Кугызана, Акпатыр чочойна, Тӱрек Суртанна, эрвел калыкын сулло он-султан-влакышт, шнуй-влакышт. Поро дене, алал дене, поро кумыл дене, Юмо ден пырля! ‘Придя с милостью, с любовью пусть пребывает в этом общественном дворце наш Светлый Бог Вселенной! Пусть он освещает наш марийский народ! Придя с милостью, с любовью пусть пребывает наш Предопределитель, пророк Предопределителя. Придя с милостью, с любовью пусть пребывает наш Бог Мира, его пророк. Придя с милостью, с любовью пусть пребывает Защита, Милость. Да защитят наш марийский народ от большого огня, от большой воды, от большого ветра, от злых намерений (букв. от злых глаз) чужих стран. И пусть минует эта мировая болезнь. Придя с милостью, с любовью пусть пребывают наши святые, наши герои-вожди *Ош Пондаш*, *Эр Кече*, *Поро Лемде Тур*, *Курык Кугыза*, *Акпатыр дед*, *Турек Суртан*, святые вожди восточных мари. С добром, с милостью, с доброй душой, вместе с Богом!’

Современные жанры формируются в стилистике текстов первичного жанра, а именно *кумалтыш мут* ‘молитв’. Например, рассмотрим комментирующий контекст и *сугынь мут* Б.А. Александрова, карта деревни Большая Тавра Красноуфимского района Свердловской области (1940 г.р.) во время посвящения в карты В.Д. Мишина, записанный нами в п. Мари-Турек на круглом столе «Служители культа Марийской Традиционной Религии в историческом и современном социокультурном пространстве» 25 апреля 2021 года: *Мемнан Уралыште кӱсотым почынна, Ювa ялыште. Тыде мемнан карт, онаеҥ манаш тӱҥалына. Мый Урал мари илалше молла семын, кугырак семын, кучыктем теркупшым (Георгий Иванычланат мый тыгак кучыктенам, тудо эртарен шога). Ынде Ювa ялыште эртараш тӱҥалеш мемнан кумалтышым. Тылат тиде кугешнымашым, пагален, ӱшанен, марий калыкын йӱлажым ончыко колтен шого манын ӱшанен,*

алал кумыл дене кучыктена да тылат упшалтена. Таза лий, марий калыкым туныктен шого, марий калыкын илышыжым ончык колташ тыршен, кече гай волгалтын, эр ӱжаран йолваже ончыко, пиалан корнышко, науко, шинчымаш корнышко, марий йылмым тунеммашке. Марий йылмым калык тунем шогыжо, ушан лийшт, пашам ыштышт тыршен, маска гай пашам ыштен шогышт, пире гай писе лийшт, патыр лийшт. Шордо гай таза капкылан таза икшыве-влак шочышт манын, кумал шого. Марий шке калыкшым ынже мондо, моло калык шкенжым ынже мондо, марий моло калык дене тӧр праван лийын, кече гай волгалтын, тылзе гай нӧлталтын, шӱдыр гай волгалтын, марий калыкна илаш тӱҥалже! ‘У нас на Урале мы открыли священную рощу, в деревне Ова. Это наш карт, будем его называть онаен. Я, как пожилой молла среди уральских мари, как старший, вручаю головной убор карта (И Георгию Иванычу я так же вручил, и он проводит моления). Теперь он будет проводить моления у нас в деревне Ова. Тебе эту честь с уважением, с гордостью, с надеждой, что будешь продвигать традиции марийского народа, вручаем. Желаем здоровья. Наставляй марийский народ, стремясь совершенствовать жизнь марийского народа, сияя, как солнце, как лучи утреннего солнца, веди вперед по пути знаний, науки, изучения марийского языка. Пусть мари изучают язык, пусть будут умными, трудолюбивыми; словно медведь, пусть трудятся; словно волк, пусть будут быстрыми, смелыми. Молись о том, чтобы дети рождались крепкие телом, словно лоси. Пусть мари не забывают свой народ, пусть другие народы не забывают себя, будучи на равных правах с другими народами, светясь, как солнце, поднимаясь, как луна, сияя, как звезды, пусть живут мари!’ В целях демонстрации всех особенностей речи карта текст дается без купюр.

На лексическом уровне в современные жанры дискурса МТР, особенно в комментирующие части, как и в целом в марийский язык, проникают слова из русского языка: *виге вопрос-влакым решатлаш* ‘решить все вопросы’, *первый кидым кучена* ‘сперва пожмем руки’, *давай эрте* ‘давай проходи’, *все, ынде авызлен кертыда* ‘все, теперь можете вкушать’.

Тем не менее служители культа МТР стремятся сохранить язык молитв в чистоте, прибегают к перифрастическим номи-

нациям, что характерно для традиционных текстов молитв. Так, в следующем тексте лексема *пожар* обозначается перифразом *тул тӱтан* ‘букв. огненная буря’: *Ош Поро Кугу Юмо, онаеҥ калыкемлан тазалыкым пуэн шого. Чодыраш лектын, марий Юмылан пумашке кӱсотышко лектын, чодыра йымалне кошташлан ыҥгайлыкым пуэн шого. Волен вочшо, шуҥалтше пушеҥге дечын, тӱтан мардеж дечын, тӱтан тул дечын саклен, арален шого!* ‘Светлый Добрый Великий Бог, онаенам (служителям культа МТР) здоровья ниспосылай. Когда, выходим в лес, в место моления в священную рощу, ниспосылай благополучия. От падающего дерева, от ураганного ветра, от огненной бури оберегай, храни!’

Из текстов молитв практически во все вторичные жанры заимствуются параллелизм, компаративные конструкции. Именно они придают тексту выразительность, по сути определяют отнесенность текста к религиозному дискурсу, хотя их символический смысл в настоящее время не всегда понимается и толкуется корректно. Образные сравнения содержат значимые культурные коды, которые используются и вне религиозного дискурса: *Курык гаяк куанен илаш полшен шого* ‘Как гора радуясь, жить помогай’; *Тичмаш кинде гае тичмаш пиал дене Ош Кугу Юмо илаш пӱрен шогыжо* [Аудиокорпус, 2020] ‘С цельным, как цельный хлеб, счастьем пусть Светлый Великий Бог предопределит жить’.

Параллелизм позволяет расшифровать некоторые культурные коды: *Кузе руаш оварен кая, илышнат, сурт-печынат тыгак нӧлталт кайыже!* [Аудиокорпус, 2017] ‘Как тесто поднимается, пусть наш дом, двор, наша жизнь поднимаются!’ *Кузе эр ӱжарам Юмо куштылгын, модын кавашке кӱзыкта, туге таче тунеммаште, пашаште, ышташ шонен пыштыме пашана, тунеммашна куштылгын шукталтше* [Аудиокорпус, 2020] ‘Как утреннюю зарю Бог легко, играя, поднимает на небо, пусть сегодня в учебе, в труде задуманные желания в работе, в учебе легко осуществятся’.

К числу маркеров стиля марийских молитв следует отнести нанизывание однородных членов предложения, к примеру, обособленных обстоятельств, выраженных деепричастными оборотами. Это средство также переносится в современный дискурс МТР: *Ош Поро Кугу Юмо, поро шонымаш дене, поро*

кумыл дене поро чонан айдемым гына ончык конден шоген, тазалыкым, ыҥгайлыкым пуэн шого! Кугу пашам тӱҥалынна, кугу пашаштына ыҥгайлыкым пуэн шого! Марий калык дене пырля ушнен, ик тӧрыш толын, ик ушемыш толын, мемнан марий пайрем-влакым ик верыш чумырен, пырля икте-весе дене вычыматен илаш ыҥгайлыкым пуэн шого! ‘Светлый Добрый Великий Бог! С добрыми намерениями, с добрыми помыслами человека с доброй душой приводя (нам на нашем пути), ниспосылай здоровье, благополучие! Мы начали большое дело, в нашем большом деле пошли удачу. Всем марийским народом объединившись, к согласию придя, к единодушию придя, марийские праздники в единстве празднуя, вместе веселясь и радуясь, жить дай возможность!’ Этот же тезис подтверждают и предыдущие тексты.

Если обратиться к рассмотрению связи между языком и социальными процессами в рамках дискурсивного анализа, то с сожалением приходится отмечать, что тексты молитв редуцируются. Это связано с трансформацией обрядовой составляющей. Язык молитв, исконно выразительный, богатый, яркий, подвергается оскудению: тексты молитв, сохраняя комментирующие части, утрачивают образные средства выразительности, в том числе и имеющие символический смысл.

Заключение

Материалы проекта «Аудиокорпус марийских молитв» вводятся в научный оборот, в исследовательскую практику. В перспективе по мере обогащения коллекции планируется выпустить аудиодиск, который может служить учебным пособием для всех, кто изучает МТР, культуру, язык, фольклор. Представленные в аудиокорпусе тексты также в перспективе будут переведены на русский язык и изданы, что позволит ознакомить с современными текстами марийских молитв всех интересующихся, исследователей.

Анализ дискурса марийской этнической религии демонстрирует расширение пространства конфессионального общения, увеличение объема внеконфессиональной коммуникации; изменение времени, мест молений, возникновение новых жанров (приветствий, благословений, поздравлений).

В целом марийский религиозный дискурс направлен на единение не только верующих, но и всего марийского народа, на

приобщение к традиционным духовным ценностям, на передачу опыта веры и соблюдения обрядов молодому поколению.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Абукаева Л.А. Репрезентация традиций гостеприимства в марийских гостевых песнях // Вестник Марийского государственного университета. 2019. Т. 13. № 2. С. 220–227. DOI: 10.30914/2072-6783-2019-13-2-220-227.

Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 2002. С. 136–137.

Аудиокорпус текстов марийских молитв. Запись Абукаевой Л.А. от Актуганова В.М., 1917 г.

Аудиокорпус текстов марийских молитв. Запись Абукаевой Л.А. от Кузнецовой А.П., 1920 г.

Аудиокорпус текстов марийских молитв. Запись Абукаевой Л.А. от Камилянова В.А., 1921 г.

Аудиокорпус текстов марийских молитв. Запись Абукаевой Л.А. от Таныгина А.И., 1921 г.

Бобырева Е.В. Религиозный дискурс: ценности и жанры // Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения. 2008. № 1. С. 162–167.

Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. 477 с.

Марий кумалтыш мут / сост. Н.С. Попов. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 256 с.

Попов Н.С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // Материалы межрегион. науч.-практич. конфер. «Актуальные вопросы изучения марийской традиционной религии» // Финно-угроведение. 2020 (№ 61). С. 148–157. URL: https://inlnk.ru/Qw5jJY (дата обращения:16.04.2022).

Lyubov Abukaeva

AUDIO CORPUS OF MARI PRAYERS TEXTS: CHALLENGES AND PROSPECTS

Introduction. In 2021, the Interdisciplinary Research Laboratory of the Mari Research Institute (MRI) began compiling an audio corpus of Mari prayers. The project aims to create conditions for the study and

preservation of sacred texts of the Mari Traditional Religion (MTR). **The objective of the article**. The article is aimed at analyzing the current state of Mari prayers in their comparison with the texts published earlier, as well as those being stored in the scientific manuscript fund of the Mari Research Institute. **Materials and Methods**. The research material includes audio recordings of Mari prayers, ritual descriptions, comments by MTR ministers, community members, texts published in various sources, as well as those stored in the scientific manuscript collection of the MRI. The paper used a descriptive method, contextual analysis, elements of a comparative method. **Research results and discussions.** Audio recordings were made: 1) in the field during prayers with the permission of the kart (priest of the MTR) and the approval of the believers present at the ceremony; 2) at public and cultural events, where karts were giving instructions, congratulations and blessings; 3) in the audio recording studio of the MRI. The total volume of the audio corpus is more than five hours. The collection demonstrates a variety of genres, intonation features of Mari prayers texts. The materials will allow studying such acoustic characteristics of ritual speech of MTR ministers as melodics, intensity, duration, pauses and timbre. Work on the audio corpus is ongoing. **Conclusion.** The discourse analysis of the Mari ethnic religion shows an expansion of the confessional space, an increase in extra-confessional communication; a change in time, places of prayer, and the emergence of new genres. In general, the Mari religious discourse aims to unite not only believers, but also the entire Mari people, to familiarize themselves with traditional spiritual values, to transmit experience of faith and observance of rites.

Key words: Mari Traditional Religion; audio corpus; text, discourse; genre; prayer.

REFERENCES

Abukaeva L.A. Reprezentacija tradicij gostepriimstva v marijskih gostevyh pesnjah [Representation of hospitality traditions in Mari guest songs]. *Vestnik Mariiskogo gosudarstvennogo universiteta* = Vestnik of the Mari State University, 2019, no. 3, pp. 220-227. DOI: 10.30914/2072-6783-2019-13-2-220-227. (In Russian).

Arutjunova N.D. Diskurs [Discourse]. *Lingvisticheskij enciklopedicheskij slovar'* [Linguistic Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Bol'shaja Rossijskaja enciklopedija, 2002, pp. 136-137 (In Russian).

Audio corpus of Mari prayer texts. Recorded by L.A. Abukaeva V.M. Aktuganov's collection of 1917. (In Mari).

Audio corpus of Mari prayer texts. Recorded by L.A. Abukaeva A.P. Kuznetsova's collection of 1920. (In Mari).

Audio corpus of Mari prayer texts. Recorded by L.A. Abukaeva A.I. Tanygin's collection of 1921. (In Mari).

Bobyreva E.V. Religioznyj diskurs: cennosti i zhanry [Religious Discourse: Values and Genres]. *Problemy filologii, kul'turologii i iskusstvovedenija* = Problems of Philology, Cultural Studies and Art History, 2008, no. 1, pp. 162-167. (In Russian).

Karasik V.I. Jazykovoj krug: lichnost', koncepty, diskurs [Language Circle: Personality, Concepts, Discourse.]. Volgograd, Peremena, 2002, 477 p. (In Russian).

Marij kumaltysh mut [Texts of Mari prayers]. Compiler N.S. Popov. Joshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991, 256 pp. (In Mari).

Popov N.S. K voprosu o stanovlenii i razvitii tradicionnoj marijskoj religii [To the question of formation and development of Mari Traditional Religion]. *Finno-ugrovedenie* = Finno-Ugric Studies, 2020, no 1, pp. 148-157. Available at: https://inlnk.ru/Qw5jJY. (assessed 16.04.2022). (In Russian).

Абукаева Любовь Алексеевна
доктор филологических наук,
главный научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: sylne@mail.ru

Lyubov Abukaeva
Doctor of Philology, Chief Researcher
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: sylne@mail.ru

УДК 902.2 + 393.05(=511.151)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_02

ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ МАРИЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

© 2022 г. Т.Б. Никитина

Ведение. Погребально-поминальные обычаи относятся к числу наиболее устойчивых и консервативных признаков, а по этой причине могут быть диагностирующими элементами народной культуры. **Цель статьи** – рассмотреть древние истоки марийских религиозных традиций, связанных с погребально-поминальной практикой. **Материалы и методы.** Обобщены материалы по указанной теме из марийских могильников X–XI веков. Этот период знаменует завершение процесса оформления этнического облика марийской культуры и позволяет на основе сравнительного анализа определить этномаркеры в материальной и духовной культуре. **Результаты исследования, обсуждения.** К этноопределяющим чертам погребального обряда населения Ветлужско-Вятского междуречья относятся следующие: при трупоположении – заворачивание трупа в бересту или положение в берестяную или лубяную колоду; при трупосожжении – заворачивание костей в меховую или кожаную одежду, опоясанную ремнем (т.е. имитация трупоположения); наличие в изголовье или в ногах скоплений вещей, связанных с производственной или социальной деятельностью погребенного; жертвенные комплексы в межмогильном пространстве; медные котлы, обернутые в бересту, с деревянной чашей внутри. **Заключение.** Большинство черт погребально-поминального обряда характерны для культур широкого круга финно-угорских народов. Частичная кремация, обряд трупосожжения, дополнительные комплексы в погребениях близки погребальному обряду поволжских финнов. Подражание кукле и войлочные коврики в жертвенных комплексах находят параллели среди культур тюркского и угорского мира. В целом погребально-поминальный обряд отражает сложный процесс формирования и многогранность марийской культуры.

Ключевые слова: марийская культура; средневековье; погребальный обряд; кремация; ингумация; жертвенные комплексы.

Введение

Погребальные памятники марийского населения эпохи средневековья X–XI веков располагаются в Ветлужско-Вятском междуречье и на смежных территориях по р. Ветлуге, Вятке, Волге (рис. 1). Они имеют небольшие площади и незначительное количество захоронений (на 12 могильниках изучено 364 объекта, связанных с погребально-поминальными обрядами (погребений и жертвенных комплексов между погребениями), но представляют значительную ценность для изучения истоков традиции. В X–XI веках завершается процесс оформления этнического облика марийской культуры, что позволяет обозначить этномаркеры в материальной и духовной культуре. Полученные археологическими раскопками материалы освещались в научной литературе неоднократно в связи с проблемой происхождения марийского народа.

Цель данной статьи – обобщить полученные материалы из могильников X–XI веков в качестве источников для изучения погребально-поминальных традиций марийского населения.

Результаты исследования, обсуждения

Все памятники представлены грунтовыми захоронениями, расположенными на возвышенных местах в поймах крупных рек. В большинстве случаев они спрятаны в глубине залесенных пойм на малых притоках или старицах и занимают дюнные возвышения. На правом берегу р. Ветлуги располагается только один Русенихинский могильник.

Могилы сосредоточены компактными группами, внутри которых прослеживаются достаточно четкие ряды, а между собой группы разделены в большинстве случаев значительным пространством без могил.

Могильные ямы имели подпрямоугольные с закругленными углами, иногда близкие к овалам, формы, ровные днища, отвесные или слегка скошенные ко дну стенки. Подбоев, заплечиков и ниш не обнаружено.

Захоронения совершались преимущественно на глубине 60–70 см. В могильных ямах зафиксированы подстилки из бересты (?), луба, дерева. Кожа и мех использовались иногда в качестве покрывала; береста и дерево также в отдельных случаях закрывали

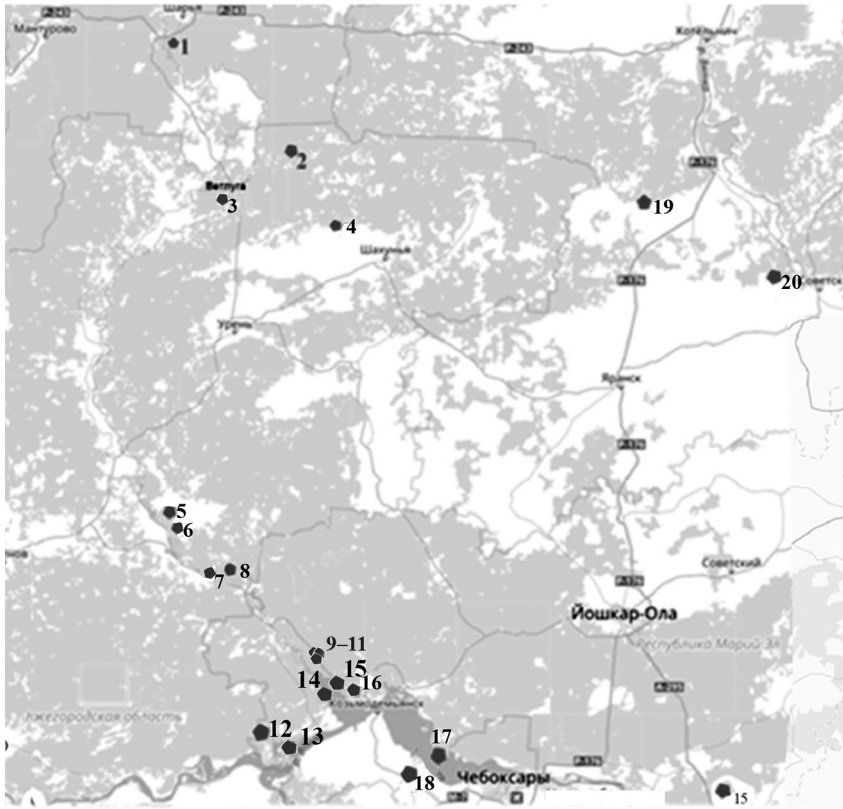


Рис. 1. Карта марийских могильников VI–XIII вв.:

1 – Кузинские хутора IX–XI вв.
2 – Черемисское кладбище IX–XI вв.
3 – на Чортовом городище VI–VII вв.
4 – Веселовский X–XI вв.
5 – Боровский кордон IX–XI вв.
6 – Боровский кордон II XI–XII вв.
7 – Русенихинский X–XI вв.
8 – Затон Михеева X–XI вв.
9–11 – Выжумские X–XIII вв.
12 – Починковский XII–XIII вв.
13 – Нижняя Стрелка X–XI вв.
14 – Руткинский XII–XIII вв.
15 – Младший Ахмыловский VI–VII вв.
16 – Дубовский X–XII вв.
17 – Амоксарский X–XII вв.
18 – Анаткасинский X–XI вв.

костяки сверху. В единичных случаях удалось проследить погребальные конструкции типа лубяной колоды или камеры из досок, которыми обложен покойник.

Размеры могильных ям часто (91–100 % в Поветлужье; более 50 % в Поволжье) превышают рост погребенных в них костяков таким образом, что в изголовье или в ногах оставалось свободное пространство, которое заполнялось медными, глиняными, железными сосудами или скоплениями вещей, включавшими украшения или предметы производственной деятельности. Значительная часть железных сосудов была повернута кверху дном или положена на бок. Медные сосуды были завернуты в бересту и ставились на деревянную подстилку или на веточки дерева. Внутри медного сосуда в большинстве случаев помещалась деревянная чаша. Такой обряд сохраняется и получает более широкое распространение в марийских могильниках XII–XIII веков [Архипов, 1986, с. 95–100].

Обычай класть дополнительные (жертвенные-?) дары в погребения встречается во многих синхронных или более ранних культурах Среднего Поволжья [Кравченко, 1974, с. 149–182; Ефименко, 1975, с. 13–15; Шитов, 1988; Белоцерковская, 1997, с. 23–24] и Волго-Уральского региона [Халиков, 1962, с. 172; Генинг, 1963, с. 88; Генинг, 1979, с. 91; Ошибкина, 1979, с. 76; Голдина, 1987; Останина, 1991, с. 81–84].

Погребальный обряд населения, оставившего некрополи в Ветлужско-Вятском междуречье, довольно сложен и представлен различными способами захоронения: ингумацией (трупоположением), кремацией (трупосожжением). На могильниках зафиксированы также символические захоронения-кенотафы и жертвенные комплексы в межмогильном пространстве.

Ингумация составляет от 25 % (Юмский могильник) до 79 % (Дубовский могильник) от общего количества захоронений.

Большинство костяков лежали вытянуто на спине; скорченные или с подогнутыми ногами захоронения представляют исключение. На протяжении всего средневековья преобладает традиция положения погребенных головой в северном с отклонением к западу или востоку направлении. Значительный интерес имеют захоронения, ориентированные головой в южном

направлении (5 на Веселовском могильнике; п. 7 Юмского могильника, отдельные случаи на Амоксарском могильнике, 10 из 11 раскопанных погребений на Русенихинском могильнике). По инвентарю и обряду захоронения погребения, ориентированные головой в южную сторону, не имеют отличий. Все указанные погребения, включая могилы Русенихинского могильника, совершены вдоль небольших пологих склонов. Вероятно, при устройстве могильных ям в первую очередь учитывался рельеф местности, потому как голова погребенного размещалась выше, чем ноги.

Очень редко встречается и требует особого объяснения обряд частичной ингумации. Обнаружить его очень трудно, так как большинство могильников имеют поздние разрушения, в результате которых костяки могли быть повреждены. Но есть достоверные случаи, подтверждающие существование такого обряда в древности. В п. 13 и 39 могильника «Нижняя Стрелка» в ямах округлой формы на подстилках из дерева лежали в куче кости детей, завернутые вместе с вещами в мех. Погребение 33 этого же могильника состоит из черепа, положенного совместно с женскими украшениями на подстилку из дерева в ноги костяка из п. 32. Сверху череп прикрыт досками.

Близкие захоронения, названные вторичными в единичных случаях известны также в могильниках поволжских финнов: Ражкинском [Полесских, 1991, с. 154], Селикса-Трофимовском [Полесских, 1974], Малышевском [Дубынин, 1948, с. 93; Бейлекчи, 2005, с. 100].

Кремация составляет от 25 % (Дубовский могильник) до 50 % (могильник «Черемисское кладбище»).

Следует отметить, что по обряду кремации в последнее время получены дополнительные материалы, позволяющие проследить особенности данного обряда у марийского населения эпохи средневековья.

Сожжение трупа производилось на территории могильника над специальными ямами, в которых разводился огонь. В заполнении таких ям на Юмском и Черемисском могильниках сохранились зола и частично обожженные кости. Кострище, над которым производилась кремация, было обустроено в яме 11 на западной окраине могильника «Нижняя Стрелка». Яма имела

размеры 300×250 см, заполнение состоит из красного прокаленного песка, углей. С северной и южной стороны ямы 11 наблюдаются следы столбов, вытянутых в ряды. Можно предположить, что для сожжения трупа устраивалась специальная конструкция или вокруг ямы устанавливались ритуальные знаки.

В составе жженной кости в погребениях кроме костей человека фиксируются останки животных. При раскопках могильника «Черемисское кладбище» отмечены кости лося, мелких животных или птиц. Из-за сильной фрагментарности видовой состав не всегда удается определить, но наличие в сожжениях костей животных подтверждено специалистами почти во всех захоронениях могильника «Нижняя Стрелка».

В ориентации могил с кремацией сохраняется та же закономерность, что и в ориентировке погребений с ингумацией. Кости укладывались в могилу в остывшем состоянии, поэтому ткань и кожа от одежды и подстилок не повреждены огнем. Вещи, найденные в могилах с кремацией, за редким исключением, следов огня не несут. Отдельные случаи обожженных украшений или капли меди позволяют предполагать, что какая-то часть украшений на погребенного перед сожжением все же одевалась.

Для захоронений IX–XI веков Ветлужско-Вятского междуречья, совершенных по обряду кремации, традиционно отмечалось несколько вариантов расположения костей и сопровождающего инвентаря [Архипов, 1973, с. 16–17; Никитина, 2002, с. 70–74].

1. Кальцинированные кости располагаются по всему дну могильной ямы в беспорядке, вещи уложены как при трупоположении или небрежно разбросаны по всей могиле.

2. Обожженные кости концентрируются компактно по центру или в одном конце могильной ямы, а вещи разбросаны по всей могиле или располагаются вместе с костями.

3. Кальцинированные кости расположены двумя или тремя скоплениями, а вещи по всей могиле.

Несмотря на то что данная система в целом отражает картину кремации, она слишком схематична и в ней теряются некоторые интересные детали. Новые находки на указанных могильниках, а также дополнительная работа с полевыми фотографиями и описаниями позволили выявить особенности обряда сожжения

у марийского населения эпохи средневековья. Особой индивидуальностью отличаются погребения, в которых сожженные кости сосредоточены значительным скоплением, завернуты в ткань и меховой кафтан, сверху перевязанный в два оборота нарядным наборным ремнем, а украшения разложены в порядке ношения их при жизни [Никитина, 2010, с. 145; Никитина, 2012, с. 76–79]. Совместно с костями обнаружены украшения, представленные целыми изделиями. Такой обряд мы наблюдаем по материалам п. 14 могильника «Черемисское кладбище», п. 24, 30 Веселовского могильника, п. 8, 37, 37-а «Нижняя Стрелка», п. 7 Юмского могильника. Особо четко этот обряд зафиксирован на вновь изученном Красногорском могильнике. Таким образом, обряд трупосожжения, имитирующий трупоположение, является достаточно распространенным в захоронениях X–XI веков Ветлужско-Вятского междуречья, и его можно считать диагностирующим элементом марийской культуры.

Данный обряд обнаруживает определенное сходство с традициями волжских финнов: мордвы и муромы. Близкие трупосожжения в мордовских памятниках отмечены по материалам Лядинского, Крюково-Кужновского, пензенских и других могильников [Смирнов, 1952, с. 154; Вихляев, 1977, с. 53; Воронина, 2007, с. 55; Материалы по истории мордвы.., 1952, с. 13, 15, 28, 33, 39, 60, 62], отдельные случаи зафиксированы в Безводнинском могильнике (п. 159) и Кочкинском (п. 23), связанных с кругом раннемуромских древностей [Краснов, 1980, с. 28; Бейлекчи, 2005, с. 103].

В верховьях р. Ветлуги был выявлен иной обряд кремирования [Никитина, Акилбаев, 2020]. На могильнике Кузинские хутора в Шарьинском районе Костромской области, связанном с марийской культурой, выявлено 16 погребений, в которых кальцинированные кости и вещи располагались в беспорядке на различной глубине от уровня фиксации контуров до дна могильных ям. Могильная засыпь имеет редкие включения золы и угля. Следов погребальных конструкций или подстилок не обнаружено. Вещи находятся во фрагментарном состоянии, целые изделия являются редкостью. На отдельных вещах заметны следы воздействия огня. Близкие захоронения еще в 1958 году отмечены

на могильнике «Черемисское кладбище», но они были признаны разрушенными погребениями. В связи с новыми находками на могильнике Кузинские хутора очевидно, что это особенности иного варианта обряда трупосожжения.

Подобный обряд кремации имеет определенное сходство с вытянутыми погребениями на могильнике Большое Молочное в Костромском Поволжье [Леонтьев, 1996, с. 259, 263–266], но более близок одной группе погребений из вымских и вычегодских могильников [Савельева, 1971, с. 45–47; 1987, с. 16–22; Королев, 2013, с. 24–25] и обряду средневекового населения Верховьев Камы [Голдина, Кананин, 1989, с. 28–43]. Указанные памятники связаны с происхождением народа коми: вымские и вычегодские – с коми-зырянами, верхнекамские – с коми-пермяками.

Особую группу погребений составляют ***кенотафы,*** к которым отнесены могилы обычных форм и размеров с вещами и остатками одежды, но без следов костяка. В кенотафах IX–XI веков украшения расположены на дне в соответствии с их местом в костюме, а орудия труда и оружие по подобию погребений с трупоположением или вещи расположены компактно одним или двумя скоплениями в могиле обычной формы, копируя погребения с трупосожжением. Часть захоронений не имеет ни вещей, ни костей.

Узлы с вещами между могилами, включенные предшественниками в разряд кенотафов [Архипов, 1973, с. 16], правильнее будет называть жертвенными комплексами.

Комплексы в межмогильном пространстве фиксируются на большинстве могильников Ветлужско-Вятского междуречья и представляют особый интерес. Исключение составляют Красногорский и Амоксарский могильники, на территории которых пока не обнаружены подобные комплексы, но на этих памятниках очень богатые дополнительные скопления вещей содержались в пределах могильных ям.

Вещи в межмогильном пространстве располагаются в небольших округлых или округло-подквадратных ямках, в основном на глубине 15–30 см от уровня современной дневной поверхности. Однако контуры ям прослежены не всегда, особенно если речь идет о малых глубинах. Не исключено, что часть таких

комплексов не зарывалась в землю, а была оставлена на поверхности кладбищ, о чем могут свидетельствовать неоднократно зафиксированные разрозненные вещи в верхних слоях (подзол, пахота) раскопанных памятников («Черемисское кладбище», Русенихинский могильник).

Строгой закономерности в расположении объектов на территории могильников не наблюдается. На Веселовском могильнике они располагаются на западе центральной части памятника поблизости друг от друга, не обнаруживая непосредственной связи с конкретными погребениями. На могильнике «Нижняя Стрелка» жк 2, 3, 5, 7, 8, 12, 13 располагаются вдоль восточной окраины могильника, остальные в центре могильника между погребениями, также без тесной связи с последними. Только жк 4, 6 и 10 возможно связать с погребениями. На Русенихинском могильнике все жертвенные комплексы располагаются в непосредственной близости друг от друга с южной стороны головы от погребений.

В том случае, когда жертвенные комплексы возможно связать с конкретным погребением, они располагаются со стороны головы погребенных, независимо от сторон света.

Комплексы в межмогильном пространстве по содержанию и устройству разделяются на четыре варианта. Предварительная информация об этих объектах была дана в публикациях Т.Б. Никитиной [2001; 2002], но после проведенной работы по выявлению и систематизации полных комплексов по погребальным памятникам Ветлужско-Вятского междуречья отдельные данные были уточнены [Никитина, Ефремова, 2012].

Вариант I. Компактно расположенные вещи сложены в мешок или во что-то завернуты и представлены орудиями труда, принадлежностями конской сбруи, отдельными украшениями и разрозненными элементами поясного набора: пряжками, единичными накладками, наконечниками.

Вариант II. Металлическая посуда: железные или медные котлы и чаши из цветного металла. Иногда котел расположен вверх дном, под котлами или в них располагались отдельные предметы: бытовые вещи, оружие, орудия труда. Под котлом жертвенного комплекса 1 «Нижней Стрелки» найден почти целый скелет птицы, по всей вероятности, утки. Значительная часть

котлов пустая, но не исключено, что они содержали жертвенную пищу, не сохранившуюся из-за слабой сохранности органики.

Вариант III. Предварительно завернутые в ткань, кожу, мех вещи уложены в берестяной туесок или в лубяной бочонок, облицованный сверху берестой.

В комплексах обнаружены также шерстяные ткани полотняного и саржевого переплетений, из растительных волокон полотняного переплетения, тесьма, фрагменты шелка и хлопка. В отдельных случаях достоверно установлено, что это остатки одежды. В жк 6 Русенихинского могильника при разборе многослойного куска шерстяной ткани была выявлена часть рукава и крупный фрагмент подола из нескольких клиньев. В жк 7 Русенихинского могильника найдены лоскутки шерстяной ткани с горизонтальными полосами, образованными цветными нитями основы. Явная декоративность ткани позволяет предположить, что она была основной или отделочной тканью теплой верхней одежды, от которой сохранились также остатки рукава и куски, вероятно от отделки горловины [Орфинская, Никитина, 2014]. Фрагмент верхней одежды, возможно кафтана, из нескольких пластин тонкой кожи обнаружен в жк 13 «Нижней Стрелки» с женским набором вещей. В погребении 19а «Нижней Стрелки» были обнаружены два прямоугольных изделия размерами 130×30 см и 122×31 см, вероятно от головных полотенец. В жк 4 этого же могильника аналогичное изделие из тонкой шерсти с вышивкой найден совместно с фрагментами ткани подквадратной формы, возможно, от головного платка [Никитина, 2017, с. 23]. Расположение ремней с накладками свидетельствует о том, что они в большинстве случаев опоясывали в полтора или два оборота какой-то объемный объект, что соответствует способу ношения наборного пояса в костюме. В жк 5, 7, 14 Русенихинского могильника сохранились крупные фрагменты обуви, подлежащие реконструкции.

На отдельных фрагментах ткани, меха и войлока имеются круглые отверстия, свидетельствующие о том, что органические материалы преднамеренно повреждены. Осмотр под микроскопом таких фрагментов показал, что отверстия имеют опаленные края, т.е. проделаны металлическим, предварительно накаленным предметом. Среди погребального инвентаря встречаются

колющие металлические орудия, которые вполне могли быть использованы для этих целей.

Все комплексы этого типа (и мужские, и женские) отличаются богатством и изысканностью изделий, в них нередки поясные наборы. По составу комплексы различаются. В комплексах, связанных с женской субкультурой, содержатся этноопределяющие украшения: головные цепочки, браслетообразные височные кольца, парные нагрудные подвески, а также украшения рук и фрагменты обуви. Мужские комплексы включают серьги, украшения рук, поясные наборы с сумочками.

На первый взгляд создается впечатление, что украшения завернуты в ткань, мех и кожу бессистемно. Именно в качестве «узлов с вещами» их характеризовал А.А. Спицын, один из первых исследователей, обративший внимание на эти объекты [1891]. Я также дала описание по этому шаблону: украшения, завернутые в ткань, мех, кожу, опоясанные ремнем.

Совершенствование методики работы с данными объектами, вскрытие и фиксация по слоям толщиной от 1до 3 см позволяют выявить, что украшения и детали одежды соответствовали местоположению в костюме, надетом на человека.

По данным этнографии известно, что тканям и одежде в погребально-поминальной обрядности марийцев и окружающих их народов (финно-угорских, тюркских) уделялась значительная роль. Многочисленные свидетельства по погребальным традициям с использованием одежды записаны В.М. Васильевым [1927, с. 64, 71, 72] и Г. Яковлевым [Религиозные обряды, 1887, с. 66]. «С ног до головы покрывают его (покойника. – *Т.Н.*) белым холстом, называемым «кут-выньэр»… на лицо покойника кладут куски холста длиною от двух четвертей аршина… Если покрывал для лица наберется много, то часть их кладется ниже лица и даже по бокам трупа умершего или подстилается на дно гроба... Поверх «кут выньэр» у восточных марийцев покрывают старым кафтаном из шерстяного сукна» [Васильев, 1927, с. 71, 72]. Обряды поминовения показывают, что пребывание души на этом свете, по представлениям марийцев, тесно связано с одеждой, которая олицетворяет умершего. Это может быть развешанная марийцами во время поминок на стене одежда или

свиток одежды [Смирнов 1889, с. 125]. При поминовении умершего родственника главной фигурой становится его заместитель «вургем чийыше», который обязательно одевался в одежду покойного [Марийцы, 2013, с. 251; Васильев, 1927, с. 91]. Аналогичные действия с одеждой производят мордва [Корнишина, 2000, с. 128] и удмурты [Садиков, 2008, с. 169].

«Платье, в котором умер черемисин, в старину вешалось над могилой [Кузнецов, 2009, с. 104] или на дереве около могилы [Олеарий 1906, с. 366]. «Если кладбище близко, стараются раздеть «вургем чийыше» на самой могиле, на которую его для этой цели усаживают» [Кузнецов, 1904, с. 74].

Особый интерес представляют комплексы, в которых расположение одежды соответствует кукле. В отдельных местностях проживания мордвы делали куклу, изображавшую покойного [Смирнов 1895, с. 181]. Очень широко обряд распространен у хантов и манси, у которых кукла, изображающая умершего, называлась *иттерма*. Основу могла составлять щепка или вырезанная из дерева фигурка, которая одевалась в многочисленные одежды. В отдельных случаях кукла состояла только из тряпок и одежд [Гемуев, 1990, с. 207–208]. У киргизов существовал обряд «тул» – изготовление куклы покойного из его подушки и одежды. Близкий обычай зафиксирован у казахов и осетин [Амбразон, 1971, с. 328]. По этнографическим данным, у тюркских народов кукла, олицетворяющая душу умершего, изготавливалась иногда в виде деревянной фигурки [Кимеев, 2009, с.120, 125] или для ее основы использовалась щепа от гроба.

Среди материалов жертвенных комплексов марийских могильников также имеются предметы из кости и дерева неясного назначения, которые условно возможно связать с предметами, обозначающими куклу. В жк 2 Черемисского кладбища в узле с тканью, мехами обнаружены две копоушки, одна из которых имеет форму антропоморфного существа. Антропоморфная фигурка из коры дерева была положена в засыпь п. 30 Веселовского могильника. Костяной предмет неопределенного назначения без отверстий для подвешивания или пришивания к одежде находился в жк 14 Выжумского могильника. Деревянные предметы неясного назначения обнаружены в жк 3 Выжумского могильника

и жк 12 Русенихинского могильника. Учитывая, что дерево сохраняется очень плохо, нельзя исключить присутствие аналогичных предметов и в других комплексах. По внешним признакам (обилие тканей, фрагментов одежды (как нижней, так и верхней), состав и расположение украшений в определенной вертикальной зональности по оси голова – ноги, соответствующей месту того или иного украшения в костюме) можно предположить, что в жертвенные комплексы могла быть помещена кукла, изготовленная из одежд покойного [Никитина, 2017].

Несмотря на то что в разных регионах обряд изготовления кукол имеет свои названия, свои материальные формы выражения, суть обряда одна: кукла как временное вместилище души умершего. Этот обряд мог появиться под влиянием угорской или тюркской традиции. В пользу последней может свидетельствовать слово кукла – «курчак», которое соответствует обозначению куклы у киргизов (куурчак) и совпадает с названием изображений женских духов-предков у шорцев (qurtujaq) и кумандинцев (urtyjaq) (Амбрамзон, 1971, с. 317). Васильев В.Е. также отмечает, что в лексике барабинских татар кукла тоже называется «курцак», этим же термином обозначается идол, божество (Васильев, 2009, с. 193, 194). Об определенной связи с тюркской культурой могут свидетельствовать и богато орнаментированные войлочные коврики на дне жертвенных комплексов, которым была посвящена отдельная статья [Никитина, 2013].

Заключение

Таким образом, к этноопределяющим чертам погребального обряда населения Ветлужско-Вятского междуречья относятся следующие: при трупоположении – заворачивание трупа в бересту или положение в берестяную или лубяную колоду; при трупосожжении – заворачивание костей в меховую или кожаную одежду, опоясанную ремнем (т.е. имитация трупоположения); наличие скоплений вещей, связанных с производственной или социальной деятельностью погребенного, в изголовье или в ногах; жертвенные комплексы в межмогильном пространстве; медные котлы, обернутые в бересту, с деревянной чашей внутри.

Большинство черт погребально-поминального обряда характерны для культур широкого круга финно-угорских народов.

Частичная кремация, обряд трупосожжения, дополнительные комплексы в погребениях близки погребальному обряду поволжских финнов. Подражание кукле и войлочные коврики в жертвенных комплексах находят параллели среди культур тюркского и угорского мира. В целом погребально-поминальный обряд отражает сложный процесс формирования и многогранность марийской культуры.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Амбрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и культурно-исторические связи. Л.: Наука, 1971. 403 с.

Архипов Г.А. Марийцы IX–XI вв. К вопросу о происхождении народа. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1973. 196 с.

Архипов Г.А. Марийцы XII–XIII вв. К этнокультурной истории Поветлужья. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. 114 с.

Бейлекчи В.В. Древности летописной муромы. Погребальный обряд и поселения. Муром: Изд-во Моск. психол.-соц. ин-та, 2005. 275 с.

Белоцерковская И.В. Погребения с дарами из могильника Кораблино (по материалам раскопок 1986–1991 гг.) // Погребальный обряд. Труды Государственного Исторического музея. Вып. 93. 1997. С. 20–28.

Васильев В.Е. Юкагирские сайтааны: (К вопросу генезиса шаманских погребений) // Сибирский сборник-1. Кн. II. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 191–198.

Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов мари. Краснококшайск, 1927. 127 с.

Вихляев В.И. Древняя мордва Посурья и Примокшанья. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1977. 98 с.

Воронина Р.Ф. Лядинские древности. Из истории мордвы-мокши. Конец IX – начало XI века. М.: Наука, 2007. 162 с.

Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.

Генинг В.Ф. Азелинская культура III–V вв. // Вопросы археологии Урала. Вып. V. Свердловск; Ижевск, 1963. 161 с.

Генинг В.Ф. Могильник чепецкой культуры у д. Весьякар (IX–XII вв.) // Северные удмурты в начале II тыс. н.э. Ижевск, 1979. С. 87–106.

Голдина Р.Д. Погребальный обряд Худяковского могильника // Этнические и социальные процессы у финно-угров Поволжья. Йошкар-Ола: МарГУ, 1987. С. 41–63.

Голдина Р.Д., Кананин В.А. Средневековые памятники верховьев р. Камы. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1989. 216 с.

Дубынин А.Ф. Малышевский могильник. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук // Архив ИА РАН, Р–1, д. № 362. М., 1948. 300 с.

Ефименко П.П. Иваньковский и Гавердовский могильники древней мордвы // Труды Мордовского НИИЯЛИЭ. Вып. 48. Саранск, 1975. С. 7–36.

Кимеев В.М. Погребальный обряд шорцев // Сибирский сборник–1. Книга II. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 117–121.

Корнишина Г.А. Традиционные обычаи и обряды мордвы. Саранск: МордГПИ, 2000. 150 с.

Королев К.С. Предки коми-зырян на Средней Вычегде (XI–XIV вв.). Сыктывкар: Коми науч. центр УрО РАН, 2013. 89 с.

Кравченко Т.А. Шатрищенский могильник (по раскопкам 1966–1969 гг.) // Археология Рязанской земли. М.: Наука, 1974. С. 116–183.

Краснов Ю.А. Безводнинский могильник (К истории Горьковского Поволжья в эпоху раннего средневековья). М.: Наука, 1980. 224 с.

Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2009. С. 87–166.

Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Этнографическое обозрение. 1904. № 1. С. 56–109.

Леонтьев А.Е. Археология мери. К предыстории Северо-Восточной Руси. М.: Геоэко, 1996. 340 с.

Марийцы: Историко-этнографические очерки / отв. ред. А.С. Казимов. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 480 с.

Материалы по истории мордвы VIII–XI вв. Дневник археологических раскопок П.П. Иванова. Моршанск: издание Моршанского краеведческого музея, 1952. 232 с.

Никитина Т.Б. Войлок в погребальном обряде Русенихинского могильника // Краткие сообщения Института археологии, 2013. Вып. 230. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 253–259.

Никитина Т.Б. Жертвенно-поминальные комплексы как этноопределяющий признак погребального обряда марийцев в эпоху средневековья // Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола, 2001. Вып. 25. С. 42–51.

Никитина Т.Б. Жертвенные комплексы с одеждой из могильников Ветлужско-Вятского междуречья IX–XI вв. // Вестник археологии,

антропологии и этнографии. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2017. № 1. С. 21–32.

Никитина Т.Б. Марийцы в эпоху средневековья (по археологическим материалам). Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 430 с.

Никитина Т.Б. Погребальные памятники IX–XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья // Археология Евразийских степей. Казань, 2012. Вып. 14. 408 с.

Никитина Т.Б. Погребения с трупосожжениями в могильниках Поветлужья в IX–XI вв. // Материалы и исследования по археологии Поволжья. Вып. 5. Йошкар-Ола, 2010. С. 138–161.

Никитина Т.Б., Акилбаев А.В. Погребальный обряд могильника «Кузинские хутора» IX–XI вв. // Финно-угроведение. 2020 (№ 61). С. 110–122.

Никитина Т.Б., Ефремова Д.Ю. Отражение культа предков марийцев в погребальном обряде могильников Ветлужско-Вятского междуречья IX–XI вв. // Stratum plus: Культурная антропология и археология. 2012. № 5. С. 179–194.

Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1906. 582 с.

Орфинская О.В., Никитина Т.Б. Ткани из могильников Ветлужско-Вятского междуречья IX–XI вв. // Поволжская археология. 2014. № 2. С. 70–91.

Останина Т.И. Погребальный обряд населения Среднего Прикамья в III–V вв. // Материалы по погребальному обряду удмуртов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО АН СССР, 1991. С. 76–91.

Ошибкина С.В. Погребальный обряд азелинской культуры по материалам могильника Тюм-Тюм // Краткие сообщения Института археологии. 1979. Вып. 158. М. С. 71–78.

Полесских М.Р. Новые памятники древнейшей мордвы // Материалы по археологии и этнографии Мордовии. Труды МНИИЯЛИЭ. Вып. 45. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1974. С. 12–32

Полесских М.Р. Ражкинский могильник // Археология Восточно-Европейской степи. Вып. 2. Саратов, 1991. С. 152–167.

Религиозные обряды черемис. Казань: Издание Православного Миссионерского общества, 1887. 87 с.

Савельева Э.А. Вымские могильники XI–XIV вв. Л.: Изд-во ЛГУЭ, 1987. 200 с.

Савельева Э.А. Пермь Вычегодская. К вопросу о происхождении народа коми. М.: Наука, 1971. 228 с.

Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов: (История и современные тенденции развития). Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2008. 232 с.

Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Император. ун-та, 1889. 212 с.

Смирнов И.Н. Мордва. Историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Император. ун-та, 1895. 310 с.

Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Поволжья и Прикамья // Материалы и исследования по археологии СССР. 1952. № 28. 276 с.

Спицын А.А. Поездка летом 1891 г. на р. Юм (Котельничский уезд Вятской губернии). Дело Императорской археологической комиссии о древних украшениях, найденных на берегу речки Юмы, в починке Загребинском Котельничского уезда Вятской губернии. 1891 // Архив ИИМК, д. 111, 15 с.

Халиков А.Х. Очерки истории населения Марийского края в эпоху железа // Железный век Марийского края. Йошкар-Ола. Труды Мар АЭ. Т. II. 1962. 187 с. 276 с.

Шитов В.Н. Старокадомский могильник // Материалы по археологии Мордовии / ред. А.П. Смирнов. Саранск. Труды МНИИЯЛИЭ. Вып. 85. 1988. С. 23–70.

Tatiana Nikitina

MARI FUNERAL TRADITIONS AND PRAYERS FOR THE DEAD IN THE MIDDLE AGES

Introduction. Funeral rites and prayers for the dead are among the most persistent and conservative traits; therefore they can serve as diagnostic elements of people's culture. **The purpose of the article** is to consider the ancient origins of the Mari religious tradition related to the funeral practice. **Materials and methods.** We summarized the materials under study from the Mari burial grounds of the 10-11th centuries. This was the period when the formation process of the ethnic identity of Mari culture had been completed, thus allowing us to define its ethno-markers in material and spiritual cultures on the basis of a comparative analysis. **Research results, discussion.** In the Vetluga-Vyatka interfluve, the following ethno-defining features of the funerary rites have been found: in the case of inhumation, the wrapping of a corpse in a birch bark or in a birch tree block; in the case of corpse burning - wrapping the bones in

fur or leather clothing, girded with a belt (i.e. imitation of inhumation); things related to the working or social life of the buried located in the headboard or in the legs; sacrificial complexes in the intergrave space; copper caldrons wrapped in birch bark, with a wooden bowl inside. **Conclusion**. Most features of the funeral rite are characteristic of a wide range of Finno-Ugric peoples' cultures. Partial cremation, ritual of corpse burning, and additional complexes in burials are close to the funeral rite of the Volga Finns. Doll imitation and felt mats in sacrificial complexes find parallels among the cultures of the Turkic and Ugric worlds. In general, the funeral ceremony reflects the complex process of the Mari culture formation and shows how multifaceted it was.

Key words: Mari culture; medieval period; funeral rites; cremation; inhumation; sacrificial complexes.

REFERENCES

Ambramzon S.M. Kirgizyi ih etnogeneticheskie i kul'turno-istoricheskie svyazi. [The Kirghiz and their ethnogenetic and cultural-historical connections]. Leningrad, Nauka, 1971, 403 p.

Arhipov G.A. Marijcy IX–XI vv. K voprosu o proiskhozhdenii naroda [The Mari in the 9-10th centuries. To the question of the origin of the people]. Yoshkar-Ola, Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1973, 196 p.

Arhipov G.A. Marijcy XII–XIII vv. K etnokul'turnoj istorii Povetluzh'ya [The Mari in the 12-13th centuries. To the ethnocultural history of the Vetluga river basin]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1986, 114 p.

Bejlekchi V.V. Drevnosti letopisnoj muromy. Pogrebal'nyj obryad i poseleniya [Antiquities of the Muroma chronicles. Funeral rites and settlements]. Murom, Izdatel'stvo Moskovskogo psihologo-social'nogo instituta, 2005, 275 p.

Belocerkovskaya I.V. Pogrebeniya s darami iz mogil'nika Korablino (po materialam raskopok 1986-1991 gg.) [Burials with Gifts from the Korablino Burial Ground (Based on Materials of Excavations in 1986-1991)]. *Pogrebal'nyj obryad. Trudy Gosudarstvennogo Istoricheskogo muzeja,* 1997, vol. 93, pp. 20-28.

Vasil'ev V.E. Yukagirskie sajtaany: (K voprosu genezisa shamanskih pogrebenij) [Yukagir siteans: (On the issue of the genesis of shamanic burials)]. *Sibirskij sbornik-1.* book II. Saint Petersburg, Muzej antropologii i etnografii Rossijskoj akademii nauk, 2009, pp. 191-198.

Vasil'ev V.M. Materialy dlya izucheniya verovanij i obryadov mari [Materials for the study of the beliefs and rites of the Mari]. Krasnokokshajsk, 1927, 127 p.

Vihlyaev V.I. Drevnyaya mordva Posur'ya i Primokshan'ya [Ancient Mordvins of Surye and Primokshany]. Saransk, Mordovskij gosudarstvennyj universitet, 1977, 98 p.

Voronina R.F. Lyadinskoe drevnosti. Iz istorii mordvy-mokshi. Konec IX – nachalo XI veka [Lyadinsky antiquities. From the history of Mordva-Moksha. Late 9th-early 11th century]. Moscow, Nauka, 2007, 162 p.

Gemuev I.N. Mirovozzrenie mansi: Dom i kosmos [The Mansi world view: Home and space]. Novosibirsk, Nauka, 1990, 232 p.

Gening V.F. Azelinskaya kul'tura III–V vv. [The Azeline culture in the 3-4th centuries]. *Voprosy arheologii Urala.* Sverdlovsk–Izhevsk, 1963, vol. 5, 161 p.

Gening V.F. Mogil'nik chepeckoj kul'tury u d. Ves'yakar (IX-XII vv.) [Cemetery of the Chepetsk culture near the village of Vesyakar (9-12th centuries)]. *Severnye udmurty v nachale II tys. n.e*. Izhevsk, 1979, pp. 87-106.

Goldina R.D. Pogrebal'nyj obryad Hudyakovskogo mogil'nika [The funeral rite of the Khudyakovskoe burial ground]. *Etnicheskie i social'nye processy u finno-ugrov Povolzh'ya.* Ioshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj universitet, 1987, pp. 41-63.

Goldina R.D., Kananin V.A. Srednevekovye pamyatniki verhov'ev r. Kamy [Medieval monuments of the Kama river upper reaches]. Sverdlovsk, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 1989, 216 p.

Dubynin A.F. Malyshevskij mogil'nik [Malyshevo burial ground] Abstract of Ph. D. thesis. Moskow, 1948.

Efimenko P.P. Ivan'kovskij i Gaverdovskij mogil'niki drevnej mordvy [Ivankovsky and Gaverdovsky burial grounds of ancient Mordovians]. *Trudy Mordovskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta jazyka, literatury, istorii i ekonomiki*. Saransk. 1975, vol. 48, pp. 7-36.

Kimeev V.M. Pogrebal'nyj obrjad shorcev [Funeral rite of the Shors] *Sibirskij sbornik–1. Kniga II.* Saint Petersburg, 2009, pp. 117-121.

Kornishina G.A. Tradicionnye obychai i obryady mordvy [Traditional customs and rituals of the Mordovians]. Saransk, Mordovskij gosudarstvennyj pedagogicheskij institut, 2000, 150 p.

Korolev K.S. Predki komi-zyryan na Srednej Vychegde (XI–XIV vv.) [Ancestors of the Komi-Zyryans on the Middle Vychegda (11-12 centuries)]. Syktyvkar, 2013, 89 p.

Kravchenko T.A. Shatrishchenskij mogil'nik (po raskopkam 1966-1969 gg.) [Shatrishchensky burial ground (based on the 1966-1969 excavations)]. *Arheologiya Ryazanskoj zemli*. Moscow, Nauka, 1974, pp. 116-183.

Krasnov YU.A. Bezvodninskij mogil'nik. (K istorii Gor'kovskogo Povolzh'ya v epohu rannego srednevekov'ya) [Bezvodninsky burial ground.

(On the history of the Gorky Volga region in the early Middle Ages)]. Moscow, 1980, 224 p.

Kuznecov S.K. Kul't umershih i zagrobnye verovaniya lugovyh cheremis [The cult of the dead and afterlife beliefs of the Meadow Cheremis]. *Svyatyni. Kul't predkov. Drevnyaya istoriya*. Joshkar-Ola, Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2009, pp. 87-166.

Kuznecov S.K. Kul't umershih i zagrobnye verovaniya lugovyh cheremis [The cult of the dead and afterlife beliefs of the Meadow Cheremis]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1904, no. 1, pp. 56-109.

Leont'ev A.E. Arheologiya meri. K predystorii Severo-Vostochnoj Rusi [Archeology of the Mery. To the prehistory of North-Eastern Russia]. Moscow, Geojeko, 1996, 340 p.

Marijcy: Istoriko-etnograficheskie ocherki [Mari: Historical and ethnographic essays]. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasil'eva, 2013, 480 p.

Materialy po istorii mordvy VIII-XI vv. Dnevnik arheologicheskih raskopok P.P. Ivanova [Materials on the history of the Mordovians in the 8-11 centuries. Diary of archaeological excavations by P.P. Ivanov]. Morshansk, Izdanie Morshanskogo kraevedcheskogo muzeya, 1952, 232 p.

Nikitina T.B. Vojlok v pogrebal'nom obrjade Rusenihinskogo mogil'nika [Felt in the funeral rite of Rusenikhinsky burial ground]. *Kratkie soobshhenija Instituta arheologii*. Mockow, 2013, iss. 230, pp. 253-259.

Nikitina T.B. Zhertvenno-pominal'nye kompleksy kak etnoopredelyayushchij priznak pogrebal'nogo obryada marijcev v epohu srednevekov'ya [Sacrificial-commemorative complexes as an ethno-determining feature of the funeral rite of the Mari in the Middle Ages]. *Arheologiya i etnografiya Marijskogo kraya.* Joshkar-Ola, 2001, vol. 25, pp. 42-51.

Nikitina T.B. Zhertvennye kompleksy s odezhdoj iz mogil'nikov Vetluzhsko-Vyatskogo mezhdurech'ya IX–XI vv. [Sacrificial complexes with clothes from the burial grounds of the Vetluzhsko-Vyatka interfluve of the 9th–11th centuries] *Vestnik arheologii, antropologii i etnografi*. Tyumen', 2017, no. 1, pp. 21-32.

Nikitina T.B. Pogrebal'nye pamyatniki IX–XI vv. Vetluzhsko-Vyatskogo mezhdurech'ya [Sacrificial complexes with clothes from the burial grounds of the Vetluzhsko-Vyatka interfluve of the 9th–11th centuries]. *Arheologiya Evrazijskih stepej*. Kazan', 2012, vol. 14, 408 p.

Nikitina T.B. Pogrebeniya s truposozhzheniyami v mogil'nikah Povetluzh'ya v IX–XI vv. [Burials with cremations in the cemeteries of Povetluzhye in the 9th–11th centuries]. *Materialy i issledovaniya po arheologii Povolzh'ya,* Joshkar-Ola, 2010, vol. 5. pp. 138-161.

Nikitina T.B., Akilbaev A.V. Pogrebal'nyj obryad mogil'nika «Kuzinskie hutora» IX– XI vv. [Funeral rite of the burial ground "Kuzinsky Khutor" IX–XI centuries]. *Finnougrovedenie*, 2020 (no. 61), p. 110-122.

NikitinaT.B., EfremovaD.YU. Otrazhenie kul'ta predkov marijcev v pogrebal'nom obryade mogil'nikov Vetluzhsko-Vyatskogo mezhdurech'yaIX–XI vv. [Reflection of the ancestral cult of the Mari in the funeral rite of the burial grounds of the Vetluga-Vyatka interfluve in the 9th–11th centuries]. *Stratum plus: Kul'turnaya antropologiya i arheologiya*. 2012, no. 5, pp. 179-194.

Nikitina T.B. Marijcy v epohu srednevekov'ya (po arheologicheskim materialam) [The Mari in the Middle Ages (Based on Archaeological Materials)]. Joshkar-Ola, 2002, 430 p.

Olearij A. Opisanie puteshestviya v Moskoviyu i cherez Moskoviyu v Persiyu i obratno [Description of the journey to Muscovy and through Muscovy to Persia and back]. Saint Petersburg , izdanie A.S. Suvorina, 1906, 582 p.

Orfinskaya O.V., Nikitina T.B. Tkani iz mogil'nikov Vetluzhsko-Vyatskogo mezhdurech'ya IX–XI vv. [Fabrics from the burial grounds of the Vetluga-Vyatka interfluve of the 9th–11th centuries]. *Povolzhskaya arheologiya*. 2014, no. 2, pp. 70-91.

Ostanina T.I. Pogrebal'nyj obryad naseleniya Srednego Prikam'ya v III-V vv. [The funeral rite of the population of the Middle Kama region in the 3rd-5th centuries]. *Materialy po pogrebal'nomu obryadu udmurtov*. Izhevsk, pp. 76-91.

Oshibkina S.V. 1979. Pogrebal'nyj obryad azelinskoj kul'tury po materialam mogil'nika Tyum-Tyum [The funeral rite of the Azelin culture based on the materials of the Tyum-Tyum burial ground]. *Kratkie soobshhenija Instituta arheologii*. Moscow, 1979, vol. 158. pp. 71-78.

Polesskih M.R. Novye pamyatniki drevnejshej mordvy [New monuments of the Mordovian antiquities]. *Materialy po arheologii i etnografii Mordovii. Trudy Mordovskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta jazyka, literatury, istorii i ekonomiki.* Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1974, vol. 45, pp. 12-32.

Polesskih M.R. Razhkinskij mogil'nik [Razhkinsky burial ground]. *Arheologiya vostochnoevropejskoj stepi*. Saratov, 1991, vol. 2, pp. 152-167.

Religioznye obrjady cheremiss [Religious rites of the Cheremis]. Kazan', Izdanie Pravoslavnogo Missionerskogo obshhestva, 1887, 87 p.

Savel'eva E.A. Vymskie mogil'niki XI-XIV vv. [Vym burial grounds of the 11th-14th centuries]. Leningrad, 1987, 200 p.

Savel'eva E.A. Perm' Vychegodskaya. K voprosu o proiskhozhdenii naroda komi [Perm Vychegodskaya. On the question of the origin of the Komi people]. Moscow, Nauka, 1971, 228 p.

Sadikov R.R. Tradicionnye religioznye verovaniya i obryadnost' zakamskih udmurtov: (Istoriya i sovremennye tendencii razvitiya) [Traditional religious beliefs and rituals of the Zakama Udmurts: (History and modern development trends)]. Ufa, 2008, 232 p.

Smirnov I.N. Cheremisy: Istoriko-etnograficheskij ocherk [The Cheremis: Historical and ethnographic essay]. Kazan', Tipolitografiya Imperatorskogo universiteta, 1889, 212 p.

Smirnov I.N. Mordva. Istoriko-etnograficheskij ocherk. [The Mordovians. Historical and ethnographic essay]. Kazan', Tipografija Imperatorskogo universiteta, 1895, 310 p.

Smirnov A.P. Ocherki drevnej i srednevekovoj istorii narodov Povolzh'ya i Prikam'ya [Essays on the ancient and medieval history of the peoples of the Volga and Kama regions]. *Materialy i issledovanija po arheologii SSSR,* Moscow, 1952, no. 28. 276 p.

Spicyn A.A. Poezdka letom 1891 g. na r. Jum [Trip to the river Yum in the summer of 1891] (Kotel'nichskij uezd Vjatskoj gubernii). Delo Imperatorskoj arheologicheskoj komissii o drevnih ukrashenijah, najdennyh na beregu rechki Jumy, v pochinke Zagrebinskom Kotel'nichskogo uezda Vjatskoj gubernii. 1891. *Arhiv Instituta istorii material'noj kul'tury*, case 111, 15 p.

Halikov A.X. Ocherki istorii naseleniya Marijskogo kraya v epohu zheleza [Essays on the history of the population of the Mari region in the Iron Age]. *Zheleznyj vek Marijskogo kraya*. Joshkar-Ola. *Trudy MarAE,* 1962, vol. 2, 187 p.

Shitov V.N. Starokadomskij mogil'nik [Starokadom burial ground] *Materialy po arheologii Mordovii*. Saransk. Trudy Mordovskogo NIIYALIE, vol. 85. 1988, pp. 23-70.

Никитина Татьяна Багишевна
доктор исторических наук,
главный научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: tshikaeva@yandex.ru

Tatiana Nikitina
Doctor of History, Chief Researcher
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History
Yoshkar-Ola
e-mail: tshikaeva@yandex.ru

УДК 299.4:39(=511.151)(470.51)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_03

СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА МАРИЙЦЕВ УДМУРТИИ И УДМУРТСКИЕ КАПИЩА: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

© 2022 г. Н.И. Шутова

Цель настоящей статьи – познакомить с основными характерными чертами священных мест удмуртов и марийцев Удмуртии, обозначить проблемы, связанные с их изучением и охраной. **Материалы и методы.** Основу источниковой базы статьи составляют полевые материалы автора, привлекались результаты авторских исследований удмуртских святилищ, письменные источники дореволюционного периода, научная литература, сведения интернет-ресурсов. Написание статьи потребовало использования и сочетания методов исследования разных исторических дисциплин: планиграфического, сравнительно-исторического, ретроспективного, синхронного и диахронного подходов к анализу источников, методов полевой этнографии, исследования функционирования сакральных мест в неразрывной связи с особенностями природно-географической среды обитания, этнокультурными связями. При работе использовался метод визуальной фиксации: фотосъемка общего вида рощ в контексте местного ландшафта, фотофиксация имеющихся культовых сооружений. **Результаты исследования, обсуждения.** В краткой форме охарактеризованы главные итоги исследований обрядов и верований удмуртов, способов формирования сакрального пространства, особенностей почитания местных святынь и явлений культа народов Камско-Вятского региона, проводимыми удмуртскими учеными на протяжении более 30 лет. Приведены основные направления, принципы и способы изучения удмуртских культовых мест, их типология. Подробнее описаны особенности святилищ марийцев Удмуртии, их типы, процесс молений, степень сохранности. Отмечены общие и отличительные черты священных мест удмуртов и марийцев Удмуртии, обозначены проблемы, связанные с их изучением и охраной. Сложность изучения связана с унификацией и упрощением обрядов, исчезновением своеобразных локальных элементов ритуала. **Заключение.** Современные исследования удмуртских и марийских священных мест свидетельствует, что

к нашему времени произошла унификация и упрощение обрядов, проводимых на святилищах, исчезли многие своеобразные локальные элементы ритуала. Это связано с тем, что религиозная традиция была прервана, ушли из жизни поколения людей, которые жили в русле этой традиции. В наши дни восстанавливают моления, обустраивают внутреннюю структуру памятника, но уже по памяти, по аналогии с молениями в других ареалах. Назрела задача включения культовых памятников в единый государственный реестр объектов культурного наследия народов Российской Федерации. Важная проблема – подрастающее поколение теряет интерес к своим природным святыням, культурным ценностям и историческим корням.

Ключевые слова: марийцы Удмуртии; удмурты; святилище; почитаемое дерево; культурное наследие.

Введение

В Удмуртском институте истории, языка и литературы Уральского отделения РАН (далее УИИЯЛ УрО РАН, ныне Удмуртский институт истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра УрО РАН, далее УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН) на протяжении более чем 30 лет проводилась работа по изучению обрядов и верований удмуртов, вопросов формирования сакрального пространства, особенностей почитания местных святынь и явлений культа народов Камско-Вятского региона.

К настоящему времени проведен целостный анализ археологических, исторических и фольклорно-этнографических материалов по культовым памятникам народов региона (кладбища, святилища, культовые предметы). Подготовлен банк данных по почитаемым местам и культовым памятникам народов Камско-Вятского региона Средневековья, позднего Средневековья, Нового и Новейшего времени. Известно более 50 объектов VI–XIII веков и более 200 объектов XVI–XX веков. Тщательному изучению подверглись удмуртские святилища, их характеристике посвящено несколько монографий и десятки статей. В зависимости от сохранившихся данных представлены более или менее подробные описания капищ, правила и закономерности их размещения на местности, определена типология памятников, их природные характеристики и историко-культурное значение [Шутова, 2001; Культовые памятники 2004; Шутова и др., 2009].

Обращение к изучению природных и историко-культурных объектов марийцев Удмуртии начато в 2014 году сотрудниками УИИЯЛ УрО РАН Н.И. Шутовой, В.И. Капитоновым, Е.В. Поповой по инициативе представителя марийской общественной организации А.И. Радыгина. Выявлено местоположение священных мест, определены их базовые характеристики, дана оценка их значимости для постановки на учет как объектов природного и историко-культурного наследия. В ходе комплексной экспедиции выявлено около 20 почитаемых мест в марийских селениях Удмуртии, 10 из них описаны. В 2019 году сотрудники института Т.Н. Русских и Д.Л. Корнилов принимали участие в молениях в священной роще Торкан нер д. Быргында. Они подготовили фотоснимки ритуальных предметов, обрядовых блюд и жертвенных приношений, одеяния жрецов и рядовых участников обряда [Марийцы Удмуртии, 2021, с. 50–51, 110–112, 151, 158–160].

Цель исследования

Цель настоящей статьи – познакомить с основными характерными чертами священных мест удмуртов и марийцев Удмуртии, обозначить проблемы, связанные с их изучением и охраной.

Материалы и методы

Основу источниковой базы статьи составляют полевые материалы автора: личное участие в этнографической экспедиции 2014 года, которая включала картографирование, натурное обследование объектов, опрос местных жителей. Для написания работы привлекались результаты авторских исследований удмуртских святилищ, письменные источники дореволюционного периода, научная литература, сведения интернет-ресурсов. Написание статьи потребовало использования и сочетания методов исследования разных исторических дисциплин: планиграфического, сравнительно-исторического, ретроспективного, синхронного и диахронного подходов к анализу источников, методов полевой этнографии, исследования функционирования сакральных мест в неразрывной связи с особенностями природно-географической среды обитания, этнокультурными связями. При работе использовался метод визуальной фиксации: фотосъемка общего вида рощ в контексте местного ландшафта, фотофиксация имеющихся культовых сооружений, определялся характер антропогенного воздействия.

Результаты исследования, обсуждения

Удмуртские святилища. Как было отмечено выше, удмуртские святилища значительно лучше изучены, поэтому ограничимся тем, что отметим лишь наиболее важные итоги исследований в этом направлении. По степени общественной значимости и их предназначения определенным божествам удмуртские культовые объекты подразделены на ***четыре главных типа***: семейно-родовые святилища для почитания семейно-родовых покровителей (разновидности: семейная Покчи куала, родовые /патриархальные Великая куала и Мудор куала); моления в лесах и рощах в честь хозяев Дикой Природы (разновидности: площадки / поляны в лесу для молений хозяину леса *Нюлэсмурту*, священные рощи Луд / Керемет, места для почитания хозяев родника, озера, реки и пр.); общественные капища для почитания племенных и территориальных покровителей (капища Инма, Булда, Губервёсь / Гербервёсь и др.); культовые объекты, на которых проводились погребально-поминальные обряды (кладбища разного назначения, места для выбрасывания вещей умершего, места для жертвенных символических приношений животных *йыр-пыд сётон*, места для почитания умерших на стороне *бельгы* и пр.). Помимо этого, существовали площадки для окказиальных молений, для аграрных весенних молений Акашка, для вызывания дождя и пр. [Шутова и др., 2009, с. 105–131, 158–211; Шутова, 2018, с. 247–250].

Подведены итоги многолетних работ по изучению культовых памятников и реконструкции ***сакрального пространства*** конца XIX – начала XX века. Наши исследования основаны на двух базовых подходах. Первый из них (вслед за известным религиоведом Мирчо Элиаде) предполагает, что сакральное пространство обладает особыми свойствами, поскольку включает присутствие божественного, иррационального (мистического) компонента. М. Элиаде ввел в научный оборот категорию «иерофания» (греч. иерос ‘священный’ и фанос ‘свет, светоч’, т.е. проявление священного): «Всякое священное пространство предполагает некую иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» [Eliade, 1959, p. 164].

Второй подход основан на том, что сакральное пространство рассматривается как результат особой творческой деятельности по символическому освоению и преобразованию окружающей природной, социокультурной и духовной среды (вслед за сибирскими этнографами И.Н. Гемуевым и А.М. Сагалаевым, историком искусства А.М. Лидовым): «Освоение коллективом людей природных ресурсов ограниченной территории сопровождалось духовным ее освоением в характерных для традиционного общества формах» [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 189]. А.М. Лидов предложил использовать термин «иеротопия» (греч. иерос ‘священный’ и топос ‘место, пространство, понятие’, т.е. процесс создания сакральных пространств) для обозначения особого вида художественного творчества и специальной области исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества: «…Центром универсума в представлениях носителей древней и средневековой традиционной религии было невещественное и одновременно реально существующее пространство, вокруг которого выстраивался мир предметов, звуков, запахов и иных эффектов» [Лидов 2012, с. 12–13]. Выявлены круги (уровни) сакральности (семейный, патронимический, условно родовой, общедеревенский, окружной, племенной или территориальный).

Творческая деятельность по организации особого виртуального, благоприятного для людей пространства в удмуртской традиции предполагала использование двух главных способов. Первый способ – формирование системы культовых памятников разного типа, их размещение в окружающем ландшафте, обустройство их внутренней структуры в определенном порядке. Здесь важными показателями являлись типы и разновидности культовых мест, их общественная значимость, сакральный статус (высший, низший), зависевший от расположения в системе традиционного миропорядка, предназначенность капищ и культовых площадок тем или иным божествам, топография и внутренняя планировка капищ.

Второй способ – проведение двух групп регулярных обрядовых церемоний. Первая группа – система молений, обетных и жертвенных приношений на семейных, патронимических,

родовых, общедеревенских, общинных, племенных и территориальных святилищах, вторая группа – подготовка, проведение и оформление семейных и календарных обрядов [Шутова и др., 2009, с. 208–220; Шутова, 2018, с. 245–253].

В прежние годы при исследовании верований и обрядности основной упор делался на описание ***общеудмуртских материалов***, общей картины религиозной культуры. А теперь всё большее значение приобретают ***ареальные исследования*** разных аспектов материальной и духовной культуры. Детальное описание культовых мест, обрядов и представлений отдельно по каждому поселению позволяет выполнить реконструкцию отдельных локальных религиозных традиций и воссоздать особенности внутренней структуры удмуртского этноса. Ареальные историко-этнографические исследования традиционного мировоззрения и культуры локальных и территориальных групп удмуртского населения в десятках районов Удмуртии, Кировской области и Татарстана позволили приступить к разработке проекта «Этнотерриториальные группы удмуртов». В рамках этой темы подготовлена монография по верованиям и обрядам северных удмуртов [Шутова, 2018].

Капища марийцев Удмуртии. Несколько подробнее охарактеризуем священные места марийцев Удмуртии. Как известно, в Республике Марий Эл и соседних ареалах, на основной территории проживания марийского населения, исследователи выделили разные типы священных мест. Так, по Л.С. Тойдыбековой, в начале XX века в марийской деревне существовали так называемые мировые, родовые, деревенские, частные рощи [2007, с. 146]. Н.С. Попов выделяет рощи для проведения семейных или родовых молений, моления своей деревней, рощи для моления нескольких близлежащих деревень, моления по особому поводу в жизни общества, для всемарийских молений. В одних рощах они проходят ежегодно, в других – один раз в 5–7 лет [Попов, 2013, с. 73]. По мнению Г.Я. Яковлева, марийцы четко различали рощи для молений традиционным богам от рощ и местечек, предназначенных для молений злому духу – *керемету*. По народным представлениям, *керемет* – дух-покровитель рода, родственной группы [Яковлев, 1887, с. 77]. По сведениям Н.В. Морохина,

у марийцев существовало несколько разновидностей священных деревьев – деревья-целители, мемориально-магические деревья, мемориальные деревья, деревья-родители, деревья предков, околоводные деревья [Морохин].

Почитаемые природные объекты марийцев Удмуртии долгое время не привлекали внимание исследователей. Краткие сведения о почитаемых рощах «Кереметах» (очевидно, родовые /патронимические) «черемисов-язычников» в окрестностях д. Черемисский Возжай (ныне д. Мари-Возжай Граховского района УР), совместном удмуртско-марийском капище Булда в окрестностях удмуртской деревни Вотское Гондырево (ныне д. Гондырево Алнашского района УР) содержались в дореволюционных источниках [Материалы по статистике… , 1889, с. 34, 37–38].

Известны сведения о трех крупных общественных территориальных капищах марийцев: летнее (июнь–июль) общинное моление около д. Большая Ерыкса (современный Граховский район УР), на которое собирались жители восьми окрестных деревень – Верхний Выселок, Тайшинер, Мари-Возжай (Граховская волость), Актазики, Текашево, Карманково, Марийское Гондырево, Нижний Выселок (Кураковская волость); большое моление Мер кӱстымаш (букв.: моление миром; общественное моление) в д. Бима (современный Агрызский район Татарстана) в священной роще Куго кӱсӧ (букв. большая священная роща), на которое собирались жители более десяти марийских селений; общественные моления в г. Уржум бывшей Вятской губернии, на которое, по преданиям, прежде ездили местные марийцы [Молотова, 2009, с. 168–169; Попова, 2012, с. 255; Губернаторов, 2013, с. 70–71].

Перечислим 11 марийских почитаемых мест, обследованных в Удмуртии: 1) священная роща Агырман писте (букв.: липы для проведения праздника сохи) в д. Марийский Сарамак Кизнерского района; 2) священная роща Юмылан пумаш (букв.: место для жертвований Богу) в д. Мари-Возжай Граховского района; 3) капище Булда (марийское название Ильма чара) в окрестностях д. Варали Алнашского района; 4) родовое святилище Йумылан кумалме вер (букв.: место моления *Юмо*) в д. Варали Алнашского района; 5) святилище Ага пайрем курык (букв.: гора для проведения праздника сохи) в д. Усть-Сакла Каракулинского

района; 6) священная роща Кӱсото (букв.: святая роща) в окрестностях д. Усть-Сакла Каракулинского района; 7) святилище Энер ан (букв.: устье реки), расположенное в 900 м к югу от д. Быргында Каракулинского района; 8) священная роща-*кӱсото* Торкан нер (букв.: крутой конец / мыс) в окрестностях д. Быргында Каракулинского района; 9) священная роща Ага пайрем (букв.: праздник сохи) на окраине д. Быргында Каракулинского района; 10) сакральное место Керемет (место обитания божества *Керемет*) возле д. Быргында Каракулинского района [Капитонов и др., 2014; Марийцы Удмуртии, 2021, с. 157–158]; 11) локальное место для молений о дожде в д. Быргында.

Зафиксировано шесть типов культовых мест в зависимости от общественной значимости и предназначенности божествам: родовое /патронимическое капище (д. Варали); священная роща Торкан нер в д. Быргында, которая приобрела статус крупного территориального капища; места для моления хозяину рощи *Кереметy*; локальные культовые места для проведения весеннего аграрного праздника Ага пайрем, одно из которых Агырман писте в д. Марийский Сарамак приобрело статус территориального капища (на моления сюда собираются и марийцы, и удмурты, приезжают из Татарстана, жрец Семен Губерниев); участки для молений о дожде; общее удмуртско-марийское капище Булда / Ильма чара; святилище Энер ан (‘устье реки’), которое, возможно, было связано с почитанием местной реки.

Большинство обследованных культовых мест хорошо выделяются на местности, представляют собой поляну среди лесного массива или группу деревьев и кустарников, или одиноко стоящие деревья. Наиболее распространенным деревом на святилищах являются многоствольные липы разного возраста. Встречаются лесные участки, образованные смешанными насаждениями вяза, сосны, березы, ели, дуба и осины. Например, родовое (патронимическое) святилище Йумылан кумалме вер (д. Варали) располагается на территории частного домовладения. Место святилища отделено от огорода небольшой низиной. На самой площадке сохранились четыре старые липы, одна из которых имеет четыре крупных ствола и выполняет функцию центрального священного дерева, на которое привязывают ритуальные полотенца.

Священная роща-*кӱсото* Торкан нер д. Быргында занимает участок старовозрастного липняка с примесью дуба, она расположена на первой надпойменной террасе р. Камы. Сакральный объект Юмылан пумаш (д. Мари-Возжай) находится на поляне в пределах островного лесного массива, образованного как естественными, так и молодыми посадками пихты, ели, березы, осины, липы. Центральным священным деревом является крупная липа обхватом ствола на уровне груди 110 см. В наши дни марийцы стараются восполнить исчезающие деревья на святилищах. По сообщению А.И. Радыгина, в д. Мари-Сарамаке в 2020 году в роще высадили саженцы лип, а в 2021 году – 32 саженца дуба.

Моления в священных рощах были чаще приурочены к дням летнего солнцестояния – к периоду между Троицей и Петровым днем после завершения посевной. Деньги на покупку жертвенного животного собирали всем миром. Раньше на моления женщины не допускались, в настоящее время они могут спокойно посещать такие события и участвовать в них наравне с мужчинами. В большинстве селений своего жреца-*карта* не было, его приглашали из соседнего Татарстана, а затем, по мере приобретения опыта, кто-либо из числа местных жителей соглашался выполнять обязанности жреца. На молениях жрец, его помощники надевают национальные костюмы – белые рубахи, повязанные вышитыми поясами, распашные белые халаты-кафтаны с вышивкой, на голову – специальные головные уборы. Многие женщины приходят в марийских платьях, головы их покрыты платками. В молитвах на святилищах люди обращаются к главному божеству *Ош Кугу Юмо* с просьбой дать здоровье и силы, плодородие и изобилие, успехов в делах и учебе. Моления предназначены одновременно и другим верховным духам и божествам, чтобы они были добры к людям, оказывали содействие в работе и в жизни, помогали детям и родственникам.

Порядок церемоний на культовом объекте традиционный: вначале *карт* и его помощники молятся, совершают заклание жертвенной овцы, раскладывают принесенные кушанья, хлеб, лепешки, принимают от женщин жертвенные приношения – платки и вывешивают их на ветки священных деревьев-*онапу*.

Затем освящают принесенные блюда и выпечку, молятся. Завершается моление совместной обрядовой трапезой.

По рассказам А.С. Морозовой (1940 г.р.), в д. Мари-Возжай прежде в священной роще приносились в жертвы крупные домашние животные – лошадь, бык, баран, овца. С животного снимали шкуру и развешивали ее на двух столбах. Тушу разделывали, мясо варили в большом котле, в другом котле варили кашу из пшеничной крупы. Когда обрядовые каша и мясо были готовы, все становились перед развешенной шкурой пожертвованного животного с кушаньями и напитками в руках и совершали моление. Вино пить не разрешалось. Кусочки освященной пищи (и немного напитка?) бросали в огонь со словами: «*Ош Кугу Юмо*, я от всей души приношу тебе все это в жертву и прошу возвернуть мне новым приплодом скотины». После этого все принимались за обрядовую трапезу, угощали друг друга принесенной снедью и медовухой (ПМА). По сведениям Т.Н. Русских, в д. Быргында в священной роще Торкан нер возжигали свечу из вощины, в качестве жертвенного приношения даются мед в сотах и медовая сыта (Марийцы Удмуртии, 2021, с. 50).

Отметим, что из архаичных марийских элементов сохранилось поклонение священному дереву-*онапу*, особые способы и правила, связанные с его почитанием. Как и у удмуртов, марийское священное дерево являлось прообразом Мирового космического древа. Такие деревья особым образом украшали. В начале XX века, по свидетельству финских исследователей, вокруг «деревьев обвиты липовые жертвенные пояса, украшенные резьбой; в поясе сверкает также оловянная монетка» [Путешествие к удмуртам, 2014, с. 81]. К дереву была прикреплена раскрашенная в красный цвет палочка-рогулька, обмотанная тканой лентой [Iso Karhu, 1980, p. 45]. По сведениям Г.Я. Яковлева, во время молений карт разрезал на разостланной скатерти липовые и пихтовые ветви, прикладывал их к стволу священного дерева: девять веток располагались пониже листьями вверх, а пять или семь веток листьями вниз – повыше. На высоте около трех аршин эти ветки он опоясывал лыком, смоченным жертвенной кровью животного. К этому лыковому пояску привешивал отлитое олово, как символ жертвуемой скотины. На прикрепленные к священному дереву

ветви плескали приготовленные напитки и яства с просьбами о счастье, спокойствии, здоровье, прибыли и богатстве [Яковлев, 1887, с. 37–39]. Почитание дерева-*онапу* наблюдается и в наши дни. По Н.С. Попову, для каждого такого дерева готовятся лыковые пояса с зарубками, обозначающими характер принесенной жертвы. Во время моления эти пояса окропляются первой кровью жертвенного животного (символ жизни, субстанция жизненной энергии), а затем ими обвязывают почитаемое дерево на уровне или чуть выше жертвенного стола [Марийцы Удмуртии, 2021, с. 161]. Иногда на священное дерево вывешивали также и шкуру пожертвованного животного.

Удалось установить, что жители д. Варали Алнашского района прежде молились в двух местах: в родовом / патронимическом капище Йумылан кумалме вер (мар. – место моления *Юмо*), расположенном в пределах селения, и на большом общественном удмуртском священном месте Булда (почитаемое божество южных удмуртов), занимающем самую возвышенную площадку в этой местности.

Капище Булда имеет двойной статус, это удмуртско-марийское святое место Булда / Ильма-чара. Жители д. Варали называли эту гору Патыр курык (Богатырь-гора), Ильма курык (гора Ильма, от ильма < удм. *Инмар* и мар. *курык* ‘гора’), а поляну со священным дубом стали называть Ильма чара (мар. поляна *Ильма / Инмара*) [Семенов, 2007, с. 44–45]. Сакральный объект Булда / Ильма чара представляет собой лесную поляну округлой формы диаметром около 60 м на участке липняка с примесью широколиственных (вяз, дуб) и мелколиственных (осина, береза) пород с небольшим участием темнохвойных пород (ель, пихта) деревьев.

Общественное удмуртское капище Булдавӧсь (другие названия Кереметь, Семиколенная гора) функционировало в XVIII – начале XX века. Здесь на живописной поляне Булда местные удмурты-язычники проводили общественное моление. Сюда собирались жители десятков окрестных деревень не только из своего Елабужского, но даже из Малмыжского уезда, преодолевая большие расстояния в сотню верст. Моление проходило раз в три года. По отзывам местных удмуртов, роща эта была указана для

жертвоприношений Булде еще прорицателем в старину, потомки которого из д. Старая Юмья до настоящего времени сохраняют старшинство над этим капищем, старший мужчина из этого рода и являлся главным жрецом святилища Булда [Блинов, 1898, с. 43–49]. Все участники должны были приходить на моления в чистой белой одежде со специальным поясом, на головы мужчины надевали войлочные шляпы, а женщины повязывали платки.

На южной окраине поляны стоял высокий могучий священный дуб. До начала моления от гигантского дуба путем трения добывали новый священный огонь. В дар божеству неба *Инмару* здесь удмурты забивали на специальном жертвеннике быка или барана. На костре, разожженном от нового огня, варили обрядовое мясо и кашу. После завершения моления крестьяне, получившие нравственное очищение, на протяжении одной недели отдыхали и готовились ко второй важной (вслед за посевной) деревенской страде – сенокосу [Семенов, 2007, с. 44–45]. На окраинной части поляны ныне сохранился пень от старого дуба диаметром около 160 см, его помнили информанты пожилого возраста. Вокруг растут старые вязы, ели, осины, молодые дубы и липы. В этом месте нередко встречаются спаренные деревья [аномальное развитие деревьев является характерным признаком культовых мест]. Следует отметить, что память о святилище и почитаемом в старину дубе не исчезала. По свидетельству А.И. Радыгина, еще до экспедиции 2014 года, в глубине леса, в 1,5 или 2 км восточнее центральной поляны (в направлении дд. Удмуртский Ятцаз, Котнырево), стоял старый дуб, ствол которого был разбит молнией так, что сохранились лишь две ветви дуба. И на этом дереве были повязаны платки и полотенца (устн. сообщ. А.И. Радыгина). От площадки святилища в разные стороны вели дороги-просеки – в дд. Варали, Пирогово, Удмуртское Гондырево, Удмуртский Ятцаз. По этим дорогам жители окрестных поселений собирались на религиозные церемонии.

Почитание божества *Булды* связано с ареалом обитания одной этнотерриториальной группы южных удмуртов (собственно южные удмурты). Для них святилища Булда играли роль духовных центров и выполняли этноконсолидирующие функции, а культ *Булды* служил одним из главных этноопределяющих

признаков. На наш взгляд, поклонение *Булде* могло быть привнесено в оседлую удмуртскую среду какой-то группой кочевников, знакомых с христианскими и буддийскими идеями и расселившихся после монголо-татарского нашествия в XIII–XIV веках вблизи удмуртских селений. Новые заимствованные элементы, связанные с почитанием *Булды*, наложились на традиционные верования и культовую практику удмуртов, в основе которых были почитание семейно-родовых божеств, племенных и территориальных покровителей. Вступившая в тесные контакты с пришлым тюрко- и монголоязычным населением прослойка южных удмуртов восприняла от них и дух некоей пассионарности, своей особости, вследствие чего общественные церемонии, связанные с почитанием *Булды* оказали заметное консолидирующее воздействие на одну из территориальных групп местных финно-угорских обитателей Приуралья, известных в научной литературе как собственно южные удмурты [Шутова, 2013].

Экспедиция 2014 года актуализировала тему марийских святилищ, поэтому в 2021 году на святилище Булда / Ильма чара появились повязанные на деревья полотенца, которые, скорее всего, являются жертвенными дарами марийцев д. Варали. Летом 2021 года марийцы с местными удмуртскими жрецами (в том числе внуком жреца из д. Старой Юмьи) хотели провести моление под большими липами на месте Булда – Ильма чара, однако из-за коронавируса им не разрешили этого сделать.

В прежние годы в окрестностях каждого марийского селения, как и у удмуртов, функционировала целая сеть объектов культового назначения. К сожалению, сведения о них в наши дни уже утрачены. В частности, только в д. Быргында Каракулинского района выявлено пять капищ. Сведений о них сохранилось мало, моления на трех из них не проводятся.

Природное святилище Энер ан (мар. ‘устье реки’) располагается в 900 м к югу от деревни на надпойменной террасе правобережья р. Камы, в устье р. Ижболдинки. Это место моления обитателей одного из деревенских концов: сюда на моления ходили жители ул. Советской. Можно предполагать, что это родовое или патронимическое капище. Располагалось оно на дюнке треугольной формы, где дорога сходится крестом (мар. *крес урем*).

Прежде здесь стояла большая береза, вокруг которой росли липы, огромные дубы (пять таких дубов здесь сохранялись до 1977 года). К сожалению, те могучие деревья оказались вырубленными из-за того, что вся рассматриваемая территория входила в зону затопления Камского водохранилища. Ныне на возвышенной площадке капища произрастают лишь старые сосны, вокруг которых располагаются лесопосадки из молодых сосен. Со стороны р. Камы к культовому объекту примыкает лесной участок, образованный из смешанных насаждений вяза, сосны, ели, дуба и осины.

Второй объект – общедеревенская священная роща-*кӱсото* Торкан нер (мар. ‘крутой конец / мыс’) – занимает дюну треугольной формы в 1,5 км к юго-востоку от деревни на надпойменной террасе р. Камы. Там растут старинные липы, дубы. Моления здесь проводили до Петрова дня (т.е. в период летнего солнцестояния). Бабушки ходили в *кӱсото*, но иконы туда не носили. Молились на коленях, перекрестившись. Руководил всем *абыз*. По сведениям местного знатока старины Валентины Васильевны Мажматовой (1949 г.р.), иногда перед языческими обрядовыми церемониями в капище совершали моления и перед православной иконой: «Была засуха, сказали, будет моление. В поле была установлена большая икона, старики молились, проходили под иконой, воду освятили и раздавали всем. После этого ходили в лес на моление. Раньше ходили на моление и к устью Ижболдинки (по некоторым данным эту речку еще называли Быргындинкой) [т.е. на святилище *Энер аҥ*]». Возродили общедеревенские моления в священной роще в 2011 году. Теперь эта роща имеет статус общественного капища всех каракулинских марийцев. Занимался церемонией *карт* Олег Александрович Третьяков. Здесь приносили в жертву белого барашка (черного барана жертвуют обычно злому божеству *Керемету*). На площадке округлой или овальной формы, окруженной дубами и липами, жрец-*карт* молился, обратившись лицом к священным липам, к восходу солнца (или к север-северо-востоку) (ПМА).

Местные жители считают, что после возобновления моления на святилище жизнь в деревне пошла в лучшую сторону: сюда провели газ, отремонтировали дорогу, да и колхоз поднялся.

А до этого в деревне дела шли плохо. На первое моление собралось до 50 человек, сейчас собирается намного больше людей. Сюда приходят и местные русские, татары и удмурты (в д. Быргында проживает шесть удмуртов). Существуют запреты, связанные со святилищем. Отсюда ничего не следует брать. В 2000 году во время обследования священной рощи доцент Удмуртского университета взял с собой гриб, а его аспирант – тушку погибшей ондатры (они не успели описать эти находки на месте). Исследователи были далеки от суеверий, тем не менее несчастье случилось с обоими: аспирант сильно ушиб голову, лилась кровь, пришлось срочно вызывать доктора, а сам доцент сильно прищемил пальцы рук. После этого они сразу вспомнили о существующих запретах.

Третье культовое место – общедеревенское место проведения весенних молений в осиннике перед началом посевной Ага пайрем (праздник сохи / плуга) располагается за огородами на восточной окраине деревни. Здесь под осинами ели кашу, молились с хлебом и лепешками перед посевной.

Четвертое культовое место Керемет занимает высокое возвышение на северо-восточной окраине деревни. Землю с того места вывезли, расковыряли. Называли это место еще Чагата Кошаркурык (мар. ‘островерхая гора’). В прежние времена там росли березы, дубы, сосны. Ныне здесь сохранились редкие, одиноко растущие березы. Местные жители говорят, что у них до сих пор сохраняется такое ощущение, как будто *Керемет* (марийское божество нижнего мира) наблюдает за жителями деревни. Это место никогда не распахивали, на этом участке нельзя ничего трогать и брать оттуда что-либо с собой. Ходили на моления и мужчины, и женщины. *Карт* в белом одеянии молился там с хлебом. По сведениям одних людей, на месте Керемет проводили жертвоприношения черного барашка, по сведениям других – там нельзя пускать кровь. «Туда тептяри ходили молиться, это был их дух-покровитель *Керемет*. Обществом собирались и молились на горе. Там росли большие ели, они уже засохли, упали. Один человек увез их. Еще была липа. Я там была маленькой, там нельзя кричать, в туалет нельзя ходить. Долго в 1950–1960-е годы на гору Керемет один старик ходил. Прибирался там, сено

скашивал. Помывшись, поднимался туда» (ПМА, информант Мажматова Валентина Васильевна, 1949 г.р.). Информации об этом капище сохранилось очень мало, сейчас здесь моления не проводятся. Очевидно, это священное место одной этнической группы жителей деревни Быргында – тептярей. В селении имеется улица Тептар урэм (улица тептярей), ныне ул. Труда. По рассказам местных жителей, служилые люди-тептяри поселились за речкой, отдельно от остальных деревенских. Большинство марийцев в деревне были крещеными людьми.

Пятое место моления располагалось на конце ул. Советской у речки Ижболдинка (Быргындинка), около силосной ямы под ивой. Это локальное культовое место для моления о даровании дождя в засушливое время и наоборот о прекращении дождей в чрезмерно дождливый период. Летом там резали барашка. По воспоминаниям информантов, один старый дедушка, участник войны, молился на этом месте. Для этого он надевал старинную белую рубаху и темный халат. Во время проведения обряда о даровании дождя дети обливались водой, бегали по речке.

В советское время моления на святилищах не совершались, большинство таких мест было заброшено. В последние годы жители дд. Быргында, Ныргында, Марийский Сарамак, Мари-Возжай, Варали, проводя работы по сохранению и развитию традиционной марийской культуры, вновь восстанавливают священные рощи, возрождают моления на старинных капищах. Инициатива по возрождению обрядов, сохранению почитаемых мест часто исходит от местных жителей и активистов марийского движения.

Заключение

Для удмуртов и марийцев Удмуртии характерны общие типы капищ: почитаемые родовые / патронимические или общедеревенские рощи (Луд у удмуртов, Керемет у мари); родовые / патронимические капища как в д. Варали (но у удмуртов на таких местах стояли постройки Великая куала); участки для весенних аграрных молений Ага-пайрем (у мари), Акашка (у удмуртов); площадки для вызывания дождя; крупные территориальные капища. В целом сходными являются такие показатели, как порядок молений, состав жертвенных животных и других приношений,

господство мужчин на молениях, почитаемое дерево как сакральный центр, как символ Мирового космического дерева, а также и время проведения – период летнего солнцестояния.

К сожалению, в сравнении с данными по удмуртским святилищам, нам не удалось зафиксировать большое разнообразие марийских капищ, мало сохранилось данных о характере и проведении молений. Скромная типология и лаконичность сведений по марийским культовым местам обусловлена преимущественно малочисленностью марийских поселений. К тому же к изучению капищ марийцев Удмуртии обратились лишь с 2014 года, так что многие локальные черты молений оказались утерянными.

Современные исследования удмуртских и марийских священных мест свидетельствует, что к нашему времени произошла унификация и упрощение обрядов, проводимых на святилищах, исчезли многие своеобразные локальные элементы ритуала. Это связано с тем, что религиозная традиция была прервана, ведь ушли из жизни поколения людей, которые жили в русле этой традиции. В наши дни восстанавливают моления, обустраивают внутреннюю структуру памятника, но уже по памяти, по аналогии с молениями в других ареалах.

Остро стоит вопрос о включении культовых памятников в единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации, постановки их на охрану. В этом направлении наблюдаются подвижки. Так, в последние годы поставлены на учет и охрану святилища в дд. Мари-Сарамак, Мари-Возжай, Быргында, общее удмуртско-марийское капище Булда / Ильма чара. В 2022 году поданы заявки на охрану четырех удмуртских святилищ.

В связи с прекращением молений и с утратой культового значения многие из священных мест постепенно «растворяются» в окружающей их природной обстановке и активно используются в хозяйственных целях. В более чем 80 % из них производится вырубка отдельных деревьев или целых участков леса. Многие природно-культовые объекты республики страдают от их эксплуатации в качестве пастбищ для выпаса домашнего скота, деятельности нефтяных компаний. Реальную угрозу местным священным рощам представляют и другие формы хозяйственной

деятельности человека: строительство дорог и линий коммуникаций, создание искусственных прудов и водохранилищ, неорганизованный туризм и отдых. Однако самая большая проблема в деле сохранения местных природно-культовых объектов состоит в постепенной утрате подрастающим поколением интереса к своим природным святыням, культурным ценностям и историческим корням.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Блинов Н. Языческий культ вотяков. Вятка: Губерн. типография, 1898. 103 с.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места XIX – начала XX века. Новосибирск: Наука, 1986. 190 с.

Губернаторов С. Саре маке. Саран Ямак. Сарамак. Кизнер: Редакция газеты «Новая жизнь», 2013. 85 с.

Капитонов В.И., Попова Е.В., Шутова Н.И. Научный отчёт комплексной экспедиции по обследованию природного и историко-культурного объекта «священные рощи» марийцев Удмуртской Республики. Ижевск, 2014. РФ НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Оп. № 2. Д. 1649.

Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 225 с.

Лидов О.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст. 36. наук. пр. / науковий редактор і упорядник Ю.Ю. Завгородній. Запоріжжя: Дике Поле, 2012. С. 12–37.

Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 482 с.

Марийцы Удмуртии: историко-этнографические очерки / отв. ред. и сост. Е.В. Попова. Ижевск: Изд-во «Монпоражён», 2021. 224 с.

Материалы по статистике Вятской губернии. Т. VI: Елабужский уезд. Ч. 2. Подворная опись. Приложения к подворной описи. Вятка: Типография Маишеева, 1889. 213 с.

Молотова Т.Л. Особенности культуры марийцев в этнически смешанных селениях Урало-Поволжского региона (по материалам экспедиций 2007 года) // Опыт взаимодействия и взаимной адаптации в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья. М.: ИЭА РАН, 2009. С. 168–169.

Морохин Н.В. Марийские священные рощи Нижегородской области как природно-культурные памятники. URL: http://www.gttp.ru/text/152.htm (дата обращения: 05.10.2015).

Попов Н.С. Религиозные верования // Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. С. 108–117.

Попова Е.В. Марийцы // Удмуртская Республика: историко-этнографические очерки. Ижевск, 2012. С. 241–266.

Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга. 1911 и 1913 гг. Серия «Финляндия в России». СПб.: Изд-во «Европейский дом», 2014. 224 с.

Семёнов Н.С. О родном крае, о времени и о себе. Алнаши: Редакция газеты «Алнашский колхозник», 2007. 157 с.

Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.

Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. 304 с.

Шутова Н.И. Культ Булды южных удмуртов: вопросы происхождения и семантики // Евразийское межкультурное пространство в исторической ретроспекции. Ижевск, 2013. С. 355–375.

Шутова Н.И. Этнотерриториальные группы удмуртов: обряды и верования северных удмуртов. Ижевск: Изд-во «Шелест», 2018. 308 с.

Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона / науч. ред., авт. введ. и закл. Н.И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. 376 с.

Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань: Типогр. и литогр. В.М. Ключникова, 1887. 87 с.

Eliade M. The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, trans. Willard R. Trask. New York: Harcout, Brace and Company, 1959. 256 p.

Iso Karhu = The Great Bear. Old photographs of the Volga-Finnic, Permian-Finnic and Ob-Ugrian peoples. Lahti: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1980. 190 p.

Nadezhda Shutova

SACRED SITES OF THE MARI IN UDMURTIA AND UDMURT CHAPELS: THE PROBLEMS OF STUDY

The purpose of the article is to acquaint the reader with the main characteristics of the sacred places of the Udmurt and the Mari in Udmurtia, as well as to identify issues related to the sacred sites study and protection. **Materials and methods.** The author's field materials and

research of Udmurt sanctuaries, written sources of the pre-revolutionary period, scientific sources, and the Internet resources constitute the basis of the study. In the research, we used and combined methods of different historical subjects: planigraphic, comparative historical, retrospective, synchronous and diachronic approaches to the analysis of sources, methods of field ethnography, research of the functioning of sacral places in inextricable connection with the features of natural and geographical habitat, and ethno-cultural ties. We used a visual fixation method and photographed places of worship and groves in their local landscape. **Research results, discussion.** The article briefly characterizes the Udmurt scholars' research during 30 years on the Udmurt rites and beliefs, sacred space forming, veneration of local shrines and the peoples' of the Kama-Vaytka region cult. The article presents the main directions, principles and ways of studying the Udmurt places of worship, and their typology. The features of the Udmurt Mari sanctuaries, their types, praying process, and their preservation degree are described in more detail. We also characterize the Udmurt's and the Mari's in Udmurtia sacred sites and identify problems connected with their study and protection. The study is complex due to the fact that the rites have been unified and become simpler and some peculiar local elements of the ritual have disappeared. **Conclusion.** Contemporary studies of the Udmurt's and the Mari's sacred sites show that the rites have been unified and become simpler and some peculiar local elements of the ritual have disappeared. It is caused by the fact that the religious tradition was interrupted; a generation of people who lived in accordance with this tradition passed away. Nowadays prayers are being restored, and the monument internal structure is being improved, but they are based on memories, similar to prayers in other areas. It has become urgent to include religious monuments of the peoples of the Russian Federation cultural heritage in the Unified State Register. We are facing an important problem when the younger generation is losing interest in their natural shrines, cultural values and historical roots.

Key words: the Mari in Udmurtia; the Udmurt; sacred site; sacred tree; cultural heritage.

REFERENCES

Blinov N. Yazycheskiy kul't votyakov ["Pagan" worship among the Votyaks <Udmurts>]. Vyatka, Gubernskaja tipografija, 1898, 103 p. (In Russian).

Gemuev I.N., Sagalaev A.M. Religija naroda mansi. Kul'tovye mesta XIX – nachala XX veka [Religion of the Mansi People. Cult Places of the 19th – early 20th centuries]. Novosibirsk, Nauka, 1986, 190 p. (In Russian).

Gubernatorov S. Sare make. Saran Iamak. Saramak, Redakcija gazety "Novaja zhizn'", 2014, 85 p. (In Mari).

Kapitonov V.I., Popova E.V., Shutova N.I. Nauchnyi otchet kompleksnoi ekspeditsii po obsledovaniyu prirodnogo i istoriko-kul'turnogo ob"ekta «svyashchennye roshchi» mariitsev Udmurtskoi Respubliki [Scientific Report of the Complex Expedition on the Inspection of the Natural, Historical and Cultural Object as Mari "Sacred Groves" in the Udmurt Republic]. Izhevsk, 2014. (In Russian).

Kultovyje pamjatniki Kamsko-Viatskogo regiona: Materialy i issledovanija [Cult Monuments of the Kama-Vyatka Region: Proceedings and Research]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch Russian Academy of Science Publ., 2004, 225 p. (In Russian).

Lidov O. M. Ierotopiya. Sozdanie sakral'nykh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniya [Hierotopy. Creation of Sacral Spaces as a Type of Creativity and Subject of a Historical Research]. *Khortits'kii seminar: Sakral'na geografiya i fenomen palomnitstva: vitchiznyanii i svitovii kontekst*. Zaporizhzhya, 2012, pp. 12-37. (In Ukrainian and Russian).

Mariitsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki [The Mari. Historical and Ethnographic Essays]. Yoshkar-Ola, Mari Research Institute, 2013, 482 p. (In Russian).

Mariitsy of Udmurtija: istoriko-etnograficheskie ocherki [The Mari of Udmurtia: Historical and Ethnographic Essays]. Izhevsk, Izdatel'stvo "Monporazhen", 2021. 244 p. (In Russian).

Materialy po statistike Viatskoi gubernii [Materials on the Statistics of the Vyatka Province]. Vol. VI: Elabuzhskii uezd [Elabuga District]. Part 2: Podvornaia opis'. Prilozheniia k podvornoi opisi [Household Inventory. Appendices to the Household Inventory]. Viatka, Tipografija Maisheeva, 1889, 213 p. (In Russian).

Molotova T.L. Osobennosti kul'tury mariitsev v etnicheski smeshannykh seleniiakh Uralo-Povolzhskogo regiona (po materialam ekspeditsii 2007 goda) [Features of the Mari Culture in the Ethnically Mixed Villages of the Ural-Volga Region (based on the Materials of Expeditions of 2007)]. *Opyt vzaimodeistviia i vzaimnoi adaptatsii v etnicheski smeshannykh seleniiakh Uralo-Povolzh'ia*. Moscow, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, 2009, pp. 168-169. (In Russian).

Morokhin N.V. Mariiskie sviashchennye roshchi Nizhegorodskoi oblasti kak prirodno-kul'turnye pamiatniki [Mari Sacred Groves of the Nizhny Novgorod Region as Natural and Cultural Monuments]. Available at: http://www.gttp.ru/text/152.htm. (assessed 5 October 2015). (In Russian).

Popov, N.S. Religioznye verovaniia [Religious Beliefs]. *Mariitsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki*, edited by N.S. Popov, Yoshkar-Ola, Marí-jskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2013, pp. 108-117. (In Russian).

Popova E.V. Mariitsy [The Mari]. *Udmurtskaia Respublika: istoriko-etnograficheskie ocherki*. Izhevsk, 2012, pp. 241-266. (In Russian).

Puteshestviia k udmurtam i mariitsam. Pis'ma Uno Khol'mberga. 1911 i 1913 gg [Journeys to the Udmurts and the Mari. Letters from Uno Holmberg. 1911 & 1913]. Seriia "Finliandiia v Rossii'. Saint Petersburg, Izdatel'stvo "Evropejskij dom", 2014, 224 p. (In Russian).

Semenov N.S. O rodnom krae, o vremeni i o sebe [About the Native Land, about Time and Myself]. Alnashi, the editorial office of the "Alnashi Kolkhoznik" newspaper, 2007, 157 p. (In Russian).

Toydybekova L.S. Mariyskaya mifologiya: Etnograficheskiy spravochnik [Mari Mythology. Ethnographic Guide-book]. Yoshkar-Ola, 2007, 312 p. (In Russian).

Shutova N.I. Dokhristianskie kul'tovye pamyatniki v udmurtskoy religioznoy traditsii: Opyt kompleksnogo issledovaniya [Pre-Christian Cult Monuments in the Udmurt Religious Tradition: An Interdisciplinary Study]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch, Russian Academy of Science Publ., 2001, 304 p. (In Russian).

Shutova N.I. Kul't Buldy iuzhnykh udmurtov: voprosy proiskhozhdeniia i semantiki [The Cult of Bulda among the Southern Udmurts: Issues of Origin and Semantics]. *Evraziiskoe mezhkul'turnoe prostranstvo v istoricheskoi retrospektsii*. Izhevsk, 2013, pp. 355-375. (In Russian).

Shutova N.I. Etnoterritorial'nye gruppy udmurtov: obrjady I verovanija severnykh udmurtov [Ethno-Territorial Groups of the Udmurt: Rites and Beliefs of the Northern Udmurts]. Izhevsk, Izdatel'stvo "Shelest", 2018, 308 p. (In Russian).

Shutova, N.I., Kapitonov, V.I., Kirillova, L.E., Ostanina, T.I. Istoriko-kulturnyj landshaft Kamsko-Viatskogo regiona [Historical and Cultural Landscape of the Kama-Vyatka Region]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch, Russian Academy of Science Publ., 2009, 376 p. (In Russian).

Iakovlev G. Religioznye obriady cheremis [Religious Rites of the Cheremis]. Kazan, Printing house and lithograph. V.M. Klyuchnikov, 1887, 87 p. (In Russian).

Eliade M. The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, trans. By Willard R. Trask. New York: Harcout, Brace and Company, 1959, 256 p. (In English).

Iso Karhu = The Great Bear. Old photographs of the Volga-Finnic, Permian-Finnic and Ob-Ugrian peoples. Lahti, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1980. 190 p. (In English).

Шутова Надежда Ивановна
доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник
УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН,
г. Ижевск,
e-mail: nad_shutova@mail.ru

Nadezhda Shutova
Doctor of Historical Sciences,
Leading Researcher Associate,
Udmurt Institute of History, Language and Literature,
of the Udmurt Federal Research Centre,
Ural Branch of Russian Academy of Sciences,
Izhevsk
e-mail: nad_shutova@mail.ru

ЭВОЛЮЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ НАРОДОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

УДК 299.4 (= 512.111)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_04

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ЧУВАШЕЙ О БОЖЕСТВАХ ВЕРХНЕГО МИРА: К ПРОБЛЕМЕ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА

© 2022 г. Д.В. Егоров

Введение. Небесная сфера мироздания (верхний мир) по сравнению с земной и подземной занимает особое место в мифологии народов мира, в том числе чувашей. Бескрайнее небо не только отвечает за атмосферные явления, но и наделяется сверхъестественными свойствами и божественной властью, считается местом обитания богов и божеств высшего ранга, а также душ умерших. На определенной стадии мифологического развития этнических общностей именно бог неба нередко становится верховным богом и главой пантеона. В его подчинении находятся божества, с помощью которых он управляет миром, поддерживая гармонию и порядок. Мифологические воззрения чувашей о высших небесных силах нельзя назвать устойчивыми, они модифицировались в ходе синтеза и взаимопроникновения различных религиозных верований, традиций и культов. **Цель статьи –** анализ эволюции религиозно-мифологических представлений чувашей об основных божествах верхнего (небесного) мира в контексте религиозного синкретизма. **Материалы и методы.** Материалами исследования послужили архивные и опубликованные источники, этнографические и фольклорные записи, письменные свидетельства, лингвистические данные. Особое место в эмпирической базе статьи занимают тексты мифов и молитвословий. В работе нами применялись современные методы и подходы, теоретико-методологические изыскания этнологов, историков, религиоведов, лингвистов и других специалистов. К числу наиболее значимых методов относятся историко-хронологический,

историко-генетический, ретроспективный, сравнительно-исторический, историко-типологический, историко-системный и ареальный. **Результаты исследования, обсуждения.** Важнейшие черты религии и мифологии тюркоязычных предков чувашей сформировались в период их пребывания на территории Центральной Азии. Хунну и древние тюрки имели развитый культ неба. Главой чувашского пантеона, высшим богом верхнего мира, демиургом, громовержцем является *Турă*, которому присущи многочисленные эпитеты и ипостаси. Теоним *Турă,* вероятно, восходит к прототюркскому *Тангри (*Täŋri)* «небо», «бог». В ходе мифологического развития он получил семантику божества в общем смысле слова, иконы, святого и выражения восхищения или возмущения. С течением времени у верховного бога чувашей появилось семейство *Турă йышĕ*: мать *Турă амăшĕ*, отец *Турă ашшĕ*, сыновья *Турă ывăлĕсем*, дочь *Турă хĕрĕ*. В близком окружении и подчинении *Турă* находятся небесные божества *Пӳлĕхçĕ*, *Кепе*, *Пихампар*, *Хăрпан*, *Пирĕшти* и др. После переселения предков чувашей на территорию Волго-Камья на исконный мифологический пласт наслоился среднекыпчакский, включающий мусульманские теонимы арабского и персидского генезиса: *Турă тала, Кепе, Пихампар, Пирĕшти, Хăрпан.* С середины XVIII до начала XX века на представления этноса о небесных божествах существенное влияние стала оказывать православная религия. В результате христианизации чувашей теоним *Турă* трансформируется в название православного Бога (*Турă, Христос Турă*) и используется в официальных религиозных текстах. В позднейших источниках наблюдается смешение верховного бога с христианскими образами Иисуса Христа, Николая Чудотворца и Ильи Пророка. *Турă амăшĕ* приобретает статус Божьей Матери (Девы Марии). Ряд небесных божеств православные чуваши стали почитать в качестве ангелов и святых: *Пӳлĕхçĕ* – архангела Михаила, *Пихампар* – Георгия Победоносца, *Кепе* – апостола, *Хăрпан* – херувима, *Хĕрлĕ çыр* – Николая Угодника (Чудотворца), *Пирĕшти* – ангела или ангела Бога. **Заключение.** В течение многовековой истории религиозно-мифологические представления чувашей и их предков о божествах верхнего мира подвергались трансформации и полисинкретизации под влиянием традиционной, исламской, христианской и других религий и культур. В условиях религиозного синкретизма в чувашском пантеоне в основном сформировались теонимы исламского

и христианского происхождения. Некоторые названия сверхъестественных существ верхнего мира подверглись забвению или продолжили свое существование. В результате контаминации возникли сложные, весьма запутанные образы, имеющие ранее не присущие им наименования, ипостаси и функции. Появились мифы о небесных божествах, включающие мусульманские и православные мифонимы. В традиционные обряды чувашей проникли христианские теонимы, а в христианские обряды и традиции – «языческие».

Ключевые слова: небесные божества; верхний мир; мифология чувашей; религиозный синкретизм; религиозно-мифологические представления; теоним; культ.

Введение

Небесная сфера мироздания (верхний мир) по сравнению с земной и подземной (средний и нижний миры) занимает особое место в мифологии народов мира, в том числе чувашей. Бескрайнее небо не только отвечает за атмосферные явления, но и наделяется сверхъестественными свойствами и божественной властью, считается местом обитания богов и божеств высшего ранга – персонажей «высшей мифологии», имеющих высокий статус и наибольшую силу, а также душ умерших. На определенной стадии мифологического развития этнических общностей именно бог неба нередко становится верховным богом и главой пантеона. Он представляет собой творца, создающего мир и людей; громовержца, проявляющего свою силу через гром и молнию; могущественное существо, ниспосылающее дождь и оплодотворяющее землю. В его подчинении находятся божества, с помощью которых он управляет миром, поддерживая гармонию и порядок.

Рассматриваемая дискуссионная тема получила отражение в дореволюционной, советской и современной историографии. В трудах исследователей религии и мифологии чувашского этноса были выдвинуты различные гипотезы генезиса и эволюционного развития народных воззрений о небесных божествах, даны весьма противоречивые характеристики образов, показано влияние конфессиональных процессов на трансформацию представлений. Между тем ряд проблем все еще однозначно не разрешен

специалистами. Мифологические воззрения чувашей о высших небесных силах нельзя назвать устойчивыми, они модифицировались в ходе синтеза и взаимопроникновения различных религиозных верований, традиций и культов.

Цель статьи – анализ эволюции религиозно-мифологических представлений чувашей об основных божествах верхнего (небесного) мира в контексте религиозного синкретизма. В рамках темы будут исследованы процессы трансформации теонимов; представлены изменения облика, ипостасей и функций персонажей, ритуально-культовой практики этноса.

Материалы и методы

Материалами исследования послужили архивные и опубликованные источники, этнографические и фольклорные записи, письменные свидетельства, лингвистические данные. Особое место в эмпирической базе статьи занимают тексты мифов и молитвословий. В работе нами применялись современные методы и подходы, теоретико-методологические изыскания этнологов, историков, религиоведов, лингвистов и других специалистов. К числу наиболее значимых методов относятся историко-хронологический, историко-генетический, ретроспективный, сравнительно-исторический, историко-типологический, историко-системный и ареальный.

Результаты исследования, обсуждения

На протяжении тысячелетней истории человечества в ходе этнокультурных контактов, государственно-политического и социально-экономического развития этнические воззрения чувашей и их предков о божествах верхнего мира, а также сами теонимы подвергались трансформации и полисинкретизации, испытав на себе влияние традиционной религии, ислама, христианства и других конфессий. Наряду с прежними элементами появлялись новые, одни мифологические образы и представления наслаивались на другие. Древнейшие названия божеств вытеснялись, заменялись эвфемизмами либо сосуществовали с новыми именами. По мнению религиоведа Г.Е. Кудряшова, на ранней стадии исторического развития верования чувашского народа сложились в результате синтеза религий тюркоязычных и финно-угорских компонентов, в X–XVI веках они пересинкретизировались

на базе мусульманства и иудаизма, а в XVI–XIX веках – на восточнославянской основе и на базе синкретизированного восточного христианства [Кудряшов, 1974, с. 25–26].

В середине I тыс. до н.э. прототюркская общность распалась на две ветви: праогурскую (прабулгарскую) и праогузскую (пратюркскую). В этот период в Центральной Азии сформировался тюркский язык булгаро-чувашского типа, который долгое время оказывал активное воздействие на многие исторически контактировавшие языки Евразии [Егоров Н., 2017, с. 56–57]. Небезынтересно отметить, что чувашский язык и этнос, согласно утверждению венгерского языковеда и историка А. Рона-Таша, играли «ключевую роль в реконструкции большей части того, что известно сегодня о древнетюркской религии» [Rona-Tas, 1995, p. 1784]. В ходе многовекового этнокультурного взаимодействия с различными племенами и народами предки чувашей испытали влияние тюркских, иранских, кавказских, византийских, арабских, еврейских, славянских, финно-угорских и иных культур и религиозных традиций.

С древнейших времен человек воспринимал себя как часть природной и социальной среды, в связи с чем обожествлял и одухотворял небесные тела и явления, переносил на природные объекты человеческие качества, чувства и отношения, создавал религиозный культ. Важнейшие черты религии и мифологии тюркоязычных предков чувашей сформировались в период их пребывания на территории Центральной (Внутренней) Азии. О культе неба, молении и жертвоприношении «небу» и «духу неба» у хунну и древних тюрков свидетельствуют китайские династические источники [Бичурин, 1851, с. 15–16, 270–271], сведения византийского писателя и историка конца VI – начала VII века Ф. Симокатты [Феофилакт Симокатта, 1957, с. 161] и др. Следы почитания древнетюркскими племенами неба и бога неба *Тангри/Тенгри (Kök täŋri, Täŋri)* содержат памятники рунической письменности Центральной Азии и Южной Сибири VIII века в честь Бильге-кагана, Кюль-Тегина и Тоньюкука [Малов, 1951, с. 28–43, 63–70]. Указанные материалы раскрывают представления людей о могущественной и необычайной силе неба как бога, который возвышает и свергает каганов, имеющих небесное

(божественное) происхождение, дарует им силу и победу над врагами, распоряжается человеческими судьбами.

Главой чувашского пантеона, высшим богом верхнего мира является *Турă*. В источниках он фигурирует как всевышний (верховный) бог *Çӳлти турă*, великий бог *Аслă турă* или *Мăн турă,* добрый бог *Ырă турă,* великий (всевышний) бог *Турă тала,* единый святый бог *Таса пĕр турă* [Ашмарин, 1902, с. 119; Ашмарин, 1929, вып. III, с. 66; Ашмарин, 1937, вып. XIV, с. 159; Месарош, 2000, с. 6; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 33, л. 860]. Заместительными названиями (эвфемизмами) верховного бога являются *Аслати* (букв. «дед», *аслă* «старший», «великий» + *ати* «отец»), *Аҫа* (букв. «отец», «батюшка»), *Мăн аҫи* (букв. «Великий Отче»), *Папай* (букв. «дед», из тат.), *Турă/Тур папай* (букв. «бог-дед»), *Тур/Тор мучи* (букв. «бог-дед», дет.), обычно употребляемые во время грозы [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 79, 83–84; Месарош, 2000, с. 78; Ашмарин, 1929, вып. II, с. 123; Ашмарин, 1935, вып. VIII, с. 306; Ашмарин, 1937, вып. XIV, с. 150, 158; Егоров Н., 1981, с. 11; Егоров Н., 2011, с. 208; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 176, с. 376]. К слову, у марийцев верховный бог представлен теонимом *Кугу Юмо*, у удмуртов – *Инмар*, у мордвы-мокши – *Шкай*, у мордвы-эрзи – *Нишке,* у татар – *Тәңре* (*Тенгере, Алла/Аллах*, *Ходай/Кодай*), у башкир – *Тәңре* (*Самрау, Кук, Алла/Аллах, Хоҙай/Худай*).

Существует множество гипотез происхождения и эволюции названия *Турă* [Егоров Д., 2020, с. 7–12]. Оно, по всей вероятности, восходит к прототюркскому *Тангри (*Täŋri)* «небо», «бог», культ которого был распространен среди древнейших тюркских племен. Данный тезис подтверждается многочисленными лингвистическими и этнографическими материалами, исследованиями лингвистов-компаративистов и этнологов [Сбоев, 1865, с. 101; Золотницкий, 1875, с. 142; Ашмарин, 1892, с. 48; Ашмарин, 2003, с. 233; Денисов, 1959, с. 17–18; Денисов, 1969, с. 58–59; Егоров Н., 1994, с. 120; Rona-Tas, 1995, p. 1784–1785; Исхаков, 2013, с. 17–18; Родионов, 2017, с. 193 и др.]. Примечательно, что в древнетюркском словаре термин *Täŋri* имеет четыре значения: небо; бог, божество; божественный; повелитель, господин [Древнетюркский словарь, 1969, с. 544].

Прототюркские истоки *Турă* были установлены еще в середине и второй половине XIX в. В.А. Сбоевым и Н.И. Золотницким. Этнограф В.А. Сбоев полагает, что в чувашском *Тора* «можно слышать отголосок монгольско-татарского *Тангри*, *Тари;* знающим языки чувашский и татарский очень хорошо известно, что татарское *ан* и *а* в чувашском языке по большей части переходит в *о*» [Сбоев, 1865, с. 101]. По справедливому мнению тюрколога-компаративиста Н.И. Золотницкого, *Тора* первоначально имел значение неба, затем – бога неба, позднее – божества и иконы [Золотницкий, 1884, с. 252].

Эволюцию теонима от *Тангри* к *Турă* [**Täŋri (Тангри)* > праогур. **Taŋry/Taŋrï (Тангры)* > др.-болг.**Ta(ŋ)ry (Та(нг)ры)* > **Tāry (Тары)* > ср.-булг. *Toră (Торă)* > чув. *Tură (Турă)*] можно проследить благодаря лексико-фонетическим закономерностям чувашского языка. По утверждению лингвистов, общетюркский гласный *а* первого слога переходил в чувашском языке в *о||у*; развитие *а>у* происходило поэтапно: *а>ă°>о>у,* т.е. сначала имело место огубление *а>о,* а потом сужение *о>у.* Процесс изменения прабулгарского *а:* в *о* начался еще в древнебулгарскую эпоху чувашского языка (IV–VII века), возможно, в самом ее конце и продолжался в среднебулгарскую эпоху (с VIII века). В кыпчакских заимствованиях среднебулгарской эпохи (1236–1391) общетюркский *а* (<пратюрк. *а:, а*) в булгаро-чувашском регулярно переходил в *о||у* [Федотов, 1980, ч. I, с. 76–80; Егоров Н., 1983, с. 35–63]. Вероятно, процесс эволюции **Taŋry/Taŋrï (Тангры)* в *Tură (Турă)* происходил в дозолотоордынский период, предположительно с начала миграции болгарских племен на территорию Поволжья до разгрома Волжской Булгарии (VII–XIII века) [Егоров Д., 2020, с. 8–9].

Дагестанские гунны конца VII века, которых исследователи относят к савирским племенам или савирам и барсилам, принадлежавшим к болгарским племенам [Кляшторный, Савинов, 2005, с. 169], почитали главного небесного бога *Тангрихана*, «чудовищного, громадного героя», «дикого исполина», «спасителя богов», «жизнеподателя» и «дарователя всех благ», в честь которого в сакральных густолиственных дубовых рощах приносили в жертву лошадей [История агван, 1861, с. 193–194, 200–201;

Булатов, Димитриев, 1962, с. 228]. В одной из надписей святилища, расположенного в с. Мадара Дунайской Болгарии, зафиксировано имя верховного бога праболгар *Тангра*, в честь которого хан Омуртаг, правивший в начале IX века, совершил жертвоприношение [Кляшторный, Савинов, 2005, с. 169; Денисов, 1969, с. 58]. Теоним имеет явное соответствие с *Тангри* по орхоно-енисейским руническим письменам VIII века и *Тангриханом* северокавказских савиров, причем как на лингвистическом, так и на историко-этнографическом уровнях. В последующем образ и культ *Тангри* в общих чертах проявились в чувашском *Турă*.

В чувашской мифологии *Турă* – главный и могущественный бог, мироправитель, «властелин неба и царь всей вселенной», «властитель и распорядитель всего надзвездного, духовного мира», отец земли и воды, даритель человеческого счастья; творец и податель всех благ. Он является создателем Вселенной. Чуваши верили, что даже после падения мира он сотворит новый мир и новые народы [Месарош, 2000, с. 22; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 206, с. 255–256; ед. хр. 207, с. 15].

Турă присущи многочисленные эпитеты, которые позволяют выявить основные функции персонажа: он создает мир, душу, семью, детей, пчел, дом, цветы; охраняет людей и птиц; выращивает урожай; размножает скотину; дает имущество и богатство; является «Богом свадеб и веселья» и т.д. [Месарош, 2000, с. 22]. Исследователи полагают, что с течением времени эпитеты *Турă* персонифицировались и воспринимались как отдельные божества, выполняющие его прежние функции: *Чун çуратакан турă* (создатель душ), *Ывăл-хĕр çуратакан турă* (породитель детей), *Выльăх-чĕрлĕх çуратакан* (создатель домашних животных), *Хурт çуратакан* (родитель пчел), *Тыр-пул çуратакан* (производитель хлебов), *Çурт çуратакан* (создатель жилищ), *Мул çуратакан* (производитель богатств), *Чечек çуратакан* (создатель цветов), *Хурăç антаракан* (ниспосылающий силу и крепость) и др. [Магницкий, 1881, с. 62–63, 85–88; Месарош, 2000, с. 21–22; Денисов, 1959, с. 61 – 62; Егоров Н., 2009, с. 105]. Стоит отметить, что в молитвенных изречениях и этнографической литературе XVIII – начала XX в.ека ряд указанных эпитетов верховного бога (в особенности *Чун çуратакан турă* – доброе божество, порождающее

душу) фигурирует в качестве отдельных мифологических персонажей. *Чун çуратакан турă* упоминается среди высших добрых сил, в одном ряду с *Турă*.

Чуваши приписывали богу-демиургу различные свойства, которые приобрели персонифицированный характер: *Турă ырри* (божье добро), *Турă çулĕ* (божий путь), *Турă сулу* (насланное богом), *Турă сехмечĕ, Турă синкерĕ, Турă инкекĕ* (божье несчастье, наказание), *Турă хаярĕ* (гнев божий) и др. [Ашмарин, 1937, вып. XIV, с. 149–151, 158–159]. Таким образом, кроме позитивных функций поддержания порядка, покровительства и защиты, предоставления обществу всевозможных благ, верховному богу присуща также негативная, карающая функция. *Турă сехмечĕ, синкерĕ, инкекĕ, хаярĕ* могли олицетворять отрицательные последствия в связи с нарушением правил почитания верховного бога или даже его неумышленного оскорбления [Ашмарин, 2003, с. 280].

На протяжении длительного исторического периода происходила трансформация образа *Турă* от безликого неба до антропоморфного бога. Всевышний бог приобретает облик седоволосого старика в белоснежной одежде с длинной белой бородой и тростью, который нередко спускается с небес на землю и посещает различные места [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 213, с. 453–454; Рекеев, 1896, с. 417; Ашмарин, 1937, вып. XIV, с. 156]. Подобный образ верховного бога является наиболее распространенным среди народов Волго-Уралья.

Турă – главный объект поклонения, квинтэссенция религиозных верований чувашей. Верховному богу и его окружению посвящалось множество сакральных ритуалов: большое жертвоприношение *мăн чӳк (аслă чӳк)*, полевое жертвоприношение *учук (уй чӳкĕ),* семейно-родовой обряд освящения нового урожая *чӳклеме* и др. Практически все молитвы начинались с обращения к Всевышнему. В них чуваши просили у *Турă* здоровья, благополучия, богатства, долголетия, удачи в делах, многодетности, обильного урожая, плодовитости скота, защиты семьи от несчастий и стихийных бедствий, болезней, зверей и насекомых, злых сил, воров-разбойников, врагов-ненавистников и т.д. [Ашмарин, 2003, с. 220–221; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 208, с. 150; ед. хр. 244,

с. 127–130]. Ему предназначались жертвы как животного (главная жертва – лошадь, а также бык, теленок, баран, гусь, утка и др.), так и растительного (каша, ржаной хлеб, лепешка *юсман,* пиво) происхождения.

Как и у многих этносов мира, глава чувашского пантеона представляется в качестве бога-громовержца в мужской ипостаси. Согласно народным религиозно-мифологическим представлениям, *Аслати (Аҫа*, *Мӑн аҫи*, *Папай, Турӑ папай, Тур мучи)* разъезжает на колеснице, запряженной белыми лошадьми, создавая шум и грохот; насылает дождь на поля; гонится за дьяволом *Шуйттан* и другими нечистыми силами, направляя на них молнию *Çиçӗм* и громовой камень-стрелу *Аҫа чулӗ* [Чӑваш халӑх пултарулӑхӗ. Мифсем, 2004, с. 79; Месарош, 2000, с. 25, 77–78; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 213, с. 469]. По словам языковеда В.И. Сергеева, «поднявшийся на небо аслати (аславти) стал олицетворением самого бога (турӑ), отсюда и пошла путаница, чуваши перестали различать самого бога (турӑ) и аслати «бога грома», ибо оба начали выступать в одном и том же облике и выполняли уже одни и те же функции» [Сергеев, 1981, с. 87]. Интерес представляет утверждение историка В.Д. Димитриева, согласно которому прообразом *Аслати* у «сувар» (кавказских савир) являлся бог молнии и грома *Куар,* производящий «искры громоносных молний и эфирные огни» (ср. чув. *кӑвар* «горящие угли», «огонь») [Булатов, Димитриев, 1962, с. 228, 233].

В ходе государственно-политического и этноконфессионального развития, эволюции общественно-семейных институтов и контаминации мифологических сюжетов небесные божества стали вступать друг с другом в иерархические и семейно-родственные отношения. Персонификация *Турӑ* привела к тому, что люди стали приписывать ему человеческие свойства, разум, чувства и репродуктивную функцию. У верховного бога чувашей появилось семейство *Турӑ йышӗ:* мать *Турӑ амӑшӗ,* отец *Турӑ ашшӗ,* сыновья *Турӑ ывӑлӗсем,* дочь *Турӑ хӗрӗ* [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 57, с. 620; ед. хр. 213, с. 453; Сбоев, 1865, с. 102; Никольский, 1919, с. 88–89; Егоров Н., 2009, с. 105]. Члены семьи не принимали участие в управлении миром и в делах *Турӑ*. Их появление в народных верованиях, вероятно, обусловлено аналогией

с другими божествами либо поздним христианским влиянием [Месарош, 2000, с. 26].

Особое место в семействе *Турă* занимает его мать *Турă амăшĕ* [Егоров Д., 2021, с. 58–59]. Некоторые исследователи идентифицируют ее в качестве супруги верховного бога, матери его детей. Теоним *Турă амăшĕ* (Богородица, Матерь Божья, Пресвятая Дева Мария) окончательно закрепился в чувашской мифологии после принятия православия. В молитвословиях она обычно упоминается в числе первых после *Турă.* По сведениям этнографа и священника А.С. Иванова, если в качестве жертвы «Богу» во время проведения полевого моления *учук* чуваши приносили животное-самца, то «Божией матери» – самку. Например, в одном году для *Турă* закалывали быка, а для *Турă амăшĕ* – ярку, в следующем году в честь *Турă* – барана, а *Турă амăшĕ* – телку. Данная традиция чередования жертв соблюдалась ежегодно [Иванов, 1897, с. 143]. На различных общественных и семейных молениях в дар *Турă амăшĕ* чуваши, как правило, приносили корову, овцу, кашу, хлеб и пиво [ГИА ЧР, ф. 493, оп. 1, д. 1, л. 11 об. – 13 об.; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 33, л. 860; Вишневский, 1846, с. 10; Золотницкий, 1875, с. 221]. В молитвословиях *Турă амăшĕ* нередко упоминается вместе с *Турă ашшĕ* – отцом *Турă*. По предположению Н.И. Ашмарина, «тор ашшĕ – представление чисто христианское». Тюрколог полагает, что появление в мифологии чувашей отцов *ашшĕ* тех или иных божеств – это «позднейшее искажение первоначального верования, результат простой аналогии» [Ашмарин, 2003, с. 235, 279]. Вероятно, формирование образа богинь-матерей, а также мифологической связи «мать – сын», восходит к древнейшей эпохе матриархата, а возникновение божеств-отцов является поздним наслоением.

На службе у *Турă* находятся множество божеств, выполняющих божьи поручения и присущие им функции. С их помощью он гармонично управляет миром. Божества докладывают главе пантеона обо всем, что происходит на земле. Подобно хану и царю, верховный бог имеет своих слуг – второстепенных божеств, обслуживающих его личные потребности: *Мăн турă умĕнче çӳрекен* (сопровождающий великого бога), *Мăн турă умĕнче тăракан* (предстоящий пред великим богом), *Мăн турă алăкне уçакан*

(вратарь – отворяющий двери великому богу), *Мăн турă алăкне хупакан* (вратарь – затворяющий двери за великим богом) и т.д. [Магницкий, 1881, с. 94; Месарош, 2000, с. 25; Денисов, 1959, с. 62].

В близком окружении *Турă* находятся небесные божества *Пӳлĕхçĕ, Кепе, Пихампар, Хăрпан* и др. Созданных демиургом сил или стоящих с ним рядом ангелов *Пирĕшти* и добрых божеств чуваши нередко называют теонимом *турă*, однако ни один из них не воспринимается в качестве верховного бога. Все они подчиняются главе пантеона [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 54; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 213, с. 454]

Сотворив людей, для управления ими и учинения между ними порядка в силу появления социального неравенства, пьянства и ссор в обществе, по сведениям исследователя XVIII века К.С. Мильковича, *Турă* назначает небесных божеств: «Бог, видя такое неустройство, определил из небесных жителей или богов Кебе, дав ему двух служителей Пилюгся и Пихамбора, повелев ему, по его рассмотрению предписывать рождающимся счастливыя участи и делать между людьми различие, а дабы все земнородные находились в порядке, для управления послал с небес божество, назвал его Серде Падша, т.е. своим образом или земным царем, и произвел 77 языков» [Этнографический очерк Мильковича, 1906, с. 55]. Земному государю (царю) *Çĕрти патша* Всевышний предоставил власть творить суд и расправу над своими подданными, «водворять между смертными благочиние и добродетель». Вследствие постоянного пребывания на земле он становится «божеством земным и смертным». Во время молений и жертвоприношений чуваши его имя нередко произносили сразу после верховного бога или после *Турă*, его отца и матери [Этнографический очерк Мильковича, 1906, с. 55; Сбоев, 1865, с. 106–107, 128–129; Никольский, 1919, с. 89]. По предположению исследователя В.Г. Родионова, К.С. Милькович перепутал местами и функциями *Кепе* и *Пӳлĕхçĕ*, так как в списке по значимости после *Турă* должен находиться *Пӳлĕхçĕ,* а не *Кепе* [Родионов, 2017, с. 40, 274].

Пӳлĕхçĕ (*Пӳлĕх, Пӳлĕхçи, Пӳлĕççи* и др.) считается главным небесным божеством, приближенным к верховному богу, его

вестником. В чувашском пантеоне он, как правило, занимает второе место после *Турă* (или третье – после *Турă* и его матери *Турă амăшĕ*) [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 213, с. 455; ГАУО, ф. 835, оп. 1, ед. хр. 4, л. 26; Золотницкий, 1875, с. 55–56; Магницкий, 1881, с. 62; Ашмарин, 1929, вып. III, с. 66; Месарош, 2000, с. 27]. Мифы повествуют, что *Пӳлĕхçĕ* принимает деятельное участие в создании Вселенной и человека: по велению *Турă* производит сушу из воды, приносит души сотворенных людей, отчего его порой называют душу дарящим *Чун пӳрен Пӳлĕхçĕ* и душу рождающим *Чун çуратан Пӳлĕхçĕ* [Чувашская мифология, 2018, с. 251–252]. Его высокий мифологический статус также подтверждается чувашскими песнями, в которых встречается выражение «определил Бог и Пюлих», т.е. *Турă* и *Пӳлĕх* [Ашмарин, 1892, с. 49].

Необходимо подчеркнуть, что во многих молитвах чуваши обращались одновременно к *Турă* и *Пӳлĕх*: *Турă Пӳлĕх, ан п(ă) рах!* ‘*Турă Пӳлĕх* (Боже и распределитель), не оставь нас! (не отвергай нас!)’, *Тав Турра Пӳлĕхе!* ‘Благодарствие Богу и распределителю!’, *Ах Турăçăм Пӳлĕхçĕм!* ‘О, Боже и распределитель мой!’ Несмотря на их совместное упоминание, как пишет венгерский этнограф Д. Месарош, разницу между ними удачно выражает пословица: *Турра асăнни Пӳлĕхçе пулмас* ‘Поминание *Турă* к *Пӳлĕхçĕ* не относится’ [Месарош, 2000, с. 28–29]. Подобное объединенное обращение к *Турă, Пӳлĕх/Пӳлĕхçĕ; Турăçăм, Пӳлĕхçĕм; Турăм-Пӳлĕхçĕм* зафиксировано и в других источниках конца XIX – начала XX века [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 57, с. 677; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, с. 201; Магницкий, 1881, с. 91]. Представления о *Турă* и *Пӳлĕхçĕ*, видимо, местами начали сливаться воедино, но, судя по вышеприведенной пословице, не отождествились [Ашмарин, 2003, с. 240–241; Ашмарин, 1921, с. 98].

Теоним *Пӳлĕх/Пӳлĕхçĕ* (мар. *Пӳлӱкше, Пӱрӱкше*) происходит от *пӳль* «отделить, разделить, перегородить» (тат. *бүл*, кирг. *бөл*, алт. *пöл*) и означает «разделитель» (тат. *бүлеучи*, *бүлөкчи* = араб. *касим*) [Золотницкий, 1875, с. 55–56; Ашмарин, 1921, с. 97]. Очевидно, данное слово соответствует древнетюркскому *böl* «делить, разделять» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 117]. Н.И. Ашмарин выдвигает гипотезу, согласно которой первоначально слово

пӳлĕх могло означать удел, владения подчиненных болгарских ханов, а затем путем метонимии оно было перенесено на самого феодала и, наконец, перешло в область народных верований наряду с другими наименованиями этого рода [Ашмарин, 2003, с. 241].

В этнографической литературе весьма распространен мифологический сюжет, в котором *Пӳлĕхçĕ* подвластен *Кепе*, является его вестником или служителем, выполняет его поручения на земле. Божество *Пӳлĕхçĕ*, назначив счастливую или несчастливую участь новорожденным, наделив их богатством или бедностью и записав имена младенцев, даваемые им знахарем *юмăç* после рождения, возвращается на небо и докладывает о проделанной работе *Кепе* [Этнографический очерк Мильковича, 1906, с. 53; Сбоев, 1865, с. 103; Золотницкий, 1875, с. 56; Мальхов, 1877, с. 11; Никольский, 1919, с. 90]. Указанные представления, впервые опубликованные К.С. Мильковичем, по мнению Н.И. Ашмарина, весьма искаженные, не согласуются с «современными воззрениями», записями этнографа и историка В.К. Магницкого и рукописями чувашских авторов [Ашмарин, 2003, с. 241, 243]. В своих исследовательских штудиях тюрколог опирается на материалы чувашского писателя И.Н. Юркина, согласно которым крестьяне во время моления сначала обращались к *Турă*, его отцу и матери, затем к *Пӳлĕхçĕ* (самому старшему среди приближенных *Турă*), далее следовали *Кепе, Пихампар* и *Пирĕшти* (которые подчинялись *Пӳлĕхçĕ*). К числу функций *Пӳлĕхçĕ* относились выполнение всех поручений верховного бога на земле, а также предписывание новорожденным «доброй» или «злой» участи («жизни») [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 57, с. 621–625].

Чуваши были уверены в том, что если посланное Всевышним *Турă* добро не присуждено божеством *Пӳлĕхçĕ*, то этого добра человеку не видать: *«Турă парсан та, Пӳлĕхçĕ пӳрмесен, ырă курма çук»* [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 213, с. 455–456; ГАУО, ф. 835, оп. 1, ед. хр. 4, л. 26]. По представлениям чувашей начала XX в., зафиксированным Д. Месарошем, молитва людей доходит до *Турă* непосредственно через *Пӳлĕхçĕ* (стоит отметить, что в таком случае его функции аналогичны с *Кепе*). Если *Пӳлĕхçĕ* рассердится на кого-нибудь, то может помешать молитве человека дойти до Всевышнего. В связи с этим, с целью расположения божества

к себе, в честь него устраивали жертвоприношения [Месарош, 2000, с. 27–28]. Во время различных молений в дар вестнику верховного бога чуваши приносили барана, овцу, кашу, ритуальную лепешку *юсман*, пышку *хăпарту*, хлеб и пиво из нового урожая и др. Главными просьбами и воззваниями к *Пӳлĕхçĕ* были защита от природных стихий, порчи, злых духов; охрана дома, семьи и детей [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 160, с. 270а–271; ед. хр. 33, л. 860–861; ГИА ЧР, ф. 493, оп. 1, д. 1, л. 11 об., – 13 об.; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 68; Ашмарин, 2003, с. 239–240].

Особое место в чувашском пантеоне занимает *Кепе (Кебе)* – богиня, управляющая судьбами человеческого рода; «судьба», имеющая власть «внутри земли или под землею» [Этнографический очерк Мильковича, 1906, с. 53; Сбоев, 1865, с. 103; Магницкий, 1881, с. 64]. В народной среде она получила название «чувашского божества» *(«чăваш торри»)* [Ашмарин, 1934, вып. VI, с. 189]. Большинство исследователей полагают, что этимон *Кепе* распространился под влиянием ислама и имеет арабское происхождение: Кааба – главная святыня мусульман в виде гранитного куба с черным камнем внутри во внутреннем дворе мечети Масджид аль-Харам в Мекке, которая собирает паломников со всего мира во время хаджа [Ашмарин, 1934, вып. VI, с. 189; Денисов, 1959, с. 75–76; Федотов, 1996, т. I, с. 267]. От названного арабского слова произошли и марийское *кава*, удмуртское *каба*, означающие небо. Финский лингвист М. Рясянен считает, что *Кепе* возникла под влиянием марийской лексемы *кава* («небо»), в доказательство чему приводит параллели с удмуртскими (*Кабаинмар* «богиня судьбы»*)* и финскими (*karo, kave* «богиня») словами [Räsänen, 1969, s. 253–254; Федотов, 1996, т. I, с. 267].

Небесная богиня предстает, как правило, в качестве супруги *Турă* (по некоторым данным, матери), сравнивается с сакральным и почтенным образом матери: *«Кепе – анне, ăна кӳрентерме юрамасть»* ‘*Кепе* – мать, ее нельзя обижать’, *«Кепе вăл анне, аннӳне ан хирĕçтер, аннӳ сăмахĕ – Кепе сăмахĕ, вăл çĕре ӳкмест»* ‘*Кепе* – это мать, не гневи ее, материнское слово – слово *Кепе*, оно не упадет на землю’ [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 20, 71]. «Татары-мусульмане, обращаясь в письменной

речи к матери, называют ее *анкăміз, кăhбăміз,* т.е. священной, как кааба», – констатирует Н.И. Ашмарин [2003, с. 243].

Кепе является посредником между верховным богом и людьми. Она обитает между небом и землей, на вершине Мировой горы *Кепе ту.* Это сакральное место известно обилием пчел и меда. Богиня судьбы выполняет благие поручения верховного бога на земле, возносит к нему принесенные молитвы людей. По этой причине она часто упоминается в конце моления: «...Пусть дойдет от нас к Кепе, от Кепе к Богу». У богини чуваши просили согласия между народом и сверхъестественными существами, удовлетворенности принесенными жертвами, добра и благополучия для себя, страдания для врагов [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 71–72; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 213, с. 463–464, 542; ГАУО, ф. 835, оп. 1. ед. хр. 4, л. 29 об.; Ашмарин, 1902, с. 120–121; Месарош, 2000, с. 29, 111].

У *Кепе* имеются мать *Кепе амăшĕ* и отец *Кепе ашшĕ*, к которым чуваши относились с глубоким пиететом. Во время молений пчеловоды просили у матери *Кепе* хороших медоносных пчел. В случае вымирания детей в семье чуваши молились пряниками восьми божественным силам, ипостасям *Кепе* (как добрым, так и злым: *Кепе, Кепе ашшĕ, Кепе амăшĕ, Кепе умĕнче çӳрекен Пӳлĕхçĕ, Кепе хаярĕ, Кепе инкекĕ, Кепе синкерĕ, Кепе синкер çӳренĕ*): «Боже не оставь! Рожденное крепкой рукой дай, не рожденное родивши дай! Помилуй, не оставь! С пряником молитву творю тебе» [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, с. 62; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ача-пăча фольклорĕ, 2009, с. 163; Магницкий, 1881, с. 89, 197–198]. К богине обращались весной во время семейного моления с кашей в честь благополучия скота *карта пăтти*, летнего полевого жертвоприношения *учук (учӳк)* и моления с целью испрашивания дождя *çумăр чӳк,* осеннего моления пивом и обряда освящения нового урожая *сăра чӳкĕ*. В жертву приносили лошадь, быка, барана, овцу, гуся, кашу, лепешку *юсман*, пиво, мед и др.

Кепе является главой небесных ангелов-хранителей человеческих душ *Пирĕшти (Пирĕште*) – *Тор омĕнче çӳрекен* «ходящих перед Богом» (от персидского *fereste* «ангел, вестник»; мусульманский теоним [Федотов, 1996, т. I, с. 434; Месарош, 2000, с. 6;

Егоров Н., 2011, с. 209]). По утверждению Н.И. Егорова, данное слово в чувашском языке появилось сравнительно поздно, исконным же названием ангела-хранителя был *Хĕрт-сурт* [1994, с. 124]. Видимо, значение «ангела» у *Пирĕшти* закрепляется под влиянием ислама и христианства. Согласно мифологическим представлениям чувашей, у всех людей на земле есть свои невидимые ангелы, постоянно сопровождающие их, сидящие на плечах, записывающие добрые и негативные деяния и оберегающие от несчастий и злых духов. Узнав о грехах человека, они докладывают о них старшему по статусу *Пӳлĕхçĕ* (по некоторым данным, *Турă*). Считалось, что *Пирĕшти* через *Кепе* или *Пӳлĕхçĕ* передает *Турă* человеческие просьбы, а также доносит от божеств верхнего мира до людей благие вести. В чувашских мифах небесный ангел представляется в качестве хозяина дома, хранителя жилища и идентифицируется с домашним духом *Хĕрт-сурт* (перенимает его образ и функции). *Пирĕшти*, как правило, имеет антропоморфный вид – проявляется в образе красивой девушки, занимающейся ткачеством, реже – пожилого волосатого старика, ухаживающего за лошадьми, заплетающего их гривы. Ангел-хранитель также имеет значение души человека, которая в облике маленькой белой птички (по А.В. Рекееву, «маленького, беленького и чистенького зверька») покидает его тело во время сна или после смерти и поднимается к *Турă.* В честь *Пирĕшти* чуваши раз в год проводили вечернее моление, преподносили в дар кашу, ставя ее на печь вместе с ложками [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 61, 73–78; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 213, с. 457–461; ед. хр. 154, с. 319; ГАУО, ф. 835, оп. 1, ед. хр. 4, л. 26 об. –27; Ашмарин, 2003, с. 243–245].

Одним из небесных божеств высшего ранга является *Пихампар (Пӳхампар, Пиханпар, Пихамбар, Пигамбар).* Он находится в близком окружении *Турă*, в мифах и молитвословиях упоминается наряду с *Турă*, *Турă амăшĕ, Пӳлĕхçĕ* и *Кепе.* Некоторые исследователи не относят его к числу божеств, обитающих на небесах, однако имеющиеся в нашем распоряжении материалы опровергают данное предположение [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 195, с. 482; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 69, 172; Сбоев, 1865, с. 102, 104; Месарош, 2000, с. 32].

Название божества *Пихампар* имеет персидские корни: *pejgambar* – «пророк, посланник» (> среднекыпчак. *pajγambar*) [Ашмарин, 1921, с. 94; Денисов, 1959, с. 76; Егоров Н., 2011, с. 200]. По мнению Н.И. Золотницкого, оно происходит от персидских слов *пейгам* «радостная весть» и *бӳрдэн* «нести» и означает «пророк» или «архангел» [Золотницкий, 1875, с. 47]. Данная лексема была известна и другим народам Поволжья и Приуралья: башкирам *(пәйҒәмбәр)*, татарам *(пәйгамбәр)* и марийцам *(пиямбар)* в значении «пророк» [Федотов, 1996, т. I, с. 438]. Так, по воззрениям башкир, пророки *пәйғәмбәр* являются исполнителями воли Аллаха [Хисамитдинова, 2016, с. 161]. Имеются сведения, что татары словом *Пихампар* также называли Иисуса Христа [Ашмарин, 1935, вып. IX, с. 252].

Вместе с тем, как указывает Н.И. Егоров, исконным теонимом является *Пир хунĕ* (букв. «хан волков» – тотемический предводитель волков), который в Средние века сконтаминировался с заимствованным через среднекыпчакское посредство теонимом *Пихампар*, но при этом сохранил свою причастность к тотемному прапредку чувашей в образе белого (сивого) волка [Егоров Н., 2011, с. 200]. Интересно также отметить тот факт, что верховые чуваши д. Верхние Олгаши Козьмодемьянского уезда Казанской губернии называли это божество «волчьим ханом» *Кашкăр хонĕ* (от слов *кашкăр* – волк и *хан*, тюрк. *кан* – тюрко-монгольский титул правителя) [Ашмарин, 1921, с. 103].

Согласно ранним мифологическим представлениям чувашей, *Пихампар* по определению *Кепе* раздает людям душевные качества и сообщает знахарям и другим служителям культа пророческие видения [Сбоев, 1865, с. 104; Золотницкий, 1875, с. 47; Магницкий, 1881, с. 29]. Он наиболее известен как покровитель домашнего скота, защитник людей и животных от волков и других хищных зверей [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 154, с. 320; Этнографический очерк Мильковича, 1906, с. 53; Вишневский, 1846, с. 3; Мальхов, 1877, с. 11].

Судя по более поздним записям чувашского писателя И.Н. Юркина (1891), *Пихампар* является вторым из подвластных *Пӳлĕхçĕ*. Он так же, как и *Кепе*, выполняет все поручения *Пӳлĕхçĕ*. В его обязанности не входит распределение счастья (подобно *Кепе*), он

дает новорожденному разум, добрый дух и энергию, предсказывает судьбу человека [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 57, с. 624]. Это описание образа *Пихампар*, отличающееся от предыдущих исследований (К.С. Мильковича, В.А. Сбоева, Н.И. Золотницкого, В.К. Магницкого и многих других) по статусу и функциям персонажа, было поддержано Н.И. Ашмариным.

Пихампар является антропоморфным и зооморфным божеством: с одной стороны, он представляется в образе доброго мужика-пастуха с тростью, который ходит по земле и приносит счастье и прибыль «несправедливо обиженным беднякам» [Комиссаров, 1911, с. 80; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 69], с другой – в облике белого волка – вождя волков [Ашмарин, 1935, вып. IX, с. 252]. *Пихампар,* возглавляя стаю волков (не менее 20), смотрит за ними, находит им еду, поддерживает дружную жизнь. Волки же при наличии своего хозяина (белого волка) не трогают ни людей, ни животных [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 70].

Образ *Пихампар* в течение длительного исторического периода претерпел значительные изменения. Согласно некоторым данным, изначально он являлся божеством, предоставляющим огонь всей Вселенной. Каждый чуваш призывал его перед тем, как разжечь огонь под котлом для варки пива [Этнографический очерк Мильковича, 1906, с. 53]. В.А. Сбоев полагает, что *Пихампар* сначала был «богом огня», потом его низвели на степень «бога пастухов» и, наконец, понизили в звание «покровителя скота» [Сбоев, 1865, с. 104]. Небезынтересно отметить, что в некоторых мифологических сюжетах *Пихампар* предстает в качестве ангела-хранителя людей, сидящего на их плечах и оберегающего от опасностей [Ашмарин, 1935, вып. IX, с. 252]. В таком случае его функции сближаются с *Пирĕшти*. По другим данным, *Пихампар* обитает в хлеву, откармливает лошадь, заплетает ей гриву [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 160, с. 270а].

Во время моления и жертвоприношения чуваши, как правило, просили *Пихампар* не делать зла и удерживать своих собак (волков), не давать им воли утаскивать и губить скотину [ГАУО, ф. 835, оп. 1, ед. хр. 4, л. 29; Золотницкий, 1875, с. 203; Месарош, 2000, с. 32]. К нему обращались также для защиты урожая

хлеба от природных катаклизмов и нечистых сил. Божеству жертвовали лошадь, барана, овцу, кашу, ритуальную лепешку *юсман*, лепешку *пашалу,* пиво, шербет (медовая сыта) и др. Например, при утаскивании волком овцы чуваши преподносили в дар кашу [Ашмарин, 1935, вып. IX, с. 252].

В древности во время молений добрым небесным силам особая жертва предназначалась божеству *Хăрпан (Хорпан, Хорбан, Хурпан, Хурбан, Кăрпан)* (матери *Пӳлĕхçĕ)*, которое возносило принесенную жертву людей к *Турă* [Вишневский, 1846, с. 4; Сбоев, 1865, с. 57, 106]. Наиболее точную дефиницию персонажа дает этнограф и протоиерей В.П. Вишневский: «Хурбан – ходатай у мун тора (всевышнего Бога) и прочих божеских существ, коему при жертвоприношениях чуваши прежде всего приносят жертву, дабы он не препятствовал жертве достигнуть того существа, коему она приносится, и, быв задобрен, донес ее по назначенью» [Вишневский, 1846, с. 4].

Высокий статус данного мифологического персонажа также подтверждается его нахождением в одном ряду с *Турă*, *Турă амăшĕ*, *Пӳлĕхçĕ*, *Пихампар* и *Кепе*. В источниках *Хăрпан* нередко фигурирует совместно с *Кепе* (в комбинации *Кепе-хăрпан*). Не случайно чуваши клялись и давали слово друг другу в чем-либо, обращаясь к указанным божествам, как к гарантам исполнения клятвы, а также подтверждая акт совершением в честь них жертвоприношения [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 72]. В семейно-родовом молении *картиш пăтти,* проводимом в связи с переводом домашнего скота на стойловое содержание, *Хăрпан* и его мать *Хăрпан амăшĕ* упоминались сразу же после «великого бога» *Мăн турă* и его матери *Мăн турă амăшĕ* [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем, 2005, с. 164]. Между тем у В.К. Магницкого *Хăрпан* помещен на 9-е, у В.А. Сбоева – на 18-е, у Н.В. Никольского – на 29-е место. А в списке К.С. Мильковича он вовсе отсутствует.

В литературе *Хăрпан* дефинируется как божество жертвы, жертвоприношений. Примечательно, что этим же словом чуваши называли должностное лицо, занимавшееся сбором жертвенных продуктов по домам в период проведения обряда изгнания злых духов и болезней *сĕрен* [Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ача-пăча

фольклорĕ, 2009, с. 179; Салмин, 2007, с. 98, 397]. Источники указывают на существование особых божеств *Çĕр Хăрпан, Карта Хăрпан, Ĕне Хăрпан* и *Ут Хăрпан* (земельный, загонный, коровий и конный *Хăрпан*), которым также молились чуваши [Ашмарин, 1937, вып. XIII, с. 99; Ашмарин, 1929, вып. III, с. 320; Ашмарин, 1941, вып. XVI, с. 362].

Большинство исследователей единодушно в том, что небесное божество *Хăрпан* происходит от арабского слова *kurban* «жертва», «жертвоприношение» и становится частью чувашского пантеона под воздействием мусульманства [Сбоев, 1865, с. 106; Месарош, 2000, с. 27; Денисов, 1959, с. 75–76; Федотов, 1996, т. II, с. 333]. Н.И. Ашмарин, соглашаясь с данной этимологией, считает, что теоним возник «под влиянием истолкования последнего при помощи сближения его с чувашским глаголом хăрт (хырт, хорт) «сушить»». Указанному божеству чуваши Белебеевского уезда Уфимской губернии молились со словами *Хăрпан, ан хăрт, ан типĕт* «Хурбан, не суши, не засылай засухи» [Ашмарин, 1902, с. 120–121; 1921, с. 94]. Согласно Д. Месарошу, исконной семантикой лексемы *Хăрпан* (< *kurban*) является принесенное в жертву «Богу» животное. «А позже, когда перестала существовать связь между чувашами и мусульманской культурой и затуманилось значение данного слова, во многих местах оно было полностью забыто», – заключает религиовед. Так, к началу XX в. представления низовых чувашей об указанном божестве исчезли, однако в ряде селений (особенно «северных») словом *Хăрпан* стали называть отца верховного бога *Тор ашшĕ* (или *Ват торă* «старый Бог»), что, по мнению Д. Месароша, объясняется приношением ему в жертву белого барана [2000, с. 27].

В период проведения обрядов *учук* и *чӳклеме* обращение к «божеству жертвы» было обязательным. Чуваши просили у *Хăрпан* и матери *Хăрпан амăшĕ* не сушить людей, скот, землю, воду и хлеба; защитить их от природных стихий, воров и разбойников; дать богатый урожай зерновых [Ашмарин, 1935, вып. VII, с. 183; Ашмарин, 1941, вып. XVI, с. 362; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем, с. 63; ГИА ЧР, ф. 493, оп. 1, д. 1, л. 14; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 33, л. 860–861]. Судя по источникам, основными

дароприношениями «божеству жертвы» являлись баран (реже – овца), каша, лепешка *юсман* и пиво.

Важнейшее место в религиозном сознании чувашей занимали небесные светила: солнце *Хĕвел*, луна *Уйăх*, звезды *Çăлтăр* и др. Мифы об их генезисе (солярные, лунарные, астральные) являются древнейшими. Указанные астрономические объекты наделялись сверхъестественными свойствами и имели персонифицированный статус [Егоров Д., 2021, с. 68–71]. Если чуваши глубоко почитали солнце и луну в качестве божеств, то культ божеств-звезд не был распространенным. Считалось, что звездами управляет верховный бог *Çӳлти турă,* хозяин надзвездного мира [Золотницкий, 1875, с. 159].

Итак, мифологические представления чувашей о небесных божествах в средневековый период подверглись определенной трансформации под влиянием исламской религии и культуры. После переселения предков чувашей на территорию Волго-Камья на исконный мифологический пласт наслоился среднекыпчакский, включающий мусульманские теонимы арабского и персидского генезиса: *Турă тала, Кепе, Пихампар, Пирĕшти, Хăрпан.* Следует отметить также, что в чувашские молитвословия проникли изречения из ислама *«бисмилля»* (от араб. «во имя Бога», чув. «*пĕсмĕлле»*), произносимые в самом начале молитв перед обращением к *Турă* [Ашмарин, 1902, с. 120; Месарош, 2000, с. 19, 242].

С середины XVIII и до начала XX века на представления этноса о небесных божествах существенное влияние стала оказывать православная религия. В ходе христианизации некоторые теонимы подверглись изменениям, замещаясь православными эквивалентами, другие предались забвению либо сосуществовали с новыми. В этот период идет процесс взаимопроникновения и слияния синкретизированной под влиянием мусульманства обыденной («языческой») религиозности чувашей и синкретизированного на восточнославянской «языческой» основе православия. Стоит отметить, что христианство было провозглашено государственной религией и изначально насаждалось принудительными мерами, а традиционная религия чувашей объявлялась вне закона и подвергалась преследованиям. «Сила христианско-

го компонента состояла в разработанности идеологии и церковной обрядности, социальной организации клира и в поддержке государственной власти. Сила другого, местного синкретизированного (языческого) компонента – в его массовости, функционировании на уровне обыденной религиозности», – правомерно утверждает Г.Е. Кудряшов. В таких условиях формировалась «православно-языческая» обыденная религиозность чувашей [Кудряшов, 1974, с. 27–28].

В результате христианизации этноса теоним *Турă* трансформировался в название православного Бога (*Турă, Христос Турă, Çӳлти Христос*) и стал использоваться в официальных религиозных текстах [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 160, с. 271–272; ед. хр. 162, с. 312–375; ед. хр. 223, с. 518; Кудряшов, 1974, с. 141]. В позднейших источниках наблюдается смешение верховного бога с христианскими образами Иисуса Христа, Николая Чудотворца и Ильи Пророка [Егоров, 1994, с. 121; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 233, с. 437]. Аналогичные трансформации произошли у марийцев, удмуртов, мордвы и татар-кряшен [Тойдыбекова, 2007, с. 46–49; Владыкин, 1994, с. 213; Юрченкова, 2006, с. 72, 73, 79; История и культура татар-кряшен, 2017, с. 631]. *Турă амăшĕ* приобретает статус Божьей Матери (Девы Марии) [Сбоев, 1865, с. 58]. По словам Г.Е. Кудряшова, образ христианской богородицы слился с «языческими» божествами женского рода – *Çӳлти турă амăшĕ* и *Çĕр амăш*, а бог Саваоф стал отцом Всевышнего *Çӳлти атте турă* [Кудряшов, 1974, с. 141]. Мифологические воззрения об *Аслати* и *Аҫа* постепенно слились с культом святого Ильи Пророка *(Илле Пророк)*, покровителя земледелия, ведавшего грозными стихиями грома, молнии, дождя. Возникли новые мифы, где он разъезжает во время грозы на запряженных лошадях с наполненными бочками воды на телеге: вытекает вода из бочки – льет дождь; гремит телега по неровной дороге – слышны звуки грома; бьет кнутом лошадь – сверкает молния [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 206, с. 257; ед. хр. 207, с. 106; Ашмарин, 1937, вып. XIV, с. 157; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, 2004, с. 81, 83].

Ряд небесных божеств православные чуваши стали почитать в качестве ангелов и святых: *Пӳлĕхҫĕ* – архангела Михаила,

Пихампар – Георгия Победоносца, *Кепе* – апостола, *Хăрпан* – херувима и др. [Вишневский, 1846, с. 25–26; Сбоев, 1865, с. 57–58; Ашмарин, 2003, с. 305]. По сообщению В.П. Вишневского, чуваши, оставившие «языческое суеверие» и перешедшие в православие, признавали 12 благих существ, подчиненных *Турă,* т.к. у «Спасителя» (Иисуса Христа) было 12 апостолов [Вишневский, 1846, с. 25]. Хранитель души *Пирĕшти* у крещеных верховых чувашей приобрел название ангела или ангела Бога *(анхĕл* или *Торрăн анхĕлĕ),* который в течение 40 дней после смерти человека водил умершего по земле и показывал ему все хорошие и плохие деяния, совершенные им в течение жизни. По истечении этих дней усопший получал «отраду души или же наказание» [Месарош, 2000, с. 29].

В результате слияния образов божества *Пихампар* и святого Георгия Победоносца, охранявших животных от хищных зверей, особенно от волков, появились новые синкретизированные обряды: в день весеннего праздника Георгия чуваши, подобно русским, стали устраивать первый выгон скота в поле, проводить ритуал «очищения» животных от нечистой силы; а представители православной церкви, в свою очередь, приурочили к нему водосвятный молебен Георгию, во время которого окропляли стадо «святой водой» [Денисов, 1959, с. 357]. Примечательно, что жители д. Шибачево Ишлейского района ЧАССР (ныне в составе с. Ишаки Чебоксарского района ЧР) поминали *Хăрпан* в ходе разговения – приема скоромной пищи в первый раз после поста [Ашмарин, 1941, вып. XVI, с. 362].

Следует отметить, что традиционные воззрения о высших существах верхнего мира не исчезли, они сконтаминировались с христианскими. Совершенно прав священник П.М. Мальхов в том, что «чуваши знают уже истинного Бога (Вырыс тора), Пречистую Матерь и угодников Его, особенно Николу Бога (Мигула тора), но только еще при этом понятия об истинном Боге и угодниках Его смешивают с понятиями прежних своих языческих богов» [Мальхов, 1877, с. 21]. В традиционные моления проникли христианские теонимы. Так, в 1880-х годах чуваши Чебоксарского и Цивильского уездов Казанской губернии во время осеннего моления об урожае хлеба в кругу родных и знакомых с ковшом

пива в руках, обращаясь лицом к открытой двери, произносили благодарственные молитвы к Господу Богу, Божьей Матери, ангелам, Николаю Угоднику, начиная и заканчивая молитву со словами: «Остави нам, Господи, грехи наши, спаси и помилуй». Выпивали пиво, отлив его часть в стоящую на столе кадку, после чего приступали к трапезе [Чувашский праздник, 1887, с. 4].

Под воздействием православия иконы с изображением святых, которым приписывалась магическая сила, получили название *торă* у верховых и *турăш* у низовых чувашей, а углы с иконами (божницы) – *тор вырăн (турăш вырăнĕ), тур ум (тор ом), турă кĕтесси (турăш кĕтесси), турă кукăрĕ (торă кокри)* [Ашмарин, 1937, вып. XIV, с. 150, 157–161]. Самый известный образ святого Николая Чудотворца превратился в особого «бога» *Микул турă/Миколай торă* (Никола-бог), воспринимавшегося чувашами в качестве покровителя земледелия, подателя урожая, дарителя личных и социальных благ, но в то же время и зловредной силы. Для его умилостивления и других христианских святых на месте часовен и храмов, но в традиционном сакральном пространстве совершались жертвоприношения свечами, деньгами, хлебом, реже – животными. В противном случае, согласно народным верованиям, они могли наслать болезни на людей и скот, неурожаи и другие социальные бедствия [Никольский, 1911, с. 257–260; Охотников, 1920, с. 28]. Главным религиозным центром поклонения иконе Николая Чудотворца («Ишакинскому Богу») являлась церковь в с. Ишаки Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, куда прибывали чуваши со всего края (нередко по указанию знахарей-йомзей) поставить свечу или же принести жертвы возле часовни близ церкви или на ключе [ГИА ЧР, ф. 493, оп 1, д. 1, л. 19 об.; НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 166, с. 217–218; ед. хр. 195, с. 208–209, 498–499; ед. хр. 233, с. 106, 621].

Вместе с тем если православный Бог и святые не помогали крестьянам в трудные минуты их жизни, то чуваши вынужденно возвращались к прежним обрядам и ритуалам. Согласно фольклорным записям 1909 г., крещеные чуваши Козьмодемьянского уезда Казанской губернии «с весны до Ильина дня» страдали от отсутствия дождя, ждали проведения священниками с. Ишаки молебна. Не дождавшись, люди приняли решение совершить

обряд моления в традиционном сакральном месте и принести в жертву «Богу» животных, в том числе лошадь, оправдывая это тем, что «у пророка Божия Илии лошадь состарилась и не может он ездить на ней по-прежнему, вследствие чего дождя нет». Совершив *чӳк,* чуваши вернулись домой «с великою радостью», так как «к вечеру Бог дал дождя» [НА ЧГИГН, отд. I, ед. хр. 166, с. 218–220].

Заключение

В течение многовековой истории религиозно-мифологические представления чувашей и их предков о божествах верхнего мира подвергались трансформации и полисинкретизации под влиянием традиционной, исламской, христианской и других религий и культур. В условиях религиозного синкретизма в чувашском пантеоне в основном сформировались теонимы исламского и христианского происхождения. Некоторые названия сверхъестественных существ верхнего мира подверглись забвению или продолжили свое существование. В результате контаминации возникли сложные, весьма запутанные образы, имеющие ранее неприсущие им наименования, ипостаси и функции. Появились мифы о небесных божествах, включающие мусульманские и православные мифонимы. В традиционные обряды чувашей проникли христианские теонимы, а в христианские обряды и традиции – «языческие».

Несмотря на влияние конфессиональных, этнокультурных, общественно-политических, социально-экономических и иных факторов, традиционные воззрения чувашей о божествах верхнего мира и сложившаяся веками система культа в общих чертах сохранились. Во второй половине XIX – начале XX века проявлялись тенденции почитания православного Бога, Божьей Матери и ряда святых. Материалы полевых этнографических и социологических исследований XX столетия свидетельствуют, что обыденные представления чувашей о *Çӳлти турӑ* и некоторых небесных божествах (в частности, *Пӳлӗхçӗ, Пихампар*) сохранялись у людей старшего возраста, несмотря на влияние атеистической идеологии и урбанизации. Верховный бог чаще всего представлялся олицетворенным образом грозных природных явлений – грома и молнии [Кудряшов, 1974, с. 106–109]. Экономи-

ческие, общественные, этнокультурные и идеологические изменения конца XX – начала XXI века привели к трансформации религиозного сознания чувашей и вытеснению многих мифологических понятий и воззрений о божествах верхнего мира.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Ашмарин Н.И. Болгары и чуваши. Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1902. 132 с.

Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности // Ашмарин Н.И. Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма / сост. и примеч. В.Г. Родионова. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2003. С. 216–323.

Ашмарин Н.И. Отголоски золотоордынской старины в народных верованиях чуваш // Известия Северо-восточного археологического и этнографического института в гор. Казани. Казань: 5-я Гос. тип., 1921. Т. II. С. 93–128.

Ашмарин Н.И. Очерк народной поэзии у чуваш // Этнографическое обозрение. 1892. № 2. С. 42–64.

Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Казань: Наркомпрос ЧАССР, 1929. Вып. II. 230 с.; Чебоксары: Наркомпрос ЧАССР, 1929. Вып. III. 363 с.; Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1934. Вып. VI. 320 с.; Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. Вып. VII. 336 с.; Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. Вып. VIII. 355 с.; Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1935. Вып. IX. 320 с.; Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. Вып. XII. 320 с.; Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. Вып. XIII. 320 с.; Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1937. Вып. XIV. 336 с.; Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1941. Вып. XVI. 376 с.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 ч. СПб.: Тип. военно-учеб. заведений, 1851. Ч. 1. 484 с.

Булатов А.Б., Димитриев В.Д. Параллели в верованиях древних суваров и чувашей // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары, 1962. Вып. XXI. С. 226–236.

Вишневский В.П. О религиозных поверьях чуваш. Казань, 1846. 26 с.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. 835. Рекеев Алексей Васильевич – учитель, инспектор Симбирской чувашской школы. Оп. 1. Ед. хр. 4. 122 л.

Государственный исторический архив Чувашской Республики (ГИА ЧР). Ф. 493. Тихвинская церковь Цивильского уезда, с. Мусирма. Оп. 1. Д. 1. 75 л.

Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1959. 408 с.

Денисов П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чувашсгоиздат, 1969. 176 с.

Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.

Егоров Д.В. Верховный бог чувашей Турă: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2020. 64 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 30).

Егоров Д.В. Небесные божества в религиозно-мифологической системе чувашей // Чувашский гуманитарный вестник. 2021. № 16. С. 52–86.

Егоров Н.И. Избранные труды по этнолингвогенезу и этнической истории чувашского народа / сост. А.В. Кузнецов; науч. ред. Ю.Н. Исаев. Чебоксары: Новое Время, 2017. Кн. 1. 428 с.

Егоров Н.И. Историческое развитие общетюркского *а* первого слога в булгаро-чувашском языке // Вопросы фонетики, грамматики и фразеологии чувашского языка: сб. ст. Чебоксары: ЧНИИ, 1983. С. 35–63.

Егоров Н.И. Мифонимы // Чувашская энциклопедия: в 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. III. С. 105.

Егоров Н.И. Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства. II. Отец (Родитель) // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары: ЧНИИ, 1981. С. 3–46.

Егоров Н.И. Теономия чувашская // Чувашская энциклопедия: В 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2011. Т. IV. С. 208–209.

Егоров Н.И. Чувашская мифология // Культура Чувашского края / В.П. Иванов, Г.Б. Матвеев, Н.И. Егоров и др. / сост. М.И. Скворцов. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1994. Ч. I: учеб. пособие. С. 109–146.

Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1875. 279 с.

Золотницкий Н.И. О старой чувашской вере // Труды IV археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 г. Казань, 1884. Т. II. Отд. VII. Восточные древности. С. 252–256.

Иванов А. Чувашский праздник «Синьзя» и полевое моленье о дожде и урожае «Учук» // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете (ИОАИЭ). Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1897. Т. XIV. Вып. II. С. 141–147.

История агван: Пер. с арм. / [Соч.] Моисея Каганкатваци, писателя X в. / предисл. К. Патканьян. СПб.: Тип. Академии наук, 1861. 376 с.

История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. 960 с.

Исхаков Р.Р. Параллели в религиозно-мифологических картинах мира и обрядовости татар и чувашей: опыт историко-этнографической реконструкции / науч. ред. Г.А. Николаев. Чебоксары, 2013. 60 с. (Научные доклады / ЧГИГН; вып. 11).

Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. 346 с.

Комиссаров Г.И. Чуваши Казанского Заволжья // ИОАИЭ. Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1911. Т. XXVII. Вып. V. С. 311–432.

Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. Опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1974. 356 с.

Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1881. 268 с.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.

Мальхов П.М. Симбирские чуваши и поэзия их. Казань: Тип. Императ. ун-та, 1877. 39 с.

Месарош Д. Памятники старой чувашской веры / пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 33. Ашмарин Н.И. Чувашские тексты. 1896–1907. Т. XV. 989 л.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 57. И.Н. Юркин. Чувашские стихи, песни. 770 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 154. Этнография. Фольклор. Язык. 407 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 160. Этнография. Фольклор. 552 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 162. История. Этнография. Фольклор. 941 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 166. История. Этнография. 402 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 176. Этнография. Фольклор. 616 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 195. Извлечения из Архива Братства св. Гурия в Казани. 614 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 206. Этнография. Фольклор. 264 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 207. История. Этнография. 550 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 208. Этнография. Фольклор. 582 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 213. Язык. Этнография. Фольклор. 558 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 223. Язык. Фольклор. 614 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 233. Этнография. Фольклор. 632 с.

НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 244. История. Этнография. 304 с.

Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: Третья Тип. Губ. Совета, 1919. 104 с.

Никольский Н.В. Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии // ИОАИЭ. Казань: Типолитогр. Императ. ун-та, 1911. Т. XXVII. Вып. IV. С. 245–270.

Охотников Н.М. Записки чувашина о своем воспитании (1888 год) // ИОАИЭ. Казань: 1-я Гос. тип., 1920. Т. XXXI. Вып. I. С. 19–48.

Рекеев А. Из чувашских преданий и верований // Известия по Казанской епархии. 1896. № 21. С. 417–424.

Родионов В.Г. Чувашский этнос: исследования по этнологии и мифопоэтике. Чебоксары: ЧГИГН, 2017. 324 с.

Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.

Сбоев В.А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М.: Тип. С. Орлова, 1865. 188 с.

Сергеев В.И. Термины древнечувашской мифологии и демонологии // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары: ЧНИИ, 1981. С. 67–100.

Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.

Федотов М.Р. Чувашский язык в семье алтайских языков. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1980. Ч. I. 172 с.

Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. I. А–Р. 470 с.

Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. В 2 т. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. Т. II. С–Я. 509 с.

Феофилакт Симокатта. История / отв. ред. Н.В. Пигулевской; пер. с греч. С.П. Кондратьева. М.: Изд-во АН СССР, 1957. 224 с.

Хисамитдинова Ф.Г. Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2016. 400 с.

Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ача-пăча фольклорĕ. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2009. 415 с.

Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2004. 567 с.

Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2005. 446 с.

Чувашская мифология: этнографический справочник. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. 591 с.

Чувашский праздник «Тора тыражин чуклес» (моление об урожае и за урожай хлеба) // Волжский вестник. 1887. 10 (22) октября. № 264.

Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII в., о чувашах. С предисловием Н.В. Никольского // ИОАИЭ. Казань: Типолитогр. Казан. ун-та, 1906. Т. XXII. Вып. I. С. 34–67.

Юрченкова Н.Г. Мифология мордовского народа: учеб. пособие. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2006. 152 с.

Räsänen Martti. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. Helsinki: Suomalis-Ugrilainen Seura, 1969. 533 s.

Rona-Tas A. Chuvash Religion // The Encyclopedia of Religion. N.Y.L., 1995. Vol. 3. P. 1784–1785.

Dimitry Egorov

EVOLUTION OF THE CHUVASH IDEAS ABOUT THE DEITIES OF THE UPPER WORLD: THE ISSUES OF RELIGIOUS SYNCRETISM

Introduction. In comparison with the terrestrial sphere and the subterranean one, the celestial sphere of the universe (the upper world) has a special place in the peoples' mythology in the world, including the Chuvash. The boundless sky is not only responsible for atmospheric phenomena, but it is also endowed with supernatural properties and divine authority, and is considered to be the habitat of gods and deities of the highest rank, as well as souls of the dead. At some stage of the mythological development of ethnic communities, it is the god of heaven who often becomes the supreme god and head of the pantheon. He is subordinate to the deities by whome he rules the world, maintaining harmony and order. The mythological views of the Chuvash about the higher heavenly forces are not stable; they have been modified by the synthesis and interpenetration of various religious beliefs, traditions and cults. **The purpose of the article.** The article is aimed at analyzing the evolution of religious-mythological concepts (ideas) of the Chuvash about the main deities of the upper (celestial) world in the context of religious syncretism. **Materials and methods**. The research materials include archive and published sources, ethnographic and folklore records, written tes-

timonies, and linguistic data. The texts of myths and prayers occupy a special place in the empirical base of the research. In the work, we applied modern methods and approaches, theoretical and methodological research of ethnologists, historians, religious scholars, linguists and other specialists. Historical-chronological, historical-genetic, retrospective, comparative-historical, historical-typological, historical-systemic and areal are the most important methods our research is based on. **Research results, discussion**. The most important features of the religion and mythology of the Turkic-speaking ancestors of the Chuvash were formed during their stay in Central Asia. Hunnu and the ancient Turks had a developed cult of heaven. The head of the Chuvash pantheon, the supreme god of the upper world, the demiurge, the thunderer is Tură, which has numerous epithets and hypostases. The theonym of Tură probably goes back to the Proto-Turkic Tangri (*Täŋri) «heaven», «god». In the course of mythological development, he obtained the semantics of the deity in the general sense of the word, icon, saint and expressions of admiration or indignation. In the course of time, the supreme god of the Chuvash had a family: mother – *Tură amăshĕ,* father - *Tură ashshĕ*, sons - *Tură yvălĕsem*, and daughter - *Tură hĕrĕ*. The celestial deities *Pulĕhshchĕ*, *Kepe*, *Pihampar*, *Hărpan*, *Pirĕshti* and others are Tură's subordinates. After the migration of the Chuvach ancestors to the territory between the Volga and the Kama rivers Middle Kipchak, including Muslim theonyms of the Arab and Persian genesis: *Tură tala, Kepe, Pihampar, Pirĕshti, Hărpan* was layered on a primordial mythological stratum. The Orthodox religion became a significant influence on the ideas of the ethnos about the celestial deities in the period from the middle of the 18th to the early 20th centuries. As a result of Christianization of the Chuvash the theonym *Tură* is transformed into the name of the Orthodox God (*Tură, Christ Tură*) and is used in official religious texts. In later sources, there is a mixture of the supreme god with the Christian images of Jesus Christ, Nicholas the Wonderworker and Elijah the Prophet. *Tură amăshĕ* acquires the status of Mother of God (Virgin Mary). The Orthodox Chuvash began to divinify their heavenly deities as angels and saints, e.g.: *Pulĕhshchĕ* – Michael the Archangel, *Pihampar* – St. George the Victorious, *Kepe* - Apostle, *Hârpan* - cherub, *Hĕrlĕ Shchyr* – Nikolaos the Wonderworker*, Pirĕshti* – angel or God's angel. **Conclusion**. During the centuries, the religious and mythological conceptions of the Chuvash and their ancestors about the deities of the upper world have been trans-

formed and poly-hormoneized under the influence of traditional, Islamic, Christian and other religions and cultures. The theonyms of mainly Islamic and Christian origin have been formed in the Chuvash pantheon under the conditions of religious syncretism. Some names of supernatural beings of the upper world have been forgotten or have continued to exist. As a result of contamination, complex, highly intricate images with previously unrelated names, hypostases and functions have emerged. Myths about celestial deities emerged, including Muslim and Orthodox mythonyms. Christian theonyms penetrated the traditional rites of the Chuvash and «pagan» – the Christian rites and traditions.

Key words: Celestial deities; the upper world; Chuvash mythology; religious syncretism; religious-mythological concepts; theonym; cult.

REFERENCES

Ashmarin N.I. Bolgary i chuvashi [Bulgarians and Chuvash]. Kazan', Tipolitografiya Imperatorskogo universiteta, 1902, 132 p. (In Russian).

Ashmarin N.I. Vvedenie v kurs chuvashskoj narodnoj slovesnosti [Introduction to the course of Chuvash folk literature]. *Ashmarin N.I. CHuvashskaya narodnaya slovesnost': Issledovaniya. Avtobiografiya, vospominaniya. Pis'ma. Compilation and notes by V.G. Rodionov. Cheboksary, CHuvashskij universitet*, 2003, pp. 216-323. (In Russian).

Ashmarin N.I. Otgoloski zolotoordynskoj stariny v narodnyh verovaniyah chuvash [Echoes of the Golden Horde antiquity in the folk beliefs of the Chuvash]. *Izvestiya Severo-vostochnogo arheologicheskogo i etnograficheskogo instituta v gor. Kazani.* Kazan', Pyataya Gosudarstvennaya tipografiya, 1921, vol. 2, pp. 93-128. (In Russian).

Ashmarin N.I. Ocherk narodnoj poezii u Chuvash [An essay on folk poetry among the Chuvash]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 1892, no. 2, pp. 42-64. (In Russian).

Ashmarin N.I. Slovar' chuvashskogo yazyka [Dictionary of the Chuvash language]. Kazan', Narkompros CHuvashskoj ASSR, 1929, iss. 2, 230 p.; Cheboksary, Narkompros CHuvashskoj ASSR, 1929, iss. 3, 363 p.; Cheboksary, CHuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1934, iss. 6, 320 p.; Cheboksary, CHuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1935, iss. 7, 336 p.; Cheboksary, CHuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1935, iss. 8, 355 p.; CHeboksary, CHuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1935, iss. 9, 320 p.; CHeboksary, CHuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1937, iss. 12, 320 p.; CHeboksary, CHuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1937, iss. 13, 320 p.; CHeboksary, CHuvashskoe gosudarst-

vennoe izdatel'stvo, 1937, iss. 14, 336 p.; CHeboksary, CHuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1941, iss. 16, 376 p. (In Russian).

Bichurin N.YA. Sobranie svedenij o narodah, obitavshih v Srednej Azii v drevnie vremena. CHast' 1 [Collection of information about the peoples who lived in Central Asia in ancient times. Part 1]. Saint-Petersburg, Tipografiya voenno-uchebnyh zavedenij, 1851, 484 p. (In Russian).

Bulatov A.B., Dimitriev V.D. Paralleli v verovaniyah drevnih suvarov i chuvashej [Parallels in the beliefs of the ancient Suvars and Chuvash]. *Uchenye zapiski CHuvashskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta*. CHeboksary, 1962, iss. 21, pp. 226-236. (In Russian).

Vishnevskij V.P. O religioznyh pover'yah Chuvash [About the religious beliefs of the Chuvash]. Kazan', 1846, 26 p. (In Russian).

Vladykin V.E. Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov [Religious and mythological picture of the world of the Udmurts]. Izhevsk, Udmurtiya, 1994. 384 p. (In Russian).

Gosudarstvennyj arhiv Ul'yanovskoj oblasti [State Archive of the Ulyanovsk region]. Fund 835. Rekeev Aleksej Vasil'evich – uchitel', inspektor Simbirskoj chuvashskoj shkoly, inventory 1, unit of storage 4, 122 p. (In Russian).

Gosudarstvennyj istoricheskij arhiv Chuvashskoj Respubliki [State Historical Archive of the Chuvash Republic]. Fund 493. Tihvinskaya cerkov' Civil'skogo uezda, s. Musirma, inventory 1, case 1, 75 p. (In Russian).

Denisov P.V. Religioznye verovaniya chuvash. Istoriko-etnograficheskie ocherki [Religious beliefs of the Chuvash. Historical and ethnographic essays]. Cheboksary, CHuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1959, 408 p. (In Russian).

Denisov P.V. Etnokul'turnye paralleli dunajskih bolgar i chuvashej [Ethnocultural parallels between the Danube Bulgarians and the Chuvash]. Cheboksary, Chuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1969, 176 p. (In Russian).

Drevnetyurkskij slovar' [Ancient Turkic Dictionary]. Leningrad, Nauka, 1969, 676 p. (In Russian).

Egorov D.V. Verhovnyj bog chuvashej Tură: opyt istoriko-etnograficheskoj rekonstrukcii [The Supreme God of the Chuvash Tură: the experience of historical and ethnographic reconstruction]. Scientific editor G.A. Nikolaev. CHeboksary, 2020, 64 p. (Nauchnye doklady, Chuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnyh nauk; iss. 30). (In Russian).

Egorov D.V. Nebesnye bozhestva v religiozno-mifologicheskoj sisteme chuvashej [Heavenly deities in the religious and mythological

system of the Chuvash]. *Chuvashskij gumanitarnyj vestnik*, 2021, no. 16, pp. 52-86. (In Russian).

Egorov N.I. Izbrannye trudy po etnolingvogenezu i etnicheskoj istorii chuvashskogo naroda. Kniga 1 [Selected works on ethnolinguogenesis and ethnic history of the Chuvash people. Book 1]. The compiler A.V. Kuznecov; scientific editor Yu.N. Isaev. Cheboksary, Novoe Vremya, 2017, 428 p. (In Russian).

Egorov N.I. Istoricheskoe razvitie obshchetyurkskogo *a* pervogo sloga v bulgaro-chuvashskom yazyke [Historical development of the common Turkic *a* of the first syllable in the Bulgar-Chuvash language]. *Voprosy fonetiki, grammatiki i frazeologii chuvashskogo yazyka: sbornik statej.* Cheboksary, CHuvashskij nauchno-issledovatel'skij institut, 1983, pp. 35-63. (In Russian).

Egorov N.I. Mifonimy [Mythonyms]. *Chuvashskaya enciklopediya*. Cheboksary, Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2009, vol. 3, p. 105. (In Russian).

Egorov N.I. Opyt etimologizacii chuvashskih terminov rodstva i svojstva. II. Otec (Roditel') [The experience of etymologization of Chuvash terms of kinship and properties. II. Father (Parent)]. *Issledovaniya po etimologii chuvashskogo yazyka*. Cheboksary, CHuvashskij nauchno-issledovatel'skij institut, 1981, pp. 3-46. (In Russian).

Egorov N.I. Teonomiya chuvashskaya [Theonomy of the Chuvash]. *CHuvashskaya enciklopediya*. Cheboksary, CHuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2011, vol. 4, pp. 208-209. (In Russian).

Egorov N.I. CHuvashskaya mifologiya [Chuvash mythology]. *Kul'tura CHuvashskogo kraya.* Authors V.P. Ivanov, G.B. Matveev, N.I. Egorov, compiler M.I. Skvorcov. Part I. Cheboksary, CHuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1994, pp. 109-146. (In Russian).

Zolotnickij N.I. Kornevoj chuvashsko-russkij slovar', sravnennyj s yazykami i narechiyami raznyh narodov tyurkskogo, finskogo i drugih plemen [Root Chuvash-Russian dictionary, compared with languages and dialects of different peoples of the Turkic, Finnish and other tribes]. Kazan', Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1875, 279 p. (In Russian).

Zolotnickij N.I. O staroj chuvashskoj vere [About the old Chuvash faith]. *Trudy IV arheologicheskogo s"ezda v Rossii, byvshego v Kazani s 31 iyulya po 18 avgusta 1877 g.* Kazan', 1884, vol. 2, department 7. Vostochnye drevnosti, pp. 252-256. (In Russian).

Ivanov A. Chuvashskij prazdnik «Sin'zya» i polevoe molen'e o dozhde i urozhae «Uchuk» [Chuvash holiday «Sinzya» and field prayer for rain and

harvest «Uchuk»]. *Izvestiya Obshchestva arheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete.* Kazan', Tipolitografiya Imperatorskogo universiteta, 1897, vol. 14, iss. 2, pp. 141-147. (In Russian).

Istoriya agvan [History of the Agwan]. *The work of Moses Kagankatvatsi, a writer of the X century.* Saint-Petersburg, Tipografiya Akademii nauk, 1861, 376 p. (In Russian).

Istoriya i kul'tura tatar-kryashen (XVI–XX vv.) [History and culture of the Kryashen Tatars (16–20 centuries)]. Kazan', Institut istorii imeni SH. Mardzhani Akademii nauk Respubliki Tatarstan, 2017, 960 p. (In Russian).

Iskhakov R.R. Paralleli v religiozno-mifologicheskih kartinah mira i obryadovosti tatar i chuvashej: opyt istoriko-etnograficheskoj rekonstrukcii [Parallels in the religious and mythological pictures of the World and the Rituals of the Tatars and Chuvash: the experience of historical and ethnographic reconstruction]. Scientific editor G.A. Nikolaev. Cheboksary, 2020, 60 p. (Nauchnye doklady, Chuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnyh nauk, iss. 11). (In Russian).

Klyashtornyj S.G., Savinov D.G. Stepnye imperii drevnej Evrazii [Steppe Empires of Ancient Eurasia]. Saint Petersburg, Filologicheskij fakul'tet Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2005, 346 p. (In Russian).

Komissarov G.I. Chuvashi Kazanskogo Zavolzh'ya [Chuvash People of the Kazan Volga region]. *Izvestiya Obshchestva arheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete*. Kazan', Tipolitografiya Imperatorskogo universiteta, 1911, vol. 27, iss. 5, pp. 311-432. (In Russian).

Kudryashov G.E. Dinamika polisinkreticheskoj religioznosti. Opyt istoriko-etnograficheskogo i konkretno-sociologicheskogo issledovaniya genezisa, evolyucii i otmiraniya religioznyh perezhitkov chuvashej [Dynamics of polysyncretic religiosity. The experience of historical-ethnographic and concrete-sociological research of the genesis, evolution and extinction of religious remnants of the Chuvash]. Cheboksary, CHuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1974, 356 p. (In Russian).

Magnickij V.K. Materialy k ob"yasneniyu staroj chuvashskoj very [Materials for explaining the Old Chuvash faith]. Kazan', Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1881, 268 p. (In Russian).

Malov S.E. Pamyatniki drevnetyurkskoj pis'mennosti. Teksty i issledovaniya [Monuments of ancient Turkic writing. Texts and research]. Moscow-Leningrad, Akademiya nauk SSSR, 1951, 452 p. (In Russian).

Mal'hov P.M. Simbirskie chuvashi i poeziya ih [Simbirsk Chuvash and their poetry]. Kazan', Tipografiya Imperatorskogo universiteta, 1877, 39 p. (In Russian).

Mesarosh D. Pamyatniki staroj chuvashskoj very [Monuments of the old Chuvash faith]. Cheboksary, CHuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnyh nauk, 2000, 360 p. (In Russian).

Nauchnyj arhiv CHuvashskogo gosudarstvennogo instituta gumanitarnyh nauk (NA CHGIGN) [Scientific Archive of the Chuvash State Institute of Humanities]. Department I, unit of storage 33. Ashmarin N.I. CHuvashskie teksty. 1896-1907, vol. 15, 989 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 57. I.N. YUrkin. CHuvashskie stihi, pesni, 770 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 154. Etnografiya. Fol'klor. YAzyk, 407 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 160. Etnografiya. Fol'klor, 552 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 162. Istoriya. Etnografiya. Fol'klor, 941 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 166. Istoriya. Etnografiya, 402 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 176. Etnografiya. Fol'klor, 616 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 195. Izvlecheniya iz Arhiva Bratstva sv. Guriya v Kazani, 614 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 206. Etnografiya. Fol'klor, 264 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 207. Istoriya. Etnografiya, 550 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 208. Etnografiya. Fol'klor, 582 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 213. YAzyk. Etnografiya. Fol'klor, 558 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 223. YAzyk. Fol'klor, 614 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 233. Etnografiya. Fol'klor, 632 p. (In Russian).

NA CHGIGN. Department I, unit of storage 244. Istoriya. Etnografiya, 304 p. (In Russian).

Nikol'skij N.V. Kratkij konspekt po etnografii Chuvash [A brief synopsis of Chuvash ethnography]. Kazan', Tret'ya Tipografiya Gubernskogo Soveta, 1919, 104 p. (In Russian).

Nikol'skij N.V. Etnograficheskie zametki o chuvashah Koz'modem'yanskogo uezda Kazanskoj gubernii [Ethnographic notes on the Chuvash of Kozmodemyansky district of Kazan province]. *Izvestiya Obshchestva arheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete*. Kazan', Tipolitografiya Imperatorskogo universiteta, 1911, vol. 27, iss. 4, pp. 245-270. (In Russian).

Ohotnikov N.M. Zapiski chuvashina o svoem vospitanii (1888 god) [Chuvashin's notes on his upbringing (1888)]. *Izvestiya Obshchestva arheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete.* Kazan', Pervaya Gosudarstvennaya tipografiya, 1920, vol. 31, iss. 1, pp. 19-48. (In Russian).

Rekeev A. Iz chuvashskih predanij i verovanij [From Chuvash legends and beliefs]. Izvestiya po Kazanskoj eparhii, 1896, no. 21, pp. 417-424. (In Russian).

Rodionov V.G. CHuvashskij etnos: issledovaniya po etnologii i mifopoetike [Chuvash ethnos: research on ethnology and mythopoetics]. Cheboksary, Chuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnyh nauk, 2017, 324 p. (In Russian).

Salmin A.K. Sistema religii chuvashej [The Chuvash religion system]. Saint-Petersburg, Nauka, 2007, 654 p. (In Russian).

Sboev V.A. CHuvashi v bytovom, istoricheskom i religioznom otnosheniyah. Ih proiskhozhdenie, yazyk, obryady, pover'ya, predaniya i pr. [Chuvash in everyday, historical and religious relations. Their origin, language, rituals, beliefs, legends, etc.]. Moscow, Tipografiya S. Orlova, 1865, 188 p. (In Russian).

Sergeev V.I. Terminy drevnechuvashskoj mifologii i demonologii [Terms of ancient Chuvash mythology and demonology]. *Issledovaniya po etimologii chuvashskogo yazyka.* Cheboksary, CHuvashskij nauchno-issledovatel'skij institut, 1981, pp. 67-100. (In Russian).

Tojdybekova L.S. Marijskaya mifologiya. Etnograficheskij spravochnik [Mari mythology. Ethnographic reference book]. Joshkar-Ola, 2007, 312 p. (In Russian).

Fedotov M.R. CHuvashskij yazyk v sem'e altajskih yazykov [Chuvash language in the family of Altaic languages]. Part I. Cheboksary, Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1980, 172 p. (In Russian).

Fedotov M.R. Etimologicheskij slovar' chuvashskogo yazyka [Etymological dictionary of the Chuvash language]. Vol. 1. A–R. Cheboksary, CHuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnyh nauk, 1996, 470 p. (In Russian).

Fedotov M.R. Etimologicheskij slovar' chuvashskogo yazyka [Etymological dictionary of the Chuvash language]. Vol. 2. S–YA. Cheboksary, CHuvashskij gosudarstvennyj institut gumanitarnyh nauk, 1996, 509 p. (In Russian).

Feofilakt Simokatta. Istoriya [History]. Responsible editor N.V. Pigulevskoj; translated from the Greek by S.P. Kondratiev. Moscow, Akademiya nauk SSSR, 1957, 224 p. (In Russian).

Hisamitdinova F.G. Mifologicheskaya leksika bashkirskogo yazyka (v etnolingvisticheskom osveshchenii) [Mythological vocabulary of the Bashkir language (in ethnolinguistic coverage)]. Ufa, Institut istorii, yazyka i literatury Ufimskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk, 2016, 400 p. (In Russian).

Chăvash halăh pultarulăhĕ. Acha-păcha fol'klorĕ [Chuvash folk art. Children's folklore]. Shupashkar, Chăvash kĕneke izdatel'stvi, 2009, 415 p. (In Chuvash).

Chăvash halăh pultarulăhĕ. Mifsem, legendăsem, halapsem [Chuvash folk art. Myths, legends, legends]. Shupashkar, Chăvash kĕneke izdatel'stvi, 2004, 567 p. (In Chuvash).

Chăvash halăh pultarulăhĕ. Pilsempe kĕlĕsem [Chuvash folk art. Blessings and prayers]. Shupashkar, Chăvash kĕneke izdatel'stvi, 2005, 446 p. (In Chuvash).

Chuvashskaya mifologiya: etnograficheskij spravochnik [Chuvash mythology: an ethnographic reference]. Cheboksary, Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2018, 591 p. (In Russian).

Chuvashskij prazdnik «Tora tyrazhin chukles» (molenie ob urozhae i za urozhaj hleba) [Chuvash holiday «Torah tyrazhin chukles» (prayer for the harvest and for the harvest of bread)]. *Volzhskij vestnik*, 1887, 10 (22) oktyabrya, no. 264. (In Russian).

Etnograficheskij ocherk Mil'kovicha, pisatelya konca XVIII v., o chuvashah. S predisloviem N.V. Nikol'skogo [Ethnographic essay by Milkovich, a writer of the late 18th century, about the Chuvash]. *Izvestiya Obshchestva arheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete*. Kazan', Tipolitografiya Kazanskogo universiteta, 1906, vol. 22, iss. 1, pp. 34-67. (In Russian).

Yurchenkova N.G. Mifologiya mordovskogo naroda: ucheb. posobie [Mythology of the Mordovian people]. Saransk, Mordovskij universitet, 2006, 152 p. (In Russian).

Räsänen Martti. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen [An attempt at an etymological dictionary of Turkic languages]. Helsinki, Suomalis-Ugrilainen Seura, 1969, 533 p. (In Deutsch).

Rona-Tas A. Chuvash Religion. *The Encyclopedia of Religion*. N.Y.L., 1995, vol. 3, pp. 1784-1785. (In English).

Егоров Димитрий Владимирович
кандидат исторических наук,
ведущий научный сотрудник
исторического направления ЧГИГН,
г. Чебоксары
e-mail: egorov2202@mail.ru

Dimitry Egorov
Candidate of Historical Sciences,
Leading researcher of the historical direction,
Chuvash State Institute of Humanities,
Cheboksary
e-mail: egorov2202@mail.ru

УДК 291.13:398.3
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_05

ФИННО-УГОРСКИЕ И МАРИЙСКИЕ МИФЫ О СОТВОРЕНИИ МИРА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

© 2022 г. А.С. Иликаев

Введение. Космогонические мифы – основа марийской национальной мифологии. **Цель статьи** – анализ финно-угорских и марийских мифов о сотворении мира. **Материалы и методы.** Для написания работы была использована имеющаяся этнографическая литература по вопросу, а также новейшая запись марийского космогонического мифа, произведенная сотрудником Медведевского музея М.М. Ивановым в 2017–2019 годах. В статье нашли применение сравнительно-исторический и сопоставительный методы. **Результаты исследования, обсуждения.** Автор пришел к следующим выводам. Во-первых, марийские космогонические мифы, как и мифы других финно-угорских народов, восходят к прауральскому мифу о ныряющей птице (МНП). Во-вторых, миф о сотворении мира из яйца (МТЯ) не является чуждым для прауральского уровня мифологии и так же, пусть и в остаточной форме, присутствует в марийской традиции. В-третьих, в марийской мифологии сохранился ряд мифов о самопроизвольном зарождении земли (МСЗ), что в корне отличает ее от мифологии других финно-угорских народов и может свидетельствовать о древних сепаратных контактах предков мари с сомадийскими, угорскими, тунгусо-манчжурскими и древнетюркскими племенами. **Заключение.** Сравнение финно-угорских и марийских мифов о сотворении мира может пролить свет на древнейшие этапы формирования марийского этноса и эволюцию его религиозно-мифологических представлений.

Ключевые слова: космогонические мифы; прауральская мифология; финно-угры; марийцы; миф о ныряющей птице; мировое яйцо; самопроизвольное зарождение земли.

Введение

Мифы принадлежат к числу наиболее яркого проявления культурного духовного наследия народов России. Особенно это касается мифов о начале бытия, которые лежат в основании культурных кодов, в том числе национального этнополитического кода.

Целью статьи является сравнение финно-угорских и марийских мифов о сотворении мира. Предметом исследования выступают общие финно-угорские, а также прауральские и специфические марийские черты.

Материалы и методы

Для написания работы была использована имеющаяся этнографическая литература по вопросу, тексты мифов о сотворении мира различных народов Северной Евразии. В статье были использованы сравнительно-исторический и сопоставительный методы.

Результаты исследования, обсуждения

Существует три точки зрения на космогонические мифы мари. Согласно первой, в марийских преданиях о творении мира сохранились древнейшие прауральские мотивы, притом что марийская мифология испытала сильное воздействие тюрко-исламских традиций [Петрухин, 2003, с. 260]. Согласно второй, марийский космогонический миф о *Юмо* и *Керемете* очень близок к северорусским вариантам и, скорее всего, был заимствован марийцами как народно-христианский. При этом не исключено его самостоятельное возникновение [Напольских, 1991, с. 141]. Третья точка зрения заключается в том, что марийцы в своих космогонических мифах по-своему переосмыслили библейские предания [Попов, 2016, с. 188].

Еще в 1991 году В.В. Напольских была предложена гипотеза о возникновении мифа о сотворении суши из кусочка ила, добытого со дня первобытного океана птицей-ныряльщиком (так называемый МНП – миф о ныряющей птице). По мнению ученого, данный мотив имеет палеолитическое происхождение и зародился где-то в Северной Евразии у прауральцев [Напольских, 1991, с. 112]. В.В. Напольских считает, что особый интерес представляет башкирский миф, возможно сохранивший еще доуральский общеевразийский вариант МНП [1991, с. 245–272]. Как отмечает ученый, для башкирского текста характерно отсутствие элемента волшебного. Предание рационально объясняет причину возникновения земли. Причем схожий сюжет имеется в нивхской мифологии, где синицы собирают разный сор на поверхности моря, после чего образуется островок земли [Напольских, 2011, с. 245–272].

Приступая к реконструкции космогонического уровня уже собственно прауральской мифологии, В.В. Напольских отметил, что его составляют два сюжета: 1) миф о творении из яйца (МТЯ), когда земля, небо, солнце, луна и прочие объекты рождаются из яйца (или нескольких яиц), снесенного птицей на лоне первичного океана; 2) миф о ныряющей птице (МНП), когда водоплавающая птица, нырнув, выносит со дна кусочек земли (ила), из которого и образуется суша. Однако тут же исследователь отмечает нганасанский миф, который не принадлежит ни к одному из отмеченных типов. В нем Белый человек, вступив в союз с Матерью жизни и с помощью оленя, освобождает покрытую изначально льдом землю [Напольских, 1991, с. 27–28].

Существует очень близкий нганасанскому башкирский миф о происхождении башкир-гайнинцев, где братья Гайна и Айна, выходцы из холодных стран, похищают солнце у хозяйки Тулуа. Этноним Тулбуй (Тулва) указывает на прямую связь данного башкирского племени с древними финно-угорскими племенами. В марийском и мордовском языках слово Тулва (точнее Тул / Тол-Ава) означает «хозяйка, мать огня» (*тул* – огонь, *ава* – мать, хозяйка), а в карельском языке – «хозяйка воды» [Хакимьянова, 2018, с. 157–158].

Кроме того, приводя финно-угорские космогонические мифы, В.В. Напольских отмечает южномансийский вариант нганасанского мифа, повествующий о том, что посланница богов чудесная птица «Кальм по приказу Нуми-Торума трижды ударяет «живой змеей-плетью» «покрытую корой землю-мать», благодаря чему появляется поверхность, пригодная для жизни людей [Напольских, 1991, с. 27–28]. Образ змеи фигурирует в пересказываемом Ю.А. Калиевым марийском предании о неких матери, сыне и повелителе змей. По мысли исследователя, мать и сын в данном сюжете – *Юмын Ава* (*Шочын Ава*) и *Юмо*, а старик – *Йын* [Калиев, 2019, с. 45–48].

Как будет показано в заключительной части статьи, выше определенные, по всей видимости, финно-угорские и, шире, североевразийские субстраты в башкирской мифологии являются не случайными и позволяют объяснить ряд марийских космогонических преданий, не относящихся к типам МНП и МТЯ.

Марийские дуалистические предания типа МНП были записаны в большом числе вариантов, причем основная масса еще до революции, в XIX веке. О поклонении мари Богу и Чёрту на реке Немде / Лемде (точнее, его брату-противнику) имеются свидетельства европейских путешественников и более раннего времени, например Адама Олеария в первой половине XVII века. Одно из ранних, наиболее полных изложений марийского космогонического мифа приводится в статье П.В. Знаменского. Суть его сводится к тому, что *Кереметь*, младший брат бога *Юмо* (*Юма*), должен был повиноваться его владычеству. Однако из-за своей гордости не захотел этого и за это был свергнут *Юмо* с неба. После этого *Кереметь* стал плавать по воде в виде селезня. *Юмо*, задумав сотворить сушу, велел ему опуститься в воду и достать со дна землю. *Кереметь* добыл земли, но не всю ее отдал *Юмо*, а утаил часть ее у себя во рту. Когда *Юмо*, дунув на землю, распространив ее по воде, произвел ровную гладкую сушу, *Кереметь* начал изрыгать утаенную землю и наплевал множество гор [Знаменский, 1867, с. 48–49].

Известно изложение космогонического мифа в лекции Н.И. Золотницкого, в которой указывается, что *Киреметь* плавал в облике селезня. При этом Н.И. Золотницкий делает важное замечание о том, что марийская легенда, будучи похожа на алтайскую, отличается от чувашской тем, что у чуваш *Киреметь* не младший брат верховного бога, а его старший сын, разъезжавший в колеснице по земле, утверждавший повсюду довольствие, но убитый людьми и за то озлобленный на них [Цит. по Ситников, 2006, с. 52]. Разумеется, дело не в «похожести» марийского мифа на чувашский (это не так), а в том, что последний принадлежит к типу МНП, наиболее распространенному у финно-угров.

Схожий марийский космогонический миф излагается у А.Н. Веселовского. Здесь особо отмечается, что благое божество *Юмо* и злое *Кереметь* существовали изначально. Причем сначала *Кереметь* хотел делать то же, что и *Юмо*, но по бессилию мог лишь портить сотворенное старшим братом. *Юмо* дунул на горсть земли, велев ей покрыть собой воды. *Кереметь* же стал выплевывать утаенную часть земли. Там, где он плевал, воздвигались горы и скалы. После этого *Юмо* молотом высек искры

из камня, создав добрых духов. *Керемет*, подсматривавший за братом, дождался, пока тот уснет, а потом так же высек искры. Так появились злые духи, впоследствии свергнутые с неба, ставшие местными кереметями, водыжами [Веселовский, 2006, с. 359–360].

Марийский космогонический миф А.Н. Веселовский специально не анализирует, соглашаясь, в принципе, с П.В. Знаменским в том, что он мог быть заимствован из русских апокрифических сказаний. Но при этом считает подобную точку зрения еще нуждающейся в доказательстве. Причем поверку этого взгляда, по мнению исследователя, могли бы дать похожие рассказы, записанные не у горных, а у луговых черемис, не принявших в массе христианство [Веселовский, 2006, с. 360–362]. В статьях В.И. Филоненко повторяется миф о сотворении суши *Юмо* и *Кереметом* и лишь указывается, что боги творят особенности рельефа суши (равнина или горы), дуя на землю, а камень, из которого *Юмо* выбивал искры, был небесным [Филоненко, 1912, с. 4–7].

Достаточно полно марийский космогонический миф излагается в работе А.Н. Золотарева. Здесь перечисляются уже известные пассажи с той лишь разницей, что там, где падает выдутая *Юмо* земля, образуются равнины, пастбища, леса, а там, где падает выдутая *Кереметем* земля, возникают горы и скалы. А.Н. Золотарев специально отмечает наличие в космогоническом мифе мари мотива утаивания земли, не встречающегося в мифах сибирских и финно-пермских народов (коми, удмуртов). При этом заслуживает внимания то, что, в отличие от своих дореволюционных предшественников, исследователь не спешит считать марийский космогонический миф даже в таком изложении заимствованием из русских апокрифов или русского фольклора [Золотарев, 1964, с. 270–271]. Во-первых, идея о том, что противник может быть братом небесного бога является совершенно чуждой русским апокрифам, кощунственной для христиан. Нет ее и у богомилов. Во-вторых, образ *Юмо* не тождествен образам Саваофа или Христа.

Краткий пересказ марийского космогонического мифа содержится в энциклопедической статье «Мифов народов мира» [2001], где, со ссылкой на И.Н. Смирнова, приводятся кое-какие

подробности о *Юмо*. *Кугу Юмо* (то есть Великий бог) живет на небе, где у него много скота. *Юмо* находится во главе целого пантеона богов солнца, грома и низших земных божеств. *Кугу Юмо* родствен финскому *Юмале*. Его дыхание – ветер, его лук – радуга. Первоначально *Кугу Юмо* был далек от людей [Мифы народов мира, т. 2, 2001, с. 20]. Гораздо больше подробностей о *Юмо* сообщает В.А. Акцорин и некоторые другие исследователи. Они находят имя верховного бога мари в выражениях: *юмо волгалта* ‘небо проясняется’, *юмо кӱдырта* ‘небо гремит’, в сложных словах: *юмынтӱр* ‘горизонт, край неба’, *юмынӱдыр* ‘дочь неба’, *юмынлулеге* ‘остов неба, мироздание’, *юмынкӱй* ‘небесный камень’, *юмынвундаш* ‘небосвод’, в обозначениях природных явлений и объектов: *юмын сотар* ‘северное сияние’, *юмын энгер* ‘Млечный Путь, букв. река Юмо’ и т.д. Преследуя злых духов в грозовых тучах, *Юмо*, летя по небу в колеснице с огненными конями, скатывает, мечет в них камни и молнии-стрелы. Своей золотой шапкой *Юмо* освещает мир. При этом сам *Юмо* может сидеть на вершине высокого дуба (*куго тумо*), на седьмом небе за железным забором и даже выступать в образе оленя. Кони *Юмо* стирают копыта, поэтому марийский небесный бог требует в жертву коней [Акцорин, 1994, 2000, с. 8, 70; Ситников, 2006, с. 145; Калиев, 1994, с. 18–26; Тойдыбекова, 2007, с. 142; Петрухин, 2003, с. 269, 273]. *Юмо* сказочно богат, живет в большой белой избе, владеет неисчислимыми стадами скота, так что когда вереницы коней, коров и овец идут на пастбище, переднего конца стад давно уже не видно, а задний еще не вытянулся из небесных хлевов. *Юмо* также содержит пчельники. У *Юмо* есть жена, дочь, сын, мать, родной и двоюродный братья. Он работает от зари до зари и требует того же от своих домочадцев [Знаменский, 1867, с. 38–39; Данилов, 2016, с. 18; Харва, 2022, с. 131]. Согласно тексту «Юмо и Киямат» (запись 1970 г.), отец с матерью очень любили своего светлого сына *Юмо*. Его же брат был темным, черным, страшным непоседой, всегда поступавшим наперекор тому, что ему говорили. Поэтому бог-отец прогнал *Киямата* с неба в подземелье, где сделал владыкой над умершими, а старшему сыну *Юмо* отдал во власть всех живых людей на земле [Марийский фольклор, 1991, с. 93–97].

В сводке космогонических сюжетов В.В. Напольских приводит сразу три варианта мордовского мифа и только один марийский. Причем последний он излагает со ссылкой даже не на имеющиеся тексты мифов, а на его краткое изложение в статье В.А. Акцорина. В комментарии дается отсылка к аналогичным северорусским сюжетам. Высказывается предположение о возможном восточнославянском происхождении марийского мифа или его самостоятельном возникновении. Но в целом, как и в случае с мордовским вариантом (Чам-паз приказывает Шайтану-утке нырнуть и принести землю), указывается на близость марийского варианта МНП к русским народным представлениям [Напольских, 1991, с. 141].

По мнению В.В. Напольских, самым архаичным среди финно-угорских МТЯ к западу от Уральских гор следует признать карело-финский миф и отчасти ижорский. И далее, рассуждает исследователь, хотя сюжет о мировом яйце имеет общепланетарное распространение и известен в Индии, все же балто-славянско-финские варианты по содержанию отличны, в том числе от египетских и ассиро-вавилонских мифов. Они образуют некое ареальное единство. Мир не возникает непосредственно из яйца, его вначале сносит птица, а потом из яйца уже возникает мир [Напольских, 1991, с. 32]. В.В. Напольских, используя факт относительной территориальной и культурно-исторической близости, предполагает истоком МТЯ славяно-балто-финского ареала древнегреческие (точнее, пеласгийские) мифы орфической традиции [Напольских, 1991, с. 32–33].

Тем не менее, на мой взгляд, можно говорить о наличии у мари в прошлом варианта МТЯ с участием водоплавающих птиц. Очевидно, что марийцам был известен миф, аналогичный мордовской балладе об *Ине Нармонь*. Об этом можно судить, например, по архаической народной песне: «Попросила я у отца топор…» [Песни луговых мари, ч. 1, 2011, с. 83–84]. Вроде бы в ней речь идет всего лишь о кукушке, которая традиционно соотносится в марийской традиции с образом вдовы. Но Ю.А. Калиев приводит такую восточномарийскую песню: Отец мой небесный – кукушка, / Моя матушка – кукушкино крылышко. В первой строфе используется выражение *Юмын куко*, что буквально

значит *Небесная кукушка* или даже *кукушка Юмо*. Этот образ аналогичен различным астральным образам в марийской мифологии (*юмын кайык*, *йӱксӧ кайык*, то есть небесной птицы, небесного лебедя) [Калиев, 2019, с. 62–65].

Очень любопытна марийская топонимическая легенда о том, что в древности на месте реки Вятки простиралось болото. Возле этого болота якобы жил мариец. На болоте он лукошками собирал яйца диких гусей [Марийский фольклор, 1991, с. 42, 46, 200]. Здесь, возможно, мы имеем дело с осколком древнего переосмысленного мифа о первочеловеке на зыбкой почве и чудесной птице (гусыне), которая сносит яйцо, из которого рождается земля и последующий мир. Причем, возможно, первобытная пара имела орнитоподобный облик. Так, в марийской сказке про *Йӱксӧ Ӱдыр* юноша Тойдемар становится мужем Белой Лебедушки и сам, в конце концов, принимает птичий облик, чтобы улететь со своей возлюбленной на небо [Марийские народные сказки, 2003, с. 38–39]. Судя по марийским обрядам и сказкам, особую связь с мотивом мирового яйца обнаруживает богиня солнца *Кече Ава*. В случае если ребенок заболевал, клали на пенек яйцо и три блина, прося *Кече* вернуть ребенку румянец [Ситников, 2006, с. 56]. В марийской сказке *Кече Ӱдыр*, дочь богини солнца, катит золотое яйцо, подаренное мужу уткой, и оно разворачивается в серебряный дом с золотой крышей, а также дворовые постройки из белого камня со множеством скотины [Марийские народные сказки, 2003, с. 187].

Во время ярового сева в лукошко вместе с зерном бросали вареные яйца и молились матери земли о богатом урожае: «Мланде ава, подай нам твердых корней, толстых стеблей с большими злаками. И зерна сделай ядреными, как эти яйца. Как у этих яиц тонки скорлупы, пусть такие же будут у зерен!» В случае неурожая устраивались дополнительные жертвоприношения. После общественного моления каждый из его участников шел на свое поле и кормил землю, кладя на нее яйцо и ложку каши. Считалось, что это помогает вернуть земле плодородие [Ситников, 2006, с. 79].

По сообщению Л.С. Тойдыбековой, для тушения пожара мари бросали в жертву *Тул Ава* ‘Богине огня’ пасхальные, то есть освященные, яйца [2007, с. 229]. Также можно

обнаружить яйцо в качестве подношения марийской богине ветра *Мардеж Ава*. Подобно мордовской *Варме*, действуя совместно с матерью огня, *Мардеж Ава* могла раздуть пожары. Чтобы умилостивить богиню, в огонь кидали яйца со словами: «Мать ветра, усмири огонь, надуй нам дождь» [Ситников, 2006, с. 76].

Яйцо фигурирует в марийских обрядах, связанных с богиней воды *Вӱд Ава*. Знахарь определял, из какого именно водоема появилась болезнь, и советовал, как задобрить *Вӱд Ава*. Прежде всего заболевший делал подношение, бросая в воду ячмень, яйца, прося о прощении и обещая принести надлежащую жертву. Позднее забивали козу, утку или другую домашнюю птицу на берегу водоема, которому нанесена обида. Приготовив мясо, в воду бросали кости и небольшие кусочки от различных частей животного [Ситников, 2006, с. 33]. В заговорах «*Комбо аралыме Ю*» («Гусиная волшебная защита»), где упоминаются дочери марийских богов: *Юмын ӱдыр*, *Кӱдырчӧ Юмын ӱдыр* и *Пуйуршо Юмын ӱдыр* – даже разворачивается целый сюжет о том, как небесные девушки помогают гусям разной масти (серой, белой, черной) свить гнезда в облаках [Калиев, 2019, с. 213–214].

Разумеется, в случае топонимической легенды упоминание о яйцах диких гусей не обязательно может быть осколком МТЯ, а в мифологических песнях, культе, приметах и заговорах (особенно с *Юмын Ӱдыр*, *Кӱдырчӧ Юмын ӱдыр* и *Пуйуршо Юмын ӱдыр*) – являться просто-напросто символом, магическим артефактом, ниспосылающим плодородие. Однако вряд ли случайна связь яиц с *Кече Ава* (*Кече Ӱдыр*), *Мланде Ава*, *Тул Ава*, *Мардеж Ава* и *Вӱд Ава*. Достаточно напомнить, что гигантская птица *Ине Нармонь* в мордовском МТЯ выводит из яиц трех богинь: *Мать леса*, *Мать поля* и *Мать ветра*. Особенно показательна связь мирового яйца с Матерью ветра.

В связи с лапидарностью популяризированного В.А. Акцориным предания о *Юмо* и *Керемете*, в котором как такового образа утки вообще-то и нет (*Керемет* принимает образ селезня, а *Юмо*, как и в соответствующих северорусских вариантах, мыслится антропоморфным), представляет огромный интерес запись Ю.А. Калиевым (80-е годы XX века, Башкирия) еще не

учтенной марийской версии МНП. Ее содержание следующее. На лоно первичных вод из своего гнездовья, отождествляемого с созвездием *Лудо Пыжаш* (Утиное Гнездо, Плеяды), спускается утка. Снеся два яйца, она их высиживает под своими крыльями. Из этих яиц вылупляются братья-селезни *Юмо* и *Йын*. Затем, ныряя попеременно, братья достают со дна землю. Дальше следует стандартное изложение мифа с той лишь вариацией, что из земли и слюны *Йына* возникают не только горы, но и озера и болота [Калиев, 2019, с. 15].

Эта версия МНП коренным образом отличается от «обычного» марийского МНП. Во-первых, здесь утка выступает самостоятельным божеством, к тому же спустившимся из звездного верхнего мира. Оба брата имеют изначально орнитоподобный облик. Также подчеркивается факт их рождения из снесенных уткой яиц. Во-вторых, протагонист и антагонист совместно творят землю. В-третьих, оба божества носят, похоже, оригинальные имена. В этой связи представляется не совсем понятным замечание Н.С. Попова, который утверждает, что «мифы марийцев не разъясняют, откуда появились птицы на земле» [2016, с. 188]. Это тем более загадочно, что исследователь ссылается на запись Ю.А. Калиева, где прямо говорится о появлении утки из звездного гнездовья. Поэтому предположение о том, что у финно-угров утка или другая водоплавающая птица, снесшая мировое яйцо, могла восприниматься как Праматерь мира, Вселенной, родоначальницей жизни, представляется излишним.

Этимологию *Юмо* нет нужды давать развернуто. Схожее обозначение верховного бога имеется у прибалтийско-финских народов (*Йомали*, *Юмала*, *Юмоу*, *Юмбел*, *Ен* и т.д.), связываемое с индоевропейским близнечным божеством *Йимой* (индийский *Яма*, скандинавский двуполый *Имир*) [Попов, 2016, с. 189]. В.Я. Петрухин, на мой взгляд, совершенно справедливо считает теоним *Йын* близким к коми *Ен*, притом что *Ен* у коми – аналог марийского *Юмо* [2003, с. 261]. В марийском представляет собой общефинно-угорское обозначение неба и верховного божества (*jumo, *ilma > inm-, in-, jen-, jemn-). В.И. Вершинин полагает слово «йын» марийским прибельским диалектным словом в значении «нечистая сила», восходящим к арабскому «джин».

Тем не менее Ю.А. Калиев приводит ссылку на И.Г. Георги, писавшего, что коренное черемисское название сатаны – *Йо*, мнение А.И. Емичева, отмечавшего, что «прародителем злых богов черемисы почитали сатану – Йоон» [Вершинин, т. 1, 2017, с. 154; Калиев, 2019, с. 357–358]. Теоним *Йоон*, на мой взгляд, можно соотнести с обозначением водного божества *Йомшоэнгер* (букв. Потерявшаяся река), типологически родственного саамской владычице преисподней *Ямбе-Акке* (праур. *jama ‘быть больным, умереть’ > ‘не мочь, исчезнуть’), удмуртскому *Вукузё*, который также является противником небесного бога в мифе о сотворении мира. При этом характерно, что в «обычном» марийском МНП о *Юмо* и *Керемете*, как это часто имеет место у мордвы и удмуртов, противник бога (*Керемет*, *Явыл*, *Киямат*, *Сотана*, *Удей*, *Шайтан*, *Азырен* и т.д.) носит заимствованные из мусульманско-христианской религии имена.

Отмеченные черты сближают записи МНП о *Юмо* и *Йыне* с мордовским и, особенно, коми вариантами, которые В.В. Напольских считает фактически особыми редакциями МТЯ. При этом исследователь отмечает маргинальный характер мордовского мифа. По его мнению, он является лишь отголоском МТЯ, так как речь в нем идет о рождении богинь, а не о начале мира. Мордовское предание обнаруживает сходство с эстонским – мотив мирового дерева, где птица вьет гнездо [Напольских, 1991, с. 141, 28–31].

Также заслуживает внимания опубликованный в буклете «Путешествие к восточным мари» текст «Как создавался мир». *Мланде-Кава* (букв. Земля-Небо), жена верховного бога *Кугу Юмо*, сносит три яйца: медное, железное и ледяное. Из этих яиц выходят три сферы: обиталище богов, земля и мир холода и нужды [Путешествие к восточным мари, 2017, с. 45]. Здесь мы имеем дело с МТЯ, отчасти похожим на ижорский и коми мифы.

Однако наиболее полный вариант марийского космогонического мифа был записан совершенно недавно сотрудником Медведевского музея М.М. Ивановым (в 2017–2019 гг.) в Медведевском и Килемарском районах Марий Эл от нескольких информантов: В.И. Рыбакова 1924 г.р. (д. Изиван), А.М. Дружининой 1924 г.р. (д. Энерумбал), Н.М. Малтаковой 1934 г.р. (с. Цибикнур). Далее

излагаю материалы, любезно предоставленные мне автором. Согласно записям М.И. Иванова, изначально в мире существовали только вода и небо. Воды было очень много. На древнем небе присутствовало Утиное Гнездо. Его и сейчас можно видеть как созвездие Плеяд. Из Утиного Гнезда прилетела Мать Утка (Небесная Мать, Мать богов). Садясь на воду, она крыльями создала движение воздуха. Так родился *Мардеж* (ветер). Далее идет изложение уже мифа о *Юмо* и *Йыне* с небольшим добавлением, что это «благодаря» *Йыну* на земле появились овраги.

Наибольший интерес представляет сразу несколько обстоятельств. Во-первых, миф записан от нескольких информантов, причем на марийском языке с диалектными особенностями. Во-вторых, чтобы исключить возможность того, что миф мог быть вычитан пожилыми людьми в какой-нибудь популярной литературе, М.И. Ивановым были проведены беседы с носителями традиции. В результате выяснились дополнительные подробности. Согласно им, после творения мира *Юмын Ава* ‘Мать богов’ улетела на *Водо шӱдыр* ‘Плеяды, планета Венера’. Но не навсегда. Уже было долетела до своего гнезда, как обеспокоилась судьбой потомства и снова вернулась на землю. И так семь раз. На седьмой раз *Юмын Ава* очень устала и поэтому оставила глядеть Солнце и Луну за нашим миром. Однако потом решила, что ей самой следует в промежутке между заходом Солнца и восходом Луны (то есть на вечерней и утренней заре) за миром присматривать. С тех пор *Юмын Ава* горит яркой звездой (планета Венера) на небосводе.

В целом вариант, зафиксированный М.М. Ивановым, представляется куда архаичнее и полнее записи Ю.А. Калиева, особенно в астральной части. Он объясняет не только появление утки на земле, но и, возможно, солнца, луны, ветра, утренней и вечерней зари, а также планеты Венера.

Как уже говорилось, В.В. Напольских склоняется к мысли, что МТЯ у балтов, славян и финно-угров к западу от Уральских гор является плодом заимствования у палеоевропейского населения [2019, с. 33]. Вывод В.В. Напольских кажется достаточно убедительным, тем более что исследователь не может привести примеров даже маргинальных версий МТЯ

у сибирских народов. Однако выборка мифов у В.В. Напольских, включая дополнение 2011 года, далеко не полная. В ней, к слову, отсутствуют тюркские варианты МТЯ, приведенные хотя бы для сравнения. Например, в космогоническом мифе тофаларов рассказывается о том, как первая утка, летя, села, снесла яйцо, оно лопнуло. Из пролившейся жидкости образовалось озеро, из скорлупы – земля [Березкин, Дувакин, 2022]. Этот тофаларский миф (Восточная Сибирь) является практически классическим вариантом балто-славяно-финского МТЯ.

В последних учтенных вариантах марийского МНП, которые наиболее близки к коми и мордовским разновидностям мифа, чуждость утки сотворенной земле с *Юмо* и *Йыном* более чем очевидна. Утка здесь не остается на земле, превращаясь фактически в утреннюю звезду Венеру (или вечернюю Марс, возможно Юпитер). Особо подчеркивается, что звездное гнездо (Плеяды) никуда не исчезает. Утка продолжает периодически возвращаться к нему. Тем не менее полностью возражать против отождествления *Юмын Ава* ‘Божьей Матери’ с *Шочын Ава* ‘Матерью Рождения’, наверное, не стоит.

Однако самым любопытным обстоятельством представляются вовсе не марийско-мордовские параллели в МНП и МТЯ. Оказывается, в марийской мифологии сохранились также космогонические мифы, не сводимые ни к одному из двух представленных у уральских народов типов. Еще И.Н. Смирнов, отмечая близость марийских и русских преданий о сотворении мира, приводит пересказ оригинального, по его собственным словам, космогонического мифа, слышанного у вятских мари. Когда-то земля лежала под водой. Затем вода отделилась и на подсохшей земле поднялись еловые леса (*кожла*). В лесах завелись великаны-онары, а за ними, наконец, люди [Смирнов, 1889, с. 175]. Также П.В. Знаменскому принадлежит запись и такого марийского мифа, согласно которому вначале вместо мира был хаос в виде воды и по этой воде как попало носилась земля. Но *Клем-хан-юма* поймал ее и установил на одном месте, склеив ее [Ситников, 2006, с. 60].

Эти редкие варианты космогонических мифов не имеют аналогов у других финно-угорских народов, если не считать ханты-мансийского предания о возникновении Уральских гор (но там

речь, скорее, идет не о сотворении первоначальной земли, а об ее как бы последующем устроении) [Петрухин, 2003, с. 338]. Первый является примером мифа о самозарождении земли (МСЗ). Второй вариант, по всей видимости, близок к типу марийских преданий о склеенной земле. Некоторые моменты сближают первый миф о самозарождении земли из-под воды с башкирскими мифами о Гайна и Айна и нганасанским мифом о появлении лесов. Так, согласно пересказу нганасанского мифа Т.В. Муравьевой, первоначальная земля была непригодна для проживания, поскольку была покрыта вязкой глиной. Тогда *Туй-нямы*, мать огня, и *Моу-нямы*, мать земли, отделили глину от хорошей почвы и побросали ее в реки и болота. После этого богини пошли в сторону солнца, на юг, чтобы вырастить леса для будущих людей. С тех пор люди получают возможность заготовить дрова на зиму для растопки очагов [Муравьева, 2005, с. 312].

Также имеется вариант марийского МСЗ, где ведущая роль при творении земли отводится не воде (*вӱд*), а ветру (*мардеж*). Например, в антропологическом мифе «О происхождении человека» сказано: «…раньше вся земля на воде лежала. Сухой земли не было, говорили. Но потом постепенно вода загустела и превратилась в землю. После этого поднялся очень сильный ветер. Земля, подобно ветру, пришла в движение. Так на поверхности нашей земли появились река Лемда, острова и моря. Понемногу образовалась сухая почва и твердые участки земли…» [Тошто марий ой-влак, 1972, с. 26–27]. О первоначальной киселеобразной массе, болотистой жиже вместо земли в марийской космогонии говорит В.А. Акцорин. Он указывает также на сходные представления коми о мировом болоте и у русского населения Марийского края о том, что под современной землей находится древнее болото [Акцорин, 1994, с. 5].

Напольских В.В., последовательно придерживаясь точки зрения, что МНП у прауральцев является основным, а МТЯ отмечен лишь в прибалтийско-финском варианте с маргинальными вариантами у мордвы и коми-зырян, отмечает, что у всех алтайских народов, знакомых с МНП, помимо этого присутствуют совершенно иные космогонические предания [Напольских, 1991, с. 109]. Приводимые исследователем примеры действительно

красноречивы. У эвенков землю когда-то поднял своими «рогами» из-под вечного океана мамонт (*хэли*), а в устройстве ее поверхности участвовал гигантский змей (*дябдар*). Согласно киргизскому мифу, прежде была только земля, и люди погибали от жажды, но огромный бык разрыл своими рогами землю, создав озера и реки [Напольских, 1991, с. 110].

Напольских В.В. справедливо отмечает, что, возможно, данные мифы восходят к вере в изначальное существование земли и неба, что более характерно для тюрок и монгол. У. Харва считал их исконными космогоническими представлениями алтайцев [Напольских, 1991, с. 110–111]. В то же время представление об отце-небе и матери-земле очень близко представлению о священном браке неба и земли. Последний сюжет можно признать общемировым. Для финно-угров, в том числе мари, в отличие от тюрок и монгол, как было показано выше, более характерен миф об изначальном существовании воды и неба.

В ходе сравнительного анализа финно-угорских мифов о сотворении мира автор пришел к следующим выводам.

Во-первых, в марийской мифологии сохранился ряд мифов о самопроизвольном зарождении земли (МСЗ), что в корне отличает ее от мифологии других финно-угорских народов и может свидетельствовать о древних сепаратных контактах предков мари с сомадийскими, угорскими, тунгусо-манчжурскими и древнетюркскими племенами.

Во-вторых, имеющиеся пересказы марийских мифов о *Юмо* и *Керемете*, сделанные дореволюционными учеными и почти ничем не отличающиеся от соответствующих северорусских вариантов, являются, скорее всего, лишь поздними вариантами мифа о *Юмо* и *Йыне*. Последний очень близок мордовскому и коми-зырянскому варианту МНП, представляющему собой некий гибрид МНП и МТЯ. Имена обоих персонажей марийского космогонического предания также восходят к финно-угорской, а возможно, и прауральской эпохе. Таким образом, вопреки мнению В.В. Напольских, миф о сотворении мира из яйца не является чуждым для прауральского уровня мифологии, поскольку схожие смешанные виды МНП и МТЯ присутствуют и у тюрков, например тофаларов в Восточной Сибири.

В-третьих, совершенно уникальной является последняя по времени запись марийского космогонического мифа. Она содержит подробности о том, откуда взялась утка, снесшая яйца, из которых затем родились боги *Юмо* и *Йын*. Запись также включает в себя мотив появления ветра (*мардеж*), объясняет факт возникновения солнца, луны, утренней и вечерней зари, планеты Венера.

Заключение

Сравнение финно-угорских и марийских мифов о сотворении мира может пролить свет на древнейшие этапы формирования марийского этноса и эволюцию его религиозно-мифологических представлений.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Акцорин В.А. Мировоззренческие представления финно-угорских народов по данным фольклора // Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1994. С. 5–19.

Акцорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе / под ред. Н.В. Морохина. Саров: Альфа, 2000. 88 с.

Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Космическое яйцо. [Электронный ресурс]: Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. URL: https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/ (дата обращения: 30.12.2021).

Вершинин В.И. Марий мут-влакын кушеч лиймышт: этимологий мутер. Происхождение слов марийского языка: этимологический словарь: в 2 т. Т. 1. А–М. Йошкар-Ола: ООО ОПФ «Стринг», 2017. 346 с.

Веселовский А.Н. Народные представления славян. М.: АСТ МОСКВА, 2006. 667 с.

Данилов О.В. Языческие культы древнего населения Марийского Поволжья. Йошкар-Ола, 2016. 336 с.

Знаменский П.В. Горные черемисы Казанского края: Из наблюдений очевидца // Вестник Европы. 1867. Т. 4. Декабрь. С. 30–71.

Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология / Акад. наук СССР. Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 1964. 328 с.

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

Калиев Ю.А. Об астральных представлениях марийцев // Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства Йошкар-Ола, 1994. С. 18–26.

Марийские народные сказки. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2003. 352 с.

Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания / сост. Акцорин В.А. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 288 с.

Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. Т. 2. К–Я / ред. Токарев С.А. М.: Большая Российская энциклопедия, 2001. 719 с.

Муравьева Т.В. Мифы славян и народов Севера. М.: Вече, 2005. 413 с.

Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М.: Институт этнологии и антропологии АН СССР, 1991. 190 с.

Песни луговых мари. Ч. I. Обрядовые песни / Свод марийского фольклора / сост. Мушкина Н.В. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. 592 с.

Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: Изд-во АСТ: Транзиткнига, 2003. 463 с.

Попов Н.С. Отражение ветхозаветных мотивов в космогонических мифах мари о творении мира и человека // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2016. № 1–2. С. 188–195.

Путешествие к восточным мари. К 100-летию первого всероссийского съезда мари / отв. за выпуск Иванова О.М. Уфа: Изд-во «Башкортостан», 2017. 54 с.

Ситников К.И. Словарь марийской мифологии. Т. 1. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола, 2006. 160 с.

Смирнов И.Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1889. 265 с.

Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.

Тошто марий ой-влак / сост. Акцорин В.А. На мар. языке. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1972. 216 с.

Филоненко В.И. Языческие верования черемис Уфимской губернии. Погребальные и свадебные обряды. Уфа, 1912. С. 4–7.

Хакимьянова А.М. Фольклорные традиции пермских (гайнинских) башкир (по материалам экспедиций) // Oriental Studies. 2018. Vol. 38. Is. 4. P. 157–158. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-38-4-156-164

Харва (Хольмберг) У. Верования и мифология народов Северной Евразии / отв. ред. Головнев А.В.; пер. с англ. Кучумов И.В., Минниахметова Т.Г. М.: Castalia, 2022. 354 с.

Aleksandr Ilikaev

FINNO-UGRIC AND MARI MYTHS ABOUT THE CREATION OF THE WORLD: A COMPARATIVE ANALYSIS

Introduction. Cosmogonic myths are the basis of Mari national mythology. **The purpose of the article** is to analyze Finno-Ugric and Mari myths about the creation of the world. The subject of the research is to identify common Finno-Ugric and specific Mari features. **Materials and methods.** The available ethnographic literature on this issue was used in the research, as well as the latest record of the Mari cosmogonic myth produced by M.M. Ivanov, an employee of the Medvedevo Museum, in 2017-2019. **Research results, discussion.** The author has made the following conclusions. Firstly, Mari cosmogonic myths, as well as myths of other Finno-Ugric peoples, ascend to the Proto-Uralic myth of a diving bird (the Diving Bird myth, DBM). Secondly, the myth of the world creation from an egg (MCE) is not alien to the Proto-Uralic level of mythology and is also present in the Mari tradition, even if in a residual form. Thirdly, a number of myths about the spontaneous origin of the Earth (MOE) have been preserved in Mari mythology. This fact distinguishes it radically from the mythology of other Finnish peoples and may indicate ancient separate contacts of Mari ancestors with Somadian, Ugric, Tungus-Manchurian and ancient Turkic tribes. **Conclusion.** Thus, the comparison of Finno-Ugric and Mari myths about the world creation can shed light, among other things, on ancient stages of the formation of the Mari ethnos and the evolution of its religious and mythological ideas.

Key words: cosmogonic myths; Proto-Uralic mythology; Finno-Ugric peoples; Mari; myth of a diving bird; world egg; spontaneous origin of the Earth.

REFERENCES

Aktsorin V.A. Mirovozzrencheskie predstavleniia finno-ugorskikh narodov po dannym fol'klora [Worldview representations of Finno-Ugric peoples according to folklore data]. *Sovremennye problemy razvitiia mariiskogo fol'klora i iskusstva.* Joshkar-Ola, 1994, pp. 5-19. (In Russian).

Aktsorin V.A. Proshloe mariiskogo naroda v ego epose [The past of the Mari people in its epic]. Ed. N.V. Morokhin. Sarov, Al'fa, 2000, 88 p. (In Russian).

Berezkin Iu.E., Duvakin E.N. Kosmicheskoe iaitso. Tematicheskaia klassifikatsiia i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. [The Cosmic egg. World mythology and folklore: thematic classification and areal distribution of motifs]. Available at: https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/ (accessed 30 December 2020) (In Russian).

Vershinin V.I. Marij mut-vlakyn kushech lijmysht (etimologij muter). Proiskhozhdenie marijskikh slov (etimologicheskij slovar'). T. 2. [The origin of the Mari words (etymological dictionary)]. Yoshkar-Ola, String, 2018, vol. 2, 742 p. (In Russian).

Veselovskii A.N. Narodnye predstavleniia slavian [Folk representations of the Slavs]. Moscow, AST, 2006, 667 p. (In Russian).

Danilov O.V. Iazycheskie kul'ty drevnego naseleniia Mariiskogo Povolzh'ia [Pagan cults of the ancient population of the Mari Volga region]. Yoshkar-Ola, 2016, 336 p. (In Russian).

Znamenskii P.V. Gornye cheremisy Kazanskogo kraia: Iz nabliudenii ochevidtsa [Mountain Cheremis from the Kazan region: From the observations of an eyewitness]. *Vestnik Evropy*, 1867, vol. 4, December, pp. 30-71. (In Russian).

Zolotarev A.M. Rodovoi stroi i pervobytnaia mifologiia [Tribal system and primitive mythology]. Moscow, Nauka, 1964, 328 p. (In Russian).

Kaliev Iu.A. Mify mariiskogo naroda [Mari folk tales]. Yoshkar-Ola, Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2019, 447 p. (In Russian).

Kaliev Iu.A. Ob astral'nykh predstavleniiakh mariitsev [About the astral representations of the Mari]. *Sovremennye problemy razvitiia mariiskogo fol'klora i iskusstva.* Yoshkar-Ola, 1994, pp. 18-26. (In Russian).

Mariiskie narodnye skazki [Mari folk tales]. Yoshkar-Ola, Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2003, 352 p. (In Russian).

Mariiskii fol'klor: Mify, legendy, predaniia [Mari folklore: Myths, legends, tales]. Ed. V.A. Aktsorin. Yoshkar-Ola, Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991, 288 p. (In Mari and in Russian).

Mify narodov mira. Entsiklopediia. T. 2. [Myths of the peoples of the world: Encyclopedia.]. Ed. S.A. Tokarev. Moscow, Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia, 2001, vol. 2, 719 p. (In Russian).

Murav'eva T.V. Mify slavian i narodov Severa [Myths of the Slavs and peoples of the North]. Moscow, Veche, 2005, 413 p. (In Russian).

Napol'skikh V.V. Drevneishie etapy proiskhozhdeniia narodov ural'skoi iazykovoi sem'i: dannye mifologicheskoi rekonstruktsii (praural'skii kosmogonicheskii mif) [Ancient stages of the origin of peoples of the Ural

language family: Mythological reconstruction data (the Proto-Uralic cosmogonic myth)]. Moscow, Institute of Anthropology and Ethnography Academy of Sciences of the Soviet Union, 1991, 190 p. (In Russian).

Pesni lugovykh mari. Ch. I. Obriadovye pesni [Meadow Mari folk songs. Part. 1 Ritual songs]. Ed. N.V. Mushkina. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2011, 592 p. (In Mari and in Russian).

Petrukhin V.Ia. Mify finno-ugrov [Finno-Ugric myths]. Moscow, AST, 2003, 463 p. (In Russian).

Popov N.S. Otrazhenie vetkhozavetnykh motivov v kosmogonicheskikh mifakh mari o tvorenii mira i cheloveka [A reflection of old testament motifs in Mari cosmogonic myths about the creation of the world and man]. *International journal of humanities and natural sciences*, 2016, vol. 1, part. 2, pp. 188-195. (In Russian).

Puteshestvie k vostochnym mari. K 100-letiiu pervogo vserossiiskogo s"ezda mari [Journey to the Eastern Mari. To the 100th anniversary of the first All-Russian Congress of Mari]. Ed. O.M. Ivanova. Ufa, Bashkortostan, 2017, 54 p. (In Mari and in Russian).

Sitnikov K.I. Slovar' mariiskoi mifologii. Bogi, dukhi, geroi [Encyclopedia of Mari mythology. Gods, spirits, heroes]. Yoshkar-Ola, 2006, vol 1, 160 p. (In Russian).

Smirnov I.N. Cheremisy: istoriko-etnograficheskii ocherk [The Cheremis: historical and ethnographic essay]. Kazan, Imperatorskij universitet, 1889. 265 p. (In Russian).

Toidybekova L.S. Mariiskaia mifologiia. Etnograficheskii spravochnik [Mari mythology. Ethnographic handbook]. Yoshkar-Ola, 2007, 312 p. (In Russian).

Toshto marii oj-vlak [Old Mari myths]. Ed. V.A. Aktsorin. Yoshkar-Ola, Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1972, 216 p. (In Mari).

Filonenko V.I. Iazycheskie verovaniia cheremis Ufimskoi gubernii. Pogrebal'nye i svadebnye obriady [Pagan beliefs of the Cheremis of the Ufa province. Funeral and wedding ceremonies]. Ufa, 1912, pp. 4-7. (In Russian).

Khakim'ianova A.M. Fol'klornye traditsii permskikh (gaininskikh) bashkir (po materialam ekspeditsii) [Folklore traditions of Perm (Gaina) Bashkirs (a case study of expedition materials)]. *Oriental Studies*, 2018, vol. 38, is. 4, pp. 157-158. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-38-4-156-164 (In Russian).

Kharva (Khol’mberg) U. Verovaniia i mifologiia narodov Severnoi Evrazii [Beliefs and mythologies of the peoples of Northern Eurasia]. Moscow, Castalia, 2022. 354 p. (In Russian).

Иликаев Александр Сергеевич
кандидат политических наук,
БашГУ,
г. Уфа
e-mail: jumo@bk.ru

Aleksandr Ilikaev
Candidate of Political Sciences,
Bashkir State University,
Ufa
e-mail: jumo@bk.ru

УДК 291.13:299.4
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_06

ЭВОЛЮЦИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА И РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ МАРИ

© 2022 г. А.Ю. Калиев

Введение. В статье исследуется эволюция мифологической картины мира марийского язычества как одного из важнейших результатов духовно-практического освоения действительности. Мифологическая проблема сегодня предстает не только как проблема далекого прошлого, но и проблема, имеющая весьма актуальное преломление. Отнюдь не претендуя на полноту освещения данной проблемы, в данной статье мы обрисуем отдельные аспекты для дальнейшего разворачивания исследования мифологической картины мира марийского язычества. **Цель статьи.** Мифологическая картина мира восходит к древнейшим временам существования человечества. Поэтому изучение мифа способствует выяснению генезиса других картин мира – религиозной, философской, научной и др. **Методы.** В исследовании феномена мифологического сознания и эволюции мифологической картины мира марийского язычества использованы исторический, генетический и феноменологический методы. **Результаты исследования, обсуждения.** Как идеальная модель действительности, мифологическая картина мира экстраполируется на саму действительность и «формирует» ее в соответствии со своей идеальной матрицей посредством ритуала, обряда, да и самой повседневной практикой жизнедеятельности. **Заключение.** Мифологическое сознание, будь то сознание первобытного общества или мифологизированное сознание современного информационного общества, – суть социальные явления, обладающие громадным мобилизующим потенциалом. Миф в контексте такого понимания есть не просто «отражение» бытия, а механизм конструирования самого бытия.

Ключевые слова: эволюция картины мира, мифология, язычество мари, языческая пространственная организация мира.

Введение

Переживаемые в нашей стране процессы обнажили глубинные пласты общественной психологии, извлекли из недр сознания реликты архаических форм мировоззрения. Именно в глубинах народной памяти, в мифологической картине мира в сложной общественно-политической ситуации люди все чаще стали искать спасение. В этом контексте «научные изыскания, посвященные анализу взаимоотношений языка и религии, религии и культуры, способствуют пониманию жизни общества, раскрытию его духовных ценностей, культурных предпочтений, мировоззренческих установок и ориентиров, а значит, решению актуальных проблем современности в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений» [Абукаева, 2021, с. 60].

В первобытном обществе роль мифа была еще значительнее. Миф охватывал собой всю совокупность практически-духовного освоения мира. Мифологическое сознание при этом приобретало поистине тотальный, всеобъемлющий характер. Такая роль мифа в первобытном сознании ставит его уже в ранг универсума. При этом миф выступает как форма воплощения социально-практического содержания сознания – смысла для исторически-определенного мировосприятия. Смысл, в свою очередь, являясь выражением подлинного, сущностного содержания наличной культуры, означает ее предельное основание, предполагающее обоснование исходной мировоззренческой парадигмы данной традиции. Поскольку само основание должно быть безусловным, то и это, в свою очередь, требует его сакрализации.

Сам феномен мифа неоднозначен, более того, он многолик и имеет самые неожиданные формы проявления, причем в самых различных сферах духовной деятельности людей. Поэтому мы сознательно ограничим наши **цели** рассмотрением эволюции мифологической картины мира марийского язычества.

Методология исследования

В качестве определяющего исследовательского принципа предлагается историко-генетический метод с феноменологическим аспектом анализа как наиболее полно отвечающий задачам настоящего дискурса. Феноменологический подход как содержательно-смысловой анализ мифа, равно как и мифологического

текста, восходит к ранним работам А.Ф. Лосева. Он же исследовал взаимосвязь мифа и имени. Яркую, неординарную концепцию происхождения человека и человеческого сознания, новую теорию языка на основе анализа мифа представил А.М. Лобок. Написанная в лучших традициях отечественной философской мысли работа представляет собой фундаментальное исследование феномена мифа. Обозначив свой колоссальный, как по объему, так и по глубине, дискурс «Антропологией мифа», он предложил развернутую концепцию мифа.

Результаты исследования, обсуждения

Мифологический мир марийцев до последнего времени не был предметом специального анализа. Заслугой профессора Ю.А. Калиева является то, что он нашел ключ к разгадке и фактически открыл астральный мир мифологических воззрений. Исследователь сумел на основе собранных в течение более чем 30 лет полевых изысканий раскрыть целостную мифологическую картину мира марийского народа. В качестве связующего элемента он выделил эволюцию образа *Юмо*. Несомненным вкладом в науку является представленный автором образ *Юмынӱдыр*, также достойна внимания авторская концепция культа *Керемета* и предложенная автором всеобщая формула бытия мифологического сознания, сводимая к тезису миф – демифологизация – ремифологизация.

Важнейшей особенностью в традиционной культовой обрядности мари является формирование образа сакральной реальности. Проведение народных празднеств и культовых действ предполагало установление контакта с сакральным миром посредством вербального и культового набора средств из этнокультурного арсенала. Связь с потусторонним миром предполагала соблюдение предусмотренных сакральных норм и предписаний. Сакральный мир, точнее мир бога, понимался как идеальная реальность, как мир абсолютного добра, блага и благодати. Однако такое его состояние не является данностью извечной, а представляет собой результат неустанной деятельности рачительного небесного землепашца и вечного труженика верховного бога – *Юмо*. В этой связи само обращение к абсолютным основаниям бытия приобретает черты созидания абсолютной реальности

в пространственно-временных рамках культовой обрядности в строго определенных священных местах во время общественных молений или в пределах дома, однако так же предусмотренных для подобных целей сакральных частях жилища или усадьбы.

Рассматривая тексты марийских молитв, следует обратить внимание на ряд характеристик, где можно обнаружить черты религиозно-мифологической картины мира, в том числе и сакрального бытия мира богов. Важным при этом представляется не столько сам текст, сколько контекст, смысловая глубина сакральных источников. Что для наших предков было понятно и не требовало пояснения, то для нас является зачастую глубокой тайной, а потому и остается за пределами нашего понимания. В данном случае речь идет о такой форме инобытия сакрального, каковым является бытие смысла. Смысловая составляющая священнодействия окутывала практически все содержание обрядовой деятельности. При этом надо иметь в виду то обстоятельство, что в культово-обрядной деятельности отнюдь не конструируется и даже не воспроизводится прообраз сакральной составляющей бытия. Он существует изначально как образец, как матрица, как предельная модель желаемого на земле, т.е. как абсолютный запредельный универсум во всей своей полноте. Суть языческого культового обряда сводится к восполнению ущербного и неполноценного земного недобытия. Другими словами, профанность реального понимается в его принципиальной неполноте. При этом создание целостности земного мира видится в двух важнейших направлениях: во-первых, в стремлении приобщиться к абсолютной небесной благодати и, во-вторых, в стремлении своим трудом и рачительностью максимально приблизиться к идеальному труду и результату труда верховного бога *Юмо*.

Сакральность вообще, сакральное как таковое, немыслимо как нечто абстрактное. Сакральное должно иметь конкретное воплощение в обличии сакрального субъекта. Вот почему оно может быть только персонифицированным. Отсюда следует, что сакральное есть не просто нечто образцовое, как идеальная матрица, а то, с чем человек должен находиться в постоянном контакте. Сакральный субъект при этом и учитель, и образец, с кем человек находится в состоянии постоянного диалога. А это

означает, что не только образ, но и вся система представлений, миф как таковой, выступают в качестве субъектов, духовных представителей культуры. Иначе говоря, суть, смысл культуры есть её субъективная составляющая. Человек взаимодействует с нею как реальным субъектом, который воплощает для него и первопредка, и его мир, и предшествующее поколение. Таким образом, мифологическое в сознании своего носителя проявляется как душа культуры.

Во время языческих молений и культовой обрядности создается предпосылка приобщения к мифологической картине мира. Все подготовительные мероприятия, да и само содержание священнодействия, нагружены одной общей идеей: созданием предпосылок для возможности общения мирян с сакральным бытием. Необходимым компонентом возможности общения с верхним миром является нравственная чистота души и обязательная чистоплотность тела человека. Используемое для характеристики степени непорочности души и помыслов выражение марийской молитвы *кава ден мланде коклясе улшо эре чонна дене* [Попов, 1991, с. 50] ‘нашими чистыми душами, что пребывают между небом и землей’, с одной стороны, устанавливает возможный максимум нравственной чистоты богомольцев, с другой – обосновывает ее сакральностью мифологического универсума. Тем самым формируется моральная предпосылка установления взаимосвязи между абсолютным миром богов и профанным миром людей.

Совершив священное омовение, облачившись в сакральную белизну одеяний, с глубочайшим благоговением и смиренностью, с нехитрыми подарками и подношениями марийцы-язычники приходили на моления. Вместе с тем требовалось по завершении моления в целях предотвращения нежелательных последствий подвергнуть себя (пусть и вербально) очищению от скверны, с которой по пути следования в рощу богов могли нечаянно прикоснуться богомольцы. Смысл нечистоплотности человека основан на двух важнейших мифологических установках. Согласно первой, человек изначально, с момента его сотворения *Юмо*, был уже «испорчен» его родным братом *Йыном* [Калиев, 2003, с. 27]. Вторая утверждала: из-за нечистоплотности человека (женщины)

была установлена семикратная нравственная иерархия между земным миром людей и *Юмо,* понимаемым тогда еще в значении неба [Калиев, 2003, с. 50]. В этой связи обряд нравственного и телесного очищения являлся обязательным при общении представителей земного мира с миром небожителей.

Приобщение к сакральной реальности предполагало наличие не только специального набора культовой атрибутики, но и использование особой системы ритуальной атрибутики. При этом самые обычные утилитарные предметы приобретали символическое значение, превращаясь во время священнодействия в свое инобытие. Общественное моление совершалось в переломный момент, когда хаос проникал во все поры гармонично устроенного космоса, угрожая ему полным разрушением. Чтобы восстановить бытие в соответствии с идеальным образцом, созданным, установленным в изначальный момент, необходим возврат к сакральной норме. «Спасти может, – как отмечает В.Н. Топоров, – лишь чудо, равное чуду первого творения, когда хаос был побежден» [Мифы народов мира, т. 2, с. 330]. Для этого нужно вернуться ко дню первобытия, к моменту творения мира и повторить все в точности так, как было тогда. Можно сказать, что сотворение мира как первособытие и есть первопраздник. Но это сотворение мира не может произойти без человека. Все должны были принять участие в столь грандиозном событии, призвать богов и первопредков, тем самым выражая согласие с волей божества и как бы соучаствуя в творении, в сотворении мира и разделяя подвиг бога или героя первопредка.

Важным аспектом смыслового содержания языческих обрядов является его религиозно-мифологическое содержание. Отметим, что анализ содержательной глубины таинства священнодействия и смысла культовых действий марийского язычества все еще остается одной из малоразработанных сторон исследования данной проблематики. Вместе с тем рассмотрение онтологических оснований традиционных верований требует включиться в эту сферу и в определенной степени осветить и его мировоззренческую составляющую.

Основная идея и смысловая наполненность языческих молений и аграрного обряда сводится к воссозданию на земле небесного

изобилия или изобилия прапредков (*тоштыең перкетым*). Как следует из текстов молитв, оно также оказалось на небесах. Сакральное, будучи образцом, надобщественным субъектом, не тождественно реальности. Оно находится в ином временном режиме – вечности. А потому воспринимается как проявление чудесного. Попытка взаимодействия актуального времени со временем творения мира, то есть с демиургом, который продолжает осуществлять свою деятельность постоянно, есть не что иное, как вторжение в этот процесс, в акт священнодействия, что само по себе равнозначно вторжению сил зла в сакральный мир. Пусть это будет лишь их сиюминутная, пусть и псевдопобеда зла, но тем не менее она несет угрозу всему мирозданию. Вследствие чего возможность общения с ним табуирована и требует от субъекта соблюдения строго определенного регламентированного ритуалом взаимодействия. При этом не просто воспроизводится в пластике, пантомиме, песнопении и т.п. мифологический сюжет, а осуществляется еще и содействие, соучастие в деятельности культурного героя. Другими словами, субъект культового действия отождествляет себя и сливается с сакральным субъектом. В этом, думается, заключается реализация еще одного аспекта бытийного смысла мифологической картины мира.

Из текстов молитв следует, что бытие имеет три временных параметра: прошедшее как абсолютное, настоящее как эфемерное и будущее как желаемое. Причем будущее представляется не иначе, как перенесение абсолютного из прошлого в желаемое-будущее, что сакральное бытие – это мифологическая данность, зафиксированное первособытие или реальность, свершившиеся когда-то во времена единства бога *Юмо* и людей. Иначе говоря, в отличие от классической модели религиозной картины мира с его дуальной архитектоникой, включающей реальное и сверхъестественное составляющие, языческая картина композиционно выстраивается из двух идеальных составляющих бытия. При этом идеальный мир включает в себя абсолютное бытие мира богов, понимаемое как мифологическая составляющая универсума и мир будущего, иллюзорно предполагаемое по исходной мифологической парадигме.

Согласно сакральным источникам, определяющим в понимании абсолютной реальности значится идея *перке* (изобилия или блага). Сам верховный бог *Юмо* (*Ош Поро Кугу Юмо*) есть олицетворение всеобщего блага. В этой связи трансцендентность воспринимается не иначе как мир небесного блага, как сущность и возможность земного блага вообще. В текстах марийских языческих молитв данная исходная идея экстраполируется к реальности земной, приобретая смысл изначальной идеальной сущности блага, а значит, и ее возможности для благ материальных. Само небесное благо создается в результате неустанного труда верховного землепашца *Юмо* и существует в своем идеально-сущностном виде. Следовательно, в такой своей ипостаси оно самодостаточно и абсолютно.

Итак, понимание идеальной модели будущего связано с бытием блага – *перке*. Из содержания исследуемых текстов следует, что *перке,* как смысловая устремленность языческих молений, имеет две формы бытия – идеально-абсолютное прошлое и идеально-ожидаемое будущее. Отметим, проецированность *перке* в мифологическое прошлое означает мифологизацию и будущего проявления блага. Благо будущего – это не просто идеальное бытие. Это еще и вера в возможность подобного бытия на земле. Следовательно, это к тому же еще и вера в *перке*-изобилие, вера в материальное благополучие. Основой же самой веры является миф об отделении неба-*Юмо* от земли и этногенетический миф о марийцах как о потомках верховного бога – *Юмо*.

У идеи *перке* в профанном мире нет настоящего-сегодняшнего, но есть настоящее-вчерашнее. Настоящее-сегодняшнее теряет свой временной статус, растворяясь в вечности ушедшего мифологического прошлого. Священнодействие разрывает естественное течение времени, пронизывает его другим сакральным измерением. Время останавливается, сворачивается, уподобляется вечности. Языческое жертвоприношение – это возвращение в мир изобилия, воспоминание о «золотом веке», когда все было хорошо, всего было вдоволь. В этом отношении время моления – это вовсе не время, а выход в вечность мифологического бытия. Мистическая сопричастность верующих к мифологической реальности ушедшего первовремени –

основное условие возвращения в профанный мир былого изобилия, существовавшего во времена первобытия *Юмо* и *человека*.

Итак, миф в условиях первобытнообщинного общества, или в пору своего безраздельного господства в сознании людей, всецело включал в себя практически все аспекты и духовной, и практической жизнедеятельности. Будучи полифункциональным по своей сути, мифологическое сознание являлось универсальным социальным инструментом, пригодным для объяснения всего и вся, для употребления во всех жизненных ситуациях. Думается, благодаря этому и обнаруживается нацеленность мифа к всеобщему охвату действительности, мира в целом. Мифологический мир целостен еще и потому, что все содержится во всем. Часть выражает целое, имя содержит в себе предмет, образ есть одновременно обличие и т.п.

На протяжении исторического существования можно выделить ряд этапов в эволюции мифологической картины мира, связанных с усложнением форм родовой организации, рядом технологических революций (в мезолите – изобретение орудия дальнего боя, появление комбинированных орудий; в неолите – шлифовка и сверление камня, возникновение ткачества, плетения, вязания, керамики и т.п.), переходом к производящим формам хозяйственной деятельности. Иначе говоря, эти этапы выражают важнейшие вехи «революции в сознании» первобытных людей.

Первой такой вехой, точнее стадией, следует считать стадию предмифа или, по Лобоку, «бытия мифа» [1997, с. 483–487]. Здесь миф еще существует в неразрывном единстве с именем предмета («развернутое магическое имя» по Лосеву [1994, с. 217]) как ее сущность, выражаемая образом. Другими словами, при этом миф не что иное, как бессознательно и бессистемно вкладываемый в содержание «имени» информационный синкретизм, включающий в себя нерасчлененность и знаний, и эмоций, и практического отношения. Следующей стадией, думается, является репрезентация образа посредством иных средств выразительности – ритуала, обряда, культа и т.п. При этом образы выступают в качестве самодостаточных, самозначимых субъектов. Следовательно, они могут «жить», действовать как равные с равными и с реальными субъектами. В этом видится суть тотемистических и этиологических мифов.

Далее, на их основе создается идеальная модель мира – мифологическая картина «действительности». В качестве важнейшей составляющей данной стадии выделяют уже мифы космогонические и антропогонические. На этом эволюция мифологического миропонимания как самодостаточного духовного феномена, его эволюция на своей собственной основе, на наш взгляд, завершается. Миф перестает функционировать как единственная форма сознания. Если до того ранние формы религии являлись культовыми, ритуальными и другими составляющими мифа, то есть практическим преломлением мифа, то теперь они разрывают мифологическую целостность мироздания. В результате чего возникла реальная угроза существования самого мифологического мировосприятия, ритуала, обряда, культа и т.п. При этом образы выступают в качестве самодостаточных, самозначимых субъектов. Однако «секуляризация» мифа на данном этапе его функционирования реализовалась в пользу мифа. Иначе говоря, демифологизация сменилась новым витком развития мифологического восприятия мира. Тем не менее это был самый что ни на есть кризис мифологической модели миропонимания – кризис целостной картины мироздания.

Кризис целостной мифологической картины должен был иметь в своей основе достаточно веские предпосылки. Вот почему в качестве таковой следует признать нечто принципиально новое, возникшее в недрах самой исходной мифологической парадигмы. И это «новое» привнесло в смысловое единство мифа заряд разрушающей энергии. Исходя из исторического бытия мифологического сознания, с достаточной долей достоверности можно признать подобной разрушительной силой по отношению к мифу лишь одну – рациональную – мыслительную парадигму. Но тогда мы вынуждены исключить из этого числа ранние формы религии. Они не несли в себе идеи рационализма. Можно было бы в данном качестве рассматривать магию. Действительно, она содержит рациональную идею о наличии в мире некоей универсальной взаимосвязи. Однако такой путь приведет нас к абсурдному утверждению о том, что мистика является исторической формой рационализма.

Миф как целостный синкретизм сознания являлся естественным единством как рационального, так и превращенного культурного опыта первобытных людей. До определенного этапа вторая составляющая оставалась доминирующей компонентой. Вследствие чего миф обеспечивал устойчивое единство общественного целого. Когда сакральность мифа перестала быть необходимым гарантом стабильности уже развитого родового строя, думается, рациональная составляющая стала базой для обеспечения устойчивости общественного организма. Рациональное мышление, хотя и унаследовало реликты мифологического миропонимания, тем не менее должно было оперировать понятиями. И в отсутствии таковых рационально ориентированное мышление, используя мифологические смысловые единицы, в значительной степени изменило традиционное содержание образов. Что же могло стимулировать рациональную компоненту мифологического мировосприятия? В чем феномен проявления рационального в недрах мифологического сознания?

Если до этого целостность родовой группы обеспечивала мифологическая идея, выражающая культурную самобытность, а значит, и единство данного коллектива, то возникшая угроза устойчивости должна была быть мотивирована изменениями, вызванными ревизией исходной мифологической парадигмы. А это означает, что в обществе происходила атомизация населения. Процесс атомизации мог означать, что отдельные индивиды имели свои собственные интересы, в значительной степени не совпадающие с интересами общеродовыми, общезначимыми. Следовательно, возникла потребность не только сплачивания разросшегося рода, но и регулирования отношений между членами данного сообщества. И поэтому был нужен новый принцип организационного устройства общества и нормирования поведенческой деятельности. Именно эту функцию стала выполнять рациональная форма сознания – мораль. Мораль – это ценностно-оценочная форма сознания. И она рассматривает мир как дуальную композиционную систему, разводя мифологические образы по вертикальной оценочной шкале. Таким образом, мифологическая целостность мироздания раскалывается на две противоположные составляющие – на мир добра и зла. Поэтому следовало бы назвать именно этот период в истории

человечества, вопреки К. Ясперсу, «первым осевым временем», то есть временем возникновения нового культурного основания общества – морали.

Очевидно, второй и третий этапы существования и функционирования мифа следует считать временем «бытия мифа в чистом виде». Иначе говоря, здесь еще сохраняется целостность мифологического восприятия мира, его синкретическое «всеединство» (употребляемое здесь в секуляризованном значении). Тогда как последующая эволюция мифологического сознания уже представляет собой мифологизированное, то есть подчиненное мифологическому миропониманию, развитие форм сознания, для обозначения которого в дальнейшем будет употребляться понятие «мифологическое». Мифологическое представлено как важнейшая компонента в различных формах сознания, в том числе и в науке, искусстве, политике. Но религия и мораль среди других занимают доминирующее положение. В них мифологическое является составной частью мировоззрения.

Говоря о генезисе и различии мифологического и религиозного сознания, И.Н. Лосева отмечает, что религия появляется вместе с искусством, политическим сознанием с выделением умственного труда в специализированную деятельность, с образованием института, выполняющего определенную функцию. И далее автор утверждает, что носителем мифологического сознания является общество в целом, религия возникает на основе образования специализированных групп священнослужителей (жрецов), занимающихся производством религиозной идеологии профессионально [Лосева, 1992, с. 73]. Если миф возникает в период формирования общества и общения не отделяющих себя друг от друга индивидов, то религия – в период, связанный с необходимостью регулировать общение людей, контролируя их поведение не прямо посредством запретов и регламентаций, как в родовую эпоху, а опосредованно, воздействуя на их духовный мир. Это особый тип регуляции, действующий наряду с политико-правовыми регуляторами. Потребность в нем объяснялась началом дифференциации внутри общины, а следовательно, появлением частных интересов; отношения внутри родового общества, которые следует понимать как возможность сравнения разных членов общины только по ограниченному набору

признаков, заданных самой общиной, сменяются отношениями личной зависимости индивида перед полисом, общиной азиатского типа, военной демократией. Так, появление личности со своими интересами, своим духовным миром требует над ней особого контроля со стороны общества, осуществляющегося специальным институтом.

Итак, исходя из высказывания И.Н. Лосевой, следует, что религия своим появлением обязана возникновению институтов государственной власти. Ведь и искусство, и политика, и право (политико-правовой регулятор) суть формы сознания, являющиеся непосредственным результатом не столько выделения умственного труда в особую сферу жизнедеятельности, сколько атрибутами (особенно последние две) государственных институтов. Возражая автору, хотелось бы заметить, что язычество как религия, относится к догосударственной стадии общественного развития, не говоря уже о ранних формах религии. Да к тому же в ранних формах религии как то: колдовство, ведовство, магия и др. – отмечается наличие «жреца», пусть еще в обличии колдуна, знахаря, мага, шамана и т.п.

Думается, не следует соглашаться с точкой зрения И.Н. Лосевой и относительно процесса выделения религии из мифологии. При этом автор ссылается на библейский сюжет обращения Моисея к Яхве с просьбой послать посредника Аарона Левитянина между ним и народом. «И будет говорить он вместо тебя народу; итак он будет твоими устами, а ты будешь ему вместо Бога» (Исход, 4, 10) Правда, в этом случае она говорит о становлении религии как о институциональной форме с ее специализированной функцией [Лосева, 1992, с. 73]. Иначе говоря, опять-таки речь идет о религии как атрибуте, как о санкционированном институте государственной власти.

Нам бы хотелось в связи с этим привести несколько иной пример из той же Библии, где специфика мифологического и религиозного сознания раскрывается в аспекте различия их мировосприятия. Изгнание Адама и Евы из Эдема (Бытие, 3) есть водораздел, выражающий процесс выделения религиозного из мифологического сознания, есть констатация различия между мифологической и религиозной картинами мира. Здесь же содержится, пусть и мифологизированное, объяснение причины

превращения религии в суверенную форму сознания. Им явилось вкушение запретного плода из древа познания добра и зла. Следовательно, возникновение религии как особой сферы сознания было обусловлено появлением в недрах мифологической целостности мировосприятия «познания» ценностно-оценочного регулятивного принципа. Другими словами, формирование морального сознания привело к расколу целостности мифологической модели мира.

Если следовать логике ветхозаветного писания, с «изгнания из рая» начинается история человеческого (земного) бытия, и к этому времени относится и дифференциация реального и сверхъестественного миров. А это означает, что процесс становления религиозного сознания в Библии видится как отделение мифологического (абсолютного) мира от профанного мира людей. И эта суть религиозного сознания уже была подмечена в античности. В этом смысле христианское вероучение по своей сути построено на мифологическом миропонимании. Согласно теологической концепции христианства, смысл земной жизни есть возвращение к исходной идиллии, то есть к тому же «саду Эдема». И все последующие идеи «о граде божьем», «царстве Эсхатона», «конце истории» не что иное, как та же мысль о «вечном возвращении», что и в архаических мифах.

В процессе исследования было установлено ряд этапов в эволюции мифологической картины мира, связанных с усложнением форм родовой организации, рядом технологических революций. Первой такой вехой, точнее стадией, следует считать стадию предмифа или «бытия мифа». Следующей стадией, думается, является репрезентация образа посредством иных средств выразительности – ритуала, обряда, культа и т.п. При этом образы выступают в качестве самодостаточных, самозначимых субъектов. Следовательно, они могут «жить», действовать как равные с равными и с реальными субъектами. В этом видится суть тотемистических и этиологических мифов. Далее, на их основе создается идеальная модель мира – мифологическая картина «действительности». В качестве важнейшей составляющей данной стадии выделяют уже мифы космогонические и антропогонические.

Уральский космогонический миф – миф о ныряющей птице – является важнейшим показателем формирования уральской языковой и культурно-исторической общности мезолитической эпохи. Именно к этому времени следует отнести время его окончательного оформления. Марийский вариант мифа о ныряющей птице включает в свой сюжет и антропогонический миф, который осмыслен в той же парадигме творения. Но если в первой части (творения мира) *Юмо* представлен в орнитоморфном облике, то здесь в его понимании прослеживаются, пусть и в неявном виде, черты антропоморфизма.

Понимание *Юмо* как небесной тверди нужно считать следующим этапом в развитии представлений о *Юмо* – миф об отделении неба от земли.

Следующая стадия развития мифологической картины мира – астральный миф. Вкладывая в содержание эпитета *юмын* смысловые составляющие «небесное» и «нравственное», попытаемся рассмотреть ряд астральных образов, довольно часто встречающихся в заговорных формулах марийцев. Одним из наиболее устойчивых является отмеченный выше образ *кава менге* (небесного столба) – варианты *тул менге* (огненный столб). На этом эволюция мифологического миропонимания как самодостаточного духовного феномена завершается.

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. Однако такая мировоззренческая парадигма обнажила еще одну важную деталь – осознание трагического положения человека в данной модели мира. Вот почему данная модель мира привела к концентрации внимания на самом человеке, и явилась предпосылкой «гуманизации» астральной мифологии. Что и нашло воплощение в образе *Юмынӱдыр.*

При прослеживании эволюции образов *Юмо* и *Юмынӱдыр* отмечается, что с возникновением язычества в корне изменилось их понимание. В первой ипостаси образа *Юмынӱдыр* – образе девы-пастушки – выражена отмеченная выше идея предель-

ного смысла понятия собственность. Ведь моральный принцип, утверждающий право собственности, должен был быть сакрально закреплен.

Следующей мифологической ипостасью образа *Юмынӱдыр* является образ девы-пряхи. Ведь речь идет, прежде всего, о развитии ее образа, а не мифологической картины, как в случае преемственной связи и трансформации архаичной астральной модели в модель небесной пастьбы.

Следующая ипостась образа *Юмынӱдыр* – образ небесной водоноски – означает новый этап в развитии данного культа. Появление образа небесной водоноски, спускающейся на землю рано поутру за чистой ключевой водицей, означает коренную ломку прежней мифологической парадигмы. Ведь именно дождевая, значит небесная, вода всегда считалась идеалом чистоты. Да и вряд ли небесная река – Млечный путь – могла сравниться по чистоте даже с самой чистой родниковой водой. Следовательно, в основе данного образа лежала какая-то новая идея. *Культ* девы-хлебопека, занимая в образном ряду ипостасей *Юмынӱдыр* очередную нишу, уже должен был быть подчинен мировосприятию пашенного земледелия. Несмотря на то что через образ небесной стряпухи выражался культ земледельческий, то есть культ труда мужчин, все же это был очередной виток культа *Юмынӱдыр.*

Процесс оформления эстетически прекрасного образа *Юмынӱдыр* происходил уже в условиях господства идеологии земледелия. Поэтому следующий ее культ уже вплетен в аграрный культ. Анализ различных ипостасей образа *Юмынӱдыр* завершился открытием марийского этногенетического мифа.

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.

Культ *Керемета* – следующий этап кризиса уже религиозно-мифологического мировосприятия. Социальная действительность предстала перед человеком в своей классово-анта-

гонистической сущности. На смену зависимости от природы пришла зависимость от природы социально-классовых отношений. Одним из важнейших социальных составляющих марийского язычества является культ *Керемета*. Выделяют три важнейших этапа в становлении культа, связанные с образами *Кугурака*, *Кугыеҥа* и собственно *Керемета*. 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 *Кугыеҥа*.

Заключение

Как идеальная модель действительности мифологическая картина мира экстраполируется на саму действительность и «формирует» ее в соответствии со своей идеальной матрицей посредством ритуала, обряда, да и самой повседневной практикой жизнедеятельности. Таким образом, мифологическое сознание – это сознание, реализованное в своей противоположности – в бытии. В этом смысле исторически известные модели социального устройства не что иное, как мифологически воспринимаемые, т.е. не тождественные тем представлениям, но декларируемые в соответствии с официальной доктриной, общественно-исторические реальности. При этом речь идет не только о Российском обществе. Западные, Восточные, и иже с ними политические системы, также базируются на своих собственных мифах. Следовательно, миф как форма сознания, обладает универсальными параметрами. А потому он и носит всеобщий характер, и в этом, думается, заключается его способность функционирования, да и востребованность в жизни современного нам общества.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Абукаева Л.А. Тексты марийских молитв: архаика и современность // Вестник Марийского государственного университета. 2021. Т. 15. № 1. С. 59–65. DOI: 10.30914/2072-6783-2021-15-1-59-65.

Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия: монография / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2003. 216 с.

Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. 688 с.

Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя // Миф – Число – Сущность / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. С. 217–233.

Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопросы философии. 1992. № 7. С 58–71.

Попов Н.С. Марий кумалтыш мут. Йошкар-Ола, Мар. кн.изд-во, 1991. 256 с.

Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. М.: Советская Энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 329–331.

Aleksey Kaliev

MYTHOLOGICAL PICTURE OF THE WORLD EVOLUTION IN MARI PAGANISM

Introduction. The article describes the mythological picture of the world evolution in Mari paganism as one of the most important results of the spiritual and practical development of reality. Mythological issues today refer not to the distant past: they are of current interest. Our study does not claim to be exhaustive; we describe some aspects of the mythological picture of the world in Mari paganism for further research. **The purpose of the article**. The mythological picture of the world goes back to the ancient times of the mankind existence. Therefore, the study of myths contributes to the clarification of the genesis of other pictures of the world - religious, philosophical, scientific, and etc. **Methods.** In the study of mythological consciousness phenomenon and the mythological picture of the world evolution in Mari paganism, historical, genetic and phenomenological methods of cognition were used. **Research results, discussion**. As an ideal model of reality, the mythological picture of the world is extrapolated to the reality itself and “shapes” it through ritual and everyday practice of life in accordance with its ideal matrix. **Conclusion**. Mythological consciousness either belonging to the primitive society consciousness or the mythologized consciousness of the modern information society – they are social

phenomena with an enormous mobilizing potential. In this sense, the myth is not a simple «reflection» of being, but the mechanism of constructing the very being.

Key words: the evolution of the picture of the world; mythology; Mari paganism, spatial organization of the world in paganism.

REFERENCES

Abukaeva L.A. Teksty marijskih molitv: arhaika i sovremennost' [Texts of Mari prayers: archaic and modernity]. *Vestnik of the Mari State University.* 2021, vol. 15, no 1, pp. 59-65. DOI: 10.30914/2072-6783-2021-15-1-59-65

Kaliev YU.A. Mifologicheskoe soznanie mari: Fenomenologiya tradicionnogo mirovospriyatiya: Monografiya [The mythological consciousness of the Mari: Phenomenology of the traditional worldview: Monograph] / Mar. gos. un-t. Yoshkar-Ola, 2003. 216 p.

Lobok A.M. Antropologiya mifa [Anthropology of myth]. Ekaterinburg, Bank kul'turnoj informacii, 1997, 688 p.

Losev A.F. Mif – razvernutoe magicheskoe imya [Myth is an extended magical name]. *Mif – CHislo – Sushchnost'.* Moskow, Mysl', 1994. pp. 217-233.

Loseva I.N. Mif i religiya v otnoshenii k racional'nomu poznaniyu [Myth and religion in relation to rational knowledge]. *Voprosy filosofii*, 1992, no 7. Pp. 58-71.

Popov N.S. Marij kumaltysh mut [Mari sacred texts]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 256 p.

Toporov V.N. Prazdnik [Holiday]. *Mify narodov mira. Enciklopediya..* Moskow, Sovetskaya Enciklopediya, 1988, vol. 2. pp. 329-331.

Калиев Алексей Юрьевич
аспирант кафедры
социальных наук и технологий ПГТУ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: kaliev.aleksei89@gmail.com

Aleksey Kaliev
postgraduate student, the Chair
of Social Sciences and Technologies
Privolzhsky State Technological University,
Yoshkar-Ola
e-mail:kaliev.aleksei89@gmail.com

УДК 393 + 291.16
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_07

О НЕКОТОРЫХ ОБРАЗАХ ТАТАРСКОЙ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ МАРИЙЦЕВ

© 2022 г. Р.Н. Касимов

Введение. Феномен межкультурного взаимодействия приобретает жизненно важный характер для народов, вступающих в вынужденное взаимодействие на территории большой страны. Длительный исторический опыт существования на территории российского государства различных этнических групп с уникальными культурными традициями способствовал формированию этноконфессионального колорита современного многонационального народа Российской Федерации. **Материалы и методы.** При написании статьи автором использован метод сравнительно-сопоставительного анализа. **Результаты исследования, обсуждения.** В статье рассказывается о восприимчивости народов Урало-Поволжья к образцам иной культуры. Такая ситуация, в частности, свойственна финно-угорской культуре при ее взаимодействии с тюркской-мусульманской. Например, некоторые элементы марийской мифологии сложились отчасти благодаря влиянию татар-мусульман, что объясняется историческим тесным соседством народов. Известно, что с XIII века мари, наряду с другими народами Среднего Поволжья, оказались на территориях Золотой Орды, а после ее распада, с середины XV века до середины XVI века, находились в границах Казанского ханства. Эта ситуация, безусловно, отразилась и на религиозно-мифологических представлениях марийского народа, проявляя себя через заимствование некоторых образов татарской мусульманской культуры. **Заключение.** Сфера духовной культуры марийцев, в отличие от материальной культуры, в меньшей степени испытала влияние соседних народов, в частности татар-мусульман. Однако межэтнические и межконфессиональные заимствования были характерны и для семейной обрядности, и для сферы религиозно-мифологических представлений и фольклора. Среди сфер духовной культуры следы иноконфессионального влияния особенно отчетливо выделяются в архаических ритуалах похоронно-поминальной обрядности.

Ключевые слова: марийцы в Удмуртии, татарская мусульманская культура, диалог культур, религиозный синкретизм, похоронно-поминальная обрядность.

Введение

Статья посвящается описанию некоторых образов татарской мусульманской культуры в духовных практиках марийского народа. В частности, кроме общих моментов, автор сравнивает отдельные элементы, характерные для духовной культуры марийцев в Удмуртии и татар в Удмуртии. В качестве вводных положений к статье следует отметить, что феномен межкультурного взаимодействия приобретает жизненно важный характер для народов, вступающих в вынужденное взаимодействие на территории большой страны. Длительный исторический опыт существования на территории российского государства различных этнических групп с уникальными культурными традициями способствовал формированию этноконфессионального колорита современного многонационального народа Российской Федерации.

Целью статьи является выявление отдельных мусульманских элементов в религиозно-мифологических представлениях марийского народа, которые проявляют себя и сегодня через бытование некоторых образов мусульманской культуры в представлениях и ритуальной практике мари. При этом такие общие черты не специфичны только для марийцев. Они обнаруживаются в татарской и башкирской культурах, среди удмуртов и бесермян.

Материалы и методы

При написании статьи автором использован метод сравнительно-сопоставительного анализа, при котором сравниваемая информация о духовной культуре марийского и татарского народов разделяется для дальнейшего выявления и сопоставления схожих элементов и механизмов взаимовлияния в процессе диалога культур. При работе с опубликованными источниками автор находит основания для сопоставления изучаемого материала. Сравнивая опубликованные источники, в том числе из сети Интернет, и полевые материалы, автор отмечает, что среди сфер духовной культуры следы иноконфессионального влияния на марийскую

культуру особенно отчетливо выделяются в архаических ритуалах похоронно-поминальной обрядности. Автор, основываясь на полевых материалах и данных опубликованных источников, доказывает этот факт, проводя сравнительно-сопоставительный анализ схожих элементов в похоронной и поминальной обрядности среди отдельных финно-угорских и тюркских народов.

Результаты исследования

Волго-Уральская историко-этнографическая область – это обширная территория, на которой в течение более 2 тысяч лет складывалась общность историко-этнографического и этноконфессионального характера. Здесь шло развитие во взаимодействии финно-угорских (марийцы, удмурты и др.), тюркских (башкиры, татары и др.), восточнославянских (белорусы, русские, украинцы) и др. этносов и этнических групп. В этом плане типичной моделью, безусловно, является современный Татарстан, где в последние два десятилетия были предприняты реальные шаги по созданию поликультурного регионального сообщества» [Миниханов, 2011].

На практике такое общество склонно воспринимать различные инокультурные компоненты и интегрировать их. Это касается не только отдельных элементов материальной культуры (национальная кухня, элементы традиционного костюма, орудия труда), но и культуры духовной, религиозно-мифологических представлений народов [Черных, 2020].

Как в прошлом, так и сегодня традиционной областью бытования мифологического сознания является повседневность. Здесь существование разного рода образцов фольклора, отображающих народную интерпретацию, скажем, религиозных догматов, является постоянным. Такая народная традиция «упрощения книжного знания», приспособления их для нужд совместного общежития существует по весьма архаичным принципам. Например, мифологическому сознанию присущ поиск персонифицированного ответственного «друга» или «врага» за происходящие события, за непредвиденные изменения в ритме обычной жизни. В этом проявляется базовая мифологическая установка, характерная для любого народа – одушевлять и персонифицировать окружающее (традиционные духи-покровители дома, леса, поля

и пр.). Поскольку такие представления характерны большинству этнических культур, то можно вести речь о культурном полилоге. Известно, что это явление представляет собой сложную социокультурную форму взаимодействия, задающую определенный контекст межкультурным отношениям соседствующих народов. В процессе такого взаимодействия межличностные и межкультурные модели взаимодействия выстраиваются определенным образом, находят свое выражение в культурном синкретизме и обретают конкретный уникальный вид.

На основании происходящих во времени и пространстве трансформаций в культурах и их взаимодействия рассмотрим два типа межрелигиозных отношений (внешний и внутренний) в пространстве диалога культур марийского и татарского этносов. Ранее уже предпринималась попытка описать отдельные проявления религиозно-мифологических образов татарской мусульманской культуры в духовной культуре марийского народа [Касимов, 2015, с.70–73].

Итак, внешний диалог межрелигиозных отношений обусловлен интересами самопознания и саморазвития культур, он способствует взаимообогащению, но не приводит к коренным метаморфозам соседствующих культур. Осуществляется он посредством ознакомления и взаимного обмена ценностями в результате творческой деятельности (фольклор, национальная кухня, одежда, образцы искусства, элементы обрядовой практики).

Внутренний диалог межрелигиозных отношений более сложен. И это уже не просто внешнее заимствование. Он является механизмом совместной модернизации и трансформации культур в процессе их взаимодействия. Здесь важно уточнить, что в сфере межрелигиозных отношений внутренний диалог будет позитивным и адекватным, если не будет затрагивать принципиальных вопросов веры, традиционной догматики и сложившейся (в рамках определенной конфессии) религиозной традиции. В этом смысле практики общежития на общей территории не всегда носят только положительный комплементарный характер, для него свойственны периоды нейтральных или даже негативных взаимодействий. Известно, что марийцы, удмурты и татары долгое время проживают бок о бок на огромных территориях регио-

на Урало-Поволжья. А в XVI веке они оказывали сопротивление русским, впрочем, воевали в это же время и друг с другом [Пилипчук, 2017].

Приведем основные последствия взаимодействия культур различных народов региона Урало-Поволжья, в частности Удмуртии, на примере развития духовной культуры.

1. Синкретизм является сущностным свойством духовной культуры народов, населяющих современную Удмуртскую Республику. Он свойственен всем этносам. В Удмуртии за исторически короткий срок миграционные потоки из разных территорий традиционного проживания этнических русских, татар, башкир, удмуртов, марийцев, бесермян и других народов России объединили и смешали этнические культуры, их традиции, обычаи и обряды. На современном этапе некоторую роль в этом взаимодействии сыграли этнокультурные компоненты народов, не являющихся традиционными для территории Поволжья и Приуралья.

2. Вследствие миграционной динамики и активного полиэтнического взаимодействия синкретизм стал одной из базовых моделей формирования и развития духовной культуры народов Удмуртии. Это особенно характерно для XX века. В такой модели, например, на уровне религиозного сознания, сочетаются открытость и восприимчивость к усвоению образцов других культур. Очевидно, что данные свойства мировоззрения могут иметь как позитивные, так и негативные следствия, например, они могут выражать себя в размытости этноконфессиональной идентичности, в аморфности этнокультурных установок отдельных индивидов и целых групп.

3. Открытость и восприимчивость к усвоению образцов иной культуры – это базовые свойства человеческого сознания. В современном региональном социуме они имеют различные измерения. Такие модели восприимчивости свойственны, в частности, финно-угорской культуре с ее заимствованиями из тюркской. Например, традиционная марийская мифология сложилась в том числе под тюркским влиянием. А удмурты в области оформления элементов духовной культуры испытали воздействие русской христианской и татарской мусульманской культур.

Известно, что исламизация финно-угорских народов усилилась с образованием Казанского ханства. В XV–XVI веках, «под воздействием ислама происходила активная ассимиляция и инкорпорация финно-угорских народов Поволжья и Урала в тюркскую этнокультурную среду. В первую очередь это коснулось феодальной знати, вынужденной приспосабливаться к интересам господствующей верхушки Казанского ханства. Вместе с тем верования большинства финно-угорского населения, особенно окраинных областей, постепенно деградируют до уровня языческо-мусульманского, или мусульманско-языческого, синкретизма. Таким образом, представители финно-угорских племен и чувашей, находившиеся в сфере воздействия религиозных центров и активно участвующие в политической жизни ханства, включаются в формирование мусульманского татарского этноса, тогда как оказавшиеся на периферии создают новые синкретические культы, которые имели уже мало общего с исламом. Причинами подобного явления, по мнению ряда историков, могло стать то обстоятельство, что для части представителей народов Волго-Камского бассейна процесс исламизации осуществлялся во многом формально. За соблюдением предписаний ислама и его обрядов, традиций и ритуалов в эти века осуществлялся слабый контроль. Такие мусульмане имели совершенно абстрактное представление об идейных и мировоззренческих основах ислама, которое со временем еще больше трансформировалось. В то же время даже там, где ислам не смог укорениться и уступил в итоге место возродившимся языческим традициям, сама догматика единобожия пустила настолько глубокие корни, что ее элементы отчетливо проявлялись и в более поздние времена и становились препятствием распространению христианства» [Абд Аль-Малик Аль-Ибади, 2017].

Известно, что с середины XIII века мари, наряду с другими народами Среднего Поволжья, оказались под властью Золотой Орды, а после распада Золотой Орды, с середины XV века до середины XVI века, – под властью Казанского ханства. Это напрямую отразилось и на мифологии мари [Ситников, 2006]. Например, злых духов загробного мира, по представлениям марийцев, возглавлял его владыка – *Киямат* (*Киямат-тӧра*). Очевидно,

что этот образ сформировался у марийцев под влиянием ислама. *Киямат* у марийцев считался судьей умерших. В арабском языке близкие слова означали «Судный день», «день Страшного суда». У татар-мусульман «киямат» означает – «Судный день, когда порядок во Вселенной будет нарушен, все погибнет и исчезнет, а затем мертвые будут воскрешены. Смерть для человека в какой-то мере означает его киямат» [Готовы ли мы… , 2014]. В исламе, после того как человек умер, ему предстоит пройти несколько испытаний. Одно из них заключается в переходе через символический мост, который называется в Коране: «ас-Сырат». По представлениям мусульман «он простирается над Адом и тянется до Рая. Если сравнивать этот мост с известными нам сооружениями, то он не похож ни на один из них» [Беюсов, 2012]. Очевидно, под влиянием мусульманских представлений, марийцы клали цветные нити в гроб умершего (вспомним сходный обычай у бесермян, удмуртов), чтобы он мог привязать себя к загробному мосту и не сорвался в пропасть или спустился на этих нитях, как на качелях, в преисподнюю. При похоронах родственники клали на гроб моток ниток и вытаскивали по одной с приговором: «Нас с собой не бери, я вот какую длинную нитку вытянул, не заставь меня умирать не вовремя». С покойным клали и ветки рябины и шиповника – проверенные обереги от злых духов и псов преисподней [Петрухин, 2003, с. 277]. Важно отметить, что это обильно плодоносящие деревья, распространение в нашем регионе. А в исламе райские сады праведных описаны как множество постоянно плодоносящих деревьев. А «листва деревьев там настолько зеленая, что кажется темной, и потому что сами деревья переплетаются друг с другом. Фрукты на райских деревьях опускаются низко, словно они слушаются жителей садов, и те смогут легко и без труда дотянуться до них» [Умар Сулейман Аль-Ашкар, 2022]. Традиция почитания отдельных пород плодовых деревьев, посадки определенных их видов на кладбищах характерны для многих народов от Приуралья до Сибири. В этой связи интересно рассмотреть объекты окультуренной флоры на татарских кладбищах. Такие специально организованные посадки на могилах дают исследователю право утверждать, что в прошлом у финно-угров и тюрок существовала традиция

почитания деревьев, заимствованная из описаний мусульманского рая и дошедшая до нас в виде отдельных элементов. Таким образом, окультуренная флора кладбищ олицетворяется с почитанием предков. Это, например, часто неосознанно, проявляется в почитании дерева и леса вообще, что повсеместно наблюдается на татарских кладбищах. А в финно-угорской культуре (у марийцев, удмуртов) известны священные молельные рощи. Среди марийцев Удмуртии особенно почитаются такие в Каракулинском районе республики [Капитонов, 2015, с. 39–41]. Из отдельных видов окультуренной флоры на татарском кладбище следует выделить рябину, калину, можжевельник, шиповник, березу как наиболее почитаемые деревья и кустарники [Касимов, 2013, с. 94]. Такая же традиция наблюдается при оформлении кладбищ у марийцев и удмуртов.

Границы параллельных миров (этого и того света) в сознании обывателя охраняются могущественными силами. Такие представления характерны и для авраамических религиозных культур и для народных представлений. Например, у марийского *Киямата* были особые помощники (*савус*) – управляющий, страж ворот, змеи и собаки – обитатели загробного мира. У марийцев известен и посланник *Киямата* – бог смерти *Азырен*. Очевидно, его имя восходит к имени мусульманского ангела смерти *Азраила*. Для татар-мусульман *Азраил* (Израил) является одним из четырех приближенных Аллаху ангелов, обязанностью которого является извлечение душ из тел [Является ли Азраил… , 2022]. Подобно ангелу смерти *Азраилу* в мусульманской мифологии, марийский *Азырен* являлся в облике могучего мужа с кинжалом, которым перерезал горло умирающему. Такие же представления бытуют и у татарского народа, применительно к образу Азраила [Касимова, 2003, с. 151].

В связи с такой натуралистичностью описаний функциональных свойств *Азырена* (*Азраила*) сакральное значение в похоронно-поминальной обрядности марийского народа придавалось чистой воде. Так, марийцы ставили перед умирающим чашу с водой и полотенце, чтобы ангел смерти мог ополоснуть свой нож. Там же должна очиститься и вышедшая из тела душа [Петрухин, 2003, с. 278]. Такой же сюжет можно наблюдать

и у татар-мусульман, для которых ритуальные практики омовения считаются каждодневной рутинной практикой. А перед смертью в последние минуты жизни человека старались напоить водой, которую называли «иман су» – святая вода (от араб. «иман» – вера в ислам, от тюрк. «су» – вода) [Касимова, 2003, с. 155]. У татар после смерти всю воду, имеющуюся в доме, обязательно выливали, считая, что и пища, и вода «забрызганы» кровью умершего, «зарезанного» *Израилом* [Там же, с. 158]. Такого рода действия, как омывание тела умершего, уборка и чистка дома, еще раз подтверждают мысль о боязни самого тела покойного, об определенной настороженности по отношению к нему, так как человек совершил переход «из этого на тот свет». Эти представления, вероятно, пришли вместе с исламом с Аравийского полуострова, где он зародился и реалии которого он отражал: в жарком климате пустыни тело быстро разлагалось. Трупный яд мог испортить воду и пищу, поэтому умершего необходимо было как можно скорее опустить в землю. [Китаб аль-джаназа... , 2007, с. 19]. Похожий обычай укрывания пищи и воды от «гнева умершего» наблюдался у татар, бесермян и северных удмуртов. По народным верованиям бесермян и удмуртов, «к человеку перед смертью приходят души ранее умерших родственников, которые пробуют пищу, пьют воду и купаются в ней. Поэтому в момент смерти, а порой и до похорон, все ведра и посуду с водой держали закрытыми» [Попова, 1998, с. 179].

В представлении марийцев, как и других народов, «и тот и этот мир» населены разными ангелами, демонами, духами и «хозяевами». К низшим духам относились домовые, лешие, водяные и иная нечистая сила. Домовые в поверьях ассоциировались с «хозяевами» – «ия» (общее собирательное имя представителей низшей мифологии многих народов). Рассказывают, что некий «ия» невзлюбил хозяина и принялся мучить его лошадь – наутро она была загнанной, вся в пене. На следующую ночь хитрый хозяин намазал лошадь смолой. Злобный дух прилип к смоле и насилу оторвался тогда, когда уже запели петухи. С тех пор он не мучил лошадь [Петрухин, 2003, с. 288]. Духи татарской мифологии, обитающие в пространстве дома, семьи или в природе, именуются общим термином «ияляр». Образы низшей мифологии

в духовной культуре татар – результат развития мифологических представлений человека, развития общественного сознания и абстрактного мышления, взаимопроникновения культур. Татарские представления об «ияляр», столь характерные представлениям марийцев, удмуртов, бесермян, связаны с душами умерших людей, с культом предков, с одушевлением предметов и явлений природы. Поверья о «духах-хозяевах» и демонических существах пронизывают все сферы, уровни и жанры народной культуры. Например, в финно-угорской традиции они лежат в основе представлений человека о пространстве и времени, явлениях природы, растительном и животном мире, о болезнях, судьбе, о смерти человека. Весьма показательны в этом смысле сохраняющие свою актуальность представления о «священных рощах», бытующие у марийцев Удмуртии [Капитонов, 2015, с. 37–49].

Заключение

Исследование показало, что в результате длительного взаимодействия народов наблюдается проникновение религиозно-мифологических образов. В частности, мы видим активный диалог культур на примерах заимствований из татарской мусульманской культуры в марийскую, а шире – из арабо-мусульманской и тюркской в финно-угорскую культуру.

Сфера духовной культуры марийцев, в отличие от материальной культуры, в меньшей степени испытала влияние соседних народов, в частности татар-мусульман. Однако межэтнические и межконфессиональные заимствования были характерны и для семейной обрядности, и для сферы религиозно-мифологических представлений и фольклора. Среди сфер духовной культуры следы иноконфессионального влияния особенно отчетливо выделяются в архаических ритуалах похоронно-поминальной обрядности. Обычным явлением для множества народов в условиях полиэтничного региона Урало-Поволжья было знание о религиозно-мифологических образах соседних народов, в частности марийцев об исламских элементах тюркской культуры в их обрядности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Абд Аль-Малик Аль-Ибади. Ислам у финно-угорских народов России // Литературный портал Проза.ру [Электронный ресурс]. URL: https://proza.ru/2017/01/04/1588 (дата обращения: 10.05.2022).

Беюсов М. Проповедь: Мост «ас-Сырат» // Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации [Электронный ресурс]. URL: https://dumrf.ru/islam/sermon/4629 (дата обращения: 10.05.2022).

Готовы ли мы к Судному дню? // Информационно-аналитический федеральный портал «Ислам Сегодня» [Электронный ресурс]. URL: http://islam-today.ru/veroucenie/gotovy-li-my-k-sudnomu-dnu/ (дата обращения: 27.10.2021).

Капитонов В.И., Попова Е.В., Шутова Н.И. Почитаемые объекты марийцев Удмуртии // Марийцы Удмуртии: история, традиции и современность: материалы межрегион. науч.-практ. конфер. с междунар. участием, 6 декабря 2015 года / под общ. ред. А.Е. Загребина. Ижевск: Изд-во «Монпоражён», 2015. С. 3–49.

Касимов Р.Н. Очерки о религиозно-мифологических представлениях чепецких татар: монография / науч. ред. А.Е. Загребин; Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. Ижевск, 2013. 156 с.

Касимов Р.Н. Об отдельных проявлениях религиозно-мифологических образов татарской мусульманской культуры в духовной культуре марийского народа // Марийцы Удмуртии: история, традиции и современность: материалы межрегион. науч.-практ. конфер. с междунар. участием. 6 декабря 2015 года, г. Ижевск. Ижевск: Изд-во «Монпоражен», 2015. С. 70–73.

Касимова Д.Г. Семейная обрядность чепецких татар (середина XIX – XX вв.). Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2003. 300 с.

Китаб аль-джаназа ва-ль-истифада мин хаза (Книга о джаназа) / сост. и пер. с араб. А. Муслимов; под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007. 208 с.

Миниханов Ф.Г. От диалога культур к мультикультурному обществу (деятельность этнокультурных обществ Татарстана в решении межэтнических проблем) // Вестник КазГУКИ. 2011. № 2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ot-dialoga-kultur-k-multikulturnomu-obschestvu-deyatelnost-etnokulturnyh-obschestv-tatarstana-v-reshenii-mezhetnicheskih-problem (дата обращения: 10.05.2022).

Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. 464 с.

Пилипчук Я. Финно-угорский мир и татары: марийцы как последние защитники Казанского ханства // Интернет-газета «Реальное время». [Электронный ресурс]. URL: https://realnoevremya.ru/

articles/63024-mariycy-kak-poslednie-zaschitniki-kazanskogo-hanstva (дата обращения: 27.10.2021).

Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX в.). Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1998. 241 с.

Ситников К.И. Словарь марийской мифологии. Т. 1. Боги, духи, герои. 2006 [Электронный ресурс]. URL: https://drive.google.com/file/d/169VEcIHSM1cCKVLrmeZGrnJNGkH79BNh/view (дата обращения: 10.05.2022).

Умар Сулейман Аль-Ашкар. Рай и Ад. [Электронный ресурс]. URL: https://e-minbar.com/suleyman-ashqar-jannat/opisanie-raya/derevya-i-plody-v-rayu (дата обращения: 10.05.2022).

Черных А.В. Межэтническое взаимодействие и межэтнические инновации в традиционной культуре народов Пермского Прикамья (на примере этнической группы марийцев Пермского края) // Сборник научных статей «Всероссийский конгресс фольклористов». 2020. № 3. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mezhetnicheskoe-vzaimodeystvie-i-mezhetnicheskie-innovatsii-v-traditsionnoy-kulture-narodov-permskogo-prikamya-na-primere-etnicheskoy (дата обращения: 10.05.2022).

Является ли Азраил (ангел смерти) (мир ему) всем людям в одинаковом облике? // Материалы сайта www.poznayteislam.com [Электронный ресурс]. URL: http://www.poznayteislam.com/Вопрос-ответ/angeli/yavlyayetsya-li-azrail-angel-smerti-mir-yemu-vsem-lyudyam-v-odinakovom-oblike (дата обращения: 10.05.2022).

Rustam Kasimov

ON SOME IMAGES OF TATAR MUSLIM CULTURE IN THE SPIRITUAL CULTURE OF THE MARI

Abstract. The article provides information about the receptivity of the peoples of the Ural-Volga region to samples of a different culture. This situation, in particular, is characteristic of the Finno-Ugric culture in its interaction with the Turkic-Muslim. For example, some elements of the Mari mythology were formed, in part, due to the influence of the Muslim Tatars, which is explained by the historical close proximity of peoples. It is known that in the 13th century, the Mari, along with other peoples of the Middle Volga region, ended up on the territories of the Golden Horde, and after its collapse, from the middle of the 15th century to the middle of the 16th century, the Mari were within the borders of the

Kazan Khanate. This situation, of course, was reflected, including in the religious and mythological ideas of the Mari people, manifesting itself through the borrowing of some images of Muslim culture.

Keywords: Mari in Udmurtia, Tatar Muslim culture, dialogue of cultures, religious syncretism, funeral and memorial rites.

REFERENCES

Abd Al`-Malik Al`-Ibadi. Islam u finno-ugorskih narodov Rossii [Islam among Finno-Ugric peoples of Russia*]. Literary portal Proza.ru*. Available at: https://proza.ru/2017/01/04/1588 (accessed 10 May 2022). (in Russian).

Beyusov M. Propoved`: Most «as-Sy`rat» [Sermon: Bridge "al-Syrat"]. *Oficial`nyj sajt Duhovnogo upravleniya musul`man Rossijskoj Federacii* [Official website of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation]. Available at: https://dumrf.ru/islam/sermon/4629 (accessed 10 May 2022). (in Russian)

Gotovy li my k Sudnomu dnyu? [Are we ready for Doomsday*?]. Informacionno-analiticheskij federal`nyj portal "Islam Segodnya"* [Information and analytical federal portal "Islam Today"]. Available at: http://islam-today.ru/veroucenie/gotovy-li-my-k-sudnomu-dnu/ (accessed 27 October 2021). (in Russian).

Kapitonov V.I., Popova E.V., Shutova N.I. Pochitaemye ob'ekty marijcev Udmurtii [Revered objects of the Mari of Udmurtia]. *Marijcy Udmurtii: istoriya, tradicii i sovremennost`: materialy mezhregional`noj nauchno-prakticheskoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem*, 6 dekabrya 2015 goda [Mari of Udmurtia: history, traditions and modernity: materials of an interregional scientific and practical conference with international participation, December 6, 2015]. Izhevsk, Publishing House "Montprozhen", 2015, pp. 37-49. (in Russian).

Kasimov R. N. Ocherki o religiozno-mifologicheskih predstavleniyah chepeczkih tatar [Essays on religious and mythological representations of the Chepetsk Tatars]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 2013, 156 p. (in Russian).

Kasimov R.N. Ob otdel`nyh proyavleniyah religiozno-mifologicheskih obrazov tatarskoj musul`manskoj kul`tury v duhovnoj kul`ture marijskogo naroda [On certain manifestations of religious and mythological images of Tatar Muslim culture in the spiritual culture of the Mari people] *Marijcy Udmurtii: istoriya, tradicii i sovremennost`: materialy` mezhregional`noj nauchno-prakticheskoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem*.

6 dekabrya 2015, Izhevsk [Mari of Udmurtia: history, traditions and modernity: materials of an interregional scientific and practical conference with international participation. December 6, 2015, Izhevsk]. Izhevsk, Publishing house “Montporozen”, 2015, pp. 70-73. (in Russian).

Kasimova D. G. Semejnaya obryadnost` chepeczkih tatar (seredina XIX – XX vv.) [Family ritual of the Chepetsk Tatars (mid-19th – 20th centuries)]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 2003, 300 p. (in Russian).

Kitab al`-dzhanaza va-l`-istifada min xaza (Kniga o dzhanaza) [Kitab al-janaza wa-l-istifada min haza (Book of janaza. Nizhnij Novgorod, Medina Publishing House, 2007, 208 p. (in Russian).

Minihanov F.G. Ot dialoga kul`tur k mul`tikul`turnomu obshhestvu (deyatel`nost` etnokul`turny`h obshhestv Tatarstana v reshenii mezhetnicheskih problem) [From the dialogue of cultures to a multicultural society (the activities of ethnocultural societies of Tatarstan in solving interethnic problems)]. *Bulletin of KazGUKI*, 2011, no. 2. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/ot-dialoga-kultur-k-multikulturnomu-obschestvu-deyatelnost-etnokulturnyh-obschestv-tatarstana-v-reshenii-mezhetnicheskih-problem (accessed 10 May 2022). (in Russian).

Petruhin V. Ya. Mify finno-ugrov [Myths of Finno-Ugric]. Moscow, Astrel Publishing House LLC, AST Publishing House LLC, 2003, 464 p. (in Russian).

Pilipchuk Ya. Finno-ugorskij mir i tatary: marijcy kak poslednie zashhitniki Kazanskogo hanstva [Finno-Ugric world and Tatars: Mari as the last defenders of the Kazan Khanate]. *Internet-gazeta “Real`noe vremya”* [Online newspaper “Realnoe Vremya”]. Available at: https://realnoevremya.ru/articles/63024-mariycy-kak-poslednie-zaschitniki-kazanskogo-hanstva (accessed 27 October 2021). (in Russian).

Popova, E.V. Semejny`e oby`chai i obryady` besermyan (konecz XIX – 90-e gody XX vv.) [Family customs and rites of Besermians (late XIX - 90s of the XX centuries)]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 1998, 241 p. (in Russian).

Sitnikov K.I. Slovar` marijskoj mifologii. T. 1. Bogi, duhi, geroi [Dictionary of Mari mythology. Vol. 1. Gods, spirits, heroes]. Available at: https://drive.google.com/file/d/169VEcIHSM1cCKVLrmeZGrnJNGkH79BNh/view accessed 10 May 2022). (in Russian).

Umar Sulejman Al`-Ashkar. Raj i Ad [Paradise and Hell]. Available at: https://e-minbar.com/suleyman-ashqar-jannat/opisanie-raya/derevya-i-plody-v-rayu (accessed 10 May 2022). (in Russian).

Cherny`h A.V. Mezhetnicheskoe vzaimodejstvie i mezhetnicheskie innovacii v tradicionnoj kul`ture narodov Permskogo Prikam`ya (na primere e`tnicheskoj gruppy marijcev Permskogo kraya) [Interethnic interaction and interethnic innovations in the traditional culture of the peoples of Perm Prikamye (using the example of the Mari ethnic group of the Perm Territory)]. *Collection of scientific articles "All-Russian Congress of Folklorists"*. 2020, no. 3. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/mezhetnicheskoe-vzaimodeystvie-i-mezhetnicheskie-innovatsii-v-traditsionnoy-kulture-narodov-permskogo-prikamya-na-primere-etnicheskoy (accessed 10 May 2022). (in Russian).

Yavlyaetsya li Azrail (angel smerti) (mir emu) vsem lyudyam v odinakovom oblike? [Is Azrail (the angel of death) (the world to him) all people in the same appearance*?*]. *Materials of the site www.poznayteislam.com*. Available at: http://www.poznayteislam.com/Вопрос-ответ/angeli/yavlyayetsya-li-azrail-angel-smerti-mir-yemu-vsem-lyudyam-v-odinakovom-oblike (accessed 10 May 2022). (in Russian).

Касимов Рустам Нуруллович
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник
УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН,
г. Ижевск
e-mail: kasdan@yandex.ru

Rustam Kasimov
Candidate of Sciences (History),
Senior Researcher,
Udmurt Institute of History,
Language and Literature
UdmFRC UB RAS,
Izhevsk
kasdan@yandex.ru

УДК 398.3 + 299.4(=511.152)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_08

ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ МОРДВЫ

© 2022 г. Н.Ф. Мокшин

Введение. Народным праздникам, обряду, фольклору принадлежит огромная роль в извечной деятельности человека по освоению и обустройству окружающей среды, этнической территории как жизненного пространства. Каждый день мордвина-крестьянина сопровождался целостным комплексом праздников и обрядов, обычаев, поверий, народных знаний, примет. **Цель статьи.** Рассмотреть годовой цикл земледельческих дохристианских религиозных праздников (озксов) мордвы, к которому с христианизацией примкнули и некоторые престольные (храмовые) праздники. **Материалы и методы.** В ходе исследования применялись сравнительно-исторический, историко-генетический, проблемно-хронологический, описательно-повествовательный, а также традиционные для этнографии методы полевого наблюдения, опроса и интервью, комплексного подхода. **Результаты исследования, обсуждения.** На материалах полевых этнографических исследований и фольклора изучен годовой цикл земледельческих дохристианских религиозных праздников (озксов) мордвы, к которому с христианизацией примкнули и некоторые престольные (храмовые) праздники. **Заключение.** Базой для возникновения годового цикла мордовских озксов служили основные хозяйственные занятия мордвы, и прежде всего ее земледельческая деятельность. Бессилие земледельца перед грозными стихийными явлениями природы (засухи, ветры, град, заморозки, эпидемии, наводнения и пр.), от которых зависели судьба и благополучие людей, постоянная боязнь подвергнуться нищете, разорению и даже смерти – вот что нашло свое выражение в озксах мордвы. Конечно, в них выражалось не только это. Здесь имели место, по крайней мере на некоторых озксах, и оптимистические мотивы, выражавшие радость жизни, стремление коллективно, всей общиной, отдохнуть, повеселиться после завершения тех или иных утомительных трудовых процессов.

Ключевые слова: мордва; крестьяне; дохристианские религиозные праздники (озксы); обряды; фольклор; христианизация; религиозный синкретизм; календарный цикл; времена года.

Введение

Народным праздникам, обряду, фольклору принадлежит огромная роль в извечной деятельности человека по освоению и обустройству окружающей среды, этнической территории как жизненного пространства. Каждый день мордвина-крестьянина, а мордву с полным на то основанием можно назвать народом крестьянским, сопровождался целостным комплексом праздников и обрядов, обычаев, поверий, народных знаний, примет. Они составляли традиционный аграрный круговорот, своеобразный годовой цикл неписанного земледельческого праздничного календаря, к которому с христианизацией примкнули и престольные (храмовые) праздники.

В старину элементы среды обитания: земля, вода, лес, поле, луг, ветер, небесные тела, кладбище, жилище и хозяйственные постройки – обожествлялись, сакрализовались. Окружающий мир со всем его обжитым пространством функционировал в качестве здорового (не надломленного, не ущербного, не порушенного) организма в своем собственном годичном круге праздников, обрядов, обычаев, наблюдений за чередой природных циклов. Каждая деревня, как частица всего этноса, имела свое годовое календарно-астрономическое «колесо», вращавшееся от одного дня, недели, месяца, времени года (зимы, весны, лета, осени) к другому, составляя годовую ось жизни людей.

Отличительной особенностью этносоциальной и этнокультурной жизни мордвы вплоть до начала XX века было бытование сельской общины и сохранение общинного землевладения, что во многом определяло повседневный уклад мордовского крестьянства, характер не только этносоциальных связей, но и ритуальную сферу. Даже в советское время смена уклада жизни шла очень медленными темпами. Если на одном полюсе были колхозные и партийные собрания, то на другом – моления на кладбищах, у святых источников, у домашних икон. Общегосударственные, безрелигиозные, советские праздники и обряды так и не смогли вытеснить деревенские, поскольку этносоциальное сознание каждого крестьянского сообщества, каждой деревни как микромира хранило в своей коллективной памяти те этнокультурные и этнобытовые модели поведения, что были созданы и приняты всеми жившими ранее поколениями [Мокшин, 2009].

Цель статьи

Рассмотреть годовой цикл земледельческих дохристианских религиозных праздников (озксов) мордвы, к которому с христианизацией примкнули и некоторые престольные (храмовые) праздники.

Материалы и методы

В ходе исследования применялись сравнительно-исторический, историко-генетический, проблемно-хронологический, описательно-повествовательный, а также традиционные для этнографии методы полевого наблюдения, опроса и интервью, комплексного подхода.

Результаты исследования, обсуждения

Многие мордовские озксы (от слова *озномс*, *озондомс* – молиться) ведут свое происхождение со времен первобытно-общинного строя. Они возникали, по-видимому, не просто как религиозно-магические обряды, а в тесной связи с трудовой, хозяйственной практикой, из традиций общинных работ. Впоследствии к ним примешались разные магические представления, молитвы тем или иным божествам, жертвоприношения. В праздниках-озксах мордвы очень четко прослеживается их связь с хозяйственной деятельностью, и прежде всего с земледелием. Они могли быть общинными, т.е. устраивались всем селом, когда имелись в виду интересы всего общества (первый выгон скота на луга, начало пахоты, сева, уборки урожая), и семейными, когда принимались во внимание интересы отдельной семьи.

Основным моментом всех озксов было жертвоприношение божествам, их кормление, преследовавшее задачу приобретения их расположения. С этой же целью на озксах произносились молитвы – *озномат* (эрз.), *озондомат* (мокш.). За день до озкса мылись в бане и надевали чистое платье. В дни наиболее важных озксов не работали. Работать в это время считалось за грех. При молении обращались на восток, руки воздевали к небу ладонями вверх или скрещивали их на груди ладонями под мышки, и кланялись, вставали на колени или падали ниц.

Большинство мордовских озксов не имело точной календарной даты проведения. Они, как правило, были связаны с началом, серединой или завершением тех или иных работ. Поскольку мордва исстари была народом земледельческим, то вполне понятно, что озксы, связанные с земледелием, занимали ведущее

место в календаре мордовских озксов. Значительная часть их посвящалась также животноводству и пчеловодству, первоначальной формой которого было бортничество [Мокшин, Мокшина, 2005, с. 127–129] .

Центральной темой зимнего цикла аграрного календаря, т.е. времени, когда не производятся полевые работы и деятельность крестьянина сосредоточена на его усадьбе, являлась тема обработки полученных летом и осенью продуктов и наблюдений над природой, отражающих желание предугадать грядущее. Описаний оригинальных мордовских обрядов, связанных с зимним циклом сельскохозяйственного года, очень мало. До нас дошли лишь фрагментарные сведения о том, что мордва период зимнего солнцестояния и поворота солнца на лето (начало прибавления дня) отмечала праздником *калядань чи* (эрз.), *калядань ши* (мокш.), т.е. «день каляды». В праздник «зимних святок» совершались разнообразные магические обряды, целью которых было обеспечение благосостояния в будущем году. Многие элементы праздника Коляды составили позднее бытовое содержание праздника Рождества Христова. В эти дни ребятишки ходили по домам, пели колядки и собирали пирожки (мокш. *калядань пярякат*, эрз. *калядань прякинеть*). Причем обычай этот был весьма распространен среди мордвы. Во многих местностях колядовали не только дети, но и взрослые, просили Коляду об урожае хлеба.

В это время некоторые из крестьян (мужчины и женщины), сняв кресты, с распущенными волосами, без поясов, выходили в поле гадать. Ходили на перекресток дорог (*ки рашко* – эрз., *ки рашка* – мокш.), падали ниц и слушали: если год будет хороший, тогда слышится будто бы скрип, точно везут снопы, если плохой, то – грохот, словно куда скачут. А если будет мор на коров, тогда ревут коровы, если будет здоровый год, тогда коровы стучат рогами. Если будет людской мор, слышится вопль, не будет мора – пение песен. Женщины выносили на улицу конопляные мочки и оставляли их на ночь. Если мочка заиндевеет, то в наступающем году будет хорошая конопля. Об урожае гадали и на снопах хлеба; на ночь выставляли на колья снопы ржи, пшеницы и других хлебов, на котором будет больше инея, тот уродится лучше.

В канун Нового года (*Од ие* – эрз., *Од киза* – мокш.) стряпали «орешки» (*пештть* – эрз., *пяштть* – мокш.), жарили поросен-

ка, гуся или курицу. Вечером устраивали озкс. Хозяйка по очереди беря в руки приготовленные блюда, просила *Пакся-ава* об урожае хлеба, *Вирь-ава* – об урожае орехов, *Юрт-ава* о размножении скота. Вечером молодые парни в вывороченных шубах и шапках ходили по домам и собирали «орешки». В день Рождества Христова мордва, как и русские, молили свиную голову. В день Крещения пекли из теста лошадок, другие фигурки в виде скотных дворов с коровами, овцами, свиньями, куриные гнезда с курами и яйцами, ульи, одонья, а вечером устраивали моление. В этот и на следующий день катались на лошадях так же, как русские на Масленицу. Если кто-то не покатался, считали, что божество двора *Кардаз-сярко* (эрз.), *Кардонь-сяркха* (мокш.) будет щекотать его лошадей и они отощают.

Таким образом, озксы и магические обряды, сопровождавшие зимний цикл сельскохозяйственного года, хотя и варьировались, имея некоторые локальные особенности, были отчетливо проникнуты стремлением предугадать и обеспечить в новом году хороший урожай хлебов, других культур, приплод скота, словом, благополучие в жизни людей [Мокшин, 1998, с. 122–124].

Весенне-летний цикл мордовских озксов открывал *ливтема-совавтома озкс* (эрз.), *лихтема-сувафтома озкс* (мокш.) – моление первого выгона скота (*ливтемс* – выпустить, *совавтомс* – впустить), который обычно проводился в начале апреля. Моление это совершалось на окраине села, на выгоне, куда пригоняли скот и прогоняли его под горшком с новым огнем (*од тол*), добытым путем трения сухих деревянных брусков.

Следующим важным моментом весенне-летнего цикла были обряды, связанные с севом яровых хлебов. Они выражали стремление людей как можно лучше обеспечить урожай зерновых. Моление, устраивавшееся всей общиной перед началом сева, называлось *кереть озкс* (эрз.), *керяд озкс* (мокш.), т.е. моление сохи, плуга. В некоторых местах оно называлось *сабан озкс* (*сабан* – деревянный плуг). *Кереть* (эрз.), *керяд* (мокш.) – старинное, в настоящее время забытое, мордовское название плуга, сохранившееся в обозначении озкса, посвященного началу сева. Он совершался всей общиной в конце деревни. От каждой семьи приносили петуха или селезня, которые на месте озкса резались

и варились. В некотором отдалении от караваев хлеба расстилали белую скатерть, ставили на нее хлеб-соль и вареную птицу.

Через некоторое время после посева яровых хлебов, проводившегося обычно в конце апреля – начале мая, справлялся новый общинный молян – *сараз озкс* (эрз., мокш. *сараз* – курица). Свое название это моление получило оттого, что на нем приносились в жертву куры. Озкс посвящали божеству поля *Норов-ава* (*Пакся-ава*).

Много общинных молений совершалось летом. В начале июня проходило моление *алашань озкс*, посвященное лошадям (эрз., мокш. *алаша* – лошадь). Если иметь в виду, что для земледельца в прошлом лошадь была незаменимой опорой в хозяйстве, залогом и источником его благополучия, то становятся понятны причины проведения этого озкса. На нем мужчины молились о здоровье и размножении лошадей.

Через неделю после *алашань озкса* совершался *скал озкс* или *тракс озкс* (эрз. *скал*, мокш. *тракс* – корова). Подобно лошади, корова также была важной опорой хозяйства, кормилицей семьи. Этот озкс сопровождался молитвой о сохранности и приплоде крупного рогатого скота.

Одним из самых торжественных и многолюдных летних молений был общинный *веле озкс* (эрз., мокш. *веле* – село), проводившийся в конце июня в течение трех дней. В первый день резали быка, во второй – телку, варили пиво. В первые два дня молились *Верьде Шкай* о здоровье сельчан и урожае хлебов, а в последний – о здоровье солдат, находившихся в это время на военной службе.

Накануне сенокоса (начало июля) устраивали луговое моление (мокш. *лайме озкс*), на котором резали двух овец и просили *Шкая* помочь скосить луга, высушить хорошо сено и сметать его в стога, чтобы оно пошло на здоровье скоту, чтобы скот тучнел от него. А перед прополкой полей проводили моление, посвященное началу прополки полевых овощей (мокш. *пакся иможонь кочкама озкс*, эрз. *пакся эмежень кочкам озкс*), на котором просили божество поля *Норов-ава* помочь в работе.

К летним молениям относился *грань озкс* – моление на грани, т.е. на меже, отделявшей поля одной сельской общины от другой. На нем молились *Норов-ава* об урожае хлебов и о спорине в хле-

бе, без которой он мало питателен, и чтобы спорина эта не ушла к соседям на поля [Мокшин, Мокшина, 2005, с. 132–137].

При выколачивании ржи проводили общинное моление *бука озкс* (эрз., мокш. *бука* – бык). Это праздничное моление назначалось заранее. Один из крестьян ходил по домам и говорил, что завтра праздник *бука озкс*. Быка для жертвоприношения выбирали пестрого, деньги за него платила вся община. Моление это устраивалось в ржаном поле. Молились о дожде, об урожае. Потом садились на лугу обедать, пили пиво, устраивали гулянье [Бутузов, 1893, с. 383].

Каждое засушливое лето мордвой совершались моления о дожде – *пиземень озкст* (эрз. *пиземе*, мокш. *пизем* – дождь). Они проводились по мере того, насколько необходим был дождь для хозяйственных работ. При данном молении обращались с просьбами о хорошем дожде к водяному божеству *Ведь-ава*, божествам грома *Пурьгине-паза* (эрз.), *Атям-шкай* (мокш.) или к верховному богу *Шкай* (*Нишке*).

Когда созревали хлеба (август), устраивался *варма озкс* (эрз., мокш. *варма* – ветер). Сильные ветры в это время были губительными для урожая, и люди считали, что надобно задобрить покровительницу ветров *Варма-ава*. Ей делали различные жертвоприношения. В середине августа, когда сеяли озимые, справлялся *видьме озкс*, *видемань озкс* (эрз., мокш. *видемс* – сеять), а после посева озимых – *озим озкс* [Мокшин, 1998, с. 130–131].

Третий цикл аграрных озксов приходился на осеннее время. Среди них следует отметить *уча озкс* или *реве озкс* (мокш. *уча*, эрз. *реве* – овца), проводимый по окончании полевых работ. Все село, являвшееся единым социальным организмом – общиной, собиралось на поле, неся с собой брагу, пироги, хлеб, соль, чашки, ложки. На общинные деньги покупалась самая хорошая овца и варилась в больших котлах. На этом озксе благодарили *Шкая* (*Нишке*) и других богов по поводу уже собранного урожая.

Осенью совершалось несколько семейных молений, в ряду которых важное место занимал *Юрт-ава озкс* – моление в честь божества жилища *Юрт-ава*. Этот озкс совершался глубокой осенью, когда семьи со двора и поля возвращались на зимнее житье в дом. На нем резали овцу, в честь *Юрт-ава* варили брагу и готовили разную стряпню.

В конце октября – начале ноября заканчивался выпас скота на лугах. В это время с летнего пастбища скот возвращался домой на зимовку. По середине двора ставили стол, покрытый белой скатертью, на нем раскладывали различные кушанья. Произносились молитвы, обращенные к божеству двора *Кардаз сярко*, содержавшие просьбы о сохранении и увеличении скота. По окончании молитв оставляли кусочки стряпни в хлевах и возвращались домой обедать.

Кроме изложенных общинных и семейных озксов, имевших довольно определенные календарные сроки проведения, приуроченные к началу или завершению тех или иных хозяйственных мероприятий, порой, в случае необходимости, устраивались и «чрезвычайные» озксы, например, при эпидемии или эпизоотиях, пожарах, наводнениях и других бедствиях.

В случае частых заболеваний в семье, болезни скота проводился *Вень озкс* (мокш., эрз. *ве* – ночь) – ночное моление, посвященное *Юрт-ава*. Домохозяйка пекла большой пирог, закрепляла на нем сорок свечей и просила *Юрт-ава* выгнать все болезни как из дома, так и со двора. Затем с жаром в горшочке обходили дом и двор. *Вень озкс* некоторые домохозяйки проводят и сейчас, например, в Темниковском районе Мордовии.

Помимо молений-озксов, связанных с земледелием и животноводством, мордва исполняла и ряд других, также непосредственно сопрягавшихся с ее хозяйственной жизнедеятельностью, в частности с пчеловодством. Первые моляны на пчельниках проходили в конце июня – начале июля. На это время приходилось роение пчел. В конце июля – начале августа перед выемкой меда хозяин ставил около пеньков медовые соты и приглашал *Нешкеперь-азор-ава* (божество пчельника, покровительница пасеки, ее держательница, хозяйка. – *Н.М.*) попить меду, угощал ее. Во время выемки меда население обычно отправлялось на пчельники. Там приготовлялись огромные кадушки с *пуре* (медовухой. – *Н.М.*). Пурепитие в лесу продолжалось в течение двух дней [Мокшин, Мокшина, 2005, с. 139–141].

Заключение

Таким образом, можно сделать вывод, что базой для возникновения годового цикла мордовских озксов служили основные хозяйственные занятия мордвы. Бессилие земледельца перед

грозными стихийными явлениями природы (засухи, ветры, град, заморозки, эпидемии, наводнения и пр.), от которых зависели судьба и благополучие людей, постоянная боязнь подвергнуться нищете, разорению и даже смерти – вот что нашло свое выражение в озксах мордвы. Конечно, в них выражалось не только это. Здесь имели место, по крайней мере на некоторых озксах, и оптимистические мотивы, выражавшие радость жизни, стремление коллективно, всей общиной, отдохнуть, повеселиться после завершения тех или иных утомительных трудовых процессов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Бутузов Ф. Верования и культ мордвы (эрзи) с. Сабанчеева Алатырского уезда Симбирской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Т. 9. Вып. 4. Казань, 1893. С. 381–384.

Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. 248 с.

Мокшин Н.Ф. Происхождение финно-угорских (уральских) народов // Финно-угорский мир. 2009. № 3 (4). С. 42–53.

Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н. Мордва и вера. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2005. 532 с.

Nikolay Mokshin

THE PRE-CHRISTIAN RELIGIOUS HOLIDAYS AND RITUALS OF THE MORDVA

Introduction. Folk holidays, rituals, folklore have a huge role in the eternal activity of man to develop and equip the environment, ethnic territory as a living space. Each day of Mordvin the peasant was accompanied by an integral complex of holidays and ceremonies, customs, beliefs, folk knowledge, signs. **Purpose of the article.** To analyze the annual cycle of the agricultural pre-christian religious holidays (ozks) of the Mordvinians which with the christianization was joined by some throne (temple) holidays. **Materials and methods.** In the course of the study we used comparative-historical, historical-genetic, problem-chronological, descriptive-narrative, logical methods as well as traditional for ethnography methods of field observation, poll and interview, vestiges, complex approach. **Results of the research, discussion.** Based on materials of field ethnographic research and folklore the annual cycle of agricultural pre-christian religious holidays (ozks) of the Mordva, to which with

christianization some throne (temple) holidays also joined. **Conclusion.** The main economic activities of the Mordva, and, above all, their farming, were the basis for the emergence of the Mordovian ozks annual cycle. The farmer's helplessness before the formidable natural phenomena (droughts, winds, hail, frosts, epidemics, floods and etc.), on which depended the fate and well-being of people, the constant fear of poverty, ruin and even death – that is what found its expression in the Mordva ozks. Of course, this was not the only thing expressed in them. Here took place, at least in some ozks, and optimistic motives expressing the joy of life, the desire of the collective, the whole community, to relax, have fun after the completion of certain tedious labor processes.

Key words: Mordva; farmers; pre-christian religious holidays (ozksy); rituals; folklore; christianization; religious syncretism; calendar cycle; seasons of the year.

REFERENCES

Butuzov F. Verovanija i kul't mordvy (jerzi) s. Sabancheeva Alatyrskogo uezda Simbirskoj gubernii [The beliefs and cults of the Mordva (Erzy) of the village Sabancheyevo Alatyr district Simbirsk province]. *Proceedings of the Society of archaeology, history and ethnography at the imperial university of Kazan.* Kazan, 1893, vol. 9, iss. 4, pp. 381-384. (In Russian).

Mokshin N.F. Religioznye verovanija mordvy [Religious beliefs of the Mordva]. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1998, 248 p. (In Russian).

Mokshin N.F. Proishozhdenie finno-ugorskih (ural'skih) narodov [The Origin of Finno-Ugric (Ural) Peoples]. *Finno-Ugric World*, 2009, no. 3 (4), pp. 42-53. (In Russian).

Mokshin N.F., Mokshina E.N. Mordva i vera [Mordva and belief]. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2005, 532 p. (In Russian).

Мокшин Николай Федорович
доктор исторических наук, профессор
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарева»,
г. Саранск
e-mail: kaf_dor@mail.ru

Nikolay Mokshin
Doctor of Historical Sciences, Professor
«N.P. Ogarev Mordovian State University»,
Saransk
e-mail: kaf_dor@mail.ru

УДК 398.3:299.4(=511.152)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_09

РЕЛИКТЫ ДОХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ СЮЖЕТОВ В ОБРЯДОВЫХ ТРАДИЦИЯХ МОРДВЫ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

© 2022 г. Е.Н. Мокшина

Введение. Современная обрядовая жизнь мордовского народа в целом мало чем отличается от издавна живущего по соседству русского населения, особенно в городах. Но все же в жизнедеятельности мордвы, в его обрядности, особенно в сельской местности, до сих пор бытуют, хотя, конечно, и не в чистом виде, некоторые элементы, восходящие к языческим традициям. **Цель статьи** – рассмотреть, какое место занимают дохристианские верования и обряды в современной жизни мордовского этноса. Эта проблема на протяжении многих лет изучалась этнографическими экспедициями Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, а в 1995–2019 годах проводился специальный анкетный опрос сельской мордвы по выявлению характера и уровня ее религиозности. **Материалы и методы.** В основу исследования положены традиционные методы этнографической науки, такие как полевого наблюдения, опроса и интервью, анкетирования, комплексного подхода. Из методов исторической науки применялись сравнительно-исторический, историко-генетический, проблемно-хронологический, структурно-системный, статистический. Среди общенаучных методов исследования были задействованы логический, описательно-повествовательный, обобщения, классификации и систематизации. **Результаты исследования, обсуждения.** На материалах полевых исследований изучены некоторые обрядовые традиции мордовского народа, бытующие на современном этапе, восходящие к дохристианским религиозным верованиям, рассмотрено возрождение фольклорных праздников. **Заключение.** Несмотря на то что некоторые элементы дохристианских верований и обрядов у части мордвы бытуют поныне, думать всерьез о возвращении мордовского народа к языческой религии в современных условиях не стоит, слишком глубокие и прочные корни пустила в нем православная вера.

Ключевые слова: мордва; эрзя; мокша; традиции; обряды; дохристианские религиозные верования; реликты; фольклорный праздник.

Введение

Современная обрядовая жизнь мордовского народа в целом мало чем отличается от издавна живущего по соседству русского населения, особенно в городах. И это не случайно, ибо русские и мордва живут бок о бок уже много веков. Но все же в жизнедеятельности мордовского народа, в его обрядности, особенно в сельской местности, до сих пор сохраняются, хотя, конечно, и не в чистом виде, некоторые элементы, восходящие к языческим традициям.

Как известно, мордва очень медленно расставалась со своими традиционными верованиями и обрядами. Они прочно бытовали в народе, в сознании каждого мордвина, передаваясь из поколения в поколение, веками хранились в народной памяти. И даже христианскую религию она воспринимала не в чистом виде, а адаптируя к местным традициям. Возникал мордовский вариант русского православия, в котором дохристианские верования и обряды мордвы в значительной степени синтезировались с русским бытовым православием. Мордовские крестьяне были далеки от абстрактной и малопонятной им церковной догматики. В своем «бытовом православии» они соединяли образы и обряды христианской религии с дохристианскими традиционными образами и обрядами, поскольку последние органичнее вписывались в трудовую деятельность земледельца, верившего не только в бога, но и в предков, в «нечистую» и «неведомую силу» – в колдунов, ведунов, знахарей. Сами православные святые выступали в мордовском менталитете как покровители и помощники в повседневных нуждах народа, крестьян, обращавшихся к ним с молитвами от социальных и стихийных бед, о даровании исцеления и успехов в хозяйстве, в общинной, семейной и личной жизни [Мокшин, Мокшина, 2012].

Будучи существенной сферой народной культуры, обряды и праздники имели не только ритуальный, религиозно-магический смысл. Обладая своеобразным, веками формировавшимся

этосом, они разнообразили и скрашивали крестьянскую жизнь с ее тяжелым и монотонным физическим трудом, задавали ей соответствующую ритмику, выступали одной из существенных форм инфосвязей, важным каналом трансляции культурного наследия, инструментом этнической стабилизации и консолидации. На протяжении XIX и XX веков многие традиционные крестьянские праздники и обряды постепенно утрачивали былое ритуальное значение, роль своеобразного производственного календаря – регулятора трудовых процессов, принимая игровой характер, становясь развлечением, забавой. Их участники порой уже не могли объяснить первоначального смысла исполняемых ими «действ», обычно ссылаясь на старину, что-де так поступали предки. Упрощался и сам обряд, забывались молитвы, обрядовые плачи, песни, заговоры и заклинания. В сравнении с прошлым сокращалось и число традиционных производственных праздников, многие из которых в новых условиях трансформировались в праздники встречи Нового года, проводов зимы, встречи весны, первой борозды, лета, нового урожая и др.

Цель статьи

А какое место занимают дохристианские верования и обряды в современной жизни мордвы? Эта проблема на протяжении многих лет изучалась этнографическими экспедициями Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, а в 1995–2019 годах нами проводился специальный анкетный опрос сельской мордвы по выявлению характера и уровня ее религиозности, в ходе которого было опрошено более 5 тыс. человек начиная с 18-летнего возраста.

Материалы и методы

В основу исследования положены традиционные методы этнографической науки, такие как полевого наблюдения, опроса и интервью, анкетирования, комплексного подхода. Из методов исторической науки применялись сравнительно-исторический, историко-генетический, проблемно-хронологический, структурно-системный, статистический. Среди общенаучных методов исследования были задействованы логический, описательно-повествовательный, обобщения, классификации и систематизации.

Результаты исследования, обсуждения

Жителям обследованных сел был задан вопрос: «Проводятся ли в вашем селе традиционные мордовские моления (*озксы*)?» Все ответили на него отрицательно. Однако некоторые из старожилов в ряде сел (Ардатово, Кабаево и Морга Дубенского, Каньгуши и Старый Тештелим Ельниковского, Андреевка и Старое Качаево Большеигнатовского, Большие Ремезенки Чамзинского, Жуковка и Новое Бадиково Зубово-Полянского районов, Кочетовка Инсарского района Республики Мордовия) вспоминали, что в прошлом – в годы их детства и юности, подобные моления иногда проводились. Интересная традиция бытует в ряде поселений Ельниковского района Мордовии (Каньгуши, Старый Тештелим и др.), где ежегодно в середине мая – ближе к июню старые женщины собираются вместе и обходят свои села с иконами, песнями и молитвами, дабы Бог сохранил их от всех невзгод и бедствий – наводнений, засухи, града, смерча, пожара, болезней людей и скота и т.д.

Как рассказывала нам жительница д. Старый Тештелим Имярекова Анастасия Ивановна (1931 г. рожд., уроженка села, бывшая учительница): «Традиция эта уходит в глубь веков, никто уже не помнит, когда она зародилась. Шествие начинается ранним утром в хороший майский день в центральной части деревни на перекрестке дорог. Потом мы обходим ее с внешней стороны, делая остановки у водных источников – колодцев, родников, и вновь возвращаемся в деревню. Кроме икон мы берем с собой в поход также святую воду, ладан, еду, лопату. Ближе к обеду по возвращении в деревню у перекрестка дорог роем в земле ямку и закапываем в нее сырое куриное яйцо, после чего поем молитвы, опрыскиваем все вокруг святой водой, окуриваем ладаном и все вместе садимся есть. Только после этого расходимся по домам. Отец Андрей (местный священник. – *Е.М.*) объясняет нам, что эта традиция не православная, а больше языческая, однако все равно благословляет нас. И надо сказать, в деревне нашей никаких серьезных бедствий и несчастий никогда не было, видимо, Господь нас охраняет». Конечно, сами участники действа не понимают и не могут объяснить всего смысла происходящего, объясняя все древней традицией и не осознавая того, что сама

традиция, вероятно, восходит к языческим временам, ибо язычество и православие переплелись здесь в единый запутанный клубок [Мокшина, 2006, с. 244–245].

Так, к примеру, в 2010 году территорию Среднего Поволжья, в том числе и Мордовию, поразила засуха, практически все лето не было дождей, стояла сильная жара, пожары уничтожали леса и целые села. Во многих сельских поселениях Рспублики Мордовия стали проводиться моления о дожде, причем не только в православных храмах, но и по языческой традиции, о чем не раз сообщали в СМИ.

На другой вопрос анкеты «Почитаете ли вы древние мордовские божества Масторaву, Нороваву, Ведяву, Виряву, Кудаву и др.?» – большинство информантов ответили, что не почитают (в эрзянских селах – 68 %, в мокшанских – 75 %). Вместе с тем 24 % респондентов эрзян и 18 % мокшан признались, что почитают их, молятся им наряду с Иисусом Христом. Изредка в некоторых селах среди информантов очень преклонного возраста встречались и те, кто всю жизнь молится исключительно мордовским богам (1,5 %). Как правило, эти люди хорошо знают практически весь пантеон мордовских языческих богов, места их обитания, помнят и некоторые языческие обряды.

Осознавая возрастающую роль религии в современном социуме, лидеры части эрзянского национального движения выдвинули программу возрождения традиционного мордовского язычества как наиболее приемлемого феномена духовности, соответствующего менталитету мордвы в отличие от православия, которое они считают одним из главных средств русификации. Носителями этой идеи выступали партия «Эрзянь мастор», «Фонд спасения эрзянского языка», Ассоциация эрзянских женщин «Эрзява», а рупором – газета «Эрзянь мастор». Лидеры и активисты этих организаций, приняв сами язычество, заявляли, что его распространение – одна из их политических задач.

По их инициативе в ряде сел Мордовии и соседних регионов, где компактно проживает эрзянское население (в Ульяновской, Оренбургской, Нижегородской областях), начали проводиться языческие моления (*озксы*) с жертвоприношениями дохристианским мордовским богам быков, баранов и овец. Чаще всего озк-

сы устраивались на родине кого-либо из деятелей национальных движений или активистов распространения язычества. Так, не раз они проводились в эрзя-мордовских селах Ташто Кшуманця Большеигнатовского и Подлесная Тавла Кочкуровского районов Республики Мордовия. На мой взгляд, радетели язычества уделяли его формальной, так сказать, поверхностной стороне больше внимания, чем духовному началу. Озксы нередко транслировались по телевидению, туда приглашались многочисленные гости, в том числе и зарубежные, о них писали в газетах. Все это больше смахивало на рекламу, а не на подлинное религиозное моление, требующее от исполнителей искренности, ибо дело это для верующих святое и выставлять его напоказ не всегда этично.

Немалый общественный резонанс приобрел озкс, проводимый в настоящее время уже неоднократно в середине лета в с. Чукалы Большеигнатовского района Мордовии в силу своего особого исторического статуса. Судя по документам русского делопроизводства, этот озкс имел в прошлом у мордвы значение своеобразного всенародного собрания, проводившегося раз в 40–50 лет. Ныне данный озкс получил название «Раськень Озкс» («Всенародное Моление»). В этом статусе он вновь был проведен 17 июля 1999 года. Традиция возобновилась, и теперь «Раськень Озкс» стал праздноваться регулярно. Наиболее торжественным был «Раськень Озкс» 2004 года. Особую значимость этнопразднику придало участие в нем Главы Республики Мордовия Н.И. Меркушкина. Пожав руки старейшинам, он заявил народу, что «Раськень Озкс» будет отмечаться регулярно как государственный праздник Мордовии. Однако следует отметить, что указанное мероприятие, хотя и носило название «Раськень Озкс», мало походило на подлинное моление, поскольку, как констатировал один из активных его участников Н.И. Аношкин, ставший одним из старейшин, «для двух третей присутствующих это было зрелище, не более» [Аношкин, 2004].

Последний «Эрзянь Раськень Озкс» («Всеэрзянский Озкс») проводился в с. Чукалы Большеигнатовского района Республики Мордовия в июле 2019 года. На праздник съехались эрзяне из многих регионов России, а также туристы из Санкт-Петербурга, Москвы, Екатеринбурга и других мест. Он проходил по

традиционному сценарию: зажжение священной свечи, фольклорно-театрализованное представление, обращение старейшин к эрзянскому богу *Нишке*, моление, опахиваниие кургана, хоровод, угощение, выставка народных умельцев. Официальную часть «Раськень Озкс» открыл заместитель председателя Государственного Собрания Республики Мордовия И. Москаев. Он отметил важность события для нашей многонациональной страны, поздравил всех гостей с праздником и вручил награды тем, кто внес большой вклад в сохранение культуры и традиций эрзян [Герасимова, Фролкин, 2019].

17 июня 2004 года был принят Указ Главы Республики Мордовия о проведении национально-фольклорных праздников в Республике Мордовия. «В целях возрождения, сохранения и дальнейшего развития национальных традиций, фольклора, обрядов, ритуалов, национальных видов спорта, укрепления межнациональных отношений» Правительству Республики Мордовия было поручено ежегодно проводить республиканские национально-фольклорные праздники «Акша келу», «Раськень Озкс», «Велень Озкс», «Сабантуй», «День славянской письменности и культуры».

При поддержке организаций, выступающих за возрождение язычества, в Мордовии был создан фольклорно-этнографический ансамбль, названный дохристианским мордовским женским именем «Ламзурь». Он занимается популяризацией ритуала древних озксов и некоторых других традиционных обрядов мордвы. Во многих мордовских селах действуют на базе домов культуры или школ национальные культурно-досуговые центры, которые также занимаются возрождением и популяризацией традиционных обрядов и ритуалов во время проведения некоторых праздников (Троица, Масленица, Рождество, Старый Новый год, Крещение, Пасха и др.) и торжественных мероприятий (юбилей села, свадьба, проводы в армию, выпускной бал у школьников и др.), содержащих в том числе и религиозные элементы, восходящие как к язычеству, так и православию.

Сторонники язычества ведут агитацию за возврат к старой мордовской вере не только посредством проведения озксов и через СМИ. Они сами нередко посещают мордовские села, беседу-

ют с людьми, стремясь убедить их в том, что православие – чужеродная для эрзян религия. Однако такая агитация малоуспешна.

Большинство опрошенных нами сельчан (69 % эрзян и 82 % мокшан) отрицательно ответило на вопрос «Как вы относитесь к попыткам некоторых представителей интеллигенции, в основном эрзянской, возродить в народе старую мордовскую веру, отказаться от православия, возможно ли это?». Правда, были и такие, кто не возражал против попыток возрождения мордовского язычества (среди них 11 % эрзян и 8 % мокшан). Остальные респонденты не знали ответа на этот вопрос (20 % эрзян и 10 % мокшан).

Замечу, что с инициативой возрождения язычества выступает лишь наиболее радикальное крыло эрзянской части национального движения, мордва-мокша не выдвигает подобных инициатив. А председатель Ассоциации мокшанских женщин «Юрхтава» Н.Н. Кудашова прямо заявила, что «Юрхтава» не декларирует возрождения дохристианской обрядности [Ивашкин, 1995]. Анализ анкет респондентов, высказавшихся за приверженность к старой мордовской вере наряду с христианской, показал, что подавляющее большинство из них – люди старшего поколения, т.е. предпенсионного и пенсионного возраста (82 %), остальные принадлежат к среднему поколению (30–50 лет). Основными носителями тех или иных компонентов дохристианской религии и обрядности являются женщины (86 %).

Заключение

Итак, хотя некоторые элементы дохристианских верований и обрядов у части мордвы бытуют поныне, думать всерьез о возвращении мордовского народа к языческой религии в современных условиях не стоит, слишком глубокие и прочные корни пустила в нем православная вера. Это начали осознавать и сами организаторы распространения язычества. Так, Е.В. Четвергов прямо заявил, что большинство собравшихся на озкс воспринимает его не как религиозное моление, а просто как праздник. А вообще-то, языческая вера «была очень интересной» и «мы стремимся вернуть это как часть нашей духовной культуры, чтобы дети знали, люди знали, как молились наши предки, кому они поклонялись, что от них ждали. Вот наша цель» [Четвергов, 1996, с. 15].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Аношкин Н.И. Эрзянь мастор. 2004. 12 августа.

Герасимова И., Фролкин Е. Народное телевидение Мордовии. 2019. 15 июля. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ntm13.ru/news/v-bolsheignatovskom-sele-chukaly-sostoyalsya-prazdnik-erzyan-raskenozks-ili-rodovoe-molenie/ (дата обращения: 06.02.2022).

Ивашкин Н. Юрхтава возвратится с «Юрхтавой» // Известия Мордовии. 1995. 28 июля.

Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н. Митрополит родом с Вада. Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2012. 100 с.

Мокшина Е.Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века. 2-е изд., доп. и перераб. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2006. 308 с.

Четвергов Е.В. Та религия была очень интересной // Вечерний Саранск. 1996. 25 июля. С. 15.

Elena Mokshina

RELICS OF THE PRE-CHRISTIAN RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL PLOTS IN THE RITUAL TRADITIONS OF THE MORDVA AT THE PRESENT STAGE

Introduction. The modern ceremonial life of the Mordovian people on the whole doesn't differ much from the Russian population living in the neighborhood for a long time, especially in cities. But nevertheless in the life of Mordva, in its ceremonial life, especially in rural areas, still exist some elements ascending to pagan traditions. **The aim of the article** is to examine the place of the pre-christian beliefs and rituals in the modern life of the Mordovian ethnos. This problem has been looked into by the ethnographical expeditions of Mordovian State University named after N. P. Ogarev for many years and in 1995–2019 a special questionnaire poll of the rural Mordva was conducted to reveal the character and the level of their religiousness. **Materials and methods.** The research was based on the traditional methods of ethnographic science such as field observation, poll and interview, questioning and a complex approach. Comparative-historical, historical, historical-genetic, problem-chronological, structural-situational and statistical methods were applied. Among general scientific methods of the research there were used logical, descriptive-narrative, generalization, classification

and systematization. **Results of the research, discussion.** Based on materials of field research some ritual traditions of the Mordovian people existing at the present stage and ascending to pre-christian religious beliefs were studied, a revival of folklore holidays was examined. **Conclusion.** Despite the fact that some elements of pre-christian beliefs and rites are still used by some Mordva, it is not worth seriously thinking about the return of Mordva to pagan religion in modern conditions – the orthodox faith has taken deep and strong roots in it.

Key words: Mordva; Erzya; Moksha; traditions; rites; pre-christian religious beliefs; relics; folk festivals.

REFERENCES

Anoshkin N.I. *Erzyan mastor*, 2004, August 12. (In Russian).

Gerasimova I., Frolkin E. *Narodnoe Televidenie Mordovii*, 2019, 15 July. [Electronic resource]. Available at: https://ntm13.ru/news/v-bolsheignatovskom-sele-chukaly-sostoyalsya-prazdnik-erzyan-rasken-ozks-ili-rodovoe-molenie/ (accessed 6 February 2022). (In Russian).

Ivashkin N. Jurhtava vozvratitsja s «Jurhtavoj» [Yurkhtava will return with «Yurkhtava»]. *Izvestia Mordovii,* 1995, 28 July. (In Russian).

Mokshin N.F., Mokshina E.N. Mitropolit rodom s Vada [Metropolitan comes from Vad]. Saransk, Tipografija "Krasnyj Oktjabr", 2012, 100 p. (In Russian).

Mokshina E.N. Religioznaja zhizn' mordvy vo vtoroj polovine XIX – nachale XXI veka [Religious life of the Mordva in the second half of XIX – early XXI centuries]. Ed. 2nd edition, revised and supplemented. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2006, 308 p. (In Russian).

Chetverugov E.V. Ta religija byla ochen' interesnoj [That religion was very interesting]. *Vecherny Saransk*, 1996, 25 July, p. 15. (In Russian).

Мокшина Елена Николаевна
доктор исторических наук, профессор
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарева»,
г. Саранск
e-mail: ENM2112@mail.ru

Elena Mokshina
Doctor of Historical Sciences, Professor
«N.P. Ogarev Mordovian State University»,
Saransk
e-mail: ENM2112@mail.ru

УДК 392.1(=511.152)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_10

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ТРАДИЦИИ МОРДОВСКОГО НАРОДА: ПРОШЛОЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

© 2022 г. Е.Н. Мокшина, М.А. Нарватова

Введение. Рождение здорового ребенка с древности и поныне является важной задачей для каждой семьи. У разных народов сложились самобытные обряды и традиции, связанные с данным событием жизненного цикла человека. **Цель статьи.** Целью исследования является анализ бытовавших в прошлом и сохранившихся поныне родильных обрядов и традиций мордовского народа, зафиксированных в устно-поэтическом творчестве, научных и периодических изданиях, материалах, собранных авторами во время полевых этнографических изысканий. **Материалы и методы.** В основу исследования были положены такие методы, как сравнительно-исторический, историко-генетический, проблемно-хронологический, структурно-системный, включенного наблюдения, логический, описательно-повествовательный, обобщения, классификации и систематизации. **Результаты исследования, обсуждения.** Авторы на конкретных примерах показывают насколько разнообразны, интересны и рациональны обряды и традиции мордовского народа, связанные с вынашиванием и рождением ребенка. При анализе историографии рассматриваемой темы отмечено, что существенный вклад в ее разработку внесли научные труды таких этнографов, как Н.Ф. Мокшин, Н.Ф. Беляева, Г.А. Корнишина, Т.П. Федянович, В.А. Балашов, А.С. Лузгин, Е.Н. Мокшина, Ю.Н. Сушкова и др. **Заключение.** В настоящее время каждая мордовская семья сама решает, в какие приметы верить, какие обряды соблюдать, каким традициям следовать. Однако даже если семья воспринимает родильные обряды детского цикла как дань памяти и не вкладывает в них то значение, какое подразумевали их предки, все равно это способствует сохранению традиций и культуры мордовского этноса. Возрождение института крепкой многодетной семьи на современном этапе могло бы существенно помочь решению чрезвычайно актуальной для мордовского народа демографической проблемы.

Ключевые слова: мордва; семья; родильные обряды; традиции; мировоззрение; быт; религиозные верования; антропонимы.

Введение

Рождение здорового ребенка с древности и поныне является важной задачей для каждой семьи. У разных народов сложились самобытные обряды и традиции, связанные с данным событием жизненного цикла человека. Наличие большого потомства традиционно являлось существенной частью жизнедеятельности мордвы, поэтому в день свадьбы молодых часто обсыпали зерном и хмелем, что символизировало пожелание их семье благополучия и многодетности. В родильных обрядах мордвы принято выделять три основных этапа: беременность, роды и послеродовый период. Родильные обряды представляют собой значительный пласт в быту и культуре мордовского народа, поэтому являлись объектом изучения ряда этнографов. Среди них следует отметить научные труды Н.Ф. Мокшина, Н.Ф. Беляевой, Г.А. Корнишиной, Т.П. Федянович, В.А. Балашова, А.С. Лузгина, Е.Н. Мокшиной, Ю.Н. Сушковой и др. В их работах нашли отражение многие аспекты этой темы. Однако, на наш взгляд, необходимы дальнейшие исследования данного вопроса, чему и посвящена эта статья.

Цель статьи

Целью исследования является анализ бытовавших в прошлом и сохранившихся поныне родильных обрядов и традиций мордовского народа, зафиксированных в устно-поэтическом творчестве, научных и периодических изданиях, материалах, собранных авторами во время полевых этнографических изысканий.

Материалы и методы

В основу исследования были положены такие методы, как сравнительно-исторический, историко-генетический, проблемно-хронологический, структурно-системный, включенного наблюдения, логический, описательно-повествовательный, обобщения, классификации и систематизации.

Результаты исследования, обсуждения

У мордвы в жены принято было выбирать крепкую, плотную и дородную женщину, поскольку считалось, что она сможет родить много здоровых детей. А это было главным в семейной жизни. Бездетность считалась большим несчастьем, горем. В мордовском устно-поэтическом творчестве сохранилось много

пословиц на эту тему: «Многодетные родители – держатели человеческого рода», «Кто с детьми живет – радуется, кто без детей – горюет», «Бездетный что дуплистое дерево: ни лыка, ни дров», «Дом с детьми – счастливый дом», «Человек без детей что сухое дерево без ветвей», «Плохо жить без дома, еще хуже без детей», «Где дети, там веселье», «Дерево сохнет без корней, хорошая женщина – без детей», «Без веток – не дерево, без детей – не семья» [Устно-поэтическое творчество мордовского народа, 1967, с. 74, 76, 78, 79, 80] и др.

Также при выборе супруги смотрели не только на невесту, но и на ее родителей, весь род в целом. Подтверждением этому служат мордовские пословицы: «Смотри на мать, когда берешь ее дочь», «Каково дерево, таковы и ветки», «Какова яблоня, таковы и яблоки», «Какова мать, такова и дочь», «В одной грибнице одной породы грибы растут», «Какой сад, такие и яблоки», «Каков отец, таков и сын», «Каков род, таково и потомство» [Устно-поэтическое творчество мордовского народа, 1967, с. 68, 73, 74, 77, 79] и др. Аналогичные по смыслу пословицы есть в фольклоре и у других финно-угорских народов, например у вепсов: «Какова мать – такова и дочь», «У хороших отца с матерью и ребенок хороший», «Березовый пенек – так и отросток березовый», «Какая ель – такой и отросток» [Mi meles, se i ke = Что на уме, то и на языке. Вепсские пословицы и поговорки, 2018, с. 23, 90] и др.

Если после заключения брака в мордовской семье долго не рождались дети, то женщину называли «неродюхой» и отношение к ней со стороны родственников было негативным. Подобный пример описан в произведении Д.И. Морского «Ульяна Сосновская» [1930], когда отношение к молодой снохе у свекра и свекрови изменилось только с появлением ребенка. В данной поэме рассказывается, что молодая женщина, выйдя замуж, много работала, мало спала и была голодна настолько, что обессилела. Героиня поэмы все никак не могла угодить родителям супруга, часто плакала так, чтобы ее никто не видел. Лишь с рождением сына отношение к молодой женщине в семье изменилось в лучшую сторону.

Мордва долгое время поклонялась языческим богам. Люди верили, что *Ведява* (богиня воды) и *Вирява* (богиня леса) влияют

на деторождение. В связи с этим неродящие женщины просили эти божества смилостивиться и совершали им жертвоприношения. Характерной чертой религиозных верований мордовского народа является почитание предков, поэтому часто бесплодные женщины или те, у которых умирали дети, обращались за помощью к умершим и делали им жертвоприношения [Мокшин, 1998; Мокшин, Мокшина, 2005].

Беременных по возможности старались освобождать от тяжелого труда в поле, доме и на дворе. Они занимались в основном работой, не требующей больших физических затрат, готовили пищу, убирались, стирали, шили, ткали, пряли, вышивали и т.д. К беременным в мордовских семьях было особое отношение. Для них действовали и определенные запреты (табу): не ходить на похороны и кладбища, не посещать больных, не смотреть на нищих, не бить животных. Данные ограничения имели вполне разумное объяснение: вышеперечисленные события могли напугать или разволновать беременную женщину, животное могло нанести ответный удар.

Несмотря на свое положение, мордовские женщины, как правило, до последнего работали, особенно если период беременности приходился на уборочную страду, когда каждая пара рук была на счету. Жизнь мордовского крестьянства зависела от урожая, поэтому необходимо было вовремя его собрать и не оставить на ненастную погоду, когда урожай мог погибнуть и тогда людям пришлось бы голодать.

Случалось, что мордовские женщины рожали прямо в поле, зачастую в дохристианский период именно данный факт служил основой для наречения ребенка. В то время в народе широко были распространены имена, связанные с полем, например, Нуянза, Нуякша, Нуяль, Пивцай, Паксяй, Пакстян, Паксюта (морд. *пакся* – поле) и др. Если ребенок был рожден в лесу или рядом с лесом, его могли назвать Виряй, Виртяс, Виртян, Виртява (морд. *вирь* – лес). Для ребенка, рожденного дома, давали имена Кудаш, Кудай (морд. *кудо* – дом). Также имена давались не только в зависимости от места рождения, но и от времени, например, Тундас, Тундаля, Тунданя (в переводе с морд. яз. – весенний), Эйзюраль (в переводе с морд. яз. – рожденная во время сосулек),

Телена (в переводе с морд. яз. – зимняя) и тому подобные. Кроме того, ребенка называли характерным именем при сложных родах, например, Эряна, Эряния (в переводе с морд. яз. – живучая), Вельмата (в переводе с морд. яз. – ожившая). Зачастую имена давались по внешним особенностям ребенка при рождении, например, Ашназа (в переводе с морд. яз. – белокурая), Валдуша (в переводе с морд. яз. – светлая), Сэтьмела (в переводе с морд. яз. – тихая), Веляй (в переводе с морд. яз. – вертлявый). Некоторые имена отражали чувства родителей, например, Вечкай, Вечкан, Вечкенза (от морд. слова ‘любить’), Учват, Учай (в переводе с морд. яз. – долгожданный), Казей (вероятнее всего от морд. слова *казне* ‘подарок’). Это указывает на то, что у мордовского народа сложился богатый и разнообразный мир антропонимов, особенно дохристианского периода, и родители осознанно подходили к имянаречению своего ребенка [Мокшин, 1991].

Неоднократно женщины рожали самостоятельно без чьей-либо помощи, особенно если это был не первый их ребенок. Однако при первых родах молодой женщине нужна была помощь, которую, как правило, оказывала свекровь или повивальная бабка. Когда начинались роды, кто-то из домочадцев бежал за повитухой. Следует отметить, что не всегда она была односельчанкой. Нередко случалось, что приходилось идти за ней в соседнее село. Роженица в это время одевалась в старую одежду, чтобы потом ее можно было сжечь в случае полной непригодности. Однако, если семья была очень бедная, даже эту одежду впоследствии пытались отстирать.

Повивальной бабкой обычно была здоровая, опытная женщина, которая имела много детей и внуков и помогала при родах другим женщинам. От того, насколько опытна и аккуратна была помощница при родах, зависело дальнейшее состояние здоровья мамы и малыша. Повитухи всегда были в почете, пользовались уважением. На праздник Пасхи к ним приходили с подарками женщины, у которых они принимали роды, их дети назвали повитуху «бабушкой», а та в свою очередь обращались к детям как внукам (морд. *унокт*).

Женщины-повитухи, безусловно, обладали минимальными медицинскими знаниями и навыками, которые передавались из

поколения в поколение. Однако повивальная бабка применяла не только акушерские знания, но и различные заговоры, ритуалы и обряды. Например, самый распространенный магический ритуал для облегчения родов – расплетать косу и развязывать все узлы на одежде роженицы, порой открывали двери, окна, печную заслонку, раскрывали замки, чтобы ребенок легко прошел по родовым путям. Следует отметить, что и в настоящее время многие женщины, следуя приметам прабабушек, распускают волосы при родах.

Одним из самых распространенных мест для родов у мордвы была баня. Отдельное помещение, которое заранее натапливали, было, как правило, удалено от домов, кроме этого под рукой была теплая вода, чтобы обмыть роженицу и младенца. Надо сказать, в баню роженица, младенец и повитуха ходили первые три дня, потом бабушка-повитуха приходила только проведывать мать и ребенка. Также необходимо отметить, что после рождения ребенка клали на льняное полотенце. Зачастую это было венчальное полотенце родителей. Во время крещения ребенка также использовали особое полотенце, которое в эрзянских селах называлось «ризэ». Существовало поверье, что крестильное полотенце имеет магическую силу и его нельзя стирать после таинства крещения. А использовать в быту можно только через год, исключение составляет болезнь ребенка: мордва верила, что крестильное полотенце, также как и крестильная одежда, может принести исцеление.

После того как женщина разродилась, мать и дитя были вымыты и отдыхали в тепле, приводили в порядок место родов и закапывали послед. Так, к примеру, в эрзя-мордовском с. Калассево Ардатовского района Республики Мордовия послед клали в старый лапоть и закапывали так, чтобы никто не смог найти его и откопать (информант Демушова Дарья Дмитриевна, 1937 г.р., уроженка села).

Как правило, мать с ребенком мыли три дня в бане, а после третьей бани совершали обряд *эйкакш идема* или выкуп ребенка, когда повивальная бабка вручала младенца матери. Данный обряд исследователь Г.А. Корнишина описала следующим образом: «Повивальная бабка, держа в одной руке новорожденного,

а в другой руке хлеб, спрашивала молодую женщину: «Что тебе нужно: хлеб или ребенок?». Мать отвечала: «Ребенок». Бабушка отдавала ей малыша со словами: «Вот твоя ноша»». При первом укладывании ребенка в колыбель с новорожденным знакомились все женщины-родственницы. Клали в колыбель лепешки и пироги, и все женщины, присутствующие при данном обряде, по очереди качали ее, желая ребенку счастливую и сытую жизнь [Корнишина, 2007, с. 69].

После рождения ребенка укладывали в зыбку и покрывали ее от чужих глаз. Первое время в дом, где есть младенец, чужих не пускали и ребенка не показывали, поскольку мордва верила, что человек с тяжелым взглядом может сглазить ребенка и он заболеет. В связи с этим стремились как-то защитить младенца. Например, в мокша-мордовском с. Перхляй Рузаевского района Республики Мордовия новорожденному на левую руку надевали браслет из разноцветного бисера, который тот носил до года. По мере взросления ребенка, когда браслет ему становился мал, добавляли бисер. Кроме того, в вышеуказанном населенном пункте в комнате, где находилась зыбка с младенцем, ставили в угол веник, перевернутый наверх широкой частью. Помимо этого, еще одним оберегом у мордвы служила булавка и уголек, которые клали в зыбку с левой стороны под голову ребенка. Булавку закалывали не в подушку, а на плотную ткань, которая была застелена в самом низу, под нее же клали уголек, чтобы никто не мог их увидеть (информант Польдяева Елизавета Андреевна, 1940 г.р., уроженка села).

В с. Каласево Ардатовского района Республики Мордовия для защиты ребенка от нечистой силы в зыбку клали ножницы или булавку, а на лбу малыша рисовали карандашом или чем-то другим точки. Мордва верила, что данные ритуалы и обереги служат надежной защитой для новорожденного от дурного глаза, которого очень боялись. Зачастую продолжительный плач и беспокойство даже уже подросшего ребенка связывали с тем, что его видел человек с плохими намерениями. Обычай не показывать первое время после рождения младенца чужим людям также обоснован с точки зрения практики: так оберегали новорожденного от болезней. Кроме того, что ребенка не показывали чужим

людям, в доме сохранялось еще одно таинство – процесс кормления грудью малыша. Во время кормления мама обычно отворачивалась и укрывала платком грудь и ребенка, чтобы никому ничего не было видно, даже представителям женского пола. Мордовские женщины верили, что если кто-то увидит процесс кормления грудью, то молоко пропадет. Однако данное поверье можно объяснить и с практической точки зрения: мордовские избы в прошлом, как правило, представляли собой одну большую комнату, в которой находились все домочадцы – мужчины, женщины, дети и старики. С точки зрения нравственности и этичности было бы неприемлемо оголять при них грудь. С грудным молоком также связана еще одна примета, которая гласит, что грудное молоко нельзя выливать. В случаях, когда нужно избавиться от грудного молока, как правило, его выливали под дерево, чаще всего под яблоню. Никогда не сливали это молоко скотине и не выливали в помои. Никогда не выливали грудное молоко под осину, так как под это дерево выливали воду после обмывания покойника. Грудное молоко считали целебным, оно служило не только едой для новорожденного, но и выступало в качестве дезинфицирующего средства. Например, младенцам капали грудное молоко в глазки, если начиналось их нагноение или в носик, если он был заложен (информанты Демушова Дарья Дмитриевна, 1937 г.р., уроженка села; Храмова Анна Дмитриевна, 1945 г.р., уроженка села).

Первый год жизни ребенка считался самым важным и трудным, поэтому такие моменты, как появление первого зуба, первые шаги и первая стрижка сопровождались определенными ритуалами. Для мордвы важным было также первое купание. В с. Перхляй Рузаевского района Республики Мордовия существовала примета: как поведет себя ребенок при первом купании, таков он и будет. Если плакал, когда парили, то будет капризный и беспокойный, если не плакал – спокойный (информант Польдяева Елизавета Андреевна, 1940 г.р., уроженка села).

Обычно мальчика парили дубовым веником, чтобы был сильным и крепким, а девочку – березовым, чтобы была стройной и красивой. В вышеуказанном селе также бытовал обычай при появлении первого зуба у ребенка проводить железной монетой по зубу, приговаривая «пусть все зубки будут крепкие, как эта

монета». В мордовском народе по традиции была зубная крестная, как правило, ею становилась та женщина, которая находила зуб. Если зуб находила мать, то зубной крестной становилась женщина, которая была в это время в доме. Зачастую за маленькими детьми приглядывали дети постарше, и именно они находили первый зуб. Того, кто нашел зуб, обычно благодарили копеечкой (информант Польдяева Елизавета Андреевна, 1940 г.р., уроженка села Перхляй).

В мордовских семьях также бытовал обычай перерезать путы на ногах ребенка, который начал делать первые шаги. Разрезала путы обычно старшая из женщин в доме, чаще всего бабушка ребенка. Когда ребенок стоял, проводили три раза рукой крестообразные движения, имитируя перерезывание невидимых нитей. Мордовский народ верил, что после этого ребенок начинал уверенно и быстро ходить. Порою такой обряд совершали, когда ребенок долго не начинал ходить, и ему перерезали путы, чтобы он быстрее пошел [Беляева, 2001; Кандрина, 2021].

Для мордовских семей было важно, чтобы в семье родился мальчик – это продолжение рода, дополнительный работник. Девочки тоже не сидели без работы, но в семье прекрасно понимали, что, как только дочка подрастет, выйдет замуж и помощи от нее не будет, в то время как мальчик в родительский дом приведет жену, а это значит дополнительную пару рабочих рук. Следует отметить, что в мордовском народе в старину часто можно было встретить следующую ситуацию: подростка 12–14 лет женили на уже взрослой молодой девушке 18–24 лет с целью увеличения рабочей силы в семье. Данная бытовая особенность была экономически выгодна для обеих сторон: в семье девушки родители держали ее как можно дольше в качестве помощницы, а семья юного мужа брала к себе уже взрослую, крепкую и сильную работницу.

Заключение

На сегодняшний день мордва живет в ногу со временем, многие традиции и обычаи ушли в прошлое, но в то же время в некоторых селах отголоски родильных обрядов предков еще имеют место. В настоящее время у мордвы к беременным особое отношение, так же как и у других этносов. Сейчас не рожают

в поле и бане, а рожают в специализированных лечебных учреждениях – роддомах. Однако многие беременные придерживаются старинных поверий, например, предпочитают не ходить на кладбище. Также многие женщины распускают волосы при родах.

Практически повсеместно среди мордвы по-прежнему сильна вера в возможность сглаза ребенка в первые дни жизни, в связи с этим его не принято показывать чужим людям до крещения либо до 40 дней после родов. Здесь следует учитывать также опасения родителей, что гости в первые дни жизни могут заразить младенца вирусным или инфекционным заболеванием. А булавки, застегнутые внутри одежды, носят даже многие взрослые.

Когда мамы с младенцем первый раз заходят в свой дом после родильного дома, их принято встречать с хлебом. Также им не положено приходить в пустой дом. У многих родителей сохраняется традиция не стричь ребенка до года, аргументируется это пословицами: «Стричь до года – укорачивать жизнь ребенку» или «До года стрижешь – ум отстригаешь».

В настоящее время каждая мордовская семья сама решает, в какие приметы верить, какие обряды соблюдать, каким традициям следовать. Однако даже если семья воспринимает родильные обряды детского цикла как дань памяти и не вкладывает в них то значение, какое подразумевали их предки, все равно это способствует сохранению традиций и культуры мордовского этноса. Возрождение института крепкой многодетной семьи на современном этапе могло бы существенно помочь решению чрезвычайно актуальной для мордовского народа демографической проблемы.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Балашов В.А. Бытовая культура мордвы. Традиции и современность. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1992. 254 с.

Беляева Н.Ф. Традиционное воспитание детей у мордвы. Саранск: Мордов. гос. пед. институт им. М.Е. Евсевьева, 2001. 260 с.

Кандрина И.А. Народные знания и опыт в обрядах деторождения мордвы Республики Мордовия // Вестник ТГТУ. 2021. С. 884–893.

Корнишина Г.А. Традиционно-обрядовая культура мордвы. Саранск: Мордов. гос. пед. институт им. М.Е. Евсевьева, 2007. 116 с.

Лузгин А.С. В тесном соседстве: хозяйство и материальная культура населения Мордовии. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1987. 188 с.

Мокшин Н.Ф. Тайны мордовских имён: (Исторический ономастикон мордовского народа). Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. 112 с.

Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. 248 с.

Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н. Мордва и вера. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2005. 532 с.

Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н., Сушкова Ю.Н., Гришаков В.В. Этнография финно-угорских народов. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2017. 176 с.

Мокшина Е.Н. Межконфессиональная ситуация в Республике Мордовия (1990–1999 гг.) // Регионология. № 4/1999 – № 1/2000. С. 384–390.

Морской Д.И. Ульяна Сосновская. М.; Л., 1930. 47 с.

Устно-поэтическое творчество мордовского народа. В 8 т. Т. 4. Кн. 1. Пословицы, присловия и поговорки. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1967. 376 с.

Федянович Т.П. Обычаи и обряды: их место и роль в жизни этноса (по материалам народов Урало-Поволжья) // Расы и народы. М.: Центрполиграф, 2003. С. 81–93.

Mi meles, se i ke = Что на уме, то и на языке. Вепсские пословицы и поговорки [на вепсском и русском языке] / Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук; сост.: О.Ю. Жукова. Петрозаводск, 2018. 96 с.

Elena Mokshina

BIRTHING RITES AND TRADITIONS OF THE MORDOVIAN PEOPLE: PAST AND PRESENT

Introduction. The birth of a healthy child has been an important task for every family since ancient times. Different peoples have developed distinctive rituals and traditions associated with this event of the human life cycle. **Purpose of the article.** The aim of the study is to analyze the maternity rites and traditions of the Mordovian people that existed in the past and are still preserved today, as recorded in the oral-poetic literature, scientific and periodicals, materials collected by the authors during field ethnographic research. **Materials and methods.** The research was based on such methods as comparative-historical, historical-genetic, problem-chronological, structural-systemic, included observation, logical,

descriptive-narrative, generalization, classification and systematization. **Results of the research, discussion.** The authors use specific examples to show how diverse, interesting and rational are the rites and traditions of the Mordovian people associated with childbirth and nurture. When analyzing the historiography of the considered topic it is noted that a significant contribution to its development was made by scientific works of such ethnographers as N.F. Mokshin, N.F. Belyaeva, G.A. Kornishina, T.P. Fedyanovich, V.A. Balashov, A.S. Luzgin, E.N. Mokshina, Y.N. Sushkova and others. **Conclusion.** At present each Mordovian family decides for itself which omens to believe in, which ceremonies to observe, which traditions to follow. However, even if a family perceives maternity rituals of the child cycle as a tribute and does not put into them the meaning their ancestors implied, it still contributes to the preservation of the traditions and culture of the Mordovian ethnos. The revival of the institute of a strong large family at the present stage could significantly help to solve the demographic problem extremely urgent for the Mordovian people.

Key words: Mordva; family; maternity rites; traditions; worldview; life; religious beliefs; anthroponyms.

REFERENCES

Balashov V.A. Bytovaja kul'tura mordvy. Tradicii i sovremennost' [Domestic culture of the Mordva. Traditions and modernity]. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1992, 254 p. (In Russian).

Belyaeva N.F. Tradicionnoe vospitanie detej u mordvy [Traditional upbringing of children of the Mordva]. Saransk, Mordovskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet imeni M.E. Evsev'eva, 2001, 260 p. (In Russian).

Kandrina I.A. Narodnye znanija i opyt v obrjadah detorozhdenija mordvy Respubliki Mordovija [Folk knowledge and experience in childbirth rites of the Mordovian Republic]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo tehnicheskogo universiteta*, 2021, pp. 884-893. (In Russian).

Kornishina G.A. Tradicionno-obrjadovaja kul'tura mordvy [Traditional rite culture of the Mordva]. Saransk, Mordovskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet imeni M.E. Evsev'eva, 2007, 116 p. (In Russian).

Luzgin A.C. V tesnom sosedstve: hozjajstvo i material'naja kul'tura naselenija Mordovii [In a close neighborhood: economy and material culture of Mordovia]. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1987, 188 p. (In Russian).

Mokshin N.F. Tajny mordovskih imjon: (Istoricheskij onomastikon mordovskogo naroda) [The secrets of Mordovian names: (Historical onomasticon of the Mordovian people)]. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991, 112 p. (In Russian).

Mokshin N.F. Religioznye verovanija mordvy [Religious beliefs of the Mordva]. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1998, 248 p. (In Russian).

Mokshin N.F., Mokshina E. N. Mordva i vera [Mordva and faith]. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2005, 532 p. (In Russian).

Mokshin N.F., Mokshina E.N., Sushkova Y.N., Grishakov V.V. Etnografija finno-ugorskih narodov [Ethnography of Finno-Ugric peoples]. Saransk, 2017, 176 p. (In Russian).

Mokshina E.N. Mezhkonfessional'naja situacija v Respublike Mordovija (1990–1999 gg.) [Inter-confessional situation in the Republic of Mordovia (1990-1999)]. *Regionologija*, no. 4/1999 – no. 1/2000, pp. 384-390. (In Russian).

Morskoy D.I. Ulyana Sosnovskaya. Moscow, Leningrad, 1930, 47 p. (In Russian).

Ustno-pojeticheskoe tvorchestvo mordovskogo naroda [Oral and poetic works of the Mordovian people]. In 8 vols, vol 4, book 1. Proverbs and sayings. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1967, 376 p. (In Russian).

Fedyanovich T.P. Obychai i obrjady: ih mesto i rol' v zhizni etnosa (po materialam narodov Uralo-Povolzh'ja) [Customs and rites: their place and role in the life of an ethnos (on the materials of the peoples of the Ural-Volga region)]. *Races and peoples*. Moscow, Centrpoligraf, 2003, pp. 81-93. (In Russian).

Mi meles, se i ke = Chto na ume, to i na jazyke. Vepsskie poslovicy i pogovorki [na vepsskom i russkom jazyke[Mi meles, se i ke = What's on the mind, that's on the tongue. Veps proverbs and sayings [in Veps and Russian]. Petrozavodsk, Institute of language, literature and history of the Karelian scientific center of the Russian Academy of Sciences, 2018, 96 p. (In Russian).

Мокшина Елена Николаевна
доктор исторических наук, профессор
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н. П. Огарева»,
г. Саранск
e-mail: ENM2112@mail.ru

Elena Mokshina,
Doctor of Historical Sciences, Professor
N.P. Ogarev Mordovian State University,
Saransk
e-mail: ENM2112@mail.ru

Нарватова Мария Анатольевна
аспирант
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарева»,
г. Саранск
e-mail: aknarvatova@mail.ru

Maria Narvatova,
graduate student
N.P. Ogarev Mordovian State University,
Saransk
e-mail: aknarvatova@mail.ru

УДК: 291.11:299.4
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_11

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ VS НЕОРЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ. ПРОБЛЕМЫ КЛАССИФИКАЦИИ И СИНКРЕТИЗМА (НА МАТЕРИАЛАХ ПОВОЛЖЬЯ)

© 2022 г. Г.А. Никитина, Г.Ю. Устьянцев

Введение. В постсоветском пространстве произошел «ренессанс» традиционных религий народов Поволжья, вышедших из домашнего бытования в публичную сферу, приобретших более системные институциональные признаки. **Цели.** В статье авторы ставят своей задачей рассмотреть феномен традиционных религий некоторых народов Поволжья (марийцев, чувашей, удмуртов) в контексте новых религиозных движений (НРД), а именно трансформации, происходящие с локальными верованиями в течение последних десятилетий. **Материалы и методы.** Исследование основано на полевых материалах авторов, собранных в республиках Поволжья (в Марий Эл, в Чувашии) в течение 2015–2021 годов. В качестве методологической базы исследования выступает теория социального конструктивизма, основной методики – историко-сравнительный подход. **Результаты исследования, обсуждения.** В работе рассмотрены основные признаки, сближающие традиционные религии указанных народов с неоязыческими течениями. Авторы, исследующие НРД и религии народов Поволжья, выделяют разные особенности «современного язычества». Традиционные религии народов Поволжья подверглись значительным трансформациям в современных реалиях. Результатом является вывод о возможности применения определенной терминологии к условно «языческим» практикам этнических групп Поволжья. **Заключение.** Авторы полагают, что концепт неоязычества не применим к рассматриваемым этническим религиям, однако в то же время они приобрели некоторые черты новых конструируемых религиозных систем. В отношении традиционных верований народов Поволжья применимы термины «традиционные религии», «этнические религии» или «локальные религии», которые подчеркивают их этнотерриториальную привязанность и преемственность традициям.

Ключевые слова: традиционная религия; религии народов Поволжья; неоязычество; Марийская Традиционная Религия; современное язычество; языческий жрец; языческий культ.

Введение

В фокусе современных этнологических и религиоведческих исследований уже несколько десятилетий находится феномен новых религиозных движений (далее – НРД) или неорелигий. Под данным термином понимают широкий спектр религиозных течений, широко внедрившихся в культуру россиян в 1990-х годах: неохристианские учения, неоязычество (родноверие, неошаманизм), викканство, «нью-эйдж», ориенталистские движения и др. [Новые религиозные движения, 1998, с. 163–164].

Параллельно с неорелигиями в постсоветском пространстве произошел «ренессанс» традиционных религий народов Поволжья, вышедших из домашнего бытования в публичную сферу. Для исследователей составляет проблему дефиниция этой категории верований. С одной стороны, во многих районах Поволжья условно «языческие» практики поддерживались на семейном и деревенском уровнях, что означает преемственность «обновленных» религий и местных «аутентичных» культов. С другой стороны, в традиционных религиях Поволжья произошли трансформации в духе НРД, отделяющие их от местного сельского «язычества».

Цель. В данной статье мы ставим задачей рассмотреть феномен традиционных религий некоторых народов Поволжья (марийцев, чувашей, удмуртов) в контексте НРД, новшества, происходящие с локальными верованиями в течение последних десятилетий, а также определить, насколько концепт неоязычества применим к современному язычеству указанных этнических групп.

Материалы и методы

Данное исследование основано на полевых материалах авторов, собранных в республиках Поволжья (в Марий Эл, в Чувашии) в течение 2015–2021 годов как индивидуально, так и в составе этнологических экспедиций кафедры этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова. Исходя из научных интересов авторов

и специфики поля, значительное место в приводимых данных занимают сюжеты и примеры, связанные с Марийской Традиционной Религией (далее – МТР). В качестве методологической базы исследования выступает теория социального конструктивизма, основной методики – историко-сравнительный подход.

Результаты исследования, обсуждения

Исследователи религий и религиозности современных народов Поволжья не солидарны в использовании терминологии, касающейся локальных вариантов «язычества». Отечественный этнолог В.А. Шнирельман позиционирует традиционные религии финно-угорских народов Поволжья и чувашей как «неоязычество» [Неозычество на просторах Евразии, 2001, с. 144–157]. Марийский исследователь Н.С. Попов считает, что для определения Марийской Традиционной Религии (МТР) не подходят термины «язычество» и «неоязычество». Первый термин, по мнению религиоведа, имеет негативную коннотацию в различных дискурсах, а второй подразумевает отсутствие преемственности в религиозных практиках. Сам автор предлагает использовать по отношению к анализируемому явлению понятие «традиционная религия» [Попов, 2020, с. 155]. Удмуртский исследователь Р.Р. Садиков выбирает использовать в отношении удмуртских традиционных верований понятия «традиционная удмуртская религия» или «этническая удмуртская религия» [2008, с. 1286]. Специалист по религии чувашей Е.А. Ягафова использует понятие чувашское «язычество», кавычками подчеркивая условность данной дефиниции [2007]. Чувашский этнолог А.К. Салмин характеризует традиционную религию чувашей как «фольк-религию» [2007, с. 7–8]. Философ-религиовед Б.К. Кнорре, исследуя традиционную марийскую религию, апеллирует к термину «язычество» [2008]. Мы в отношении исследуемых религиозных течений используем понятия «традиционная религия», «традиционные верования» и условный термин «язычество» в кавычках.

Концепт неоязычества/неорелигий является сложным и неоднозначным: авторы предлагают различные трактовки и классификации этого понятия. Согласно определению философа И.Б. Михеевой, «неоязычество – это теория и практика ре-

конструкции и использования архаических (аутентичных или сфальсифицированных) мировоззренческих схем и поведенческих моделей с целью обоснования и реализации альтернативных (религиозно-философских, фольклорно-этнических, историко- культурных, общественно-политических) и, как правило, контркультурных программ мышления и деятельности в ситуации социокультурной транзитивности и глобализации» [Михеева, 2010, с. 87]. При этом автор выделяет несколько измерений этого понятия: неоязычество она рассматривает как тип религиозности, как фактор современной политики и как инвариативный культурный феномен [Михеева, 2010, с. 83–85]. Исследователь А.В. Гайдуков предлагает термин «новое язычество» и выделяет некоторые его сущностные компоненты: синкретизм, природоцентризм, семейно-родовой уклад, новизна в ритуалах и вероучении, этнический характер [2016]. Религиовед А.А. Бесков анализирует несколько терминов, применимых к неоязыческим верованиям: «(современный) нативизм» (от англ. native – «коренной, туземный»), «неополитеизм», «неопаганизм», indigenous religion («туземная религия»), а также «квазиязычество», «псевдоязычество», «современное язычество» и т.д. [2014, с. 12]. При этом автор считает, что понятие «современное язычество» не подчеркивает разрыв, существующий между «древними» и современными язычниками в культурном плане. В свою очередь, определения «неоязычество», «квазиязычество», напротив, подчеркивают новый модернизированный характер современных «языческих» течений [Бесков, 2014, с. 14–21]. Р.В. Шиженский рассматривает «новые религии» на примере русского родноверия, подчеркивая его идеологическую составляющую: создание узкого закрытого сообщества («микромира»), конструирование своих героев и альтернативной истории, разработка обрядовой культуры [2017, с. 79]. По мнению исследователя Л.С. Астаховой, в неорелигиях проявляется влияние эзотерики, магии, шаманизма [2016, с. 4–5]. Религиоведы С.В. Рязанова и А.И. Цолова считают ключевыми особенностями неорелигиозных течений создание «новой мифологии», их национально-патриотический характер, эклектику [Рязанова, 2015, с. 97–103]. По О.И. Кавыкину, возникновение

неоязычества связано с кризисом советской идентичности в 1980–1990-е годы, поиском и созданием новых мифологем, воздействием массовой глобальной культуры, актуализацией идеи этнического/национального сообщества, нуждающегося в новой идеологии [2007, с. 53–71]. В.А. Шнирельман полагает, что в основе идеологии «неоязычества» народов Поволжья лежит антиглобалистский и национальный характер [Неозычество на просторах Евразии, 2001, с. 144–157].

Видится логичной классификация А.В. Гайдукова, который выделял несколько современных форм язычества: новое язычество (реконструируемое и адаптированное под современные реалии), современное язычество («сохранившее историческую преемственность и не подвергшееся принципиальному переосмыслению через призму современной науки, философии и авраамических религий (например, у народов Севера и Поволжья») и его исторические формы (утраченные на сегодняшний день) [Гайдуков, 2016]. Внутри направлений нового язычества автор подразделяет реконструкторско-ролевое, природно-экологическое и национал-политическое [Гайдуков, 2016]. Хотя автор не предлагает в свой статье применять термин «новое язычество» к народам Поволжья, тем не менее в рассматриваемых традиционных религиях проявлены данные концепты. Религиовед М. Стрмска предлагает подразделять современное язычество на «языческие реконструкции», направленные на «восстановление» этнических религий, культовые практики которых не прерывались, и «эклектические», основанные на эзотерических учениях (например, викканство, «нью-эдж») [Modern Paganism in World Cultures, с. 18–22]. С точки зрения автора, традиционные религии народов Поволжья уместнее отнести к первой категории «языческих реконструкций». Действительно, многие из указанных выше черт, свойственных НРД и неоязычеству в частности, присущи и традиционным религиям Поволжья, что означает их «реконструированный» и «обновленный характер».

Рассмотрим частные примеры. По конфессиональному признаку среди марийского населения исследователи выделяют приверженцев МТР (*чи марий-влак* или «истинных марийцев») и двоеверцев, которые одновременно придерживаются христианских

и дохристианских культов. За последние десятилетия число представителей первой конфессиональной группы в Республике Марий Эл не превышало семи процентов, количество двоеверцев – значительно выше, более тридцати процентов [Зеленеева, 2020, с. 185–186]. Для *чи марий* характерно посещение священных рощ (*кӱсото*), проведение домашних молений, культ умерших и др. Полевые материалы выявляют особенность конфессиональной идентичности марийцев: не все условно «двоеверцы» и крещеные марийцы (*крешын марий-влак*) считают и осознают некоторые ритуальные практики как языческие. Для значительной категории последователей МТР естественным является посещение православных церквей и служб. Для последователей чувашской «фольк-религии», по мнению А.К. Салмина, характерны такие черты, как отсутствие в доме икон, установление намогильных столбов-юпа, проведение некоторых нехристианских праздников, молений и ритуалов, походы в священные рощи [Салмин, 2007, с. 16]. По мнение этнолога Е.А. Ягафовой, одним из самых устойчивых элементов языческих верований является поминально-похоронная обрядовость [Этноконфессиональные меньшинства, 2010, с. 44–60]. В начале XXI века *чӑн чӑваш* («истинные чуваши») проживают в Самарской, Ульяновской областях, Татарстане, Башкирии, Чувашии [Этноконфессиональные меньшинства, 2010, с. 59]. По данным А.К. Салмина, в нулевых годах XX в. их число достигало более семи тысяч, что составляет около 0,05 % от всех чувашей [Салмин, 2007, с. 16]. Численность удмуртов – приверженцев традиционной религии или *чын удмортъёс* («истинные удмурты») – в Удмуртии составляет приблизительно 4 %, в то же время большое количество удмуртов-«язычников» проживает в Башкирии и в Пермском крае (закамские удмурты) [Садиков, 2008, с. 1285]. Установить точное количество последователей традиционных религий в Поволжье невозможно, что обусловлено особенностями этноконфессиональной самоидентификации, часто не выраженной в конкретных терминах, повсеместным религиозным синкретизмом и дисперсным проживанием населения в разных субъектах, «...далеко не все последователи язычества имеют соответствующую самоидентификацию (в данном случае имеется в виду

самоосознание себя как язычника и самоназывание себя язычником)» [Астахова, 2016, с. 2].

В постсоветских политических и социальных реалиях ситуация с организацией традиционных религий Поволжья радикально изменилась. Закон «О свободе вероисповеданий», принятый в 1990 году, позволил многим религиозным общинам и течениям получить официальный статус. В 1990-х годах начался процесс активной институализации МТР. В ноябре 1990 года при Республиканском краеведческом музее был создан общественный совет по марийской вере, в том же году была образована комиссия по древнемарийской религии [Попов, 2020, с. 121–122]. В 1991 году зарегистрирован религиозный центр *«Ошмарий-Чимарий»* (букв. «Белый мариец – истинный мариец»), в составе которого выделился Мирской Собор – объединение организаторов молений. В 1995 году сформировано религиозное объединение *"Сорта"* («Свеча»), которое также занималось вопросами развития МТР. В 2007 году Марийский религиозный центр получил официальное название «Централизованная религиозная организация "Марийская Традиционная религия Республики Марий Эл"» [Попов, 2020, с. 153–154]. На местном уровне религиозная жизнь *чи марий* контролируется общинами МТР *«Марий кумалтыш»* («Марийское моление»). Процесс «ревитализации марийской традиционной религии» затронул не только марийцев, живущих в Республике Марий Эл, но и население соседних регионов, например, Башкирии, в которой очень сильны позиции «язычества» [Садиков, 2008, с. 182], некоторых районов Кировской области [ПМА]. Импульс к развитию и организации получила и традиционная религия чувашей – *сардаш*, основанная, по мнению Э.В. Никитиной и В.П. Станьяла, на «принципах зороастризма» [2012, с. 36]. Однако чувашская традиционная религия не столь институализирована, как марийская. Определенную координацию в ее деятельности осуществляет организация *«Турăç»,* созданная в 1994 году [Никитина, Станьял, 2012, с. 42]. Данная организация (другое название – «Академия чувашской духовности») активно репрезентовала свою деятельность в СМИ, организовывала публичные моления [Хохлов, 2016, с. 142]. На местном уровне религиозные идеи неоязычества продвигал и чувашский

ЦСС – Центральный совет старейшин, противопоставляющий традиционную религию чувашского народа православию [Хохлов, 2016, с. 137]. В 1990 году создана община удмуртских язычников – *«Удмурт Вэсщь»* («Удмуртская вера»), также удмуртская традиционная религия имеет широкую поддержку со стороны политических организаций *«Шунды»* («Солнце») и *«Удмурт Кенеш»* («Удмуртский Совет») [Щипков, 1997]. В 1996 году открыт национально-культурный центр удмуртов Республики Башкортостан, курирующий религиозные вопросы [Садиков, 2008, с. 1287]. Таким образом, современные «языческие» религии народов Поволжья имеют не всегда активно функционирующую и четко определенную, но систему управления и юридическую оформленность. Наличие институтов контроля и официального статуса сближает данные религии с «организованными» монотеистическими религиями и НРД.

Как и некоторые НДР, включая неоязычество, этнические религии Поволжья тесно связаны с дискурсом национальной/этнической самобытности. По мнению этнолога А.А. Хохлова, в возрождении чувашских дохристианских верований существенную роль играет национальное движение 1990-х годов. Чувашское «неоязычество», по мнению автора, выполняло роль одного из символов чувашской национальной независимости [Хохлов, 2016, с. 145]. В контексте национального движения его акторам важно было подчеркнуть потребность в возрождении и реконструкции «забытого» и «потерянного», но при этом подчеркнуть преемственность религиозных традиций, обозначить их аутентичный характер [Vovina, 2000, с. 5]. По мнению ряда исследователей, МТР напрямую связана с национальным «ренессансом» начала 1990-х годов и этнической идентичностью марийцев. «Религия марийцев сохранила свою национальную специфику и напоминает человеку о принадлежности своего народа и отличает его от других» [Тойдыбекова, 1997, с. 14–15]. По мнению некоторых авторов, в традиционной религии народов Поволжья ретранслируется антиглобалистский посыл, идея борьбы с ассимиляцией и влиянием крупной монотеистической религии – христианства, противостоящей местным культовым практикам [Religious Developments, 1995, с. 233–234].

Интересную особенность МТР подмечает религиовед К.С. Гипп. По его мнению, в советское время происходил «упадок институциональной религиозности», а религиозные организации не могли напрямую влиять на культурные практики населения. В то же время религиозность жителей проявлялась в интересе к мистицизму, духовным практикам, «нью-эйджу» и различным паранормальным явлениям. В постсоветское время, когда цензурные ограничения и притеснения религиозных институтов закончились, традиционные формы культов, а также различные духовные практики приняли более официальный характер. Появились организации шаманов, «канонизация деталей ритуального поведения» и т.д. [Гипп, 2018, с. 49–50]. Действительно, интервью со служителями культа МТР – *картами* – иллюстрируют ситуацию унификации обрядов. Так, некоторые жрецы не согласны с формой проведения определенного наблюдаемого ими обряда, настаивают на более «верной» и общепринятой норме. В современном религиозном дискурсе проявляется дихотомия «правильная» – «неправильная» традиция. Н.С. Попов, активно занимающийся проблемами развития МТР, в 1991 году издал сборник молитвенных текстов, которым и сейчас пользуются карты [Неозычество на просторах Евразии, 2001, с. 147]. Своего рода «источниками веры» называют также книгу Н.С. Попова и А.И. Таныгина *«Юмын йӱла»* («Основы традиционной марийской религии»), описание религиозных традиций «Марийский завет» («Марий Сугынь») С.С. Новикова [Кнорре, 2011]. По словам С.О. Виноградовой, «в марийской религии появляется тенденция в составлении общего учения» под влиянием христианства и в условиях религиозного синкретизма [2018, с. 45].

В современных религиозных практиках Поволжья, ассоциируемых с язычеством, заметен процесс конструирования новых обрядовых практик. По мнению А.В. Хохлова, в 1990-х годах перед акторами ревилитализации «чувашской религии» встал вопрос о том, какому варианту язычества следовать: «старочувашской вере», бытовавшей в деревенской местности, или ее модернизированному варианту, созданному деятелями национально-религиозного возрождения [2016, с. 139].

В современной чувашской культуре появилась тенденция отмечать крупные светские и традиционные праздники (Акатуй, День деревни, День Республики и т.д.) в сопровождении языческих молений и ритуализированных представлений, основанных на этнических традициях [Religious Developments, 1995, с. 12–13]. В МТР также появляются новые черты, не зафиксированные в работах этнографов прежних веков: установление деревянных идолов и табличек с названием рощ, приглашение региональных лидеров и официальных лиц на моления, сочетание религиозных обрядов и концертных мероприятий в один день. Возникают культы богатырей-героев (*патыр*), которым возводят памятники, организуют в их честь коммеморативные мероприятия, проводят моления на их символических захоронениях. Этноактивисты создают маршрутные туры по сакральным объектам марийцев, что также иллюстрирует процесс модернизации традиционных религий [ПМА].

В традиционных религиозных культурах Поволжья трансформируется организация молений. На всемарийских общественных молениях республиканского уровня – *тӱня кумалтыш* – присутствуют журналисты, представители общественных организаций, ученые, гости из других финно-угорских республик и государств. В 1990-х годах появилась тенденция приглашать но моления официальных лиц, глав администраций. На всемарийских молениях можно видеть целый коллектив картов из разных районов, совместно проводящих ритуал. Такая представительность и коллегиальность жрецов репрезентует массовость и статусность общемарийского моления. Жрецы-карты получают приглашение на светские мероприятия для чтения молитвенных текстов и благословления. Ярким примером синтеза светского и религиозного можно считать конференцию «Марийская Традиционная религия. История и современность» 2022 года, в которой принимали участие исследователи, этноактивисты, карты. Некоторые масштабные моления широко освещают в региональных и российских СМИ. Менее регулярными и массовыми, но также символическими являются чувашские религиозные практики. В 1994 году местной интеллигенцией было проведено первое общественное моление, сопровождавшееся установлением

ритуального столпа – *юпа*. По словам организаторов, данное религиозное событие было приурочено к 75-летию основания Чувашской Республики и 1100-летию Волжской Булгарии [Vovina, 2000, с. 1]. Молельные ритуалы традиционных религий Поволжья «вышли» из тени бытового, домашнего «язычества» и приобрели стаус национальных общественных мероприятий, семиотически связанных с национальными движениями.

На примере марийской традиционной религии явственно видно, какими путями региональная власть оказывает поддержку дохристианским религиям Поволжья. Одним из важных направлений культурной политики Марий Эл сегодня является каталогизация и охрана священных рощ. Эта деятельность, осуществляемая местными властями и научными организациями, регламентируется законными актами. В 1993 году вышло постановление Правительства Республики Марий Эл «О мерах по дальнейшему обеспечению сохранности археологических памятников и культовых мест на территории Республики Марий Эл» [Постановление Правительства Республики Марий Эл от 24 августа 1993 г.], а в 2002 году – федеральный закон «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» [Федеральный закон от 25.06.2002 г. № 73-ФЗ]. В 2003 году для священных рощ в Республике Марий Эл была введена особая категория охраны [Постановление Правительства Республики Марий Эл от 27 июня 2007 г. № 162]. Так, молельные рощи марийцев получили официальный статус охраняемых объектов культуры. В 1990–2000-х годах было зафиксировано более 300 рощ [Этноконфессиональные меньшинства, 2010, с. 84–88], и сейчас их количество в реестре постоянно растет благодаря комплексным экспедициям республиканских исследователей [ПМА]. Такое вмешательство светских институтов в сакральный ландшафт культуры демонстрирует новый, официальный статус традиционной религии и ее связь с национальной политикой.

Существенно модернизируется институт жречества МТР. В организации картов проявляется иерархичность: с 1990-х годов происходит выбор верховного жреца – *тӳҥ онаеҥ* [ПМА]. До 1990-х годов не был известен процесс избрания верховного жреца чувашей, однако такая практика возникла под влиянием

местной организации верующих [Vovina, 2000, с. 9]. В 1990-х годах был избран жрец (*торо*) удмуртской языческой общины [Неозычество на просторах Евразии, с. 150]. В данном процессе можно видеть черты сходства с религиозными организациями мировых религий: христианства и ислама, соседствующих с «язычеством» Поволжья. Более того, меняется и институт подготовки и рекрутирования жрецов-картов. Не так давно в Марий Эл для картов и верующих появилась возможность обучаться на курсах и стать специалистом в сфере национальных и религиозных отношений. Данные учебные мероприятия, проводимые в Йошкар-Оле, курируют местные этнокультурные активисты, жречество, исследователи традиционной религии [ПМА]. Организованное обучение картов, с одной стороны, способствует обмену опытом между ними, с другой стороны, приводит к унификации культовых практик.

Попов Н.С. выделяет такую особенность традиционных верований марийцев и чувашей как стремление к созданию единого абсолютного божества, проявление в этих религиозных традициях «монолатрии и генотеизма». Ключевым фактором в формировании «образа Единого Бога» автор считает влияние мировых монотеистических религий: ислама и христианства [Попов, 2020, с. 167]. В исследовательской литературе, посвященной разным аспектам МТР, можно встретить идею универсализации бога *Юмо*, пантеизма: «Высшее понятие в этом ряду, вмещающее в себя Истину, Красоту, Добро, Абсолют, Небо – это Юмо (Бог)» [Шкалина, 2019, с. 15]. Важно отметить, что в нарративах современных *чи марий* прослеживается тенденция к абсолютизации верховного божества: часто на вопрос о том, к каким богам обращаются верующие, информанты указывают, в первую очередь, *Ош Поро Кугу Юмо* или только его. В чувашской религии *сардаш* таким божеством, претендующим на статус главного и абсолютного, авторы называют *Çӳлти/Мӑн Тӑрӑ*: «При большом количестве богов сардаш фактически является монотеистической системой» [Никитина, Станьял, 2019, с. 42]. Вероятно, формирование монотеистических тенденций в традиционных религиях вызвано влиянием мировых религий и философского дискурса, позволяющего переосмыслить теоцентрическую сущность современных «языческих» культов.

Почти все авторы, исследующие феномен поволжского «язычества», отмечают его синкретический характер. Б.Ю. Кнорре писал о влиянии на интерпретацию МТР и марийской мифологии «нью-эйджа», а также интернационализацию и глобализацию религиозного дискурса современных марийцев [Кнорре, 2008]. Мы в своих полевых материалах аналогично фиксировали нарративы о МТР, пронизанные современными медийным и псевдонаучным дискурсами, пространными философскими рассуждениями и эзотерикой [Новые религиозные движения, 1998]. Явственно и влияние на культовые практики местных «язычников» мировых религий: христианства и ислама. Например, наблюдается сближение бога *Ош Поро Кугу Юмо* с Богом Отцом, в локальных пантеонах присутствуют свои аналоги христианской Троицы, популярными являются синкретические культы *Христа Юмо, Николы Юмо* [Кнорре, 2011]. При этом важно отметить, что влияние христианства на местные формы «язычества» имеет уже длительную историю и не сводимо к исключительно современным процессам синкретизма. «Впрочем, трудно не заметить, что как старые, так и современные неоязыческие верования марийцев интегрируют некоторые христианские представления, например, о близящемся конце света, и вводят христианских пророков и апостолов в тексты своих молитв, даже не замечая этого» [Неозычество на просторах Евразии, 2001, с. 146].

Заключение

На наш взгляд, в традиционных религиях современных марийцев, удмуртов, чувашей и других народов Поволжья проявляются многие черты, свойственные так называемым «новым религиям» или НРД, отчасти и неоязычеству. Институализация и иерархичность общин, более открытый характер молений и ритуалов, поддержка властей и связь с дискурсом о национальной идентичности – все это позволяет считать традиционные религии в сегодняшних реалиях модифицированными версиями локальных верований. В указанном регионе «язычество», бытовавшее на индивидуальном и семейном уровнях, теперь позиционируется как национальная религия, иногда с новым официальным статусом. Такой процесс видится нам неизбежным в условиях информатизации и глобализации региональной культуры.

Воздействие НРД повсеместно дополняет общую картину религиозного синкретизма в регионе. Ввиду универсальности обозначенных изменений проблема «обновления» традиционных религий не представляется нам исключительной и сугубо локальной. Более того, многие элементы неорелигий, обозначенные нами в культуре народов Поволжья, вызваны не влиянием НРД, а универсальными социально-политическими процессами в стране и регионе. Мы полагаем, что в отношении традиционных верований народов Поволжья применимы термины «традиционные религии», «этнические религии» или «локальные религии», которые подчеркивает их этнотерриториальную привязанность и претензию на «аутентичность». Использование приставки «нео», в свою очередь, оправдано для определения религий, не имеющих преемственности с этнографическими данными прежних периодов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Астахова Л.С. Методологические основания исследования неоязычества в условиях мультипарадигмальности религиоведения // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Монография / под общ. ред. Р.В. Шиженского. Нижний Новгород: Мининский Университет, Типография Поволжье, 2016. URL: https://kpfu.ru/staff_files/F100276581/monografiya_yazychestvo.pdf (дата обращения: 22.05.2022).

Бесков А.А. Парадоксы русского неоязычества / COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: Научный альманах. Вып. I: Язычество в XX–XXI веках: российский и европейский контекст / сост.: А.А. Бесков, Р.В. Шиженский. Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2014. С. 11–23.

Виноградова С.О. Современная ситуация межконфессиональных отношений русской православной церкви и марийской традиционной веры // Финно-угроведение. 2018. № 59. С. 45–48.

Гайдуков А.В. Новое язычество, неоязычество, родноверие: проблема терминологии // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Монография / под общ. ред. Р.В. Шиженского. Нижний Новгород: Мининский Университет, Типография Поволжье, 2016. URL: http://ethna.su/wp-content/uploads/2017/06/Gaydukov-2016.-Novoe-yazyichestvo.-Neoyazyichestvo.-Rodnoverie.-problema-terminologii.docx (дата обращения:15.05.2022).

Гипп К.С. Язычество в постсекулярном пространстве // Финно-угроведение. 2018. № 59. С. 49–52.

Зеленеева Г.С. Современное состояние марийской традиционной веры по данным этносоциологических исследований 2004–2019 гг. // Финно-угроведение. 2020. № 61. С. 184–189.

Кавыкин О.И. Родноверы. Самоидентификация неоязычников в современной России. М.: Институт Африки РАН, 2007. 232 с.

Кнорре Б.К. Марийское язычество под натиском Нью-Эйдж // Russian Review. 2008. № 10. URL: https://paganantifa.ucoz.ru/publ/1-1-0-31 (дата обращения: 15.05.2022).

Кнорре Б.К. Религиозные традиции мари в глобальную эпоху: ревитализация народных верований, двоеверие, синкретизм и марийское миссионерство // Религия и российское многообразие. М., СПб.: Летний сад, 2011. С. 311–336.

Михеева И.Б. Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции // Ценности и смыслы. 2010. № 1(4). С. 80– 90.

Неозычество на просторах Евразии / В.А. Шнирельман [и др.], под общ. ред. В.А. Шнирельмана. М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2001. 177 с.

Никитина Э.В., Станьял В.П. Чувашская религия и её влияние на этнический менталитет // Религиоведение. 2019. № 2. С. 36–46. DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.36-46

Новые религиозные движения / Н.А. Трофимчук, Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцов // Новые религиозные культы, движения и организации в России: словарь-справочник. М, 1998. С. 163–164.

ПМА – полевые материалы авторов, записанные в ходе этнологических экспедиций в Чувашии и Марий Эл в течение 2015–2021 гг. (индивидуально и в составе этнологических экспедиций кафедры этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова).

Попов Н.С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // Финно-угроведение. 2020. № 61. С. 148–157.

Постановление Правительства Республики Марий Эл от 24 августа 1993 г. «О мерах по дальнейшему обеспечению сохранности археологических памятников и культовых мест на территории Республики Марий Эл».

Постановление Правительства Республики Марий Эл от 27 июня 2007 г. № 162 «О мерах по обеспечению сохранности объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации, расположенных на территории Республики Марий Эл».

Рязанова С.В., Цолова А.И. Современное «неоязычество»: классификация, специфика и локальные варианты // Вестник МГУ. 2015. Т. 7. № 1. С. 96–106.

Садиков Р.Р. Традиционная религия закамских удмуртов: история и современные тенденции развития // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2008. Т. 10. № 4. С. 1285–1289.

Салмин А.К. Система фольк-религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 605 с.

Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu, Joensuun yliopistopaino, 1997. 306 с.

Федеральный закон от 25.06.2002 г. № 73-ФЗ (ред. от 29.07.2017) «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации».

Хохлов А.А. Место чувашского неоязычества в современном чувашском национализме // Проблемы национальной стратегии. 2016. № 1 (34). С. 132–148.

Шиженский Р.В. Современное русское язычество как пример «Воображаемого сообщества» // Colloquium heptaplomeres. 2017. № 4. С. 73–81.

Шкалина Г.Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, Мар. кн. изд-во, 2019. 316 с.

Щипков А.В. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций. СПб., Изд-во РХГИ, 1997. URL: http://www.religare.ru/2_7169.html (дата обращения: 28.05.2022).

Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е.А. Ягафова, Е.С Данилко, Г.А. Корнишина, Р.Р. Садиков; под ред. Е.А. Ягафовой. Самара: ПГСГА, 2010. 263 с.

Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. Самара: ПГСГА, 2007. 125 с.

Modern Paganism in World Cultures / Strmiska, M.F. // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. Ed. by M.F. Strmiska. Santa Barbara, Dencer, and Oxford, ABC-Clio, 2005. P. 2–54.

Religious Developments among the Volga Nations as a Model for the Russian Federation / S. Filatov, A. Shchipkov // Religion, State & Society. 1995. Vol. 23. № 3. P. 233–248.

Vovina O.P. In Search of the National Idea: Cultural Revival and Traditional Religiosity in the Chuvash Republic. Washington D.C., 2000. 200 p.

Galina Nikitina, German Ustyantcev

TRADITIONAL RELIGIONS VS NEW RELIGIONS IN THE 21ST CENTURY: ISSUES OF CLASSIFICATION AND SYNCRETISM (BASED ON THE MATERIALS OF THE VOLGA REGION)

Introduction. In the post-Soviet time, we witness a "renaissance" of the traditional religions among the Volga region peoples. The religions have emerged from domestic existence into the public sphere and nowadays they have more systemic institutional features. **The purpose of the article.** In the article, the authors focus on the phenomenon of traditional religions of the Mari, the Chuvash, the Udmurts in the context of new religious movements (NSD), namely the transformations taking place with local beliefs over the past decades. **Materials and methods.** The study is based on the authors' field materials collected in the republics located in the Volga region (Mari El, Chuvashia) during 2015-2021. The methodological basis of the research is the theory of social constructivism; and a historical-comparative approach is its main methodology. **Research results, discussion.** The paper considers the main features that make the traditional religions closer to the neo-pagan trends. The authors, who study NSD and the religions of the Volga region, identify different features of "modern paganism". The traditional religions of the Volga region have had significant transformations under modern realities. We came to the conclusion that it is possible to apply some terminology to the "pagan" practices of the ethnic groups living in the Volga region. **Conclusion.** The authors believe, that the concept of neo-paganism is not applicable to the above mentioned ethnic religions; however they have acquired some features of new constructed religious systems. In relation to the traditional beliefs of the peoples of the Volga region, the terms "traditional religions", "ethnic religions" or "local religions" are applicable, which emphasizes their ethno-territorial attachment and continuity to traditions.

Key words: traditional religion; religions of the Volga region peoples; neo-paganism; Mari traditional religion; modern paganism; pagan priest; pagan cult.

REFERENCES

Astahova L.S. Metodologicheskie osnovaniya issledovaniya neoyazychestva v usloviyah mul'tiparadigmal'nosti religiovedeniya [Methodo-

logical foundations of the study of neo-paganism in the conditions of multi-paradigm religious studies]. *Yazychestvo v sovremennoj Rossii: opyt mezhdisciplinarnogo issledovaniya*. Ed. R.V. Shizhenskogo, N. Novgorod, Mininskij Universitet, Tipografiya Povolzh'e, 2016. URL: https://kpfu.ru/staff_files/F100276581/monografiya_yazychestvo.pdf (accessed 22 May 2022).

Beskov A.A. Paradoksy russkogo neoyazychestva [Paradoxes of Russian Neo-paganism]. *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES*: *Nauchnyj al'manah. Vol. I: YAzychestvo v XX – XXI vekah: rossijskij i evropejskij kontekst*. Nizhnij Novgorod, Nizhegorodskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet imeni Koz'my Minina, 2014, pp. 11-23.

Vinogradova S.O. Sovremennaya situaciya mezhkonfessional'nyh otnoshenij russkoj pravoslavnoj cerkvi i marijskoj tradicionnoj [The current situation of interfaith relations between the Russian Orthodox Church and the Mari Traditional Church]. *Finno-ugrovedenie,* 2018, no. 59, pp. 45-48.

Gajdukov A.V. Novoe yazychestvo, neoyazychestvo, rodnoverie: problema terminologii [New paganism, neo-paganism, native beliefs: the problem of terminology]. *Yazychestvo v sovremennoj Rossii: opyt mezhdisciplinarnogo issledovaniya.* Ed. R.V. Shizhenskogo. N. Novgorod, Mininskij Universitet, Tipografiya Povolzh'e, 2016. URL: http://ethna.su/wp-content/uploads/2017/06/Gaydukov-2016.-Novoe-yazyichestvo.-Neoyazyichestvo.-Rodnoverie.-problema-terminologii.docx (accessed 22 May 2022).

Gipp K.S. Yazychestvo v postsekulyarnom prostranstve [Paganism in the postsecular space]. *Finno-ugrovedenie*, 2018, no. 59, pp. 49-52.

Zeleneeva G.S. Sovremennoe sostoyanie marijskoj tradicionnoj very po dannym etnosociologicheskih issledovanij 2004–2019 gg [The current state of the Mari traditional school according to the 2004-2019 ethno-sociological research]. *Finno-ugrovedenie*, 2020, no. 61, pp. 184-189.

Kavykin O.I. Rodnovery. Samoidentifikaciya neoyazychnikov v sovremennoj Rossii [Rodnovery. Self-identification of neo-pagans in modern Russia]. Moscow, Institut Afriki Rossijskoj akademii nauk, 2007, 232 p.

Knorre B.K. Marijskoe yazychestvo pod natiskom N'yu-Ejdzh [Mari paganism under the New Age]. *Russian Review*, 2008, no. 10. URL: https://paganantifa.ucoz.ru/publ/1-1-0-31 (accessed 22 May 2022).

Knorre B.K. Religioznye tradicii mari v global'nuyu epohu: revitalizaciya narodnyh verovanij,dvoeverie, sinkretizm i marijskoe missionerstvo [Mari religious traditions in the Global Era: the revitalization of Folk Beliefs, Dualism, syncretism and Mari missionary work]. *Religiya i rossijskoe mnogoobrazie*, Letnij sad, 2011, pp. 311-36.

Miheeva I.B. Neoyazychestvo kak religiozno-kul'turnyj fenomen sovremennosti: problema definicii [Neo-Paganism as a religious and cultural phenomenon of modernity: the problem of definition]. *Cennosti i smysly*, 2010, no. 1(4), pp. 80-90.

Neozychestvo na prostorah Evrazii [Neo-Paganism on the expanses of Eurasia]. Moscow, Biblejsko-bogoslovskij institut svjatogo apostola Andreja, 2001, 177 p.

Nikitina E.V., Stan'yal V.P.. Chuvashskaya religiya i ego vliyanie na etnicheskij mentalitet [Chuvash religion and its influence on ethnic mentality]. *Religiovedenie*, 2019, no. 2, pp. 36-46. DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.36-46.

Novye religioznye dvizheniya [New religious movements]. *Novye religioznye kul'ty, dvizheniya i organizacii v Rossii: slovar'-spravochnik*. Moscow, 1998, pp. 163-164.

PMA – polevye materialy avtorov, zapisannye v hode etnologicheskih ekspedicij v Chuvashii i Marij v techenie 2015–2021 gg (individual'no i v sostave etnologicheskih ekspedicij kafedry etnologii MGU im. M.V. Lomonosova) [Field materials of the authors, recorded during the 2015-2021ethnological expeditions in Chuvashia and Mari El (individually and as part of ethnological expeditions of the Department of Ethnology of Lomonosov Moscow State University)].

Popov N.S. K voprosu o stanovlenii i razvitii tradicionnoj marijskoj religii [On the question of the formation and development of the Traditional Mari religion]. *Finno-ugrovedenie*, 2020, no. 61, pp. 148-157.

Postanovlenie Pravitel'stva Respubliki Marij El ot 24 Avgusta 1993 g. «O merah po dal'nejshemu obespecheniyu sohrannosti arheologicheskih pamyatnikov i kul'tovyh mest na territorii. Respubliki Marij El» [Resolution of the Government of the Republic of Mari El of August 24, 1993: On measures to ensure the preservation of archaeological monuments and cultural sites on the territory. Republic of Mari El].

Postanovlenie Pravitel'stva Respubliki Marij El ot 27 iyunya 2007 g. N 162 O merah po obespecheniyu sohrannosti ob"ektov kul'turnogo naslediya (pamyatnikov istorii i kul'tury) narodov Rossijskoj Federacii, raspolozhennyh na territorii Respubliki Marij El [Resolution of the Government of the Republic of Mari El dated June 27, 2007, No. 162: On Measures to Ensure the Preservation of Cultural Heritage Objects (Historical and Cultural Monuments) of the Peoples of the Russian Federation Located on the Territory of the Republic of Mari El].

Ryazanova S.V., Colova A.I. Sovremennoe «neoyazychestvo»: klassifikaciya, specifika i lokal'nye variant [Modern "neo-paganism": classification, specifics and local variants]. *Vestnik MGU*, 2015, vol. 7. no. 1, pp. 96-106.

Sadikov R.R. Tradicionnaya religiya zakamskih udmurtov: istoriya i sovremennye tendencii razvitiya [Traditional religion of the Zakam Udmurts: history and modern development trends]. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk*, 2008, vol. 10, no 4, pp. 1285-1289.

Salmin A.K. Sistema fol'k-religii chuvashej [The system of folk religion of the Chuvash]. Saint Petersburg, Nauka, 2007, 605 p.

Tojdybekova L.S. Marijskaya yazycheskaya vera i etnicheskoe samosoznanie [Mari pagan faith and ethnic identity]. Joensuu, Joensuun yliopistopaino, 1997, 306 p.

Federal'nyj zakon ot 25.06.2002 g. № 73-FZ (red. ot 29.07.2017) «Ob ob"ektah kul'turnogo naslediya (pamyatnikah istorii i kul'tury) narodov Rossijskoj Federacii» [Federal Law No. 73-FZ of 25.06.2002 (ed. of 29.07.2017): On Cultural Heritage Monuments (historical and cultural monuments) of the Peoples of the Russian Federation].

Hohlov A.A. Mesto chuvashskogo neoyazychestva v sovremennom chuvashskom nacionalizme [The place of Chuvash neo-paganism in modern Chuvash nationalism]. *Problemy nacional'noj strategii*, 2016, no. 1 (34), pp. 132-148.

Shizhenskij R.V. Sovremennoe russkoe yazychestvo kak primer «Voobrazhaemogo soobshchestva» [Modern Russian paganism as an example of an "Imaginary community"]. *Colloquium heptaplomeres*, 2017, no. 4, pp. 73-81.

Shkalina G.E. Svyashchennyj mir marijskij [The Sacred World of the Mari]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2019, 316 p.

Shchipkov A.V. Vo chto verit Rossiya. Religioznye processy v postperestroechnoj Rossii. Kurs lekcij [What Russia believes in. Religious processes in post-perestroika Russia. A course of lectures]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta, 1997. URL: http://www.religare.ru/2_7169.html (accessed 28 May 2022).

Yagafova E.A., Danilko E.S. Kornishina G.A, Sadikov R.R. Etnokonfessional'nye men'shinstva narodov Uralo-Povolzh'ya [Ethno-confessional minorities of the peoples of the Ural-Volga region]. Samara, PGSGA, 2010, 263 p.

Yagafova E.A. Chuvashskoe "yazychestvo" v XVIII – nachale XXI veka [Chuvash "paganism" in the 18 – early 21 century]. Samara, 2007, 125 p.

Strmiska M.F. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. Ed. by M.F. Strmiska. Santa Barbara, Dencer, and Oxford, ABC-Clio, 2005. pp. 2-54.

Filatov S., Shchipkov A. Religious Developments among the Volga Nations as a Model for the Russian Federation. Religion, *State & Society,* 1995, vol. 23, no. 3, pp. 233-248.

Vovina O.P. In Search of the National Idea: Cultural Revival and Traditional Religiosity in the Chuvash Republic, Washington, D.C., 2000, 200 p.

Никитина Галина Александровна
младший научный сотрудник
кафедры этнологии
исторического факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова,
г. Москва
myzetno@mail.ru

Устьянцев Герман Юрьевич
кандидат исторических наук,
ассистент кафедры этнологии
исторического факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова,
г. Москва
e-mail: ustyan-93@mail.ru

Galina Nikitina
Junior Researcher
of the Department of Ethnology
of the History Faculty
Lomonosov State University
Moscow
myzetno@mail.ru

German Ustyantsev
Candidate of Historical Sciences,
Assistant of the Department of Ethnology
of the History Faculty
Lomonosov State University
Moscow
e-mail: ustyan-93@mail.ru

УДК 821.511.131.0
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_12

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ПОЭЗИИ ВЯЧЕСЛАВА АР-СЕРГИ

© 2022 г. Е.В. Пантелеева

Введение. Статья посвящена рассмотрению системы мифологических персонажей в русскоязычной поэзии удмуртского поэта и прозаика Вячеслава Ар-Серги. **Цель статьи** – систематизировать и выявить основные художественные контексты функционирования субъектов мифологии в поэзии В. Ар-Серги. **Материалом** для анализа послужили русскоязычные поэтические произведения Вячеслава Ар-Серги. Для достижения цели использовались традиционные **методы** литературоведческого исследования (структурно-семиотический, сравнительно-сопоставительный, метод целостного анализа текста). **Результаты исследования, обсуждения.** В поэтических произведениях удмуртского поэта В. Ар-Серги отражаются мифологические реалии и персонажи различных народов, создаются аксиологически синтетические образы, определяется степень их семантической связанности с традиционными канонами удмуртской культуры. Мифологическая картина мира в его произведениях представляет собой тесное переплетение нескольких сюжетных линий. Имплицитно утверждается идея об общем источнике всех религий. Через призму мифологических образов можно реконструировать отдельные ностратические этнокультурные реалии и процессы мировоззренческого сближения народов. **Заключение.** В ходе анализа выявлено, что в поэтических текстах Ар-Серги находят отражение разные мифологические модели мира (античные, библейские, удмуртские). Внимание автора обращено к общечеловеческим, этническим представлениям и ценностным ориентирам.

Ключевые слова: миф; мифологический персонаж; удмуртская национальная литература; удмуртский пантеон.

Введение

Как известно, мифы, народные сказания/поверья являются неисчерпаемым источником сюжетов, мотивов и образов в разных областях культуры. О тесной связи мифологии и искусства

высказывалась Л.Н. Воеводина в работе «Мифология и Культура», отметив, что «без обращения к мифу трудно понять современную художественную литературу и искусство, которые используют мифологические аллюзии, символы, образы» [2002, с. 12]. Безусловно, через призму «кочующих» сюжетов, сходных элементов в различных мифологических картинах мира проявляется связь мифа со всеми сферами жизни человека.

Следует отметить, что интенсивное развитие компаративистского исследования мифа приходится на XIX–XX века. Широкий спектр аналитических подходов представлен в работах как отечественных ученых (Вяч.Вс. Иванов, Ю.М. Лотман, Е.М. Мелетинский, В.Н. Топоров), так и зарубежных (К. Леви-Строс, Р. Барт). Говоря непосредственно об исследованиях удмуртского мифологического кода, можно утверждать об отсутствии «концептуального систематизирующего взгляда на богатую мифологическую картину удмуртской словесности» [Арзамазов, 2018, с. 382]. И все-таки, невзирая на очевидные лакуны, на сегодняшний день существует ряд авторитетных работ, раскрывающих отдельные грани удмуртской мифологической системы [Арзамазов, 2022; Ванюшев, 2004; Владыкин, 1994; Владыкина, 2018].

Несомненно, любой творец в своих произведениях оперирует различными мифологическими реалиями. В поэтическом «арсенале» Вячеслава Ар-Серги наблюдается активное употребление образов, восходящих к мифам разных народов. Условно в его поэзии можно выделить три группы мифологических образов. Первая – мифологические персонажи античного периода, существенно расширяющие культурные границы национальной традиции. Вторая – сложные для осмысления христианские образы (в частности – библейские). Третья – образы удмуртской мифологии – самые многочисленные в лирике Ар-Серги. Сразу отметим, что **целью** нашей **статьи** является изучение все трех групп мифологических персонажей. **Материалом** для анализа послужили русскоязычные поэтические произведения Вячеслава Ар-Серги. Для достижения цели использовались традиционные **методы** литературоведческого исследования (структурно-семиотический, сравнительно-сопоставительный, метод целостного анализа текста).

Результаты исследования, обсуждения

Интерес к античной мифологии обусловлен тем, что миф считается древнейшей семиотической системой, способствующей функционированию социальной коммуникации. Античность воспринимается творцами как праоснова философского миропознания и художественного изображения. О семиотическом взаимодействии творчества поэта с традициями античности свидетельствуют стиль и размер, тематика и заглавия стихотворений («Евин язык», «В райском саду», «Седеющий Амур», «Саван»). В творчестве В. Ар-Серги образы античной мифологии в действительности далеки от исходных мифологических контекстов – поэт лишь упоминает имена античных персонажей.

Анализ поэтических текстов Ар-Серги показывает, что поэт использует миф в трех основных смысловых проекциях.

Прежде всего, это косвенное воспроизведение мифологических сюжетов. Обратимся к стихотворению Вячеслава Ар-Серги «Античное». Уже в заглавии реализован мотив обращения к античной мифологии. Стихотворение по форме напоминает балладу, в которой сочетаются лирическое и эпическое начала. Поэт проводит параллель между марийскими писателями и античными героями, тем самым присваивая им чудодейственные способности и подчеркивая их совершенную сущность:

Ты вспомни…
И вижу снова:
***Шкетан**, будто нищий **Атлас**,*
поддерживает своды зданий
высотной Йошкар-Олы.

Ты вспомни…
*И слышу **Чавайна**:*
*меня, как **Пелей Ахилла**,*
благословляет он [Ар-Серги, 1998, с. 24].

Кроме того, подобным образом поэт стремится запечатлеть историю и жизнь своих предшественников, свой личный опыт.

Далее поэт рисует образ женщины, соотносимой с героиней древнегреческой мифологии:

Ты вспомни…
И памятник женщине
встает над Йошкар-Олою
заждавшейся Пенелопой.
О, ветреный Одиссей! [Там же].

Следующий способ изображения античной мифологии – это преобразование архаических образов. В поэзии Вячеслава Ар-Серги можно проследить стремление к использованию архетипов мифологической героики. Однако в процессе авторского поэтического осмысления первоначальная форма мифа естественным образом меняется, превалирует художественная образность с привлечением отдельных мифологических черт. Например, образ древнегреческих божеств (*«Я вспомнил: / я это понял, / когда ты была* ***Афродитой****…»* [Ар-Серги, 1998, с. 25]; *«И каждый был / как* ***Вакх*** *– / Пророк со змием на руке…»* [Ар-Серги, 2007, с. 68]), портрет Геракла/Геркулеса (см. *«Если к двадцати годам / силы ты не приобрел, / говорят, / уже не стать /* ***Геркулесом****»* [Ар-Серги, 1998, с. 8]; *«Ты вспомни…/ И я вспоминаю / Йошкар-Олу, Сомбатхей…/* ***Геракл****, идущий по улице, / мерещится мне во тьме»* [Ар-Серги, 1998, с. 24]) и других персонажей (*«Уткнувши долу взгляд, / стоит* ***Харон****»* [Ар-Серги, 1998, с. 30] *«Кинь,* ***Ариадна****, клубочек свой / в храм – / В таком тупике я сродни Холодам»* [Ар-Серги, 2007, с. 108]) не раскрывает их истинной мифологической сущности, а лишь отсылает читателя к авторским культурным «перекодировкам».

И, наконец, третий случай взаимодействия удмуртской поэзии Вячеслава Ар-Серги с мифологией античного времени – это желание поэта актуализировать реалии античного мифа с целью обозначения сопряженности своего творчества с самыми разными традициями мировой культуры. Заимствование мифологем говорит о том, что поэт нуждается в античной культуре как в инструменте для создания выразительных образов. Доказательство тому – строки: *«Юкка Маллинен – / Бывший финский бизнесмен, / которого сбила с толку / и с панталыку / коварная* ***Муза****, / таящаяся в строчках книжных – / коброй ужалила его»* [Ар-Серги, 2007, с. 88]; *«Ночь распахнула звёздный халат… / Ляжешь на небо* ***нимфой*** *лесной…»* [Ар-Серги, 2017, с. 41].

Образы Музы, Нимфы создают особый романтический ландшафт стихотворения.

Таким образом, анализ контекстуальной сферы античных персонажей в творчестве В. Ар-Серги приводит нас к мысли о том, что поэт привлекает достаточно большие объемы мифологических номинаций, но речь идет о существенном разрыве с подлинными мифологическими нарративами. Внешнее мифологических знаков не переходит в качественное внутреннее усложнение символов, сюжетов.

Следующую группу мифологических персонажей образуют библейские образы, получившие широкое распространение в искусстве, поскольку миф и религия являются многогранно взаимосвязанными культурными феноменами. Богатые символические возможности христианской образности не могли быть проигнорированы удмуртским поэтом. Его привлекают новозаветные и ветхозаветные сюжеты. Остановимся на некоторых подробнее. Так, образ Бога занимает особое место в поэзии Ар-Серги. Главные философские вопросы, волнующие поэта, – присутствие Бога в судьбе и внутреннем мире человека, противопоставленность подлинно божественного и внешне-ритуального: *«Разве Богом / Быть Библия может? / Разве в церкви / Живал Иисус? / Говорили ж, он всем помогал, / И последнее не забирал…»* [Ар-Серги, 2007, с. 32]. Неразрывность бога и человека подчеркивают строки стихотворения «Априори»:

Жить без бога – возможно…
(это мы видим сейчас наяву).
Умирать же без Бога –
уже невозможно…
(неизбежно для всех рандеву) [Ар-Серги, 2007, с. 74].

В системе представлений лирического героя две категории человеческого бытия (Жизнь и Смерть) концептуально сопряжены с Божественным началом.

В идиостиле В. Ар-Серги семантическое содержание лексемы *Бог* является неоднозначным: помимо положительных коннотаций (*«Я знаю – Создатель / Был страстно влюблён, / Как бывает, Учитель / Делом своим увлечён»* [Ар-Серги, 2021, с. 112]), присутствуют и отрицательные эмотивные контексты.

Постулируется мотив отреченности современного поколения от Бога: *«А улица полна фанер – / Всё с ряхами злодеев, / Шалав и прохиндеев. / Начальство тучно там у вас, / Боженька, наверно – не про вас»* [Ар-Серги, 2017, с. 94]. Острое восприятие окружающей действительности реализуется в строках:

На югах ваш Бог живёт,
Всем вам помогает…
А у нас метель взметёт –
Все пути сбивает [Ар-Серги, 2021, с. 24].

Стихотворно запечатленная двойственность семантики косвенно может указывать на сложные жизненные обстоятельства самого поэта. В поэтическом воззрении В. Ар-Серги «Божья милость» проявляется в природных явлениях, не заметить которые невозможно.

Целостный «портрет» Бога в стихотворениях Вячеслава Ар-Серги создается при помощи библейских фрагментов (см. *«…Назарет и **Христос**»* [Ар-Серги, 2007, с. 30]; *«Путник-**апостол** в наш край / Ставит для птиц маяки»* [Ар-Серги, 2007, с. 45]; *«Бедный **Ахав** / Неистово нуждался / В жире китовом – как кот…»* [Ар-Серги, 2007, с. 72]; *«Но и в раю не радость одному – / Нет дела до **Адама** никому…/ Кряхтя я встану, вон пойду / И **Еву** вредную найду…»* [Ар-Серги, 2017, с. 15]). Отметим, что не случайно библейские образы представлены здесь в нарочито сниженном виде, автор утверждает мысль о девальвации духовных ценностей современного социума.

Большой пласт в поэзии Вячеслава Ар-Серги составляют религиозно-мифологические представления удмуртов. Для удмуртского пантеона характерно обилие различных богов, божеств, духов, мифологических существ, порой принимающих разные обличия. Все они являлись неотъемлемой частью жизни древних удмуртов-язычников. Однако с распространением христианства и соседством с русским и татарским народами удмуртская мифологическая система претерпевает кардинальные изменения: исконные обряды трансформируются, дополняются новыми чертами или вовсе забываются.

В поэтическом преломлении Вячеслава Ар-Серги явлены, прежде всего, главные удмуртские боги – Инмар (верховный

бог удмуртов) и Кылдысин. Религиозно-мифологические атрибуты интерпретируемых персонажей описываются в работах В.Е. Владыкина [1994], Т.Г. Владыкиной, Г.А. Глуховой [2011], А.А. Арзамазова [2022]. Согласно их определению, «Кылдысин – Бог-творец, один из триады верховных божеств. В сформировавшейся триаде удмуртского пантеона бог плодородия (…) В древности жил среди людей, ходил по полям в образе старика в белой одежде» [Владыкина, Глухова, 2011, с. 85–86]. Примечательно, что именно в таком образе предстает бог плодородия в лирике Ар-Серги. В стихотворении «Сквозь очищающий огонь» описывается картина языческого обряда, посвященного первому дню пахоты. Поэт пишет, *«Выходит замуж Мать-Земля / (Музъем-Мумы) / за Кылдысина / И в свадебной толпе идет / через века / удмуртский люд»* [Ар-Серги, 1998, с. 87]. Подобным образом поэт не только описывает языческий ритуал, но и обозначает этническую идентичность.

Образ Инмара в творчестве Ар-Серги имеет неоднозначное художественно-текстуальное наполнение: речь может идти об образном параллелизме с христианским Богом. В ранних стихотворениях автора поэтическое бытование Инмара сводится к эмоционально окрашенным молитвенным призывам. Например, *«и – слава вечному **Инмару**! – / пока не гонят прочь меня…»* [Ар-Серги, 1998, с. 54]; *«…Не печаль и не слеза – / выжжет мне **Инмар** глаза / солнцем этим»* [Ар-Серги, 1998, с. 65]; *«Остэ, / Великий наш **Инмар**! / Тебе – / сердец удмуртских жар / и слава вечная! / Остэ, / Великий Кылдысин»* [Ар-Серги, 1998, с. 86].

Несомненно, язычество имеет долгую историю, связанную непосредственно с общественно-бытовым укладом этноса. Именно поэтому целесообразно упомянуть и о том, что в удмуртской мифологии существуют разные божества и духи, управляющие природными и бытовыми явлениями. Удмуртский политеизм – в центре стихотворения «В избе – коркакузё. Он домовой…»: *«В избе – **коркакузё**. Он домовой. / В болоте – **вукузё**. Он водяной. / **Хозяин хлева** – за стеной шуршит. / **Лудмурт** по жниве – дух полей – бежит. / **Инмар** – создатель – / в небесах витает»* [Ар-Серги, 1998, с. 48]. Однако в рассматриваемом

произведении акцент делается на душевных переживаниях лирического героя. Согласно сюжету, у каждого в этом мире есть «свой» топос и только лирическое «Я» растворяется «в них» (богах).

Особое место наряду с верховными богами (Инмар, Кылдысин) отводит поэт лешему, «хозяину леса». «Нюлэсмурт-леший – амбивалентное, как и другие мифологические персонажи, существо. Враждебен по отношению к человеку – в случае неправильного его поведения: «водит» по лесу, может защекотать до смерти. Очень не любит, когда упоминают его как «лешак», требует к себе почтения и вежливого обращения» [Владыкина, 2018, с. 97–98]. Приведенная краткая характеристика в полной мере соответствует образу лешего, представленного в поэзии В. Ар-Серги: *«Наверно, леший охмурил под барабанный стук»* [Ар-Серги, 1998, с. 10], *«В чащобе лешие орут. / В овраге пляшут палэсмурт / и ведьма синяя»* [Ар-Серги, 1998, с. 85], *«И поймётся редким: / Леший водит тут…»* [Ар-Серги, 2021, с. 11], *«Да где же та роща такая? / Запрятал дорогу лешак»* [Ар-Серги, 2021, с. 28].

Как подчеркивалось выше, удмуртская культура на протяжении столетий в своем мировоззренческом движении испытывает влияние как русских, так и татарских мифологических канонов, которые, безусловно, накладывают отпечаток на национальную художественную идентичность удмуртов. Образы «инородных» мифологических персонажей мирно «соседствуют» в пространстве поэтических текстов Ар-Серги: *«…Лесные духи – **шурали** – / витают в небесах. / И заблудились крики их в березовых лесах. / …А **палэсмурты**, что живут / в пещерах под землей, / себе на ужин жарят всех, кто в мир отбыл иной»* [Ар-Серги, 1998, с. 51]; *«Под волною – **Водяной**, / Банда раков при тебе – / Похоронною ордой»* [Ар-Серги, 2007, с. 49].

Заключение

Рассмотренные примеры художественно-поэтической актуализации мифологических персонажей свидетельствуют о том, что этот культурный пласт востребован современным удмуртским поэтом. Но вместе с тем подчеркивается сопряженность сюжетов «своих» мифов с отдельными мифологическими картинами мира других народов. Грань между мифологическими

персонологическими системами в произведениях поэта в действительности стирается. Безусловно, будучи очень сложной, жизнеспособной системой, мифология может как впитывать, так и транслировать разные черты духовной и материальной культуры. Примечательно, что в образах мифологических персонажей разных народностей обнаруживаются схожие черты, которые наталкивают на мысль о прамонотеизме. Суть данного явления сводится к тому, что все народы на этапе своего становления исповедовали единобожие, а после отошли от него по ряду причин. В целом привлечение образов античной, русской (библейской) и удмуртской мифологии способствует восстановлению хронологической цепочки формирования этнической карты Земли.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Арзамазов А.А. Мифологические персонажи *Кылдысин* и *Шайтан* в современной удмуртской поэзии // Вестник Удмуртского университета. Серия История и Филология, 2018. Т. 28. № 3. С. 382–387.

Арзамазов А.А. Марийско-удмуртские поэтические параллели и контрасты. Опыт компаративного прочтения: монография. Казань: Изд-во АН РТ, 2022. 316 с.

Ар-Серги В.В. Сквозь очищающий огонь: Стихи / пер. с удм. Вл. Емельянова. Ижевск: Удмуртия, 1998. 112 с.

Ар-Серги Вячеслав. Дубрава на Луне / Стихотворения. Ижевск: Удмуртия, 2007. 127 с.

Ар-Серги Вячеслав. «Кама-кылбур»: Лирика / Стихотворения. Ижевск: Удмуртия, 2017. 160 с.

Ар-Серги В.В. С акцентом – моим… : стихи. М.: Издательство «У Никитских ворот», 2021. 144 с.

Ванюшев В.М. Мифологические сюжеты и образы в удмуртской поэзии // Удмуртская мифология. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 159–170.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН; Изд-во «Удмуртский университет», 2011. 320 с.

Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал // Монография / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ижевск: Изд-во «МонПоражён», 2018. 298 с.

Воеводина Л.Н. Мифология и культура. Учеб. пособие. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. 384 с.

Evgenia Panteleeva

MYTHOLOGICAL CHARACTERS IN THE POETRY OF VYACHESLAV AR-SERGI

Introduction. The article considers the system of mythological characters in the Russian-language poetry of the Udmurt poet and prose writer Vyacheslav Ar-Sergi. The **purpose** of the article is to systematize and identify the main artistic contexts of the mythological subjects functioning. Vyacheslav Ar-Sergi's Russian-language poetic works constitute the **research material**. To achieve the objective, traditional **methods** of literary research (a structural-semiotic method, a comparative analysis method, and a method of holistic text analysis) were used. **Research results, discussion**. In V. Ar-Sergi's poetry, peoples' mythological realities and characters are reflected as well as axiologically synthetic images are created and the degree of their semantic connection with the traditional Udmurt culture canons is determined. In his works, the mythological picture of the world is formed by the interweaving of several storylines and the idea of a common source of all religions is implicitly asserted. Through the prism of mythological images, the reader can reconstruct individual nostratic ethno-cultural realias and the processes of ideological rapprochement of peoples. **Conclusion**. The analysis revealed that V. Ar-Sergi's poetic texts reflect different mythological models of the world (ancient, biblical, and Udmurt). His attention is drawn to universal, ethnic ideas and value landmarks.

Key words: myth; mythological character; Udmurt national literature; Udmurt pantheon of gods.

REFERENCES

Arzamazov A.A. Mifologicheskie personazhi Kyldysin i Shajtan v sovremennoj udmurtskoj poezii [Mythological characters Kyldysin and Shaitan in modern Udmurt poetry]. *Bulletin of Udmurt University. Series History and Philology*, 2018, vol. 28, no. 3, pp. 382-387. (In Russian).

Arzamazov A.A. Marijsko-udmurtskie poeticheskie paralleli i kontrasty. Opyt komparativnogo prochteniya [Mari-Udmurt poetic parallels and contrasts. Comparative reading experience]. Kazan', Akademiya nauk Respubliki Tatarstan, 2022, 316 p. (In Russian).

Ar-Sergi V.V. Skvoz' ochishchayushchij ogon': Stihi [Through purifying fire: Poems]. Izhevsk, Udmurtiya, 1998, 112 p. (In Russian).

Ar-Sergi Vyacheslav. Dubrava na Lune [Oak grove on the Moon]. Izhevsk, Udmurtiya, 2007, 127 p. (In Russian).

Ar-Sergi Vyacheslav «Kama-kylbur»: Lirika ["Kama-kylbur": Lyrics]. Izhevsk, Udmurtiya, 2017, 160 p. (In Russian).

Ar-Sergi V.V. S akcentom – moim…: stihi [With an accent – my...: poems]. Moscow: Izdatel'stvo «U Nikitskih vorot», 2021, 144 p. (In Russian).

Vanyushev V.M. Mifologicheskie syuzhety i obrazy v udmurtskoj poezii [Mythological plots and images in Udmurt poetry]. *Udmurtskaya mifologiya*. Izhevsk, Udmurtskij institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk, 2004, pp. 159-170. (In Russian).

Vladykin V.E. Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov [The Udmurts religious and mythological picture of the world]. Izhevsk, Udmurtiya, 1994, 384 p. (In Russian).

Vladykina T.G., Gluhova G.A. Ar-god-bergan: Obryady i prazdniki udmurtskogo kalendarya [Whirl of Time: Rites and holidays of the Udmurt calendar]. Izhevsk, Udmurtskij institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk; Udmurtskij universitet, 2011, 320 p. (In Russian).

Vladykina T.G. Udmurtskij fol'klornyj mirotekst: obraz, simvol, ritual [Udmurt folkloric mirotext: image, symbol, ritual]. Udmurtskij institut istorii, yazyka i literatury Udmurtskogo Federal'nogo Issledovatel'skogo centra Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk. Izhevsk, Izdatel'stvo «MonPorazhyon», 2018, 298 p. (In Russian).

Voevodina L.N. Mifologiya i kul'tura [Mythology and culture]. Moscow, Institut obshchegumanitarnyh issledovanij, 2002, 384 p. (In Russian).

Пантелеева Евгения Владимировна
аспирант
УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН,
г. Ижевск
e-mail: zhenechka-kharitonova@mail.ru

Evgenia Panteleeva
Postgraduate student, Udmurt Institute,
of History, Language and Literature
UdmFRC of the Ural Branch of RAS,
Izhevsk
e-mail: zhenechka-kharitonova@mail.ru

УДК 393.05.94(=512.111)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_13

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ПРИЧИТАНИЯ ЧУВАШЕЙ ЮЖНОГО ПРИУРАЛЬЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИКА*

© 2022 г. И.Г. Петров

Введение. Одним из интересных и малоизученных вопросов похоронно-поминальной обрядности и народного творчества чувашей являются песни-плачи или причитания. **Цель статьи** – на примере чувашского населения Южного Приуралья выявить связь причитаний с похоронно-поминальным ритуалом, показать круг исполнителей, способы исполнения и их основные функции. **Материалы и методы.** Методология исследования включает комплекс методов, позволяющих решить конкретные задачи: структурно-функциональный метод позволяет рассмотреть причитания как часть религиозной системы и определить их связь с религиозными практиками и с обрядовой культурой; историко-сравнительный – проанализировать трансформацию традиционных причетов в современных реалиях. Источниками статьи послужили опубликованные литературные данные, а также полевые материалы автора. **Результаты исследования, обсуждения.** Выявлено, что причитания имеют место на определенных этапах похоронно-поминального обряда и их исполнителями в основном являются женщины из числа родных и близких покойника. В них отражаются горе, тоска и боль по случаю смерти близкого человека. **Заключение.** Похоронно-поминальные причитания являются одним из ярких и малоизученных жанров чувашского обрядового фольклора. На современном этапе причитания в силу различных обстоятельств претерпели определенные изменения. С одной стороны, заметно сузился круг исполнителей причитаний, так как их знают и поют в основном женщины преклонного возраста. С другой – аутентичные чувашские тексты причитаний

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00127 «Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация (конец XX – первые десятилетия XXI в.)».

вытесняются песнопениями христианских молитв. Иногда традиционные чувашские причеты и церковные песнопения функционируют в синкретическом единстве.

Ключевые слова: Южное Приуралье; чуваши; похоронно-поминальные обычаи и обряды; фольклор; похоронные причитания; традиции и трансформации.

Введение

Обычаи и обряды, связанные со смертью человека, являются одним из устойчивых этнических маркеров. В них отражаются веками сложившиеся представления народа о душе, смерти, посмертном существовании, умерших предках, загробном мире. Поэтому эта область семейной обрядности для исследователей была и остается одним из традиционных и устоявшихся объектов научных изысканий.

Цель статьи – рассмотреть и проанализировать в обрядовом контексте чувашские похоронно-поминальные причитания «*сасă кăларни*», бытующие в селах и деревнях Южного Приуралья. Под последним имеется в виду обширный географический ареал, включающий в себя территории Башкортостана и Оренбургской области. Указанную локальную общность чувашей в научной литературе называли по-разному. Р.Г. Кузеев считал возможным именовать их «приуральскими чувашами» [1992, с. 252–253]. Е.А. Ягафова, исходя из диалектных особенностей языка, национального костюма и обрядовой культуры, чувашей Южного Приуралья дифференцирует на две этнотерриториальные группы (далее ЭТГ) – приикскую и прибельскую. Приикская ЭТГ включает чувашей, проживающих в бассейне р. Ик и Дема, прибельская ЭТГ – чувашей, расселющихся в бассейне верхнего и среднего течения р. Белая. Указанные группы в свою очередь подразделяются на подгруппы, каждая из которых характеризуется определенными языковыми и этнокультурными особенностями [Ягафова, 2007, с. 196–208]. Актуальность данной работы обусловлена тем, что в этнологии чувашей до настоящего времени отсутствуют специальные и обстоятельные исследования по данной теме. Если последняя и рассматривается в научной литературе, то в основном в контексте общего анализа похоронно-

поминальных обычаев и обрядов чувашей или в контексте других тем, связанных с филологией, диалектологией, фольклором, музыковедением, этнолингвистикой и т.д.

Материалы и методы

В исследовании применены структурно-функциональный и историко-сравнительный методы. Первый позволяет рассмотреть причитания как часть религиозной системы и определить их связь с религиозными практиками и с обрядовой культурой, второй – проанализировать трансформацию и современное бытование традиционных причетов. В основу исследования положены опубликованные литературные и архивные источники по теме исследования, а также полевые материалы, собранные автором в районах компактного проживания чувашей на территории Республики Башкортостан.

Историография вопроса

Историография изучения чувашских похоронно-поминальных причитаний характеризуется ограниченным списком литературы. Во второй половине XVIII – начале XX века о них в общих чертах писали К.С. Милькович [О чувашах, 1888], С.Н. Тимрясов [1876], Н. Каменский [1879], В.К. Магнитский [1881], К.П. Прокопьев [1903], Ф. Никифоров [1905], Д. Месарош [Mészáros, 1909; Месарош, 2000], М. Васильев [1904], Н.В. Никольский [1911; 1919]. Обычай «*сасă кăларни*» на чувашских похоронах с приведением местных примеров также нашел отражение в многотомном словаре чувашского языка Н.И. Ашмарина, публикация выпусков которого была начата в 1910 году [Ашмарин, 1936, с. 77–78]. Некоторые исследователи оставили не только ценные наблюдения об этих причитаниях на чувашских похоронах, но и опубликовали их тексты [Магнитский, 1881, с. 164, 177; Прокопьев, 1903, с. 16–17; Месарош, 2000, с. 180–181, 189–190].

Такие же короткие замечания о похоронно-поминальных причитаниях чувашей содержатся в литературе советского и постсоветского времени. Фрагментарные сведения об этом жанре чувашского песенного фольклора имеются в работах П.В. Денисова [1959], Б.В. Каховского [1978], М.Г. Кондратьева [1989, 2007], А.К. Салмина [2007], Л.А. Афанасьевой [2015, 2017].

Частично эта тема получила освещение в коллективных монографиях о локальных группах чувашей [Кондратьев, 1989; Чуваши Самарской Луки, 2003; Симбирско-саратовские чуваши, 2004; Чуваши Присвияжья, 2015], а также в работах Е.А. Ягафовой [1998; 2007].

Большой вклад в изучение и сохранение чувашских похоронно-поминальных песен внесли ученые-фольклористы, опубликовав их различные локальные варианты в многотомных изданиях-сводах чувашского фольклора – «*Чăваш халăх сăмахлăхĕ*» (Чувашское устное народное творчество) и «*Чăваш халăх пултарулăхĕ*» (Чувашское народное творчество) [Чувашское устное народное творчество, 1979, т. 4, с. 259–268; Чувашское народное творчество. Трудовые и обрядовые песни, 2013, с. 418–431].

Применительно к чувашам Южного Приуралья похоронно-поминальные причитания кратко рассмотрены в работах М.Г. Кондратьева [1989, с. 108; 2007, с. 92], Е.А. Ягафовой [2007, с. 84–87], Л.А. Афанасьевой [2015, с. 71–73; Афанасьева, 2017, с. 80–99].

Результаты исследования, обсуждения

У чувашей Южного Приуралья сохранились и бытуют оба жанра песенного фольклора, связанные с похоронно-поминальным обрядом. Это похоронные причитания или плачи «*сасă кăларни*», преимущественно исполняемые во время похорон, и поминальные песни «*пумилкке юррисем*». Последние у некрещеных чувашей называются «*юпа юррисем*», т.е. песни обряда «*юпа*». Так они называются потому, что в этот день некрещеные чуваши по усопшему устраивали не только большие поминки «*юпа*», но и устанавливали на его захоронении надмогильный памятник в виде деревянного столба (мужчинам из дуба, женщинам из липы). С распространением христианства большие поминки у чувашей, в т.ч. на территории Южного Приуралья, стали называться по-русски – *пумилкке*. На этих поминках женщины из числа родственников усопшего исполняли поминальные песни «*юпа юррисем*» (некрещеные) или «*пумилкке юррисем*» (крещеные).

Что касается похоронного плача или причета «*сасă кăларни*», то они в основном исполнялись во время похорон покойника. Однако эти плачи допускалось петь и на поминках, например на

третий день (*виҫҫĕшĕ*), на седьмой день (*çиччĕшĕ*), на 9-й день (*тăххăрăшĕ*), на 20-й день (*çирĕммĕшĕ*), на 40-й день (*хĕрĕхмĕшĕ*). Некрещеные и часть крещеных чувашей эти песни также исполняли на еженедельных четверговых поминках (*эрнекаҫ*) вплоть до наступления больших поминок. В течение шести недель в каждый четверг ближе к вечеру родственники собирались в доме покойника, зажигали свечи, садились за стол, поминали умершего, а потом собранные для него кусочки домашней еды и питье выносили во двор и выбрасывали в определенное место (*хывмалли вырăн*). Одна из женщин при этом исполняла причет (*сас кăларать*). Такая традиция, например, сохранилась в теняевско-кирюшкинском кусте прибельских чувашей (Федоровский район РБ) [ПМА-2003].

Как видим, чувашские похоронные причитания в Башкортостане сохранились под аутентичным, т.е. традиционным названием – «*сасă кăларни*» или «*сас кăларни*». В XIX – начале XX века под таким же названием они бытовали в других ареалах расселения чувашей [Магнитский, 1881, с. 175; Прокопьев, 1903, с. 16; Васильев, 1904, с. 438–439; Никифоров, 1905, с. 9, Месарош, 2000, с. 176]. На русский язык данный ритуальный плач рядом ученых был переведен как «издавание звука» [Никифоров, 1905, с. 9; Месарош, 2000, с. 176]. М.Г. Кондратьев перевел данное словосочетание как «подавание, звучание голоса» [2007, с. 91].

«Издавать звук», иначе говоря, голосить или причитать на похоронах и поминках у чувашей считалось обязательным. Бытовало поверье, что если этого не сделать, то «на том свете покойник ходит без голоса, т.е. как животное» [Тимрясов, 1876, с. 270–271]. По другим поверьям, если на похоронах и на поминках родственники не исполнят похоронного причета и поминальной песни, то покойник в загробном мире будет ходить голосом (лаем) собаки – *йытă саççипе çӳрет*. Поэтому во время причета или голошения чуваши всегда обращались к покойнику с напутствием не ходить на том свете голосом собаки. У Ф. Никифорова об этом читаем следующее: «Две женщины подходят к гробу и, наклонившись над покойником, с закрытыми рукавом одежды лицами, начинают выть и голосить так: «*Йытă саççипе ан çӳре, куккук сасипе, чĕкеҫ*

сассипе, автан сассипе çӳре. Кил-йыша, çурта-йӗре пехил ту, выльӑх-чӗрлӗхе пехил ту, тырра-пула пехил ту, яла-йыша пехил ту. Пехил ту-у-у!» ‘«На лай собаки не ходи, по пению кукушки и ласточки, или по пению петуха ходи. Семейство твое и весь дом благослови, благослови скот и полевые хлеба, деревню твою и живущих в ней благослови, благослови, благослови!»’ [Никифоров, 1905, с. 9]. В других местных традициях было распространено иное пожелание: «*Йытӑ сассипе ан çӳре, чӗкеҫ сассипе çӳре!*» ‘Не ходи голосом собаки, ходи голосом ласточки!’ [ПМА-2020]. Если во время выноса покойника из дома рядом не оказывалось знающих слова причета женщин, родственники покойного старались хотя бы издать какой-нибудь звук или мелодию на гармошке или баяне. В таком случае говорили так: «*Йытӑ сассипе ан çӳре, купӑс сассипе çӳре!»* ‘Не ходи голосом собаки, ходи голосом (мелодией) гармони!»’ [ПМА-2014]. Существовало также поверье, что покойник, по которому не причитали, на том свете не пользуется должным уважением [Салмин, 2007, с. 301]. Исполнение похоронного причитания считалось угодным и для покойника: «*Сасӑ кӑларни вӑл вилнӗ çыншӑн йӗнине пӗлтерет. Сасӑ кӑлармасан вилнӗ çын: «Маншӑн йӗмеҫҫӗ те», – тесе пит хурланать, тет. Сасӑ кӑларнине илтсен: «Маншӑн йӗреҫҫӗ иккен», – тесе савӑнать, тет* ‘Причитание означает плач по покойнику. Если не причитать, покойник говорит: «Обо мне даже не плачут» и огорчается. А если услышит, что причитывают, говорит: «Оказывается, обо мне плачут» и радуется»’ [НА ЧГИГН, л. 518; Ашмарин, 1936, с. 78]. Следовательно, посредством причитаний демонстрировались и утверждались нормы почтительного отношения к умершему, чье покровительство было жизненно необходимо для обеспечения дальнейшего благополучия живых.

Основными исполнителями похоронных причитаний были женщины. Источники указывают, что двух женщин-плакальщиц из числа родственников незадолго до смерти назначал сам покойник. Кроме исполнения причитаний в их обязанности входило приготовление поминальных кушаний, т.е. они выступали в роли стряпух [Прокопьев, 1903, с. 16]. Однако в некоторых ситуациях вместе с женщинами могли причитать и пожилые мужчины (старики): «Когда покойника положат на телегу, то заставляют

какого-нибудь старика или старуху неприятным жалобным тоном петь песню» [Тимрясов, 1876, с. 270]. В качестве причитальщиц, как правило, выступали родные и близкие покойного – мать, жена, дочь, сестра, племянница и т.д. Чужие люди к этому действу не допускались. По народным поверьям, исполнение причитаний близкими покойному людьми было более предпочтительным, потому что только так слова песни могут «дойти» до покойника и только так он их «услышит».

Оплакивание покойного с причитаниями у чувашей, как и у многих других народов, происходило в строго определенное время.

Во-первых, запрещалось плакать и причитать до наступления смерти человека.

Во-вторых, чтобы не навлечь на покойника нечистую силу, нельзя было голосить после захода солнца, особенно ночью.

В-третьих, покойника с причитаниями оплакивали на определенных этапах похоронного обряда: после обмывания, одевания и укладывания в гроб, при выносе гроба из жилища и со двора на улицу, во время траурного шествия, после выхода траурной процессии за пределы села или деревни, после погребения над могилой. Таким образом, похоронно-поминальные причеты исполнялись на наиболее значимых или кульминационных этапах похоронного обряда, каковыми являлись вынос гроба, путь на кладбище, погребение и т.д. В данном контексте причеты, с одной стороны, ритуально сопровождали указанные выше этапы похоронного обряда, с другой – символизировали постепенное отчуждение и препровождение покойника в загробный мир. Данный мотив, сконструированный в форме монолога, особо выпукло проявляется в тексте причитания, записанного от Ю.К. Дмитриевой (1943 г.р.) в с. Кош-Елга Бижбулякского района Республики Башкортостан [ПМА-2020].

Алăк патне çитен эс,	К дверям ты подходишь,
Ачу-пăчунтан уйрăлан.	От детей отлучаешься.
Пӳрт-çуртунтан тухан эс,	Из дома ты выходишь,
Хĕртсуртунтан уйрăлан.	От домового отлучаешься.
Килкартине тухан эс,	Во двор ты выходишь,
Кил-йышунтан уйрăлан.	От семьи отлучаешься.

Ял варрине çитен эс,	К середине деревни ты подходишь,
Ял-йышунтан уйрăлан.	От односельчан отлучаешься.
Çеçенхире тухан эс,	На поле ты выходишь,
Çĕртен-шывран уйрăлан.	От родимой стороны отлучаешься.
Масар патне çитен эс,	К кладбищу ты подходишь,
Çут тĕнчерен уйрăлан.	От мира отлучаешься.

Тем не менее в каждой локальной традиции частота исполнения причетов варьировалась. Так, в с. Средние Алгаши Буинского уезда Симбирской губернии в начале XX века, по записям В. Дмитриева, причеты исполнялись «после мытья, когда вынесут на двор, у ворот, в середине дороги, у кладбища и над могилой», то есть не менее шести раз [НА ЧГИГН, л. 22]. В настоящее время причеты исполняются не так часто. Современные информанты отмечают обязательность исполнения причитаний при выносе гроба из дома [ПМА-2003], со двора, а также после погребения над могилой [ПМА-2005]. Кроме этого, при голошении женщинам полагалось пропеть нечетное (1–3–5) количество куплетов. Исполнение четного (*тĕкел*) количества куплетов запрещалось. Такой запрет объяснялся тем, что в противном случае покойник «для пары» на тот свет мог забрать с собой еще одного родственника [ПМА-1994]. Следует отметить, что приоритет нечетного числа (*ытă*) в предпохоронных, похоронных и послепохоронных обрядах чувашей был безусловным и обязательным правилом.

Обращает на себя внимание манера голошения или причитания. Так как обрядовые напевы похоронно-поминального цикла у чувашей, как правило, имеют «сурово-отрешенный характер, горестное состояние прощания с родным человеком, глубоко скрытой за скупой музыкальной формулой» [Кондратьев, 1989, с. 108], для непосвященного слушателя они воспринимались как «вой» [О чувашах, 1888, с. 18], пение «заунывным» [Магницкий, 1881, с. 175] или «жалобным и неприятным голосом» [Каменский, 1879, с. 32]. Вероятно, это объяснялось тем, что в моменты крайнего душевного надрыва исполнители не столько пели, а сколько выражали свое личное горе и отчаяние по случаю смерти близкого человека. Поэтому эти голошения нередко становились похожими на крики, вой или пение заунывным или жалобным

голосом. В громком пении, криках, вое, возможно, заключалась апотропейная функция причитаний. По народным представлениям, благодаря такому исполнению достигалась действенная защита живых от нечистых сил.

Так как при причитаниях шло прямое обращение к покойнику, плакальщицы обязательно должны были касаться руками гроба или тела умершего. Ф. Никифоров, побывавший в начале XX века среди некрещеных чувашей с. Стюхино Бугурусланского уезда Самарской губернии, отмечал, что женщины-причитальщицы при голошении наклонялись над покойником, закрывали рукавом свои лица, а потом выли и голосили [Никифоров, 1905, с. 9]. По Д. Месарошу, перед отправлением на кладбище жена, а также одна или две женщины из родни садились на повозку с гробом, затем закрывали лица ладонями, склонялись над гробом и начинали оплакивать или «издавать звук» [Месарош, 2000, с. 176].

Источники также сообщают, что иногда голошение происходило не в форме пения, а в форме произношения различных пожеланий. До тех пор, пока покойник не похоронен, в глазах родственников он оставался живым человеком. Поэтому родственники и близкие обращались к нему с различными просьбами и пожеланиями. Кроме этого, в причетах люди у покойника всегда просили благословения. Их цель – заручиться поддержкой и защитой со стороны покойника, чтобы он не насылал на них горести и несчастья. Так как такие пожелания и просьбы высказывались в форме монолога протяжно или нараспев, Ф. Никифоров, описавший похоронно-поминальные причитания стюхинских чувашей, отмечал, что они представляют что-то среднее между плачем и пением: «Самый мотив причитания, если только можно назвать таковым протяжное произношение вышеприведенных слов, произношение нараспев, с некоторым повышением и понижением голоса, напоминающее не то плачь, не то пение, – у всех чуваш и всегда неизменно один и тот же» [1905, с. 9]. Обращение к покойнику с просьбой благословения, как правило, следовало в конце голошения. Его либо пели, либо проговаривали нараспев. К примеру, в д. Кирюшкино Федоровского района Республики Башкортостан указанные причитания, в том числе просьбы о благословении, полагается петь [ПМА-2003].

Таким образом, похоронные причитания у чувашей в зависимости от местных традиций исполнялись по-разному: в виде напева с четким музыкальным рисунком или в виде протяжного, произносимого нараспев, речитатива. Наши полевые исследования показывают, что в Башкортостане получили распространение причитания первого типа, т.е. в виде песни. Схожие традиции причитания сохранились у финно-угорских народов Урало-Поволжья, у которых бытуют собственно причеты и причетные песни [Юрченкова, 2021, с. 116].

Преобладающими темами и мотивами причитаний являются: расставание с близким человеком, боль, тоска и скорбь по уходящему, горестные переживания о том, как покойник будет жить и скучать без родных и т.д. В качестве примера приведем похоронное причитание из этнолингвистического словаря Л.А. Афанасьевой по похоронно-поминальной обрядности чувашей [Афанасьева, 2015, с. 83]. Оно было записано в с. Базлык Бижбулякского района Республики Башкортостан от М.Д. Петровой (1931 г.р.).

Çĕр çырлисем пиçнĕ чух, Когда луговая ягода поспевала,
Çĕртен-шывран уйрăлтăн. От родимой стороны отлучился.
Хурăн çулçи çурнă чух, Когда береза листья распускала,
Хурăнташсенчен уйрăлтăн. От родственников отлучился.

Масар çулĕ вăрăм теççĕ, Говорят, что дорога к кладбищу долгая,
Мĕнле утса çитĕн-ши? Как ты до нее доберешься?
Масар тăпри йывăр теççĕ, Говорят, что могильная земля тяжелая,
Мĕнле чăтса выртăн-ши? Как ты ее, лежа, вытерпишь?

Хура тăпра хушшине Под черную землю
Хурланмасăр кĕрсе вырт. Без горести иди ложись.
Симĕс курăк ăшĕнчен Из гущи зеленой травы
Систермесĕр кĕрсе вырт. Незаметно иди ложись.

Хура вăрман ăшĕнче Посередине темного леса,
Хура каска çĕрет пуль. Наверное, истлевает черный чурбан.
Хура çĕрĕн хушшинче Под черной землей,
Санăн ӳтӳ çĕрет пуль. Наверное, истлевает твое тело.

Функции чувашских причетов были теми же, что у причетов других народов. Например, Н.Г. Юрченкова, анализируя причитания восточных финно-угорских народов, эти функции

подразделяет на следующие группы: бытовой и правовой акт (причитания констатируют смерть, об этом оповещаются родные и близкие человека); общественная оценка умершего (причитание дает оценку умершему); непосредственное выражение горя (причитание воссоздает психологическое состояние человека, переносящего утрату) [2021, с. 119]. По мнению фольклориста Н.М. Герасимовой: «плачи выполняют не только ритуальную функцию, но и психосоматическую, поскольку такой психологический аналог речи позволяет выплеснуть негативные переживания. Монотонное, ритмическое говорение дает возможность человеку выговорить свою утрату, способствует его моральному восстановлению» [Цит. по: Мокшина, Нарватова, 2021, с. 149].

Как считает М.Г. Кондратьев, если причитаниям некоторых народов Волго-Уральского региона, например, русских и мордвы, была свойственна эмоциональная открытость, порой доходящая до надрыва, и импровизационно свободная речитативная структура, то «спецификой чувашских причитаний является отрешенность, сдержанность эмоциональных проявлений исполнителей» [2007, с. 91]. По мнению исследователя, это обусловлено тем, что в причитаниях «присутствующие не столько выражают свое внутреннее отношение к уходу в иной мир родственника (оно, конечно, в принципе неустранимо), сколько исполняют необходимый прощальный ритуал и общаются с ним в формах, канонизированных музыкально-поэтической традицией» [Кондратьев, 2007, с. 91].

В настоящее время традиция исполнения причитаний на похоронах и поминках у чувашей Южного Приуралья пока еще бытует. Однако в этой, казалось бы, достаточно архаичной области произошли некоторые изменения.

Во-первых, благодаря влиянию Церкви и православного похоронного обряда имеет место значительное сужение их функционирования. Похоронно-поминальные причитания теперь поются не в обязательном порядке, как это положено ритуалом, а по желанию хозяев или наличию умеющих петь плакальщиц. То есть обязательность причитаний на похоронах в наше время строго не соблюдается.

Во-вторых, вместо чувашских причитаний в большинстве селений исполняется Трисвятая песнь. Эта христианская молитва по церковным канонам поется либо на чувашском, либо на русском языке. Однако, по записям Л.А. Афанасьевой, в некоторых селениях соблюдаются две традиции. Сначала женщины, присутствующие на похоронах, на чувашском или русском языке поют Трисвятую песнь, а затем поют привычные чувашские причитания. В качестве иллюстрации приведем один из таких примеров [Афанасьева, 2015, с. 86–87].

Святой Турă, святой хăватлă, *Святой вилĕмсĕр çырлах пире.* *Святой Турă, святой хăватлă,* *Святой вилĕмсĕр çырлах пире.*	Святый Боже, святый крепкий, Святый Безсемертный, помилуй нас. Святый Боже, святый крепкий, Святый Безсемертный, помилуй нас.
Хĕвел тухĕ – хĕрелĕ, *Хĕвел тухĕ – хĕрелĕ.* *Эсĕ ăна курас çук,* *Эсĕ ăна курас çук.*	Взойдет солнце и покраснеет, Взойдет солнце и покраснеет. Ласточка прилетит с песней, Тебе этого не увидеть.
Чĕкеç килĕ юрласа, *Чĕкеç килĕ юрласа.* *Эсĕ ăна курас çук,* *Эсĕ ăна курас çук.*	Ласточка прилетит с песней, Ласточка прилетит с песней. Тебе этого не увидеть, Тебе этого не увидеть.
Куккук авăтĕ ярăнса, *Куккук авăтĕ ярăнса.* *Эсĕ ăна илтес çук,* *Эсĕ ăна илтес çук.*	Кукушка прокукует протяжно, Кукушка прокукует протяжно. Тебе этого не услышать, Тебе этого не услышать.

В-третьих, носителями аутентичных чувашских причитаний, которые хорошо помнят их тексты и мелодию, в настоящее время являются женщины пожилого возраста. Представители среднего и молодого поколения этих песен, к сожалению, не знают. Это дает нам основание говорить о том, что мы имеем дело с уходящей традицией.

Заключение

Традиционные похоронно-поминальные причитания являются одним из ярких и малоизученных жанров чувашского обрядового фольклора. Они занимают важное место в обрядах, направленных на отчуждение представителя родового коллектива

и общины, обусловленного его переходом в загробный мир. Основными мотивами причитаний являются боль, тоска и скорбь по умершему человеку, а также стремление заручиться его поддержкой и защитой. На современном этапе причитания претерпели значительные изменения, главным образом в аспекте непосредственного функционирования. С одной стороны, их знают и поют в основном женщины преклонного возраста, т.е. достаточно узкий круг людей. С другой – аутентичные чувашские причитания вытесняются песнопениями христианских молитв. Тем не менее в некоторых селениях причитания все еще сохраняют свое функциональное значение, что обусловлено устойчивостью представлений людей о нормах и правилах взаимоотношений мира живых с миром мертвых.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Афанасьева Л.А. Краткий этнолингвистический словарь похоронно-поминальной обрядности чувашей. Учеб. пособие. Стерлитамак: СФ БашГУ, 2015. 131 с.

Афанасьева Л.А. Терминология похоронно-поминальной обрядности чувашей (опыт сравнительно-сопоставительного и этнолингвокультурологического исследования). Стерлитамак: СФ БашГУ, 2017. 167 с.

Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 11. Чебоксары: Чувашгосиздат, 1936. 343 с.

Васильев М. Языческие представления чуваш о загробной жизни // Известия Казанской епархии. 1904. № 14. С. 431–443.

Денисов П.В. Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 1959. 408 с.

Каменский Н. Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1879. 36 с.

Каховский Б.В. Погребальный обряд чувашского языческого населения // Современные и этнические процессы в Чувашской АССР. Чебоксары: ЧНИИ, 1978. С. 118–146.

Кондратьев М.Г. Музыкальная культура: традиции и инновации // Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы. Чебоксары: ЧНИИ, 1989. С. 94–111.

Кондратьев М.Г. Чувашская музыка: от мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: ПЕР СЭ, 2007. 288 с.

Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992. 347 с.

Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: собр. в некоторых местностях Казанской губ. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. 266 с.

Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Пер. с венг. Ю. Димитриевой. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. 360 с.

[Милькович К.С.] О чувашах. Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия / предисл. В.К. Магнитского. Казань: Тип. Губ. правления, 1888. 35 с.

Мокшина Е.Н., Нарватова М.А. Поэтика эрзянских поминальных плачей // XLIX Огаревские чтения. Мат-лы науч. конфер. в 3 частях. Ч. 3. Саранск: Морд. гос. ун-т, 2021. С. 146–150.

Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Отд. I. Ед. хр. 21.

Никифоров Ф.Н. Стюхинские чуваши. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1905. 26 с.

Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 26. Вып. 6. Казань, 1911. С. 511–624.

Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань: 3-я тип., 1919. 104 с.

Полевые материалы автора (далее – ПМА), 1994. Республика Башкортостан, Ермекеевский район, дер. Елань-Чишма.

ПМА, 2003. Республика Башкортостан, Федоровский район, дер. Кирюшкино, с. Новоселка.

ПМА, 2005. Республика Башкортостан, Белебеевский район, г. Белебей.

ПМА, 2014. Республика Башкортостан, Бакалинский район, д. Юльтимировка, с. Ахманово.

ПМА, 2020. Республика Башкортостан, Бижбулякский район, с. Кош-Елга, дер. Кистенли-Богданово.

Прокопьев К.П. Похороны и поминки у чуваш. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1903. 39 с.

Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.

Симбирско-саратовские чуваши. Моногр. иссл. / под ред. М.Г. Кондратьева. Чебоксары: ЧГИГН, 2004. 274 с.

Тимрясов С. Похороны и поминки у чуваш-язычников дер. Ишалкиной Чистопольского уезда Саврушского прихода // Известия Казанской епархии. 1876. № 9. С. 269–274.

Чуваши Присвияжья: история и культура / под ред. В.П. Иванова и Г.Б. Матвеева. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. 303 с.

Чуваши Самарской Луки. Моногр. иссл. / отв. ред. Г.Б. Матвеев. Чебоксары: ЧГИГН, 2003. 160 с.

Чувашское устное народное творчество: в 6-ти тт. Т. 4: Песни / отв. ред. Г.Ф. Юмарт. Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 1979. 480 с. (на чув. яз.).

Чувашское народное творчество. Трудовые и обрядовые песни / сост. Т.И. Семенова. Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 2013. 541 с. (на чув. яз.).

Юрченкова Н.Г. Традиции бытования причитаний у восточных финно-угорских народов // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2021. № 3 (59). С. 114–122.

Ягафова Е.А. Самарские чуваши (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX века. Самара: ИЭКА «Поволжье», 1998. 369 с.

Ягафова Е.А. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX в.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. 530 с.

Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. Самара: СГПУ, 2007. 128 с.

Mészáros G. Csuvas népköltési gyüjtemény: A csuvas ösvallas emlekei. Budapest: Magyar tudományos akadémia, 1909. Füzet I. VIII. 471 oldal.

Igor Petrov

FUNERAL AND MEMORIAL LAMENTATIONS OF THE CHUVASH IN THE SOUTHERN URALS: TRADITIONS AND MODERN PRACTICE

Introduction. One of the interesting and understudied issues of funeral and memorial rites and folk art of the Chuvash are songs-lamentations or lamentations. **The article aims** to use the example of the Chuvash population in the Southern Urals to identify the connection of lamentations with the funeral and memorial ritual, to show the circle of performers, methods of performance and their main functions. **Methods and materials**. The research methodology includes a set of methods that allow solving specific tasks: the structural and functional method is used to consider lamentations as part of a religious system and determine their connection with religious practices and with ritual culture; historical and comparative - to analyze the transformation of traditional lamentations in modern realities. The sources include published literary sources, as well as the author's field materials. **Research results, discussion**. It was

revealed that lamentations take place at certain stages of the funeral, and memorial rite and their performers are mainly women belonging to the relatives and friends of the deceased. They reflect grief, longing and pain on the occasion of the death of a loved one. **Conclusion**. Funeral and memorial lamentations are one of the brightest and little-studied genres of Chuvash ritual folklore. At the present stage, lamentations have undergone certain changes due to various circumstances. On the one hand, the circle of lamentations performers has noticeably narrowed, since they are known and sung mainly by elderly women. On the other hand, authentic Chuvash texts of lamentations are being replaced by chants of Christian prayers. Sometimes traditional Chuvash chants and church hymns function in syncretic unity.

Key words: Southern Urals; the Chuvash; funeral and memorial customs and rituals; folklore; funeral lamentations; traditions and transformations.

REFERENCES

Afanas‘eva L.A. Kratkij etnolingvisticheskij slovar‘ pohoronno-pominal‘noj obryadnosti chuvashej [A brief ethno-linguistic dictionary of funeral and memorial rites of the Chuvashs]. Sterlitamak, 2015, 131 p. (In Russian).

Afanas’eva L.A. Terminologiya pohoronno-pominal’noj obryadnosti chuvashej (opyt sravnitel’no-sopostavitel’nogo i etnolingvokul’turologicheskogo issledovaniya) [Terminology of funeral and memorial rites of the Chuvashs (experience of comparative and ethnolinguoculturological research)]. Sterlitamak, 2017, 167 p. (In Russian).

Ashmarin N.I. Slovar’ chuvashskogo yazyka [Dictionary of the Chuvash language], iss. 11, 343 p. (In Russian).

Vasil’ev M. Yazycheskie predstavleniya chuvash o zagrobnoj zhizni [Pagan ideas of the Chuvashs about the afterlife]. *Izvestiya Kazanskoj eparhii*. 1904, no. 14, pp. 431-443. (In Russian).

Denisov P.V. Religioznye verovaniya chuvash: istoriko-etnograficheskie ocherki [Religious beliefs of the Chuvashs: historical and ethnographic essays]. Cheboksary, 1959, 408 p. (In Russian).

Kamenskij N. Sovremennye ostatki yazycheskih obryadov i religioznyh verovanij u Chuvash [Modern remnants of pagan rituals and religious beliefs among the Chuvashs]. Kazan, 1879, 36 p. (In Russian).

Kahovskij B.V. Pogrebal’nyj obryad chuvashskogo yazycheskogo naseleniya [Funeral rite of the Chuvash pagan population]. *Sovremennye*

i etnicheskie processy v Chuvashskoj ASSR. Cheboksary, 1978, pp. 118-146. (In Russian).

Kondrat'ev M.G. Muzykal'naya kul'tura: tradicii i innovacii [Musical culture: traditions and innovations]. *Chuvashi Priural'ya: kul'turno-bytovye processi*. Cheboksary, 1989, pp. 94-111. (In Russian).

Kondrat'ev M.G. Chuvashskaya muzyka: ot mifologicheskih vremen do stanovleniya sovremennogo professionalizma [Chuvash music: from mythological times to the formation of modern professionalism]. Moscow, 2007, 288 p. (In Russian).

Kuzeev R.G. Narody Srednego Povolzh'ya i Yuzhnogo Urala: etnogeneticheskij vzglyad na istoriyu [The peoples of the Middle Volga region and the Southern Urals: an ethnogenetic view of history]. Moscow, 1992, 347 p. (In Russian).

Magnitskij V.K. Materialy k ob"yasneniyu staroj chuvashskoj very: sobr. v nekotoryh mestnostyah Kazanskoj gub. [Materials for the explanation of the old Chuvash faith: collected in some localities of the Kazan province]. Kazan, 1881, 266 p. (In Russian).

Mesarosh D. Pamyatniki staroj chuvashskoj very [Monuments of the old Chuvash faith]. Cheboksary, 2000, 360 p. (In Russian).

[Mil'kovich K.S.] O chuvashakh: etnograficheskii ocherk neizvestnogo avtora XVIII stoletiya [About Chuvashs: ethnographic essay by an unknown author of the 18th century]. Kazan, 1888, 35 p. (In Russian).

Mokshina E.N., Narvatova M.A. Poetika erzyanskih pominal'nyh plachej [The poetics of the Erzya memorial lamentations]. *XLIX Ogarevskie chteniya. Materialy nauchnoj konferencii. v 3 chastyah.* Part 3. Saransk, 2021, pp. 146-150. (In Russian).

Nauchnyj arkhiv Chuvashskogo gosudarstvennogo instituta gumanitarnyh nauk. Otdel I. Edinisa khraneniya 21 [Scientific archive of the Chuvash State Institute of Humanities. Archives I. Storing unite 21].

Nikiforov F.N. Styukhinskie chuvashi [Chuvashs of Styukhino]. Kazan, 1905, 26 p. (In Russian).

Nikol'skij N.V. Kratkij konspekt po etnografii Chuvash [A brief synopsis of Chuvash ethnography]. *Izvestiya Obshchestva arheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete*. 1911, vol. 26, iss. 6, pp. 511-624. (In Russian).

Nikol'skij N.V. Kratkij konspekt po etnografii Chuvash [A brief synopsis of Chuvash ethnography]. Kazan, 1919, 104 p. (In Russian).

Field materials of the author. 1994. Republic of Bashkortostan, Ermekeevskij district, Elan'-Chishma village.

Field materials of the author. 2003. Republic of Bashkortostan, Fedorovskij district, Kiryushkino, Novoselka villages.

Field materials of the author. 2005. Republic of Bashkortostan, Belebeevskij districr, Belebej town.

Field materials of the author. 2014. Republic of Bashkortostan, Bakalinskij district, Yul'timirovka, Ahmanovo villages.

Field materials of the author. 2020. Republic of Bashkortostan, Bizhbulyakskij district, Kosh-Elga, Kistenli-Bogdanovo villages.

Prokop'ev K.P. Pokhorony i pominki u chuvash [Funerals and commemorations of the Chuvashs]. Kazan, 1903, 39 p. (In Russian).

Salmin A.K. Sistema religii chuvashej [The system of religion of the Chuvash]. Saint Petersburg, 2007, 654 p. (In Russian).

Simbirsko-saratovskie chuvashi [Simbirsk-Saratov Chuvashs]. Cheboksary, 2004, 274 p. (In Russian).

Timryasov S. Pohorony i pominki u chuvash-yazychnikov der. Ishalkinoj Chistopol'skogo uezda Savrushskogo Prihoda [Funeral and wake at the Chuvash pagans in Ishalkina of Chistopolsky district in Savrushsky parish]. *Izvestiya Kazanskoj eparhii*.1876, no. 9, pp. 269-274. (In Russian).

Chuvashi Prisviyazh'ya: istoriya i kul'tura [The Chuvash at the Sviyaga river: history and culture]. Cheboksary, 2015, 303 p. (In Russian).

Chuvashi Samarskoj Luki [Samara Luka Chuvashs]. Cheboksary, 2003, 160 p. (In Russian).

Chuvashskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo: v 6-ti tt. T. 4: Pesni [Chuvash oral folk art: in 6 volumes. Vol. 4: Songs]. Cheboksary, 1979, 480 p. (In Chuvash).

Chuvashskoe narodnoe tvorchestvo. Trudovye i obryadovye pesni [Chuvash folk art. Labor and ritual songs]. Cheboksary, 2013, 541 p. (In Chuvash).

Yurchenkova N.G. Tradicii bytovaniya prichitanij u vostochnyh finno-ugorskih narodov [Traditions of the lamentations presence among the Eastern Finno-Ugric peoples]. *Vestnik NII gumanitarnyh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordovii*. 2021, no. 3 (59), pp. 114-122. (In Russian).

Yagafova E.A. Samarskie chuvashi (istoriko-etnograficheskie ocherki). Konec XVII – nachalo XX veka [Samara Chuvashs: historical and ethnographic essays. The late 17th – early 20th centuries]. Samara, 1998, 369 p. (In Russian).

Yagafova E.A. Chuvashi Uralo-Povolzh'ya: istoriya i tradicionnaya kul'tura etnoterritorial'nyh grupp (XVII – nachalo XX v.) [The Chuvash of the Ural-Volga region: history and traditional culture of ethnoterritorial groups (17th – early 20th century)]. Cheboksary, 2007, 530 p. (In Russian).

Yagafova E.A. Chuvashskoe «yazychestvo» v XVIII – nachale XXI veka [Chuvash “paganism” in the 17th – early 20th century]. Samara, 2007, 128 p. (In Russian).

Mészáros G. Csuvas népköltési gyüjtemény: A csuvas ösvallas emlekei. Budapest, 1909, füzet I, 471 oldal. (In Hungarian).

Петров Игорь Георгиевич
кандидат исторических наук,
ведущий научный сотрудник
ИЭИ УФИЦ РАН,
г. Уфа
e-mail: ipetrov62@yandex.ru

Igor Petrov
Candidate of Sciences (History)
Leading Scientific Researcher,
IES UFRC RAS,
Ufa
e-mail: ipetrov62@yandex.ru

УДК 391+394.2
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_14

СЕМЕЙНЫЕ И КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ МАРИЙЦЕВ УДМУРТИИ КАК ФАКТОР САМОСОХРАНЕНИЯ В УСЛОВИЯХ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

© 2022 г. И.Л. Поздеев

Введение. Исследование истории и этнокультурных особенностей народов России является одной из наиболее важных задач, стоящих перед отечественной гуманитарной наукой. **Цель статьи** – выявление факторов сохранения и межпоколенной передачи традиционной культуры локальной группы марийцев, проживающих на территории Удмуртии. **Материалы и методы.** На основе полевых этнографических материалов, собранных в 2007 году среди марийцев Каракулинского района Удмуртской Республики, показаны сохранность традиционных обрядов и праздников, материальной и духовной культуры, использование родного языка, этнодемографические процессы, деятельность марийской общественности. **В результате** отмечается, что исторически сформировавшийся механизм обеспечения жизнеспособности марийского социума включает в себя практики демографического поведения, этническую социализацию молодежи, воспроизводство элементов духовно-религиозной и материальной культуры, использование марийского языка. **Заключение.** Обрядовая сфера марийцев Удмуртии переживает активные трансформации и изменения, что требует дальнейших исследований.

Ключевые слова: удмуртские марийцы; адаптация; семья; традиционная культура; народные праздники; самосознание; традиционная обрядность.

Введение

Исследование истории и этнокультурных особенностей народов, проживающих на территории нашей страны, является одной из наиболее важных задач, стоящих перед отечественной гуманитарной наукой. Первостепенное значение имеет изучение локальных этнокультурных групп, проживающих за пределами

титульных республик, поскольку часто именно в таких малых по численности диаспорах в условиях иноэтничного и конфессионального окружения сохраняются элементы традиционной культуры, зачастую утраченные основным массивом этноса.

Цель статьи – выявление факторов сохранения и межпоколенной передачи традиционной культуры локальной группы марийцев, проживающих на территории Удмуртии.

Материалы и методы

В данной работе проводится анализ и частичное введение в научный оборот полевых материалов, собранных в 2007 году сотрудниками Удмуртского института истории языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук в населенных пунктах Ныргында, Быргында, Новопоселенное, Зуевы Ключи Каракулинского района Удмуртской Республики. В качестве источников при написании работы выступили архивные дела, хранящиеся в Научном архиве УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН с материалами полевых исследований Г.А. Никитиной [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1499, 27 л.], И.Л. Поздеева [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, 123 л.] и Л.С. Христолюбовой [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1516, 33 л.], научные отчеты института [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 724а, 195 л.], а также личные воспоминания участников экспедиции.

Методологической основой при проведении научного исследования выступил спектр общенаучных и частнонаучных методов этнологии. Основным методом при проведении исследования стал устный опрос, проводившийся в форме неформализованного интервью, в рамках которого изучалось экономическое положение сельских семей, социально-демографические параметры, этническая идентичность, материальное положение, личностные оценки жизненной ситуации, адаптационные модели поведения. Теоретической базой исследования выступают работы, в которых рассматриваются история расселения восточных марийцев, особенности материальной и духовной культуры, традиционных религиозных представлений, языка, деятельность марийских НКО [Козлова, 1958; Марийцы, 2003; Марийцы Удмуртии, 2015; Попова, 2012; Попова, 2016; Традиции и инновации…].

Этнографическая экспедиция к марийцам, проживающим на территории Каракулинского района Удмуртской Республики, осуществлялась в ходе реализации научно-исследовательского проекта «Адаптационные ресурсы и практики народов Камско-Вятского региона в условиях российских трансформаций» (руководитель – д.и.н. Никитина Г.А.). Ключевой задачей проекта было исследование механизмов и практик, способствующих сохранению этносов в условиях социально-экономических трансформаций. В связи с этим при сборе материала основой упор делался на экономическое положение сельских семей, социально-демографические параметры, этническую идентичность, материальное положение, личностные оценки жизненной ситуации, адаптационные модели поведения.

В число участников экспедиции входили известные этнографы: доктор исторических наук Никитина Галина Аркадьевна, кандидат исторических наук Христолюбова Людмила Степановна, специалист по финно-угорской историографии, директор Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, доктор исторических наук Загребин Алексей Егорович, а также молодые исследователи: недавно защитившийся кандидат исторических наук Поздеев Игорь Леонидович и еще неостепенённая Назмутдинова (Кудрявцева) Ирина Константиновна. Местом дислокации стал детский сад в деревне Ныргында. Следует сказать, что экспедиция была хорошим практикумом для начинающих этнографов по освоению методики работы с респондентами, получению и обработке полевых материалов.

Экономическое положение селян участниками экспедиции на тот момент оценивалось как сложное и складывалось в зависимости от целого ряда социальных, производственных, природно-географических и культурных факторов. Практически у каждой семьи имелось личное подсобное хозяйство, большое количество скотины, огороды. В качестве дополнительного заработка жители отмечали рыбную ловлю («А зимой у нас рыболовством занимаются… приезжают с Ижевска скупщики, наши уроженцы, знают же, что рыба водится, закупают за определенную цену» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 48–49]), плетение лаптей, даже знахарство.

Для всех исследователей, выезжающих в «поле» для сбора этнографических материалов в незнакомый населенный пункт, очень важным является первое впечатление о населенном пункте, о людях, которые там проживают, и, конечно, о сохранности традиционной культуры. И это первое впечатление является наиболее ярким, именно его вспоминаешь даже после нескольких лет, а фотографии и полевые записи только усиливают это впечатление. В Ныргынде влияние марийской культуры прослеживается практически во всем: в повсеместно звучащем марийском языке на улице, в магазинах и семьях, в традиционном платье встречной пожилой женщины, элементах орнамента на воротах и наличниках, даже в бане «по-черному». Следует отметить, что обрядовая сфера местных марийцев представлена, прежде всего, общедеревенскими праздниками и семейной обрядностью.

Сложившийся народный календарь марийцев во многом связан с циклом земледельческих работ и до сих пор не утратил своей актуальности. В Ныргынде респонденты выделяли празднование *Окрашудо* (Дикий чеснок): «Проводят его после посевной, в начале июня. Его проводит колхоз вместе с сельским советом. Собирается вся деревня у Камы. Каждый сам себе приносит угощение» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1499, л. 20]; «Раньше же это проводили, когда поспевал дикий чеснок. Этот праздник в честь этого. Во время войны с Татарстана и из других мест приходили сюда, за диким чесноком» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 57]. В словаре марийских говоров Татарстана и Удмуртии указано: «*Окрашудо пайрам* – праздник Черемши – праздник жителей д. Ныргында нерелигиозного характера» [Вершинин, 2011, с. 387]. При этом часть респондентов данный праздник называли ещё словом, записанным в полевых материалах как *Зин:* «У нас есть праздник Зин. Переводится как дикий чеснок. Проводится летом, после посевных работ» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 64]. Другая часть опрошенных выделяет его в качестве самостоятельного: «Праздник у нас Зин называется. В честь уборки» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 34]. Возможно, этим локальным термином обозначается праздник вообще, массовое гуляние, что подтверждается

и словарем: *«ж'и ын, ж'ин*, собрание, массовый праздник, собрание, сабантуй» [Вершинин, 2011, с. 90].

Еще одним популярным этнически окрашенным мероприятием местных марийцев является *Семык*. В свое время он являлся одним из важнейших праздников, завершающих весенне-летний цикл и связанных с почитанием предков. Современный *Семык* был восстановлен марийскими общественными организациями и с 1991 года превратился в массовый национальный праздник удмуртских марийцев [Калинина, 2005, с. 156], аналогичный Сабантую у татар или Герберу у удмуртов: «Семык отмечается в разных районах, то в Граховском, то в Каракулинском. Это Анатолий Ильич Радыгин (руководитель Удмуртской республиканской организации марийского народа «Одо мари ушем». – *Прим. автора*) организует. Собирает марийцев из разных районов Удмуртии, приглашает артистов из Йошкар-Олы» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1516, л. 15].

Следует отметить, что местные дети с самого рождения вовлечены в сохранившуюся обрядовую жизнь деревни, активно участвуют в праздниках, буквально погружаются в духовную культуру своих родителей, бабушек и дедушек, что служит основным фактором передачи этнической культуры: «Есть у нас тут отдельные песни, слова тоже. Специально для проводов. Для свадьбы тоже есть отдельные песни. Для похорон тоже отдельно. Все это есть у нас. Вот по улице пойдет, тоже отдельная песня, уличная. Вот если праздник, то бабушки соберутся и в гости ходят по домам, друг к другу. Есть застольные песни, которые только за столом поются, а есть и те, с которыми только по улице идут» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 59]. Это находит отражение и в использовании традиционного марийского платья: «Старожилы постоянно носят. Они сами себе шьют эти платья. А есть очень нарядные. Чем ярче костюм, тем считается богаче. Там цвета красный, желтый. Сочетания они не смотрят. Лишь бы поярче было. Это считается красивый костюм» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 60]. Как отмечали в Ныргынде, народные костюмы есть практически в каждой семье, они достаются по наследству либо шьются новые. В основном их надевают на праздники, на выступления в фольклорных коллективах.

Одной из наиболее сохранившихся сфер традиционной культуры выступает похоронно-поминальная обрядность, поскольку в сферах, связанных с рождением и смертью, здоровьем человека человеческий прагматизм и рациональность уступают сложившимся многовековым практикам. Похороны у местных марийцев отличаются от погребального обряда соседних народов: «Покойника провожают с песней под гармошку, поют специальную обрядовую мелодию. Одежду покойника выносят в три приема» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1516, л. 15]. Кроме частных поминок, были и особые поминальные дни – *сорта кече* («*сорта-ге'че* – день поминовения, буквально – день свечей; день, когда зажигают свечи» [Вершинин, 2011, с. 527]). Начинали поминать предков и умерших накануне Пасхи, а после неё в родительский день шли на кладбище [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 34]. Устраивали поминки и перед праздником Семык, также ставя свечи.

Особо обращает на себя внимание целый цикл осенних поминальных обрядов, начинавшихся с 21 ноября (Михайлов день) и продолжавшихся еженедельно каждый четверг до 19 декабря: «Это начинаются уже поминки, по четвергам. До 19 декабря, до Николова праздника. Каждый четверг можно поминать умерших людей. Это вроде как поминание, вот лето прошло, скотина выросла, зарезали скотину, и вот вроде как в благодарность этот праздник устраивают… перед этим мне, например, сын (погибший. – *Прим. автора*) во сне приснится. Вроде как напоминание, что я к тебе приду угощаться. Раньше так было в течение трех лет после похорон» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 34].

В эти дни свечи зажигать было уже необязательно, на кладбище тоже не ходили, но для покойников угощения готовили: «Накрывают специально отдельный столик. Угощают покойников и всех своих родственников». Обязательно топили баню в среду, или в четверг до обеда: «Мужчины всех мужиков зовут в баню, женщины – женщин, типа, давайте попаримся. В баню заходят, берут веник и парят пустую полку, вроде бы покойников парят так. Еще и приговаривают… на марийском, просят здоровья для себя, детей, чтобы все было хорошо, чтобы скотину смотрели. После бани обязательно ставят чай. Если даже стол не накрыт,

накрывают и после бани ставят горячий чай» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 34]. По четвергам стряпали, открывали двери и зазывали: «мол, идите, заходите, специально для вас лепешки постряпали, угощайтесь».

С 21 ноября связан еще один праздник, указанный в материалах как *«Шижи парьям»* (*шиже, шыже* – осень; *шижым* – осенью; *пайрем*, реже *парйам* – праздник (Нырг.) [Вершинин, 2011, с. 412]), возможно, являющийся исторически сохранившейся частью осеннего коллективного моления с жертвоприношением *Шыже кӱсӧ* по окончании полевых работ [Марийцы, 2018, с. 276]. В это время традиционно резали скотину, которую откармливали летом: «Я держу гусей и в один день их режу, если гусей много, зову сестер, золовок, свекровь, чтобы помогли их ощипывать, а потом делаю угощение – накрываю на стол и всех приглашаю» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1499, л. 20]. На стол ставилось свежее мясо, ножки гусей хозяйка отдавала помощникам. На праздник обычно приглашали родственников, могли позвать соседей, друзей.

Сосуществование в иноэтничном окружении выработало у местных марийцев и свои брачные предпочтения. Поскольку деревня большая, то в брак вступали либо внутри деревни, либо выбирали супруга из других марийских деревень, находящихся обычно в пределах трех-пятнадцати километров от Ныргынды (Быргында, Усть-Сакла *(Шапкер)*, в том числе и на территории соседнего Агрызского района Республики Татарстан – Ожбуй *(Ошбуй)*, Байтуганово (*Шуар)*, Кулегаш, Бима, Пелемеш, Мадык *(Мандык)*, Каменный Ключ *(Кӱян Энгер)*. «Браки не разрешаются между родственниками до четвертого поколения… Ныне бывают нарушения этого правила: известны две семьи выходцев из их деревни, в которых женаты троюродные брат с сестрой, они живут в Ижевске» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1516, л. 15]. Следует отметить, что создание моноэтничных брачных союзов является одним из необходимых условий сохранения этнических сообществ. Аналогичные практики характерны для большинства локальных этнических групп, к примеру, это наблюдается среди удмуртов Татарстана [Поздеев, 2019, с. 358].

Старшим поколениям респондентов памятны еще традиционно проводимые свадьбы: «Свадьбы были больно мудреные, не как сейчас. Приданое девушки сами готовили, подарки готовили. На свадьбу ездили на карантасах (так выразилась информант) с колокольчиками, зимой – в кошовках, лошадей украшали платками, поясами. Музыкальные инструменты были кӱсле (гусли), многие приходили смотреть свадьбу. Раньше свадьба два-три дня шла, к родственникам ходили. Сперва у жениха, потом ехали за невестой туда, где она готовила подарки (в доме родственников). Её с песнями привозили к жениху. Столы накрывали отдельно, мужчинам и женщинам» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1516, л. 16]. Современные свадебные церемонии обычно ограничиваются визитами будущих родственников друг к другу, свадебные пиры проходят в один день за одним общим столом в домах родителей невесты или жениха, или в кафе или столовой: «Нынче свадьбу проводят в столовой или дома, марийская и русская свадьбы не отличаются друг от друга» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1516, л. 16].

Важнейшую роль в сохранении и передаче этнической культуры местных марийцев выполняют учреждения культуры – сельские дома культуры и библиотеки в деревнях Быргында и Ныргында. В Ныргынде на базе СДК в 2007 году функционировал Центр марийской культуры (руководитель – Н.В. Токмурзина), фольклорный ансамбль *«Ныргындыш сем»* (Мелодии Ныргынды), образованный в 1984 году, образцовый детский ансамбль *«Висвис»* (Ромашка) и ансамбль любителей народной песни *«Ломбо»* (Черемуха). Возникшие на волне повсеместного подъема интереса к этнической культуре, роста этнического самосознания фольклорные коллективы ведут работу по сохранению и популяризации самобытности, развитию языка, национальной культуры марийцев. Коллективы известны не только в Удмуртии, но и за ее пределами, выступают на общедеревенских, республиканских праздниках, выезжают с концертами в Республики Марий Эл и Татарстан: «Нас часто приглашают в Марийскую республику. В прошлом году детский ансамбль «Висвис» ездил туда на Праздник цветов» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 55]. Во многом именно благодаря участию фольклорных коллективов

поддерживается мода на народный костюм, со сцены звучат марийские песни, осуществляется общение людей разных поколений. Центр марийской культуры в рамках клуба выходного дня «Улыбка» проводил для учеников младших классов занятия на марийском и русском (поскольку приходят и русские дети) языках по различным тематикам. Раз в месяц для пожилых людей устраивались фольклорные марийские посиделки *«Мари кас»* (Марийский вечер).

Также клубные работники ставили марийские спектакли, с которыми выезжали и в марийские деревни Татарстана: «У нас ансамбль большой, в уазик не входит. Со спектаклем ездили, как раньше, на лошадях. В Татарию в соседнюю деревню надо через поле ехать. А транспорт там не проедет. Так и ездили на спектакль на лошадях» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 55].

Таким образом, работники культуры своей деятельностью, личной заинтересованностью поддерживают и популяризируют этническую культуру марийцев, формируют канал межпоколенной передачи, участвуют в организации национальных праздников. Более того, именно самобытная марийская культура выгодно отличает местные деревни на общем республиканском фоне и становится тем общественным и культурным капиталом, который привлекает дополнительные финансы и позволяет осознать значимость и родной культуры для самих жителей.

Одним из наиболее важных и болезненных вопросов для марийцев Удмуртии является сохранение и использование марийского языка. Именно от сохранения родного языка зависит сохранение идентичности, самобытности своего народа. Практически все в исследуемых марийских деревнях разговаривали на своем языке, его можно услышать в семьях, в магазине, при обращении друг к другу на улице. В то же время выделяется несколько факторов, оказывающих негативное воздействие на языковую ситуацию. Во-первых, как уже говорилось, смешанные семьи, дети в которых уже начинают говорить по-русски, поскольку их родители «переходят на общий язык, на русский. Если родители марийка и удмурт, допустим, то уже в семье по-русски разговаривают» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 55], «Наши дети,

многие, уже женятся на русских, удмуртках, а их семьи становятся немарийскими» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1499, л. 20]. Во-вторых, ограниченность использования языка («в деревне нужен, а за деревней уже нет») приводит к тому, что родители сами начинают отказываться от родного языка при общении с детьми, чтобы, по их мнению, облегчить дальнейшее поступление в вузы и ссузы: «У нас сейчас идет такое поколение, которое говорит, что зачем нам нужен марийский язык, если хотя бы исходить из того, что дети выпускаются из национальных школ, у нас считается национальной школой, а в учебные заведения принимаются независимо от того, из национальной ты школы вышел или нет. На это не смотрят. И зачем тогда нам нужен марийский язык?» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 32]. Ситуация усугубляется еще и тем, что у местных жителей на тот момент практически не было доступа к СМИ на марийском языке, газеты и журналы не выписывались из-за недостатка денег у местных жителей, радио и телевидение также нет: «У нас радио, радио по-удмуртски можно услышать, по-татарски, а марийские мы не услышим» [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 33].

Стоит отметить, что марийцам Удмуртии приходится жить в сложных условиях билингвизма, с одной стороны, стараясь сохранить свой родной язык, а с другой стороны, стараться сделать своих детей успешными в современных реалиях. В детском саду воспитатели с детьми начинают общаться на русском, вводя тем самым их в русскоязычную систему образования. В школе марийский язык преподается в рамках регионального компонента, в среднем по три часа в неделю. Кроме того, велись кружки марийского языка, краеведения. Думается, это максимум того, что школа может сделать в сложившихся условиях. Во всяком случае, по словам директора Ныргындинской школы А.Е. Кумерова, дети между собой, как и педагоги, разговаривают на марийском [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, д. 1495, л. 62].

Результаты исследования. Одной из актуальных проблем, стоящих сегодня перед удмуртскими марийцами, является сбережение этнокультурной самобытности, воспроизводство себя как некой целостности. Исторически сформировавшийся механизм обеспечения жизнеспособности социума включает в себя

сложившиеся практики демографического поведения, межпоколенную передачу и воспроизводство обрядовой сферы, элементов материальной и духовной культуры. И в современных условиях марийский социум стремится генерировать и поддерживать этнические маркеры, позволяющие поддерживать этническую идентичность, среди которых можно отметить детали материального мира (национальный костюм, элементы архитектуры, музыкальные инструменты, национальная кухня и пр.), части духовно-религиозной культуры (моления, семейные и календарные обряды, песни), марийский язык и др.

Заключение

Полевые этнографические материалы показывают, что обрядовая сфера марийцев переживает вполне объяснимые трансформации и изменения. Отмечается смешение смыслов и значений многих обрядов, праздников. К примеру, праздник *Семык,* ранее посвященный поминовению усопших, превратился в общереспубликанский национальный праздник. И здесь в конструировании новой этнической реальности значительная роль отводится представителям общественных организаций, культработникам и педагогам. Конечно, в ходе одной экспедиции не удалось выявить и зафиксировать всю обрядовую сферу народа, не было собрано всей информации по материальной культуре, традиционным верованиям, календарной обрядности и другим элементам жизни местных марийцев, но и имеющийся материал показывает, что обрядовый пласт культуры сохраняется и продолжает оставаться неотделимой частью бытия народа.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Вершинин В.И. Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии. Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, 2011. 794 с.

Калинина О.А. Семык удмуртских марийцев // Диаспоры Урало-Поволжья: Материалы межрегион. науч.-практ. конфер. (Ижевск, 28–29 октября 2004 г.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2005. С. 155–157.

Козлова К.И. Восточные марийцы // Труды Марийского НИИ языка, литературы и истории. Вып. XI. Йошкар-Ола, 1958. С. 110–122.

Марийцы // Феномен Удмуртии. Т. 3. Кн. 3: Единство и многообразие этнических мобилизаций: уроки пройденного пути. М.–Ижевск: Удмуртия, 2003. С. 529–547.

Марийцы. Историко-этнографические очерки. 3-е изд., доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2018. 482 с.

Марийцы Удмуртии: история, традиции и современность: материалы межрегион. науч.-практ. конфер. с междунар. участием, 6 декабря 2015 года, г. Ижевск / под общ. ред. А.Е. Загребина. Ижевск: Изд-во «Монпоражен», 2015. 134 с.

НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН – Научный архив УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Рукописный фонд. Опись 2-Н. Д. 1495. 123 л.

НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Рукописный фонд. Опись 2-Н. Д. 1499. 27 л.

НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Рукописный фонд. Опись 2-Н. Д. 1516. 33 л.

Поздеев И.Л. Роль семьи в сохранении и передаче этнической культуры удмуртов Республики Татарстан в XXI веке // Научный диалог. 2019. № 7. С. 352–365.

Попова Е.В. Марийцы // Удмуртская Республика: историко-этнографические очерки. Ижевск: б/и, 2012. С. 241–266.

Попова Е.В. Некоторые историко-этнографические сведения о марийцах Удмуртии // Марийский архивный ежегодник. 2016. С. 233–245.

Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев: этнографические очерки / Фонд культуры Финляндии, МарНИИЯЛИ, Нац. музей Республики Марий Эл им. Т. Евсеева; сост. И. Лехтинен, редкол.: И. Лехтинен, Т.Л. Молотова. Йошкар-Ола: Стринг, 2017. 167 с.

Igor Pozdeev

FAMILY AND CALENDAR RITES OF THE MARI IN UDMURTIA AS THE FACTOR OF SELF-PRESERVATION UNDER THE CONDITIONS OF INTERETHNIC COOPERATION (BASED ON FIELD RESEARCH)

Introduction. The study of the history and ethno-cultural characteristics of the peoples living in Russia is one of the most important tasks facing the Russian humanities. **The purpose of the article** is to reveal self-preservation factors and transfer of the inhabiting Udmurtia Mari local group traditional culture from one generation to another. **Materi-**

als and methods. The 2007 field ethnographic research in Karakulinsk district of the Udmurt Republic show how the Mari preserve their traditional rites and holidays, their material and spiritual culture, the native language as well as ethno-demographic processes and the activity of the Mari community. **Research results, discussion.** We came to the conclusion that the historically developed mechanism for ensuring the viability of Mari society includes the practice of demographic behaviour, the ethnic socialization of young people, the reproduction of elements of spiritual, religious and material culture, and the use of the Mari language. **Conclusion**. The ceremonial sphere of the Udmurt Mari is undergoing active transformations and changes that require further research.

Key words: the Udmurt Mari; adaptation; family; traditional culture; folklore holidays; self-consciousness; traditional rites.

REFERENCES

Vershinin V.I. Slovar' marijskih govorov Tatarstana i Udmurtii [Dictionary of Mari dialects of Tatarstan and Udmurtia]. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istorii imeni V.M. Vasil'eva, 2011, 794 p. (In Russian).

Kalinina O.A. Semyk udmurtskih marijcev [Semyk of the Udmurt Mari]. *Diaspory Uralo-Povolzh'ya: Materialy mezhregional'noj nauchno-prakticheskoj konferencii (Izhevsk, 28-29 oktyabrya 2004 g.)*. Izhevsk, Udmurtskiy institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk, 2005, pp. 155–157. (In Russian).

Kozlova K.I. Vostochnye marijcy [Eastern Mari]. *Trudy Marijskogo Nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii.* Yoshkar-Ola, 1958, iss. XI, pp. 110-122. (In Russian).

Marijcy [Mari people]. *Fenomen Udmurtii*. Vol. *3. Book 3: Edinstvo i mnogoobrazie etnicheskih mobilizacij: uroki projdennogo puti.* Moscow, Izhevsk, Udmurtiya, 2003, pp. 529-547. (In Russian).

Marijcy. Istoriko-etnograficheskie ocherki [Mari people. Historical and ethnographic essays.]. Izdanie 3-e, dopolnennoe. Joshkar-Ola, Marijskij Nauchno-issledovatel'skogij institut yazyka, literatury i istorii, 2018, 482 p. (In Russian).

Marijcy Udmurtii: istoriya, tradicii i sovremennost' [Mari people of Udmurtia: history, traditions and modernity]: *Materialy mezhregional'noj nauchno-prakticheskoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem, 6 dekabrya 2015 goda, Izhevsk*. Izhevsk, Monporazhen, 2015, 134 p. (In Russian).

Scientific archive of the Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Manuscript fund. Description 2-N. File.1495. 123 sheets.

Scientific archive of the Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences Manuscript fund. Description 2-N. File 1499. 27 sheets.

Scientific archive of the Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Manuscript fund. Description 2-N. File 1516. 33 sheets.

Pozdeev I.L. Rol' sem'i v sohranenii i peredache etnicheskoj kul'tury udmurtov Respubliki Tatarstan v XXI veke [The role of the family in the preservation and transmission of the ethnic culture of the Udmurts of the Republic of Tatarstan in the 21st century]. *Nauchnyj dialog*. 2019, no 7, pp. 352-365. (In Russian).

Popova E.V. Marijcy [Mari people]. *Udmurtskaya Respublika: istoriko-etnograficheskie ocherki.* Izhevsk, 2012, pp. 241-266. (In Russian).

Popova E.V. Nekotorye istoriko-etnograficheskie svedeniya o marijcah Udmurtii [Some historical and ethnographic information about the Mari people of Udmurtia]. *Marijskij arhivnyj ezhegodnik*, 2016, pp. 233-245. (In Russian).

Tradicii i innovacii. Sovremennoe kul'turnoe nasledie vostochnyh marijcev: etnograficheskie ocherki [Traditions and innovations. The modern cultural heritage of the Eastern Mari]. Yoshkar-Ola, String, 2017, 167 p. (In Russian).

Игорь Леонидович Поздеев
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник
УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН;
доцент ИжГТУ имени М. Т. Калашникова,
г. Ижевск,
e-mail: Pozdeev79@gmail.com

Igor Pozdeev
Candidate of Historical Sciences,
senior researcher, Department
of Interdisciplinary and Applied Research,
The Udmurt Institute of History,
Language and Literature, UdmFRC UB RAS;
Associate Professor of the Department
of Jurisprudence,
M.T. Kalashnikov Izhevsk State
Technical University,
Izhevsk,
e-mail: Pozdeev79@gmail.com

УДК 39(=511.131):(470.57+470.53)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_15

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ (ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ)*

© 2022 г. Р.Р. Садиков

Введение. Удмурты Республики Башкортостан и Пермского края, составляющие закамскую группу этого народа, являются приверженцами удмуртской традиционной религии. **Цель статьи** – выявление исторически сложившихся особенностей религиозных традиций закамских удмуртов. **Методы и материалы.** Историко-генетический метод позволил рассмотреть данную этническую религию в процессе ее исторической эволюции. Источниками послужили опубликованные сведения и полевые материалы автора. **Результаты исследования, обсуждения.** Исследование показало, что закамские удмурты на сегодняшний день являются основными приверженцами традиционной религии. В дореволюционном обществе она сохраняла основополагающую роль в их духовной культуре. В советское время находилась на полулегальном положении, в настоящее время происходит процесс ее ревитализации, что выражается в возрождении традиций проведения семейных, родовых, деревенских, окружных и краевых молений-жертвоприношений. **Заключение:** Традиционная религия у закамских удмуртов является одним из важнейших компонентов их этнического самосознания.

Ключевые слова: удмуртская традиционная религия; закамские удмурты; историческое развитие; факторы сохранения; возрождение.

Введение

Закамские удмурты, живущие в Республике Башкортостан и Пермском крае, являются на сегодняшний день основными приверженцами этнической религии. Проживая в отрыве от основной части удмуртов – последователей православия, они не были крещены даже формально и в целости сохраняли свою тра-

* Исследование выполнено в рамках государственного задания № АААА-А21-121012290086-0 ИЭИ УФИЦ РАН на 2021–2023 гг. «Этнические культуры Южного Урала и Приуралья: диалог традиций и новаций».

диционную религию до 30-х годов XX столетия, когда в период коллективизации с разрушением сельской общины ей был нанесен значительный урон. Однако, находясь в советский период на полулегальном положении, она все же сохранилась, а ныне удмуртская традиционная религия среди закамских удмуртов активно возрождается.

Цель статьи – выявление исторически сложившихся особенностей религиозных традиций закамских удмуртов и основных причин их сохранения и воспроизводства.

Методы и материалы

Примененный в исследовании историко-генетический метод позволил рассмотреть этническую религию закамских удмуртов в процессе ее исторической эволюции. Источниками написания статьи послужили опубликованные сведения и полевые материалы автора.

Результаты исследования, обсуждения

В конце XIX – начале XX века традиционная религия уфимских и пермских удмуртов представляла собой сложную многоуровневую систему. Первичным уровнем, где происходила реализация культовой практики, была семья. Она была тесно связана в религиозном плане с объединением родственных семей, ведущих свое происхождение от одного предка по мужской линии (патронимия). В своей, и в кругу родственных семей, проводили всевозможные обряды семейно-родового цикла (рождение, свадьба, похороны/поминки). Множество молений проводилось также по случаю некоторых календарных праздников, например, *вӧй* (масленица), *быдӟынал* (великий день), *сӥзьыл курисько́н* (осеннее моление), *тулыс* и *сӥзьыл кисьто́н* (весенние и осенние родовые поминки) и т.д. Некоторые религиозные обряды этого уровня носили окказиональный характер, например, моления и жертвоприношения по случаю строительства нового дома.

Более высокий уровень составляли родовые объединения (*дӥнь, выжы*), члены которых проводили ежегодные (обычно два раза в году) моления-жертвоприношения в родовых святилищах *куала* и *керемет*.

Жители одного поселения составляли отдельную религиозную единицу. Весь цикл общедеревенских молений-жертвопри-

ношений был связан с аграрными культами и имел календарную приуроченность к основным этапам земледельческого труда. Самыми главными из них считались летнее *бадзым вӧсь* (большое моление) или *гуртэн вӧсь* (моление деревней) и зимнее *тол вӧсь* (зимнее моление).

Объединение нескольких деревень – *мер/мӧр* – являлось еще более крупной религиозной единицей. После проведения собственных жертвоприношений, жители деревень, объединенных в один *мер*, проводили совместное жертвоприношение *мер вӧсь*. Удмурты Бирского и Осинского уездов Уфимской и Пермской губерний составляли *эль* (страна/край) и проводили ежегодные совместные моления *элен вӧсь* (моление страной/краем).

Несмотря на активные миссионерские усилия как со стороны православной церкви, так и мусульман, удмурты Уфимской и Пермской губерний в основной своей массе придерживались норм традиционной религии. Особую роль в этом играли жрецы, которые, по словам очевидцев, строго оберегали обычаи и обряды и пользовались среди удмуртов авторитетом и уважением. Чувствуя непризнанность своей веры царским правительством, удмурты Уфимской и Пермской губерний высказывали недоумение по этому поводу.

В конце XIX – начале XX века традиционную религию в Уфимской и Пермской губерниях исповедовала основная часть удмуртов. По данным переписи 1897 года, 20 920 из 22 501 удмурта Уфимской губернии (или 89 %) придерживались «языческой» веры. Остальные являлись православными (1176 чел., 9,2 %) или мусульманами (405 чел., 1,8 %). Подавляющее большинство удмуртов-«язычников» было сосредоточено в Бирском уезде (20 442 чел.), остальные – 474 чел. – в Уфимском уезде [Первая всеобщая перепись, 1904, Т. XLV, с. VII, VIII, 45, 49, 53]. В Пермской губернии по переписи 1897 года насчитывалось 6505 удмуртов, из них – в Осинском уезде – 5907 чел., в Красноуфимском – 434 чел. Среди них православных насчитывалось 200 чел., старообрядцев – 5 чел., магометан – 208 чел., остальных нехристиан, т.е. «язычников» – 6096 чел. [Первая всеобщая перепись, 1904, Т. XXXI, с. 3, 98, 99].

Конец XIX – начало XX века являлось временем, когда традиционная религия у удмуртов Уфимской и Пермской губерний сохраняла основополагающую роль в их духовной культуре. Религиозные обряды пронизывали все сферы их жизнедеятельности. За их соблюдением строго следили на семейном и родовом уровнях главы и пожилые члены семей. На уровне поселения – зорко наблюдала сельская община, так как в проведении многочисленных молений и жертвоприношений она видела залог благополучия земледельческого труда, от успеха которой зависела сама жизнь сельских жителей. Немаловажную роль в сохранении функционирования традиционных религиозных обрядов играли также жрецы.

Но это не означало, что в сфере религиозных верований и обрядности у закамских удмуртов не происходили определенные изменения. Так, например, источники показывают угасание в течение XIX века роли женских божеств и их культа, что было обусловлено изменениями в социально-экономической жизни удмуртов, повышением роли мужчин и патронимий. Определенные изменения коснулись также культа покровителя рода – *вошшуд* и почитания святилища *куала*. Как отмечает удмуртский исследователь Г.К. Шкляев, родовые объединения хотя и сохранились, но только в силу традиций в культовой сфере, преимущество же теперь имели патронимические группы [2003, с. 204]. К этому времени у закамских удмуртов перестают функционировать семейные святилища *куала*, в новых деревнях, основанных в начале XX столетия, не строили даже родовые святилища. По мнению Г.К. Шкляева, эти процессы явились результатом естественного развития традиционной религии, ее эволюции, обусловленной изменениями в социально-экономической сфере. В то время как у удмуртов современной Удмуртии естественное развитие традиционной религии было прервано насильственной христианизацией, подобные святилища сохранились до середины XX века. У них *куала* стала «символом приверженности язычеству» [Шкляев, 2003, с. 177].

В первые десятилетия советской власти традиционная религия закамских удмуртов продолжала свое полноценное функционирование. В кризисные годы (гражданская война, голод)

проведению общественных жертвоприношений уделяли еще большее внимание. Но с началом коллективизации религия закамских удмуртов начинает приходить в упадок: в это время была разрушена ее основа – сельская община. Усилилась также антирелигиозная политика государства, в связи с чем проведение крупных общественных жертвоприношений стало небезопасно. Партийные и советские работники приходили на места молений и разгоняли собравшихся верующих. Были уничтожены многие культовые места и святилища. Жрецы подвергались гонениям. Военное лихолетье также способствовало утрате многих религиозных традиций. Несмотря на все это, жертвоприношения продолжали проводить, хоть и втайне от властей. Но масштабность их и количество резко сократились.

Особенно в упадок религиозные традиции удмуртов тогдашних Башкирской АССР и Пермской области пришли в 70–80-е годы XX столетия. Поколение, воспитанное на атеистических началах, игнорировало посещение религиозных мероприятий. Носителей традиции становилось все меньше. Проведение общественных молений сохранялось только в отдельных деревнях, куда в основном собирались старики. Вместе с тем традиции семейно-родового цикла соблюдались неукоснительно, особенно похоронно-поминальные обряды.

Традиционная религия закамских удмуртов не имела организационных структур, которые бы отвечали за соблюдение культа. В дореволюционное время за этим следила сельская община. Но в советское время, с образованием на селе колхозов, она с ее регулирующими функциями была разрушена. Таким образом, перед жителями удмуртских деревень возникла свобода в соблюдении или несоблюдении обрядов своей религии. Но традиции общинности в деревнях продолжали существовать по инерции, что в немалой степени способствовало также живучести общественных молений. В их сохранении большую роль сыграли жрецы – главные хранители традиций, по чьей инициативе и настойчивости эти жертвоприношения продолжали организовываться. Инициативу жрецов поддерживали пожилые жители деревень и сел, которые были еще воспитаны на традиционных началах и несоблюдение религиозных норм и обрядов казались им недопустимым

явлением. На семейном уровне религиозная жизнь поддерживалась их старшими членами – пожилыми людьми. По мере своих возможностей они приобщали к религии подрастающую молодежь, которая уже была охвачена атеистическим школьным воспитанием.

В постсоветское время удмурты Башкортостана и Пермского края начали возрождать свою традиционную религию, точнее проведение деревенских и окружных молений. Особая роль в возрождении религии закамских удмуртов принадлежит Национально-культурному центру удмуртов Республики Башкортостан, созданному в 1996 году. Благодаря его активистам традиция проведения общественных молений восстановлена практически во всех крупных удмуртских населенных пунктах Башкортостана. Их стали посещать не только пожилые, но и удмурты среднего и молодого возрастов. Вместе с родителями в них принимают участие и дети. Верующие удмурты активно поддерживают и положительно воспринимают эти начинания. В Пермском крае в настоящее время моления-жертвоприношения совершаются только в трех населенных пунктах: в селах Кирга, Кипчак и Большой Гондырь. В 2008 году удмурты Башкортостана и Пермского края возродили проведение *элен вӧсь* (моление страной / краем), на который сходятся представители верующих удмуртов из обоих регионов.

Однако возрождение не означает восстановление всех форм религиозного культа, существовавших в конце XIX – начале XX века. Если тогда в каждом населенном пункте проводилось до десятка жертвоприношений, то сейчас, как правило, жители удмуртских деревень проводят только одно общедеревенское моление. В некоторых из них сохраняется практика проведения 3–4 жертвоприношений, данная традиция не нарушалась ими и в советское время. После деревенских сходятся на крупных окружных молениях. Вслед за ними представители удмуртов Башкирии и Пермского края собираются ежегодно по очереди в деревне Алтаево Бураевского, в селе Старый Варяш Янаульского и в селе Кирга Куединского районов на краевое моление *элен вӧсь*. Моления и другие религиозные обряды проводятся также семейными и родовыми коллективами.

В настоящее время социальную основу традиционной религии закамских удмуртов составляет поколение, родившееся в 30–50-е годы XX столетия, в жизни которого религиозные нормы играют значительную роль. Молодежь, посещая религиозные мероприятия общественного и семейно-родового характера, приобщается к обычаям и обрядам религии своих предков.

Помимо Республики Башкортостан и Пермского края, закамские удмурты – последователи традиционной религии – проживают в настоящее время также в двух населенных пунктах Бавлинского района Татарстана (некрещеные бавлинские удмурты). На сегодняшний день общественных молений они не проводят, сохраняя при этом некоторые традиционные семейно-родовые обряды и обычаи. Верующее молодое поколение, как правило, переходит в православие, что в основном обусловлено проживанием в преобладающей среде крещеных удмуртов.

Удмурты Красноуфимского района Свердловской области (красноуфимские удмурты), которые в конце XIX – начале XX века также являлись последователями своей традиционной религии, в настоящее время практически полностью ассимилированы уральскими марийцами, что проявляется и в религиозно-культовой сфере.

Традиционная религия закамских удмуртов представляет собой политеистическую религиозную систему, сложившуюся у этноса в процессе его исторического развития и передаваемую новым поколениям представителей этнической общности посредством устной традиции. Ныне она распространена среди закамских удмуртов, проживающих в северо-западных районах Башкортостана и Куединском районе Пермского края. Отдельные ее элементы сохраняются среди некрещеных удмуртов Бавлинского района Татарстана и немногочисленной группы удмуртов Красноуфимского района Свердловской области.

Основными факторами сохранения и преемственности среди закамских удмуртов традиционной религии являлись:

– отсутствие целенаправленной миссионерской политики в регионе вплоть до конца XIX века. Некоторые несистемные попытки крещения местного населения, где преимущество составляли башкиры-мусульмане, принадлежавшие военно-служилому

сословию, становились причинами их недовольства. Поэтому царское правительство даже было вынуждено ограничивать миссионерскую деятельность православной церкви в данном регионе [Чернавский, 1902, с. 699–703]. Попытки крещения небашкирского населения, в т.ч. удмуртов, или даже слухи об этом, также вызывали сопротивление (пример тому восстание башкир и тептярей 1835 года, в котором удмурты приняли активное участие [Луппов, 1936, с. 102–119]). Удмурты (и другие народы края) являлись припущенниками башкир, т.е. арендовали их землю, поэтому меры по их крещению воспринимались башкирами как начало наступления на их свободу вероисповедания.

В конце XIX века миссионерская работа в Уфимской и Пермской епархиях усилилась, но она была в основном нацелена на возврат в лоно православной церкви старообрядцев и утверждение в православии «крещеных инородцев», среди которых основную часть составляли кряшены, мордва и чуваши (внутренняя миссия). Внешняя миссия, направленная на привлечение в православие «язычников» и «магометан», как и ранее, успеха не имела. Либерализация религиозного законодательства в начале XX века привела к практической остановке внешней миссии;

– территориальная удаленность удмуртов-«язычников» от православных удмуртов исключала между ними какие-либо контакты, в связи с чем в культуру закамских удмуртов не могли проникнуть православные элементы, воспринятые их крещеными соплеменниками;

– отсутствие в регионе проживания закамских удмуртов значительного русского населения. Русские начали активно осваивать эти территории только в конце XIX – начале XX века. Но, как показывают источники, они не предпринимали никаких попыток распространения среди удмуртов основ своей религии;

– стойкая приверженность закамских удмуртов своей религии, в которой они видели основу самосохранения как этнической и социальной общности в полиэтничном и поликонфессиональном окружении. Данный идеологический мотив предопределил негативное отношение к православной религии и сопротивление попыткам крещения. Об удмуртах-христианах закамские удмурты отзывались с пренебрежением, считая, что, приняв другую

веру (*ӟуч вӧсь* – «русская вера»), они перестали быть удмуртами. Себя же они называли «истинными удмуртами», так как сохранили приверженность вере предков, что воспринималось ими в качестве основного этнического маркера, репрезентирующего принадлежность к удмуртскому этносу. Поэтому, в отличие от крещеных групп удмуртского народа, они перестали уделять особое внимание другим этническим составляющим, например, одежде, более того – они переняли башкирский костюм. В случае с удмуртами-христианами, наоборот, одежда стала одним из главных этнических маркеров;

– определенные психологические черты закамских удмуртов, выработавшиеся в результате их тесного этнокультурного взаимодействия с окружавшим их тюрко-мусульманским населением, также не способствовали легкому навязыванию им государственной религии. Как отмечал в конце XIX века финский исследователь Ю. Вихманн, «здешние удмурты имеют другой характер, нежели северные: более грубые, более жесткие, но вместе с тем более живые» [По: Чуч, 1990, с. 40]. Нельзя не учитывать и того, что на башкирские земли переселилась «наиболее пассионарная часть удмуртов» [Шеда-Зорина, 2008, с. 523], что также некоторым образом повлияло на формирование определенных этнопсихологических черт закамских удмуртов;

– православие воспринималось закамскими удмуртами в качестве религии правящих верхов, в навязываемом государством крещении они видели один из способов обложения крестьян новыми повинностями и поборами (платы за таинства и обряды, церковная руга, штрафы за неисполнение церковных предписаний и т.д.). Являясь «инородцами», придерживавшимися «язычества», удмурты были ограничены во многих правах, поэтому подобное отрицательное отношение к государственной религии было обусловлено социальным протестом;

– представления, нормы, обычаи и обряды традиционной религии закамских удмуртов гармонично сочетались с их хозяйством, основанном на пашенном земледелии и стойловом животноводстве, их сельским образом жизни;

– сохранение по инерции в советский период традиций общинности в деревнях закамских удмуртов способствовало

живучести общественных молений-жертвоприношений. На семейно-родовом уровне религиозная жизнь поддерживалась авторитетом пожилых людей, которые выступали хранителями традиций и по мере возможности передавали их молодежи;

– личная инициатива и настойчивость жрецов, которые являлись главными организаторами религиозных мероприятий в советский период;

– общее повышение религиозности населения в постсоветский период;

– возникновение интереса к истории и культуре своих предков;

– деятельность национально-культурных объединений, направленная на сохранение и возрождение традиций закамских удмуртов;

– осознание закамскими удмуртами традиционной религии в качестве одного из главных компонентов своей идентичности. Некоторыми представителями народа, особенно интеллигенцией, старинные ритуалы и обычаи, во многом потеряв свое сакральное значение, стали восприниматься в качестве национального культурного наследия;

– прессинг и идеологическое давление со стороны государства (православие, атеизм, в настоящее время – снова православие) и глобализационные изменения современного мира приводят последователей традиционной религии к осознанию приверженности вере предков в качестве залога благополучия и уверенности в завтрашнем дне, оппозиции процессу глобализации, как способ самосохранения.

Заключение

Традиционная религия у закамских удмуртов распадается на ряд локальных вариантов, различие между которыми проявляется в обрядовой сфере. У каждой локальной подгруппы некрещеных закамских удмуртов (танышпская, буйская, татышлинская, некрещеная бавлинская, красноуфимская) имеются свои отличительные особенности в религиозных верованиях и обрядности.

Типологически близки к традиционной религии закамских удмуртов религиозные системы марийцев (марийская традиционная религия) и чувашей (чувашская традиционная религия).

Только у этих народов (удмурты, марийцы, чуваши) в Урало-Поволжском регионе сохранились некрещеные группы (*чын удмортъёс, чи мари, чăн чăваш*), которые исповедуют свои традиционные религии [Алыбина, 2017, с. 34; Ягафова, 2007, с. 59–83; Садиков, 2019, с. 318].

У крещеных удмуртов под влиянием христианства традиционная религия приобрела сильно синкретизированные формы. На территории исконного проживания она сохранилась только у небольших некрещеных групп удмуртов южных районов Удмуртии, Агрызского и Кукморского районов Татарстана. Являясь территориально удаленными, они не поддерживали связей со своими единоверцами – закамскими удмуртами, в связи с чем религиозные верования и обрядность их развивались самостоятельно.

Традиционная религия у закамских удмуртов являлась одним из важнейших компонентов их этнического самосознания. Переход в другую религию для них означал также смену этнической принадлежности. В настоящее время закамские удмурты, придерживающиеся норм и обычаев религии предков, в ее сохранении и возрождении видят одно из главных условий самосохранения удмуртского народа в условиях проживания в поликонфессиональной и полиэтничной среде.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Алыбина Т. Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период. Dissertationes ethnologiae Universitatis Tartuensis. Tartu: University of Tartu Press, 2017. 219 с.

Луппов П.Н. Материалы о восстании в Башкирии в 1835 г. и участие в нем удмуртов // Записки Удмуртского научно-исследовательского института соцкультуры и Общества по изучению Удмуртской АССР. Сб. 5. Ижевск, 1936. С. 102–119.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. XLV. Уфимская губерния. Тетрадь 2. СПб.: Центральный статистический комитет МВД, 1904. 189 с.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. XXXI. Пермская губерния. СПб.: Центральный статистический комитет МВД, 1904. 301 с.

Садиков Р.Р. Традиционная религия закамских удмуртов (история и современность). Уфа: Первая типография, 2019. 320 с.

Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом ея и настоящем. Вып. 2. Оренбург: Оренбургская духовная консистория, 1902. 1058 с.

Чуч Ш. Письма Юрьё Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология. Сб. ст. Ижевск: УИИЯЛ УРО АН СССР, 1990. С. 33–41.

Шеда-Зорина И.М. Влияние иноэтничного и иноконфессионального окружения на формирование самосознания закамских удмуртов в XVI–XIX вв. // Смирнова С.К., Губогло М.Н. и др. Феномен Удмуртии. Т. 8. Удмуртская диаспора. М.-Ижевск: Удмуртия, 2008. С. 519–525.

Шкляев Г.К. Очерки этнической психологии удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. 300 с.

Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. Самара: Изд-во СГПУ, 2007. 128 с.

Ranus Sadikov

RELIGIOUS TRADITIONS OF THE TRANS-KAMA UDMURTS (HISTORY AND MODERNITY)

Introduction. Udmurts from the Republic of Bashkortostan and the Perm Krai comprising the Trans-Kama group of this people are adherents of the Udmurtian traditional religion. **The article aims** at revealing the historically formed features of the religious traditions of the Trans-Kama Udmurts. **Methods and materials**. The method of history and genetics made it possible to examine this ethnic religion in the course of its historical evolution. Sources included published information and the author's field materials. **Results of the research, discussion**. The research has shown that today Trans-Kama Udmurts are the main adherents of the traditional religion. In pre-revolutionary society it preserved a fundamental role in their spiritual culture. In Soviet times it was in a semi-legal position, nowadays its revitalization process is underway, which is expressed in revival of traditions of family, clan, village, district and regional prayers-sacrifices. **Conclusion.** Traditional religion among the Trans-Kama Udmurts is one of the most important components of their ethnic self-consciousness.

Keywords: Udmurt traditional religion; Trans-Kama Udmurts; historical development; preservation factors; revival.

REFERENCES

Alybina T. Transformacija marijskoj religioznoj tradicii v postsovetskij period [Transformation of the Mari religious tradition in the post-Soviet period]. Dissertationes ethnologiae Universitatis Tartuensis. Tartu, University of Tartu Press, 2017, 219 p. (In Russian).

Luppov P.N. Materialy o vosstanii v Bashkirii v 1835 g. i uchastie v nem udmurtov [Materials on the 1835 Bashkir Rebellion and the Participation of Udmurts in it]. *Zapiski Udmurtskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta sockul'tury i Obshhestva po izucheniju Udmurtskoj ASSR*. iss. 5, Izhevsk, 1936, pp. 102-119. (In Russian).

Pervaja vseobshhaja perepis' naselenija Rossijskoj imperii, 1897 g. T. XLV. Ufimskaja gubernija. Tetrad' 2. [First Universal Population Census of the Russian Empire, 1897. Vol. XLV. Ufa province. Part 2]. Saint Petersburg, Central'nyj statisticheskij komitet Ministerstva vnutrennih del, 1904, 189 p. (In Russian).

Pervaja vseobshhaja perepis' naselenija Rossijskoj imperii, 1897 g. T. XXXI. Permskaja gubernija. [First Universal Population Census of the Russian Empire, 1897. Vol. XXXI. Perm province]. Saint Petersburg, Central'nyj statisticheskij komitet Ministerstva vnutrennih del, 1904, 301 p. (In Russian).

Sadikov R.R. Tradicionnaja religija zakamskih udmurtov (istorija i sovremennost') [Traditional Religion of the Trans-Kama Udmurts (History and Modernity)]. Ufa, Pervaja tipografija, 2019, 320 p. (In Russian).

Chernavskij N. Orenburgskaja eparhija v proshlom eja i nastojashhem [Orenburg Diocese in its past and present]. Orenburg, Orenburgskaja duhovnaja konsistorija, 1902, iss. 2, 1058 p. (In Russian).

Chuch Sh. Pis'ma Jur'jo Vihmanna s udmurtskih zemel' [Letters of Yrjö Wichmann from Udmurt lands]. *Permistika 2: Vihmann i permskaja filologija. Sbornik statej*. Izhevsk, Udmurtskij institut istorii, jazyka i literatury Ural'skogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk, 1990, pp. 33-41. (In Russian).

Sheda-Zorina I.M. Vlijanie inojetnichnogo i inokonfessional'nogo okruzhenija na formirovanie samosoznanija zakamskih udmurtov v XVI – XIX vv. [The Influence of Non-ethnic and Non-religious Surroundings on the Formation of Self-consciousness of the Trans-Kama Udmurts in the 16th – 19th Centuries]. *Smirnova S.K., Guboglo M.N. i dr. Fenomen Udmurtii. T.8. Udmurtskaja diaspora*. Moscow, Izhevsk, Udmurtija, 2008, pp. 519-525. (In Russian).

Shkljaev G.K. Ocherki jetnicheskoj psihologii udmurtov [Essays on ethnic psychology of Udmurts]. Izhevsk, Udmurtskij institut istorii, jazyka i literatury Ural'skogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk, 2003, 300 p. (In Russian).

Jagafova E.A. Chuvashskoe «jazychestvo» v XVIII – nachale XXI veka [The Chuvash "paganism" in the 18th – the beginning of the 21st century]. Samara, Samarskij gosudarstvennyj social'no-pedagogicheskij universitet, 2007, 128 p. (In Russian).

Садиков Ранус Рафикович
доктор исторических наук,
главный научный сотрудник
ИЭИ УФИЦ РАН,
г. Уфа
e-mail: kissapi@mail.ru

Ranus Sadikov
Doctor of Sciences (History),
Chief Researcher,
IES UFRC RAS,
Ufa
e-mail: kissapi@mail.ru

УДК 398.341(=511.152)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_16

ЖИЛИЩНО-ПОСЕЛЕНЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ МОРДВЫ

© 2022 г. М.И. Святкин

Введение. В статье рассмотрена и изучена роль жилищно-поселенческого комплекса в материальной и духовной культуре мордвы. **Цель статьи** – изучить традиционные обряды мордвы, связанные с жилищем и надворными постройками. **Материалы и методы.** В основу исследования положены сравнительно-исторический и историко-генетический методы. Использованы полевые материалы, собранные автором в этнографических экспедициях. **Результаты исследования, обсуждения.** Жилищно-надворный комплекс являлся важным этническим компонентом родильной, свадебной, похоронно-поминальной обрядности. **Заключение.** Со временем некоторые традиции изменились либо утратили свое значение, но жилищно-поселенческий комплекс продолжает сохранять свою важную роль в традиционной культуре мордовского народа.

Ключевые слова: мордва; жилище; поселение; обряды; традиции.

Введение

На протяжении многовековой истории мордовского народа жилище, традиционные постройки и поселения занимали важное место в материальной и духовной культуре. Жилищно-надворный комплекс являлся важным этническим компонентом родильной, свадебной, похоронно-поминальной обрядности. Следует отметить, что традиционные постройки не только были местом проведения многих молений, но и сами часто имели своих божественных покровителей и наделялись духовными качествами.

Цель статьи – изучить традиционные обряды мордвы, связанные с жилищем и надворными постройками.

Материалы и методы

В основу исследования положены следующие методы: сравнительно-исторический, историко-генетический. Использованы полевые материалы, собранные автором в этнографических экспедициях.

Результаты исследования, обсуждения

Одним из первых упоминаний о поселениях и жилищах мордвы является сообщение арабского географа X века Ибн Русте. Он отмечает, что среди мордвы в это время наиболее распространенным был земляночный вид жилища [Мокшин, 1993, с. 32]. Крышу делали из дерева и накидывали на нее землю. Ценные сведения об особенностях мордовских жилищ и поселений содержатся в отчетах о путешествии Плано Карпини и Виллема Рубрука [Путешествия ... , 1957].

В XVI веке весомый вклад в изучение материальной и духовной культуры внес австрийский дипломат Сигизмунд Герберштейн. В работе «Записки о Московитских делах» автор сообщает, что наиболее распространенным среди мордвы был рассеянный тип застройки поселений [Герберштейн, 1908, с. 99].

В XVIII веке с началом преобразований Петра I увеличивается интерес к традиционной культуре народов, проживавших на территории Российской империи. Был открыт музей Кунсткамера, в который привозили предметы быта, утварь, традиционную одежду, а также элементы жилищ. С целью более глубокого изучения традиционной материальной и духовной культуры народов Российской империи было организовано несколько академических экспедиций. Участниками этих экспедиций П.С. Палласом [1809], И.И. Лепехиным [1771], И.П. Фальком [Записки путешествия академика Фалька, 1824] был собран ценный этнографический материал. В отчетах исследователей подробно описана традиционная культура мордвы и выявлены особенности их поселений и жилищ. Ученые отмечают, что наиболее распространенным видом жилища среди мордвы была курная изба. При этом устройство и убранство жилища были тесно связаны и схожи с русской избой.

С созданием в 1878 году Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете увеличивается количество научных работ, публикаций в области этнографии. Одним из активных членов данного общества был Н.Н. Харузин. Этнограф уделяет внимание изучению поселений и жилищ многих финно-угорских народов, в том числе мордвы. По мнению

ученого, первоначальным видом мордовского жилища являлась наземная постройка схожая по устройству с шалашом [Харузин, 1895, с. 38]. Следует отметить, что с данным мнением были согласны не все исследователи, так как в условиях умеренного климата сложно было пережить холодную зиму в подобной постройке.

Таким образом, поселение и жилище мордвы являлись объектами изучения многих исследователей. В настоящее время проблема изучения поселений и жилищ мордвы остается актуальной.

Тесное взаимодействие мордовского народа с другими финно-угорскими, тюркскими и славянскими народами отразилось на культуре и образе жизни этноса. Так, например, в традиционной обрядности мордвы и марийцев можно заметить много схожих элементов. Принадлежность двух этносов к волжской группе финно-угорских народов, близкое географическое соседство в определенной степени объясняют данное явление. Одним из наиболее ярких моментов, подтверждающих близость двух этносов, является обрядность, сопровождающая процесс строительства дома.

В мордовской мифологии жилище и традиционные постройки часто имели своих божественных покровителей. Так, например, божеством, оберегающим дом, являлась *Кудава* или *Кудатя*. Периодически, чтобы задобрить этих божеств, проводили моления, на которых просили благополучия, счастья и достатка. Считалось, что *Кудава* обитает в переднем углу избы, а *Кудатя* – под печью, поэтому обычно в этих местах им оставляли жертвенную пищу.

Закладке и строительству жилища уделялось большое внимание. Старались выбирать место, на котором ранее не было строений и пожаров. Люди верили, что если построить дом на месте сгоревшего, то, возможно, новый может сгореть либо это может стать причиной семейных бед. Дом старшему сыну обычно строили рядом с родительским.

В качестве строительного материала при возведении домов чаще использовали хвойные породы деревьев: сосну и ель. Лес обычно рубили в конце ноября – начале декабря. Использовали

«сырое» дерево, так как его легче рубить, а после высыхания конструкция становилась прочнее. Перед закладкой первого венца строители читали молитву «Живые помощи». Под первый ряд бревен клали монеты, чтобы в новом доме всегда были благополучие и достаток.

Торжественным событием являлось окончание строительства дома. В этот день совершалось празднество, приглашались родственники, друзья, односельчане. Хозяева расплачивались с плотниками, иногда дарили небольшие подарки: платки либо продукты. Дома строили как с помощью помочан на добровольной, безвозмездной основе, так и активно привлекали отходников и плотницкие бригады. С плотническим промыслом мордва была знакома с глубокого детства. Ребята с малых лет, помогая родителям, знакомились со строительным ремеслом [Макушин, 1963, с. 194].

В связи с тем, что ранее крыши крылись преимущественно соломой, требовалось защитить ее от ураганов и сильных ветров. С этой целью рядом с избой сажали деревья: иву, березу или липу. При этом следует отметить, что ель неохотно сажали либо даже старались вообще вырубать ее, если она росла рядом с жилищем. По мнению старожилов, ель привносит в дом беду.

Рождение ребенка всегда являлось торжественным событием в жизни мордовской семьи. В первые дни ребенок подвержен сглазу, поэтому его старались обезопасить и не показывать незнакомым людям. После рождения малыша тщательно мыли в бане и при этом парили веничком. Мальчиков – дубовым, чтобы вырос сильным и крепким, а девочек – березовым, чтобы стали красивыми и здоровыми. После мытья ребенка обматывали в рубаху здорового и крепкого человека, чтобы прожил долгую и счастливую жизнь. В первые дни малышу давали два имени, чтобы запутать злого духа. В колыбель подкладывали металлические предметы. Считалось, что это также защищает ребенка от сглаза.

Во многих традиционных обрядах мордвы фигурирует баня. Она являлась не только местом мытья, в ней часто проводили магические действа. Покровительницей бани являлась *Банява*. После мытья оставшуюся воду старались не выливать, а часть

оставляли *Баняве*, чтобы она тоже помылась. Баня тесно связана с родильной, свадебной и похоронно-поминальной обрядностью. Женщины рожали в банях. Повитуха тщательно следила за чистотой и пуповину после рождения ребенка сама прятала. Ее зарывали дома в подполье. Баню строили подальше от дома, чтобы обезопасить жилище от пожара. Чаще ее возводили на приовражной территории рядом с водным источником, чтобы воду не носить издалека. Из-за нехватки средств построить баню могла не каждая семья, поэтому во многих селениях строили общие бани либо на несколько семей. Широко распространенными являлись бани «по-черному». Их возводили без трубы. При этом дым выходил через специальное отверстие, проделанное в стене. Во время топки это окошко открывали, а когда баня истопится, вновь закрывали специальной дощечкой либо бруском. Чтобы не угореть в бане «по-черному», ее нужно было перед мытьем немного проветрить. Для сохранения тепла на потолок накидывали землю.

Перед свадебным гуляньем подруги невесты устраивали девичью баню. Каждая девушка приносила несколько полений. Во время мытья в девичьей бане невеста прощалась со своей дозамужней жизнью и оплакивала ее. После этого она благодарила подруг и дарила на память подарки.

После свадебного гулянья молодых отправляли ночевать в баню либо в амбар. На следующий день невесту родственники жениха вели к семейному колодцу, чтобы подтвердить ее принадлежность к их роду.

Похоронно-поминальная обрядность наиболее точно сохраняет свои элементы на протяжении веков. Возможно, это связано со стремлением похоронить и помянуть своего предка по устоявшимся правилам. К покойнику традиционно относились с глубоким почтением и осторожностью. После смерти его мыли в бане, одевали и укладывали на скамью в передний угол.

Важное место в традиционной обрядности мордвы занимало поселение. Так, например, если начиналась засуха, неурожаи, падеж скота, эпидемии устраивали общесельские моления. Озксы обычно совершали в священных рощах или на полянах. С собой обязательно приносили жертвенную пищу либо резали быка или

барана. Представители от каждого рода обращались к верховному богу и просили помощи [Мокшина, Святкин, 2020, с. 146].

Первый выгон скота на пастбище являлся важным событием, поэтому в этот день устраивали общесельское моление. Скот прогоняли через ворота, по краям которых стояли люди с иконами. Во время прогона читали молитвы, а скот окропляли святой водой. Следует отметить, что в некоторых эрзя-мордовских селениях свиней не выгоняли. Считалось, что свинья – это грязное животное [Мокшина, Святкин, 2019, с. 157].

На Троицу в мордовских селениях устраивали гулянья. Дома украшали кленовыми, березовыми и липовыми веточками, чтобы в семье были достаток и благополучие. В этот день молодежь собиралась в группы. Одну из девушек обычно наряжали в весну. Ее украшали веточками деревьев и плели яркий венок. Молодые люди заходили в гости к односельчанам и в своих песнях желали счастья, здоровья и достатка каждой семье. При этом хозяева их одаривали и угощали. В конце празднества компания шла к водному источнику и устраивала гулянье. Девушки бросали свои венки в воду и наблюдали за ним: если венок не тонул, то его обладательница могла в скором времени встретить жениха.

Заключение

Надворные постройки и в целом поселенческий комплекс занимали на протяжении веков важное место в материальной и духовной культуре мордвы. Со временем некоторые традиции изменились либо утратили свое значение, но жилищно-поселенческий комплекс продолжает сохранять важную роль в традиционной культуре мордовского народа. Жилище как неотъемлемый компонент этнической жизни приобрело особый символический статус в мировоззрении людей.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Герберштейн С. Записки о Московитских делах. Спб.: издание А.С. Суворина,1908. С. 99–100.

Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. Спб.: Императорская Академия наук, 1771. 376 с.

Макушин Н.П. Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР // Исследования по материальной культуре мордовского народа. М.: Изд-во АН СССР, 1963. Вып. 2. С. 192–209.

Мокшин Н.Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1993. 240 с.

Мокшина Е.Н., Святкин М.И. Традиционные хозяйственные надворные постройки мордвы // Экономическая история. 2019. Т. 15. № 2. С. 154–165.

Мокшина Е.Н., Святкин М.И. Религиозные обряды и праздники мордвы-эрзи, связанные с жилищем и хозяйственными постройками // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2020. Т. 20. № 2. С. 145–153.

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Спб.: Императорская Академия наук, 1809. 657 с.

Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Императорскою Академией Наук, по предложению ее президента: в 8 т. Т. 6. Записки путешествия академика Фалька. Спб.: при Императорской Академии наук, 1824. 546 с.

Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / под ред. Н.П. Шастиной. М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1957. 272 с.

Харузин Н.Н. Очерк истории жилища у финнов // Этнографическое обозрение. М.: Т-во скоропечатни А.А. Левинсон, 1895. № 1. С. 35–78.

Mihail Svyatkin

HOUSING AND SETTLEMENT COMPLEX IN THE TRADITIONAL RITE OF MORDVA

Introduction. The article discusses and studied the role of a housing and settlement complex in the material and spiritual culture of the Morder. The purpose of the article is to explore the traditional rites of the Morder, associated with the housing and surviving buildings. **Materials and Methods**. The following methods are primary: comparable-historical, historical and genetic. Used field materials collected by the author in ethnographic expeditions. **Results of research, discussion**. The housing and surveillance complex was an important ethnic component of the maternity, wedding, funeral-commemorative ritual. **Conclusion**. Over time, some traditions have changed either have lost their importance, but the

housing and settlement complex continues to maintain its important role in the traditional culture of the Mordovian people.

Keywords: Mordva; dwelling; settlement; rites; traditions.

REFERENCES

Gerbershtejn S. Zapiski o Moskovitskih delah [Notes on Muscovite affairs]. Saint Petersburg, izdanie A.S. Suvorina, 1908, pp. 99-100.

Lepehin I.I. Dnevnye zapiski puteshestvija doktora i Akademii nauk adjunkta Ivana Lepehina po raznym provincijam Rossijskogo gosudarstva, 1768 i 1769 godu [Daily notes of the travels of the doctor and the Academy of Sciences associate Professor Ivan Lepekhin in different provinces of the Russian state, 1768 and 1769]. Saint Petersburg, Imperatorskaja Akademija nauk, 1771, 376 p.

Makushin N.P. Sovremennoe erzjanskoe zhilishhe na territorii Mordovskoj ASSR [Modern Erzya dwelling on the territory of the Mordovian ASSR]. Issledovanija po material'noj kul'ture mordovskogo naroda. Moscow, Akademija nauk SSSR, 1963, iss. 2, pp. 192-209.

Mokshin N.F. Mordva glazami zarubezhnyh i rossijskih puteshestvennikov [Mordvins through the eyes of foreign and Russian travelers]. Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993, 240 p.

Mokshina E.N., Svjatkin M.I. Tradicionnye hozjajstvennye nadvornye postrojki mordvy [Traditional household outbuildings of Mordvins]. *Economic history*, 2019, vol. 15, no. 2, pp. 154-165.

Mokshina E.N., Svjatkin M.I. Religioznye obrjady i prazdniki mordvy-erzi, svjazannye s zhilishhem i hozjajstvennymi postrojkami [Religious rites and holidays of Mordovia-erzya related to housing and outbuildings]. *Humanitarium: actual problems of humanitarian science and education*, 2020, vol. 20, no. 2, pp. 145-153.

Pallas P.S. Puteshestvie po raznym provincijam Rossijskoj imperii [Travel to different provinces of the Russian Empire]. Saint Petersburg, Imperatorskaja Akademija nauk, 1809, p. 657.

Polnoe sobranie uchenyh puteshestvij po Rossii, izdavaemoe Imperatorskoju Akademiej Nauk, po predlozheniju ee prezidenta. Tom 6. Zapiski puteshestvija akademika Fal'ka [The Complete collection of scientific travels in Russia, published by the Imperial Academy of Sciences, at the suggestion of its president. Vol 6. Notes of the journey of Academician Falk]. Saint Petersburg, Imperatorskaja Akademija nauk, 1824, 546 p.

Puteshestvija v vostochnye strany Plano Karpini i Rubruka [Travel to the eastern countries of Plano Carpini and Rubruk]. Ed. N.P. Shast-

ina. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo geograficheskoj literatury, 1957, p. 272.

Haruzin N.N. Ocherk istorii zhilishha u finnov [An essay on the history of the dwelling of the Finns]. *Jetnograficheskoe obozrenie*, Moscow, Tovarishhestvo skoropechatni A.A. Levinson, 1895, no. 1, pp. 35-78.

Святкин Михаил Ильич
аспирант кафедры истории России
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарёва»,
г. Саранск
e-mail: mihail_svyatkin@mail.ru

Mihail Svyatkin,
Post-graduate student,
National Research Ogarev
Mordovia State University,
Saransk
e-mail: mihail_svyatkin@mail.ru

УДК 902.2:299.4(=511.151)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_17

К ИСТОКАМ МАРИЙСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА: РИТУАЛЬНЫЕ ПЛОЩАДКИ ЧИРКОВСКОЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ (ЗООМОРФИЗМ И ЕГО ДРЕВНЕЙШИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА)

© 2022 г. Е.Г. Шалахов

Введение. С началом работ Марийской археологической экспедиции в Волго-Вятском междуречье изучены культовые объекты, связанные с ритуальной практикой населения эпохи неолита-бронзы. Наибольший интерес в плане реконструкции сакрального пространства древних жертвенников представляют ритуальные площадки чирковцев. **Цель статьи –** введение в научный оборот материалов, полученных в ходе археологического изучения ритуальных площадок чирковской культуры эпохи бронзы. **Материалы и методы.** Ритуальная площадка на Чирковской стоянке открыта А.Х. Халиковым в 1957 году на левом берегу Малой Кокшаги в пределах Оршанского района. Чирковская площадка изучалась стационарными археологическими раскопками. Отрядом Марийской экспедиции были заложены траншеи и шурфы, позволившие выяснить стратиграфию и культурно-хронологическую позицию культового памятника. Гипотеза о существовании культового объекта на Юринской стоянке основывается на результатах сборов подъемного материала, предпринятых в 1995–2012 годах на территории парковой зоны Замка Шереметева в черте городского поселения Юрино. Юринская площадка изучалась методом археологического наблюдения за поверхностью памятника, разрушенного оползнями и ветровой эрозией, при этом все находки тщательно фиксировались и были подробно описаны. **Результаты исследования, обсуждения.** Находки с Чирковской и Юринской ритуальных площадок позволяют по-новому взглянуть на проблему возникновения зооморфного кода марийской культуры. С привнесением в культурную среду местных волго-вятских племен сакральных действий и обрядов, сложившихся у пришлых металлоносных популяций (фатьяновско-балановский и абашевский компоненты), происходит метаморфоза в вещном проявлении ритуала. Юринская и Чирковская ритуальные площадки

функционировали в зоне южно-таежных лесов, где воздействие человека на фауну и экосистему в целом нашло отражение в сакрализации некоторых типов орудий из набора первобытного охотника. Кремневые наконечники стрел играли важнейшую роль в культовой практике древнего населения Евразии. **Заключение.** Очевидное сходство вещевого комплекса Юринской ритуальной площадки с коллекцией Чирковской площадки делает гипотезу об открытии нового культового памятника достаточно корректной в научном плане. По типологии, предложенной марийскими археологами, Чирковская площадка и, возможно, остатки разрушенного осыпями ритуального объекта на Юринской стоянке относятся к культовым памятникам соподчиненного состояния, функционировавшим в эпоху бронзы в пределах поселений.

Ключевые слова: археология; эпоха бронзы; ритуальная площадка; вотивные предметы; керамика; наконечник стрелы.

Введение

Изучение древних культовых памятников Волго-Вятского междуречья началось вслед за организацией Марийской археологической экспедиции в 1956 году. В течение многих полевых сезонов шло регулярное накопление фактического материала, который мог бы пролить свет на этапы зарождения и развития культовой практики населения Волго-Вятского междуречья в эпоху камня, бронзы и железа.

Четкой методики поиска и анализа сакральных объектов с их сложной структурой в начальный период работы Марийской археологической экспедиции еще не было, поэтому казанский археолог А.Х. Халиков стал первопроходцем-практиком в изучении проблематики древних культовых объектов.

Первые ритуальные площадки, выявленные Марийской археологической экспедицией (далее МарАЭ) в 1957–1958 годах, были расчищены на Удельно-Шумецкой III стоянке [Халиков, 1960, с. 60–61, рис. 32] и на Чирковском археологическом комплексе бронзового века [Халиков, 1960, с. 116–118]. Фиксация культовых объектов или жертвенников на памятниках, как правило, происходила в процессе изучения культурного слоя.

Наибольший интерес в плане реконструкции сакрального пространства древних жертвенников, по мнению автора настоящей

статьи, представляют ритуальные площадки эпохи палеометалла с их неординарной по содержанию структурой и малоизученными вещевыми комплексами.

Исследователи древностей ташковской культуры В.Т. Ковалева и О.В. Рыжкова утверждают, что в эпоху раннего металла «больше времени и внимания уделялось обрядам и культам, сложившимся и развивающимся на основе тотемистической идеологии» [1991, с. 24]. Возможно, эта идеология, на определенном этапе сочетавшаяся с производственной магией кузнецов и литейщиков бронзового века, нашла выражение в обустройстве ритуальных площадок и жертвенных мест.

Цель статьи – введение в научный оборот материалов, полученных в ходе археологического изучения ритуальных площадок чирковской культуры эпохи бронзы. Автором рассматриваются и сопоставляются материалы, происходящие с ритуальных площадок средневолжской чирковской культуры эпохи бронзы. Первой изученной стационарными раскопками ритуальной площадкой является Чирковская. Сакральное пространство ритуальной площадки, исследованной А.Х. Халиковым, маркируют явно вотивные предметы – небольшие керамические сосуды, медные шилья и кремневые наконечники стрел. Аналогичная Чирковской ритуальная площадка открыта на Юринской стоянке. Публикуемый нами ниже вещевой комплекс Юринской ритуальной площадки почти не отличается от чирковских находок А.Х. Халикова.

Материалы и методы

Ритуальная площадка на Чирковской стоянке открыта в 1957 году на левом берегу Малой Кокшаги в пределах Оршанского района. Стационарным раскопкам Чирковской ритуальной площадки предшествовали разведочные полевые работы отряда Марийской археологической экспедиции под руководством А.Х. Халикова. В ходе разведочного обследования на распаханной поверхности древнего памятника был собран небольшой подъемный материал, состоявший из фрагментов керамической лепной посуды, «кремневых отщепов, ножевидных пластин, скребка, ножа и нескольких обломков орудий» [Халиков, 1960, с. 113]. Кроме того, на Чирковской дюне археологами Марийской экспедиции была произведена шурфовка (8 шурфов, каждый размерами 1×1 м) [Там же].

Раскопки, произведенные А.Х. Халиковым, «начались с закладки разведочной траншеи (2×12 м) и 6 шурфов (2×2 м) по западному склону дюны» [Там же]. После того как исследователем была выявлена стратиграфия Чирковской стоянки, состоявшая из дёрна, серой и тёмно-серой гуммированной супеси, к югу от участков 1–5 траншеи заложен раскоп, участки которого обозначались по специальной координатной схеме [Там же]. После окончания работ на первом раскопе, как писал А.Х. Халиков, «к северу от участка 3–5 траншеи был заложен второй раскоп, состоявший из 23 участков (2×2 м), пронумерованных также по координатной схеме, привязанной к схеме первого раскопа. В раскопах дерновый слой снимался на штык, культурные слои разрабатывались зачистками в 5 см. Материал каждого слоя фиксировался на плане и выбирался отдельно» [Там же].

Гипотеза о существовании культового объекта на Юринской стоянке основывается на результатах сборов подъемного материала, предпринятых в 1995–2012 годах на территории парковой зоны Замка Шереметева в черте городского поселения Юрино. Археологическое наблюдение за участками древней стоянки, которые были разрушены в прошлом веке при строительстве оградительной дамбы Чебоксарского водохранилища, позволило выявить необходимые для изучения артефакты. В описании и атрибуции коллекции находок использовался сравнительно-типологический метод.

Результаты исследования, обсуждения

Ритуальная площадка на Чирковской стоянке была открыта и изучена А.Х. Халиковым в 1957 году на левом берегу р. Малая Кокшага (Республика Марий Эл). В верхнем слое стоянки, представленном серой гуммированной супесью, на площадке подпрямоугольной формы (размеры – 320×180 см) зафиксированы развалы 17 керамических сосудов, обнаружены кремневые орудия – четыре скребка и семь наконечников стрел треугольно-черешковой и листовидной формы. Здесь же собрана небольшая коллекция металлических предметов, которая состоит из двух медных шильев и обломка медной обоймочки. Материал изученной площадки дополняют костные остатки крупных млекопитающих лесной полосы Среднего Поволжья (челюсти и клыки

медведей, зубы лося), оригинальные керамические поделки, а также «миниатюрная круглодонная глиняная чашечка и один сосудик с фигурным верхним краем» [Халиков, 1960, с. 116–120].

На плане Чирковской площадки четко обозначено скопление керамического материала и совместное с ним залегание большинства медных и кремневых предметов на участках Щ-4 и Щ-5 [Халиков, 1960, с. 117, рис. 61].

Анализируя структуру расчищенного в раскопе объекта, который «по содержанию» отличался от известных жилищных сооружений и погребений древнего населения Волго-Вятского междуречья, А.Х. Халиков писал: «Наиболее вероятным является ритуальное назначение данных остатков…» [Халиков, 1960, с. 118]. Собранный в раскопе остеологический материал (медведь, лось), залегавший среди сосудов в южной части площадки, выступает как важнейший элемент сакрального пространства, где совершались ритуальные действия, связанные с культом медведя [Большов и др., 2008, с. 8–9]. Намеренное помещение кремневых наконечников в пространство Чирковской площадки можно рассматривать как создание особого вотивного комплекса, посвященного вышеуказанному культу.

Среди артефактов, найденных на Чирковской площадке, выделяется керамическая чаша ладьевидной формы «с фигурными выступами по верхнему краю». Атрибуция чаши как ритуального сосуда не вызывает сомнений [Халиков, 1960, с. 119].

Фигурные выступы (на чаше их восемь), отмеченные А.Х. Халиковым, очевидно, являются зооморфными налепами. Судя по публикации [Халиков, 1960, рис. 62: 1], вершины налепов, направленные внутрь чаши, – очень схематичное изображение звериных головок. Ритуальный сосуд с Чирковской площадки находит некоторые аналоги в керамическом комплексе западносибирского поселения Самусь IV. Один из самуських сосудов по срезу венчика украшен налепами в виде медвежьих головок, обращенных внутрь изделия. На самуськом сосуде, как и на чирковском, восемь налепов [Большов и др., 2008, с. 9].

Гипотеза о существовании культового объекта на Юринской стоянке основывается на результатах сборов подъемного материала, предпринятых автором в 1995–2012 годах на территории

парковой зоны бывшей Шереметевской усадьбы в черте пос. Юрино [Шалахов, 2012, с. 83]. Регулярное обследование поверхности Юринской стоянки, которая была открыта членами Козьмодемьянского общества краеведения ещё в 1928 году, позволило собрать значительную коллекцию керамики и кремневых изделий. Кроме того, обнаружены предметы, связанные с обработкой меди в древних жилищах (фрагменты бывших в употреблении глиняных тиглей, капли металла) [Шалахов, 2008, с. 190; Шалахов, 2010, с. 28].

Большинство находок поднято с южного, разрушенного ветровой эрозией и оползнями, склона стоянки.

Здесь, ниже раскопов МарАЭ 1999–2000 годов (работы В.В. Никитина и Б.С. Соловьева) [Никитин, 2009, с. 229; Никитин, Соловьев, 2000, с. 13], при визуальном изучении обнажившегося культурного слоя, на площади 250×120 см собраны многочисленные фрагменты керамики раннего бронзового века, обнаружены плоское несомкнутое медное колечко, кремневый треугольно-черешковый наконечник стрелы с жальцами, медное четырехгранное шило, аналогичное одному из найденных А.Х. Халиковым на Чирковской ритуальной площадке [Халиков, 1960, с. 120, рис. 63: 5].

Два предмета из наших сборов 2000 года (наконечник стрелы и шило) описаны Б.С. Соловьевым [2004, с. 20, рис. 2: 1, 5].

В сборах 2003–2010 годов с Юринской стоянки преобладает керамический материал. Подняты стенки и венчики поздневолосовских, балановских и чирковских сосудов. Основная масса фрагментов поздневолосовской керамики собрана в северной части ритуальной площадки. Находки немногочисленных фрагментов орнаментированной (основной мотив – «ёлочка») балановско-атликасинской посуды приурочены к южной части предполагаемого ритуального объекта.

Кроме стенок, венчиков и фрагментов днищ балановской керамики, тут найден крупный фрагмент чирковского сосуда с орнаментацией, состоящей из поясков вертикально поставленных клиновидных вдавлений (сборы автора статьи в 2009 году).

Посуда, собранная автором на Юринской ритуальной площадке, находит полные аналогии в керамических комплексах

поселений раннего бронзового века, расположенных в Волго-Ветлужском междуречье [Соловьев, 1991, с. 48–53].

Каменные и кремневые предметы с ритуальной площадки представлены серией наконечников стрел без каких-либо следов метательного износа.

Четыре наконечника стрел из кремня, по одному экземпляру из окремнелой породы камня (известняк?) и кварцита. Практически все обработаны аккуратной сплошной ретушью с двух сторон. Большинство составляют наконечники треугольно-черешковой формы (3 экз.): изделие из кварцита имеет вытянутые пропорции, длина наконечника – 3,6 см, ширина пера – 1,2 см; наконечник из светло-серого кремня имеет широкое перо, длина изделия – 3 см, ширина пера – 1,6 см; миниатюрное изделие из светлого кремня с коротким усеченным черешком и жальцами, длина орудия – 1,5 см, ширина пера – 1 см. Один наконечник стрелы имеет почти ромбическую форму и небольшие размеры: длина изделия – 1,9 см, ширина – 1,1 см.

Автор настоящей статьи считает, что полные аналоги наконечникам стрел с Юринской ритуальной площадки имеются в вещевых комплексах поселения «Галанкина Гора» и Чирковской стоянки.

Подробное описание метательных орудий, принесенных в жертву древними обитателями Юринской стоянки, имеется в нашей публикации 2012 года [Шалахов, 2012, с. 84, рис. 2].

В сакральном пространстве Чирковской и недавно открытой Юринской ритуальных площадок присутствует очень важный материал – кости и зубы культовых животных. Ритуальная практика средневолжского населения раннего бронзового века опиралась на основные обрядовые элементы энеолитической поры. Сложившаяся в волосовской среде традиция обращения с костными остатками священных промысловых животных (лось, медведь) вряд ли могла без трансформаций перейти в более поздний период, когда получила распространение материальная культура выжумского типа. Прежние проявления волосовского зооморфизма с закапыванием вблизи жилищ в специальных ямах черепов добытых на охоте крупных зверей в эпоху ранней бронзы выглядели уже примитивными. С привнесением в культурную

среду местных волго-вятских племен сакральных действий и обрядов, сложившихся у пришлых металлоносных популяций (фатьяновско-балановский и абашевский компоненты), происходит метаморфоза в вещном проявлении ритуала или ритуальных концептов.

Оба культовых памятника – Юринская и Чирковская ритуальные площадки – функционировали в зоне южно-таежных лесов, где воздействие человека на фауну и экосистему в целом нашло отражение в сакрализации некоторых типов орудий из набора первобытного охотника. Безусловно, кремневые наконечники стрел играли важнейшую роль в культовой практике древнего населения Евразии. Как справедливо отмечает Н.С. Ефремова, «смысловая нагрузка наконечника стрелы у разных народов простирается гораздо шире ее функционального назначения как элемента вооружения. Ценность стрелы для охотника обусловила ее использование в качестве жертвы либо жертвенного орудия» [Ефремова, 2008, с. 113].

Роль медных шильев в культовой практике племен чирковской культуры еще предстоит выяснить. Некоторые исследователи абашевских древностей, которые принято синхронизировать с чирковскими, опираясь на результаты раскопок курганных могильников, считают шилья и манипуляции с ними ритуально-обрядовыми [Большов и др., 2008, с. 69].

Заключение

Очевидное сходство (по основным категориям находок) вещевого комплекса Юринской ритуальной площадки с материалами Чирковской площадки делают гипотезу об открытии нового культового памятника эпохи палеометалла достаточно корректной в научном плане.

По типологии, предложенной С.В. Большовым, Н.А. Большовой и О.В. Даниловым [Большов и др., 2008, с. 89–90], изученная А.Х. Халиковым Чирковская площадка и, возможно, остатки разрушенного осыпями ритуального объекта на Юринской стоянке (постройка в виде навеса?) относятся к культовым памятникам соподчиненного состояния, функционировавшим в эпоху бронзы в пределах поселений.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Большов С.В., Большова Н.А., Данилов О.В. Древние культовые памятники Марий Эл (по археологическим, этнографическим, фольклорным и историческим источникам). Йошкар-Ола: МарГУ, 2008. 162 с.

Ефремова Н.С. Наконечники стрел в материалах святилища Кучерла-1 (Горный Алтай) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2008. Т. 7. Вып. 3: Археология и этнография. С. 107–116.

Ковалева В.Т., Рыжкова О.В. Проблема перехода от энеолита к бронзовому веку в лесном Зауралье // Поздний энеолит и культуры ранней бронзы лесной полосы европейской части СССР. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1991. С. 24–41.

Никитин В.В. Археологическая карта Республики Марий Эл. Йошкар-Ола: Марийский полиграфическо-издательский комбинат, 2009. 416 с.

Никитин В.В., Соловьев Б.С. Исследования Марийской археологической экспедиции в 1994–1999 гг. // Новые археологические открытия в Среднем Поволжье. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2000. С. 10–15.

Соловьев Б.С. К вопросу о взаимодействии населения раннего бронзового века лесной полосы Среднего Поволжья // Взаимодействие культур в Среднем Поволжье в древности и средневековье. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. С. 14–20.

Соловьев Б.С. Финал волосовских древностей и формирование чирковской культуры в Среднем Поволжье // Поздний энеолит и культуры ранней бронзы лесной полосы европейской части СССР. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1991. С. 46–82.

Шалахов Е.Г. Археологические сборы 2004–2006 годов близ поселка Юрино // Музейный вестник № 2. Йошкар-Ола, 2008. С. 190–192.

Шалахов Е.Г. Археологические сборы 2004–2005 годов в Нижнем Поветлужье // Юринский краеведческий сборник. Вып. 2. Юрино: Юринский рабочий, 2010. С. 28–30.

Шалахов Е.Г. Об остатках «ритуальной площадки» на Юринской стоянке эпохи бронзы // Музейный вестник № 6. Йошкар-Ола, 2012. С. 82–85.

Халиков А.Х. Материалы к изучению истории населения Среднего Поволжья и Нижнего Прикамья в эпоху неолита и бронзы. Труды Марийской археологической экспедиции. Т. I. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1960. 188 с.

Evgeny Shalakhov

TO THE ORIGINS OF MARI PAGANISM: RITUAL SITES OF CHIRKOVSKY ARCHAEOLOGICAL CULTURE (ZOOMORPHISM AND ITS OLDEST EVIDENCE)

Introduction. Cult objects associated with the ritual practice of the Neolithic-Bronze Age population have been studied since the beginning of the Mari archaeological expedition work in the Volga-Vyatka interfluve. The ritual sites of the local population can help to reconstruct ancient altars and their sacred space. **The purpose of the article** is to disseminate materials obtained during the archaeological study of the ritual sites of the Chirkovsky culture belonging to the Bronze Age. **Materials and methods.** The ritual site was opened by A.H. Khalikov in 1957 on the left bank of the Malaya Kokshaga river within Orshansky district. Chirkovsky site was studied by stationary archaeological excavations. The members of Mari expedition laid trenches and pits, which allowed finding out the stratigraphy and cultural-chronological position of the cult monument. The hypothesis that there was a cult object in Yurinsky site is based on the materials collection results obtained in 1995-2012 in Sheremetev Castle park area within the city settlement of Yurino. A method of archaeological observation was used to study the monument surface destroyed by landslides and wind erosion; all the findings were carefully recorded and thoroughly described. **Research results, discussion.** The findings from Chirkovsky and Yurinsky ritual sites give a chance in a new way to look at the problem of the zoomorphic code emergence in Mari culture. The local Volga-Vyatka tribes began to use different things in their sacred actions and rituals due to the influence of the alien metal-bearing populations (Fatyanovsko-Balanovsky and Abashevsky components). Yurinsky and Chirkovsky ritual sites functioned in the southern taiga forests, where the human impact on the fauna and ecosystem as a whole was reflected in the sacralization of some tools from a primitive hunter's set. Flint arrowheads played an important role in the cult practice of the ancient population of Eurasia. **Conclusion.** Evident similarities between the things used in the rituals of Yurinsky and Chirkovsky sites allow considering a scientific hypothesis of a new cult moment discovery correct. According to the typology proposed by Mari archeologists, Chirkovsky site and, perhaps,

Yurinsky ritual monument remains, destroyed by slides, belong to the cult monuments of subordinate status that functioned in the Bronze Age within the settlements.

Key words: archeology; Bronze Age; ritual site; votive objects; ceramics; arrowhead.

REFERENCES

Bol'shov S.V., Bol'shova N.A., Danilov O.V. Drevnie kul'tovye pamyatniki Marij El (po arheologicheskim, etnograficheskim, fol'klornym i istoricheskim istochnikam) [Ancient cult monuments of Mari El (according to archaeological, ethnographic, folklore and historical sources)]. Yoshkar-Ola, Mari State University, 2008, 162 p.

Efremova N.S. Nakonechniki strel v materialah svyatilishcha Kucherla-1 (Gornyj Altaj) [The tips of arrows in the materials of sanctuary Kucherla-1 (Mountain Altai)]. *Vestnik NSU*. Series: History and Philology, 2008, vol. 7, no. 3: Arheology and Ethnography, pp. 107-116.

Kovaleva V.T., Ryzhkova O.V. Problema perekhoda ot eneolita k bronzovomu veku v lesnom Zaural'e [The problem of the transition from the Eneolithic to the Bronze Age in the forest Trans-Urals]. *Pozdnij eneolit i kul'tury rannej bronzy lesnoj polosy evropejskoj chasti SSSR*. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 1991, pp. 24-41.

Nikitin V.V. Arheologicheskaya karta Respubliki Marij El [Archaeological map of the Republic of Mari El]. Yoshkar-Ola, Marijskij poligraficheskо-izdatel'skij kombinat, 2009, 416 p.

Nikitin V.V., Solov'ev B.S. Issledovaniya Marijskoj arheologicheskoj ekspedicii v 1994–1999 gg. [Research of the Mari Archaeological Expedition in 1994-1999]. *Novye arheologicheskie otkrytiya v Srednem Povolzh'e*. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut, 2000, pp. 10-15.

Solov'ev B.S. K voprosu o vzaimodejstvii naseleniya rannego bronzovogo veka lesnoj polosy Srednego Povolzh'ya [On the question of the interaction of the population of the Early Bronze Age of the forest belt of the Middle Volga region]. *Vzaimodejstvie kul'tur v Srednem Povolzh'e v drevnosti i srednevekov'e*. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istorii, 2004, pp. 14-20.

Solov'ev B.S. Final volosovskih drevnostej i formirovanie chirkovskoj kul'tury v Srednem Povolzh'e [The finale of the Volosovo antiquities and the formation of the Chirki culture in the Middle Volga region]. *Pozdnij eneolit i kul'tury rannej bronzy lesnoj polosy evropejskoj chasti SSSR*. Yosh-

kar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institute imeni V.M.Vasil'eva, 1991, pp. 46-82.

Shalahov E.G. Arheologicheskie sbory 2004–2006 godov bliz poselka Yurino [Archaeological searches of 2004-2006 near the village of Yurino]. *Muzejnyj vestnik*. Yoshkar-Ola, 2008, no. 2, pp. 190-192.

Shalahov E.G. Arheologicheskie sbory 2004–2005 godov v Nizhnem Povetluzh'e. [Archaeological searches of 2004-2005 in Nizhnee Povetluzhye]. *Yurinskij kraevedcheskij sbornik*. Yurino, Yurinskij rabochij, 2010, iss. 2, pp. 28-30.

Shalahov E.G. Ob ostatkah «ritual'noj ploshchadki» na Yurinskoj stoyanke epohi bronzy [About the remains of the "ritual site" at the Yurinsky site lot of the Bronze Age]. *Muzejnyj vestnik*, Yoshkar-Ola, 2012, no. 6, pp. 82-85.

Halikov A.H. Materialy k izucheniyu istorii naseleniya Srednego Povolzh'ya i Nizhnego Prikam'ya v epohu neolita i bronzy. Trudy Marijskoj arheologicheskoj ekspedicii. Tom I. [Materials for the study of the history of the population of the Middle Volga Region and the Lower Kama region in the Neolithic and Bronze Age. Proceedings of the Mari Archaeological Expedition. Vol. I]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1960, 188 p.

Шалахов Евгений Геннадьевич
экскурсовод,
Государственное бюджетное
учреждение культуры Республики Марий Эл
«Замок Шереметева»,
пгт. Юрино
e-mail: shalahof@yandex.ru

Evgeniy Shalakhov
guide in Sheremetev Castle -
State Budgetary Institution of Culture,
The Republic of Mari El,
village of Yurino
e-mail: shalahof@yandex.ru

УДК 393(=512.111)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_18

САКРАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА ЧИСЕЛ В СОВРЕМЕННЫХ РИТУАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ ЧУВАШЕЙ*

© 2022 г. Е.А. Ягафова

Введение. В статье рассмотрены изменения в функциональности и степени сохранности представлений о сакральном значении чисел, обусловленные трансформацией этнической культуры в условиях глобализации. **Цель данной работы** – выявление сакральной символики чисел в современных ритуальных практиках чувашей. **Материалы и методы.** Статья основана на полевых материалах автора, собранных в 2014, 2020–2021 годах в Самарской области, Республике Татарстан и Чувашской Республике. В работе использован комплекс методов (функциональный, сравнительно-типологический, описательный), позволяющих решить поставленные задачи. **Результаты исследования, обсуждения.** В работе проанализировано употребление чисел в различных ритуалах. Исследование показало, что сакральная символика чисел в современных религиозных практиках чувашей соответствует традиционной нумерологической магии, однако в большей степени детализации представлена в похоронно-поминальных обрядах. Наиболее часто встречается акцент на числах «три», «пять», «семь», нечетных числах. **Заключение.** Ритуальные действия, атрибуты обрядности, выраженные символическим рядом чисел, формируют актуальное пространство этнической культуры, которое более выражено у некрещеных чувашей, чем у православных.

Ключевые слова: чуваши; сакральная символика; числа; ритуальные практики.

---

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00127 «Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация (конец XX – первые десятилетия XXI в.)».

Введение

Сакральная семантика чисел отражает традиционное мировоззрение народа, является «образом мира» [Топоров, 1982, с. 630], своеобразным кодом культуры. Исследователи отмечают, что число обладает особой символикой, сакральной семантикой, мифологическими, культурологическими значениями. По словам С.М. Толстой, «число в языке народной культуры наделяется неким дополнительным смыслом, приобретает определенную коннотацию, становится объектом оценки и символизации» [2002, с. 43]. В.Н. Топоров утверждал, что с их помощью «актуализировался акт «космизации» Вселенной» [1980, с. 33]. Таким образом, числа помимо значений количества, порядка, счета имеют семантическую нагрузку, связанную с определенной значимостью в культуре, обладают «магическими» свойствами [Муратова, 2012, с. 14]. Символика чисел проявляется в религиозных представлениях, мифах, ритуальных практиках.

Исследования показывают, с одной стороны, поразительное сходство чисел и их символов в разных культурах, обусловленное, вероятно, универсальной моделью мира, а с другой стороны, различную значимость их в разных культурах, которая связана, очевидно, со спецификой той или иной культурно-языковой общности. В ряду числовых универсалий – «магические числа»: 3, 4, 5, 7, 10, 12, 40, 60, 100, которые приобрели символическое значение в процессе формирования у человека представлений об окружающем мире [Муратова, 2012, с. 13, 15, 23]. Возникнув как выражение количественных отношений материального мира, по мере становления абстрактного мышления человека оно приобретало все более отвлеченный характер.

В разных этнических традициях наблюдается особое отношение к нечетному порядку чисел: 1, 3, 7, 9. Из них чаще выделяются 3 и 7. Число «три» – символ завершенности, абсолютного совершенства [Топоров, 1980, с. 21] – имеет сакральное значение у многих народов, к примеру, у осетин, кабардинцев и черкесов [Тамерьян, Дзедаева, 2013, с. 88–00; Хежева, 2014, с. 88–94]. Число 7 встречается у тюркских народов [Петров, 1980, с. 149–164], в том числе у казахов, узбеков, а также адыгов, аварцев

и арабов [Муратова, 2012, с. 33–34; Хежева, 2013; Гасанова, 2018]. В ряду магических чисел тюрков – числа 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, а также 12 и 40, которые носят символический смысл и подчеркивают оригинальный характер этнических культур [СИГТЯ, 2006, с. 629]. В поминальных обычаях многих народов выделяется число 40 – отмечается 40-й день после смерти. В заговорно-заклинательной традиции марийцев, например, кроме указанных чисел, особым смыслом обладали числа 41, 77, 100, 1000, а у башкир – также 2 [Купцова, 2021; Муратова, 2012, с. 51]. Этот же ряд с небольшими вариациями присутствует у табасаранцев [Гасанова, 2012].

В этнической культуре чувашей сакральным смыслом наделялись следующие числа: 1, 2, 3, 5, 7, 9, 11, 12, 40, 41, 77, 99. Они характеризовали число участников и производимых ими определенных ритуальных действий, хронологию – время проведения обрядов, количество жертвенных даров и разных атрибутов обрядности. Сельские и окружные моления совершались с определенной периодичностью – раз в 3 года, 9 лет, 12 лет. На *уй чук* приносили жертву 9 божествам, ритуал проводили также 9 человек – распорядитель с восемью помощниками. Во время моления *Чӳклеме* приносили жертву 9 или 11 божествам. Количество жертвуемых во время обрядов лепешек было вариативно, от одного до множества, в их числе 1, 2, 3 и далее до 41-го. Особенно строго следили за количеством маленьких лепешек *юсман*. Так, в обрядах фигурируют обычно 1, 3, 5, 7, 9 *юсманов*. На молении перед выходом на пашню по количеству адресатов – божеств *Ырӑ* – жертвовали 12 лепешек *юсман*. Во время родильных обрядов божествам приносили в жертву 41 лепешку. 41 кусочек хлеба жертвовали духам для избавления от болезней. Числа 3, 5, 7 и 9 фигурируют в лечебной магии, 5 и 7 – в обряде освящения нового урожая: семь раз по пять кружек должен был выпить нарушивший ритуал угощения пивом. 9 гусей жертвовали в честь 9 божеств и духов во время обряда *Хор чӳк* (дословно «жертвоприношение гуся»), совершаемого по случаю болезни членов семьи. В текстах молитв, заговоров неоднократно упоминалось сакральное число «77» – двойная семерка. Числа 77 и 99 (двойная девятка) употреблялись для обозначения множества

[Салмин, 2007, с. 310; 2010, с. 15, 38; 2016, с. 25, 84, 104, 131, 436, 442, 456, 488, 625, 637; Магнитский, 1881, с. 29–30, 110–111, 138–139, 147, 154].

Наиболее часто в связи с магическими действиями и ритуалами чувашей упоминается число «три». Как правило, трижды произносили магические заговоры, троекратно обходили место свадебного действа *шилĕк* [Салмин, 2016, с. 155].

Три – ключевое число похоронно-поминальных обычаев чувашей. Сразу после смерти трижды обводили голову покойного сырым яйцом. Втроем или нечетным числом рыли на кладбище могилу. При выносе покойного трижды касались гробом косяка двери, чтобы предотвратить в доме смерть или прося у покойного благословления дома. Гроб сопровождали втроем, три женщины, идущие за гробом, начинали оплакивать покойного. На кладбище трижды обходили могилу покойного, а во время поминок дома присутствующим раздавали по три суровые нитки [Салмин, 2016, с. 180, 190, 194, 196, 201].

Наряду с «тройкой» в контексте поминальных обычаев фигурируют и другие числа нечетного ряда: 5, 7, 9. Гроб везли на кладбище, запрягая цугом лошадей: 3 или 5. Основными поминальными днями чувашей были 3-й (*виҫҫĕш*), 7-й (*ҫиччĕш*) дни. С момента смерти до ритуала установления столба *Юпа* на могиле проходило 7 недель [Месарош, 2000, с. 185]. На *Юпа* полагалось заколоть три вида животных, на кладбище приглашать покойного ездили нечетным числом – 3 или 5 человек. Из 3 или 5 коротких бревен, расколотых пополам, строили мостки в овраге, расположенном между селением и кладбищем. На кладбище трижды обходили могилу, а провожая душу покойного, в завершение обряда *Юпа* трижды обходили костер, разложенный на улице [Салмин, 2016, с. 195–225].

Трансформация этнической культуры в условиях глобализации, вероятно, должна была повлечь изменения в ее числовом коде, по крайней мере, в его функциональности и в степени сохранности представлений о сакральном значении чисел. Как выглядит символика чисел в современной ритуальной культуре чувашей? Каковы особенности числового кода в культуре разных этноконфессиональных сообществ? Каковы причины его сохранности /

изменчивости в актуальных религиозных практиках чувашей? Эти проблемные вопросы будут решаться в настоящем исследовании.

Цель данной статьи – выявить сакральную символику чисел в современных ритуальных практиках чувашей и определить ее специфику в разных сферах обрядности. Будут проанализированы факты употребления чисел в различных ритуалах, но преимущественно в похоронно-поминальных, что связано с особенностями этих обрядов, в наибольшей степени, как показал анализ материала, сохранивших архаический пласт верований и ритуальных практик, в том числе и сакральную символику чисел. Ее актуальность в современной религиозной жизни чувашей показал полевой материал – интервью, в ходе которых информанты неоднократно сами акцентировали внимание на особых числах и, по возможности, поясняли их смысл в контексте того или иного обряда.

Материалы и методы

Статья основана на полевых материалах автора, собранных в 2014, 2020–2021 годах в Похвистневском (Староганькино (СГ), Челно-Вершинском (Девлезеркино (Д), Чувашское Урметьево (ЧУ), Шенталинском (Старое Афонькино (СА) районах Самарской области, Аксубаевском (Савгачево (СВ), Сидулово-Ерыкла (СЕ), Урмандеево (У), Альметьевском (с. Старое Суркино (СС), Нурлатском (Абрыскино (А), Салдакаево (СЛ), Якушкино (Я), Черемшанском (с. Новое Ильмово (НИ) районах Республики Татарстан и Урмарском районе (с. Мусирмы (М) Чувашской Республики [ПМА, 2014; 2020; 2021]. Во всех указанных селениях проживают православные чуваши, однако в большинстве из них, за исключением сс. Девлезеркино и Мусирмы, – также некрещеные чуваши, численность которых различается по селениям. Это позволило охарактеризовать различия в символизации чисел в ритуальных практиках двух этноконфессиональных групп.

Методология исследования основана на представлении о числовом ряде в этнической культуре как способе выражения не только количественных, но и качественных отношений ее элементов. «Числа, – как отмечал В.Н. Топоров, – результат проецирования внечисловых сущностей, образы единства в мире множественности и иллюзии» [Топоров, 1980, с. 32]. Они

имеют «символическое, ритуальное, выражающее определенную традицию значение» [Жуковская, 2002, с. 165]. Такой подход к изучению чисел в культуре прослеживается в рамках семиотического метода – одного из базовых методов в данном исследовании. Вместе с тем, исходя из его цели, важно определить роль чисел, их значение в связи с проблемой функциональности ритуальных практик в современной культуре народа. Поэтому в работе использован комплекс методов (функциональный, сравнительно-типологический, описательный), позволяющих решить поставленные задачи.

Результаты исследования, обсуждения

Наибольшей функциональностью в современных религиозных практиках чувашей обладают числа 3, 5, 7, 40, однако ситуативно актуализируются и другие числа нечетного ряда (1, 9, 11 и др.), реже – четные числа: 2, 4, 6. При этом если нечетные числа значимы в контексте похоронно-поминальных обычаев, то в свадебных обрядах и молениях – четные числа.

Три. Число «три» особенно часто упоминается в связи с похоронно-поминальными обычаями. Согласно традиции, некрещеные чуваши трижды поминают в году: весной – на второй день *Мункун* (приходится на четверг Страстной недели), летом – на *Çимĕк* (четверг перед Троицей) и осенью – на исходе лунного месяца во второй половине октября. Как православные, так и некрещеные чуваши поминают покойного на третий день, до трех лет [ПМА, 2021, СГ]. Поминая покойных дома, во время ритуала «воздаяния» *хывни* (полное описание дано ниже), обращаются к трем персонажам: к «главе кладбища» *Масар пуçлăхĕ,* к «стражу кладбища» *Масар хуралçи* и «раздающему землю» *Çĕр валеçекен,* принося им жертву [ПМА, 2021, А].

Числом 3 неоднократно описываются атрибуты и действия во время похоронного обряда. Когда идут на реку за водой для обмывания покойного, берут с собой три суровые нитки: одну нитку бросают во дворе, вторую – перейдя дорогу, третью – на берегу реки. Ритуал называется *Çул уçни* (дословно «открывание дороги») [ПМА, 2021, А, Я, СЛ, СЕ]. При выносе тела трижды касаются гробом дверных косяков [ПМА, 2021, СЛ]. Гроб с телом покойного трижды раскачивают в воротах кладбища [ПМА, 2021,

Я] и перед тем, как опустить в могилу [ПМА, 2021, М]. Три раза обходят могилу после похорон, но поскольку в этом случае действует «правило нечетных чисел» («*нечетно çаврăнмалла*» (нечетное число раз нужно обходить), то могут обойти всего 1 раз [ПМА, 2021, СГ, Я, СЛ].

Особенно много предписаний относительно числа «три» сохранилось у некрещеных чувашей в обряде установления столба *Юпа*, который по традиции проводится дважды в год (летом и осенью), но в большинстве случаев – на 40-й день после смерти [ПМА, 2021, НИ], а в последнее время – сразу после похорон [ПМА, 2021, СА, ЧУ]. Число упоминается как при описании атрибутов обряда, так и производимых его участниками действий. Так, в Старом Афонькино в недавнем прошлом участникам обряда раздавали по возвращении с кладбища по три белые нитки [ПМА, 2021, СА]. В Абрыскино, Якушкино и Сидулово-Ерыкле этот обычай существует и поныне, и по длине нитей гадают: если все три нити совпадают по длине, то считается, что в родне еще кто-либо умрет [ПМА, 2021, А, Я]. По дороге на кладбище участники прокладывают мостки из трех расщепленных пополам бревен [ПМА, 2021, СГ]. В Якушкино при этом с собой берут три блина, испеченных на одном яйце [ПМА, 2021, Я]. Намогильный столб *юпа* трижды раскачивают в дверях, занося в дом и вынося из него [ПМА, 2021, ЧУ]. Завершая обряд *Юпа*, участники три раза обходят костер [ПМА, 2021, СА]. Трижды в течение обряда проводят ритуал *хывни* – кусочки еды и часть напитков собирают в общую миску, сосуд и выносят в особое, «чистое», место во дворе [ПМА, 2021, А, СЛ]. *Хывни* в Якушкино проводится после каждой смены блюд – соответственно на стол подают три разных блюда: куриный суп *чăх яшки*, суп из баранины, закрытый пирог *хуплу* [ПМА, 2021, Я]. Во время *Юпа* полагается спеть хотя бы три куплета поминальной песни *юпа юрри*, а по окончании обряда – минимум три куплета гостевой или свадебной песни. Зайдя в дом после «проводов души», участники обряда зажигают три свечи: в честь главы кладбища *Масар пуçлăхĕ*, «домашнюю свечу» *кил çурти* и одну свечу в честь покойного [ПМА, 2021, СВ]. «Три» характеризует число участников обрядов: втроем выходят резать животное при подготовке к *Юпа* [ПМА, 2021, СЕ].

У православных чувашей «три» встречается в поминальных обрядах. Из стакана с водой, стоящего на столе в доме покойного до 40 дня, в день поминовения на 3-й, 9-й, 20-й, 40-й дни каждый участник обряда отливает и пьет по 3 ложки [ПМА, 2021, М].

Число «три» неоднократно упоминается в контексте и других обрядов. По три раза обычно бьют поклоны участники молений, например, афонькинцы во время ритуала «встречи *Уяв»*. Там же ощипывают с краев по три кусочка от принесенных из дома лепешек и кладут их в деревянную ложку, которую во время моления держит в руках жрец [ПМА, 2021, СА].

Пять, семь, девять. Наряду с числом «три» в обрядах чувашей встречаются числа 5, 7, 9. Староафонькинцы в недавнем прошлом (моление 2001 г.) приносили в жертву пять видов животных (бычка, овцу, барана, гуся и селезня). Сейчас варят в одном котле кашу из пяти видов злаков [ПМА, 2021, СА]. Число жертв, как и котлов, определяется правилом нечетных чисел – их может быть 7, 9 и т.д. В Старом Суркино Альметьевского района РТ обычно ставят девять котлов [ПМА, 2014, СС].

Одним из важных элементов поминальной обрядности некрещеных чувашей является ритуал *çиччĕш* (седьмой), который в разных селениях различается по содержанию (установление столика, стульчиков, укладка моста в Староганькино / поминовение дома сваренной курицей в Абрыскино, Сидулово-Ерыкле) и по времени – до (СГ) / после (А, СЕ) похорон [ПМА, 2021, СГ, А, СЕ]. Определенной трансформацией этой практики у православных чувашей стал обычай заказывать панихиду по умершему в 7 церквях [ПМА, 2021, М].

Число «девять» отдельно не встречается сегодня в обрядах некрещеных чувашей, но поминки на 9-й день практикуют православные чуваши [ПМА, 2020, Д]. В последние годы их стали проводить и проживающие по соседству с ними некрещеные чуваши: «*Эпир, чăвашсем, халĕ крешĕнсемпе хутшăнса кайнипе крешĕнленсе пыратпăр, мĕншĕн тесен 9 кунне те, 40 кунне те ирттере пуçларăмăр»* (Мы, чуваши, сейчас смешались с крещеными и сами уже становимся кряшенами, потому что и 9, и 40 дней проводить стали) [ПМА, 2021, СГ].

Особое внимание чуваши уделяют нечетным числам: 1, 3, 5, 7 и т.д. Некрещеные чуваши ездят в лес рубить намогильный столб нечетным числом – 3, 5 или 7 человек: «*каякансен шуче нечетно пулмалла*» (число выезжающих должно быть нечетным) [ПМА, 2021, ЧУ, Я]. Похоронная процессия 3, 5 или 7 раз останавливается по пути на кладбище [ПМА, 2021, Я, СЛ]. Так же, втроем или впятером, выносят на улицу собранное с поминального стола (*хывни*) [ПМА, 2021, СГ]. За поминальный стол следует садиться нечетное число раз – 3 или 5 [ПМА, 2021, М]. Нечетное число (*мăшăрсăр*) недель – 3, 5, 7 или 9 – по четвергам поминают родственника в семьях некрещеных чувашей до проведения обряда *Юпа* [ПМА, 2021, А, Я, СЛ]. Поскольку *Юпа* проводится при убывающей луне, и после смерти до конца лунного месяца проходит менее трех недель, то родственники вынуждены продлевать «четверговые поминки», но обязательно до нечетного числа недель, поскольку придерживаются строго обычая, что покойных нужно поминать нечетное число недель: «*вилнĕ çынна мăшăрсăр асăнмалла*». Нечетным числом – 5, 7 или 9 человек – родственники ездят на кладбище устанавливать столб [ПМА, 2021, СЛ]. В Савгачево и Сидулово-Ерыкле принято на *Юпа* выпекать обычно 3 или 5 закрытых пирогов *хуплу* с начинкой из мяса жертвенного животного, как правило, баранины. Но если на поминки собирается много родственников, пекут 7 или даже 9 пирогов. Вместе с ними на стол подают лепешки *çӳхӳ*, число которых тоже должно быть нечетным – 7, 9 или 11 [ПМА, 2021, СВ, СЕ]. Нечетное число таких лепешек (11,13, 15) пекут в доме покойного сразу после его смерти [ПМА, 2021, СЕ].

Ряд нечетных чисел фигурирует в ритуале зажигания свечей – в большинстве случаев информанты упоминают 5 или 7 [ПМА, 2021, А, У]. Более сложная числовая схема данного ритуала представлена в похоронном обряде и в *Юпа*, бытующем у некрещеных чувашей с. Староганькино. Местные жители убеждены, что их следует зажигать нечетное число – 1, 3, 5, 7, 9, 11 (*«çуртасене виле çинче ялан хăрах çутамалла, çавăнпа то 1, то 3, то 5, то 7, то 9, то 11 çурта çутаççĕ»)*. Сначала к гробу прикрепляют одну свечу, еще одну свечу вручают родственникам, отправляющимся на кладбище для проведения ритуала *сиччĕш* (дословно «седь-

мой»), когда прокладывают мостки, устанавливают рядом с могилой столик, стульчик. Эту свечу они зажигают перед входом на кладбище. Следующую свечу зажигают на дощечке *чӗре калакӗ* (дословно «сердечная палочка»), на могиле, сразу после похорон. Так зажигают первые три свечи. Далее ритуал продолжается уже в рамках обряда *Юпа*, следующего за похоронами. Сначала зажигают одну свечу на миске, в которой складывают куски от всех приготовленных на поминки кушаний, т.е. проводят ритуал *хывни*. Их выносят на улицу в определенное место. Затем в доме зажигают семь свечей в миске для ритуала *сиччӗш* – собранную еду снова выносят на улицу. После этого проводится ритуал *юпа çурти*: на дощечке последовательно устанавливают и зажигают 41 свечу и возле них проводят *хывни* – два раза блинами, на третий раз – лепешкой *кӳптӗрме*. Все собранное трижды выносят на улицу и выбрасывают. Следующим ритуалом является *сăвап* (дословно «честь»); отсюда название свечи – *сăвап çурти* – это 5, 7 или 9 свечей, которые зажигают на каравае хлеба. Пока эти свечи горят, зажигают еще одну свечу – *ӗмӗр çурти* – «свечу жизни / вечности», которая представляет собой длинную свечу, свернутую змейкой. Она горит до конца обряда [ПМА, 2021, СГ].

Если похороны проходят на третий день после смерти, то по завершении *Юпа* проводят обряд *виççӗш* (ритуал третьего дня), где снова зажигают одну свечу и проводят ритуал *хывни* [ПМА, 2021, СГ]. В Савгачево по окончании обряда *Юпа* поминают других умерших родственников и при этом зажигают нечетное число свечей в честь каждого из них. Однако в последнее время провести этот ритуал стало накладно (некрещеные ставят самодельные свечи, трудоемкие в изготовлении), поэтому стали заменять поименные свечи одной свечой [ПМА, 2021, СВ].

В Сидулово-Ерыкле, где обычаи некрещеных чувашей сохраняются в большей степени благодаря многочисленной и компактно проживающей общине, нечетное число свечей зажигают всякий раз на ежегодных поминках, а также при проведении ритуала «присоединения» души новопреставленного к ранее умершим предкам. При этом если последних насчитывается четное число, то все равно зажигают на одну свечу больше, то есть нечетное [ПМА, 2021, СЕ].

Нечетным числом обычно приносят жертву в культовых местах. Так, в Абрыскино *йĕрĕх* жертвуют по 3 или по 5 колобков *йăва,* лепешек *пашалу* и *юсман* [ПМА, 2021, А]. Жители Нового Ильмово ежегодно за три дня до сельского моления *Учук* совершают «рейд» по четырем культовым местам. В овраге *Тарăн вар* они жертвуют по одному яйцу, лепешке *пашалу* и колобку *йăва*, а также 7 маленьких лепешек *юсман*. По одному яйцу и *пашалу* они приносят в жертву в двух других местах – месте проведения моления *Учук* и месте приготовления ритуального пива *Сăра лапĕ*. Наряду с нечетными числами в последних двух жертвоприношениях фигурируют и четные числа – 6 и 12 *юсманов.* Однако для приготовления всех *юсманов* используется одна кружка воды из местного источника, в равных долях разделенная на три части. Такие «числовые правила» строго соблюдаются в отношении традиционных мест моления ново-ильмовцев, в то время как по поводу четвертого места, старого калмыцкого кладбища, никаких норм не существует – поминают любым количеством принесенной еды и напитков [ПМА, 2021, НИ].

Как видно из вышеприведенного примера, часто в качестве нечетного числа фигурирует 1. По одному виду жертвенных даров выносят во время ритуала *хывни*: вместе с миской кушаний с собой берут также один стакан пива *сăра*, одну рюмку водки, один стакан или графин чистой воды, один блин [ПМА, 2021, СЛ].

Четные / нечетные числа обыгрываются и в свадебной обрядности. В начале свадьбы при раздельном гостевании свадебных поездов невесту и жениха сопровождали по три подруги невесты (*хĕр çуммисем*) и дружки (*каччă çуммисем*) соответственно. После объединения поездов фигурируют уже четные числа, о чем говорится в свадебном приветствии старшего дружки: «*41-ĕн тухса ка(й)рăмăр, 42-ĕн килсе кĕтĕмĕр*» (Числом 41 выехали, числом 42 возвращаемся» [ПМА, 2021, А]. Хотя эти числа не столь актуальны в современной обрядности, но память о них сохраняется в устных нарративах. Определенная символика, связанная уже с четным рядом чисел, присутствует и в современной свадьбе: например, в с. Мусирмы родители невесты отправляют в дом жениха по две миски и ложки [ПМА, 2021, М].

Сорок. Сорок дней – один из главных поминальных дней у крещеных чувашей, но в последнее время его вслед за православными проводят и некрещеные [ПМА, 2021, СГ, ЧУ]. В некоторых селах сороковины совпадают с ритуалом *Юпа* некрещеных чувашей: «*Çын вилсен эпир 40-не тăваппăр. Ăна эпир «юпа» теппĕр*» (После смерти человека мы поминает на 40-й день. Это мы называем *Юпа*) [ПМА, 2021, У]. У православных чувашей 40 дней также связаны с «проводами души», которая, по поверьям, до этого пребывает в доме, а на 40-й день покидает его. Поэтому проводится специальный ритуал. В с. Мусирмы он сохранил элементы обряда *Юпа*: вынос еды, пива и вина, угощение участников, число которых в соответствии с традицией должно быть нечетным – 5 или 7, мытье рук перед возвращением в дом [ПМА, 2021, М].

В привязке к числу «сорок» в поминальной обрядности чувашей актуальны нечетные числа, меньшие или большие по значению 40. Это 37, 39 и 41. На 35, 37 или 39 день после смерти, т.е. в нечетные числа (*тĕкел ан пултăр, тесе*), в некоторых селах некрещеные чуваши проводят *Юпа* [ПМА, 2021, СВ, СЕ]. Такой порядок проведения они объясняют тем, что на 40-й день уже проходит «суд над умершим»: «*вилнĕ çыннăн 40-мĕш картлашка çинче сут пулать*» [ПМА, 2021, СЕ]. Такая интерпретация посмертной судьбы покойного, как и сам обычай проведения *Юпа* до 40-го дня, возникла, вероятно, под влиянием христианства, однако примечательным в ней является то, что день совершения обряда определяется в соответствии с правилом нечетных чисел, как и было принято в похоронно-поминальных практиках чувашей.

Число «***сорок один***» актуально в обычаях как некрещеных, так и православных чувашей. Некрещеные чуваши в с. Старом Афонькино полагают, что для того, чтобы прекратить ежегодное поминовение родственника, следует поднести ему последний «дар» – нитку, обернутую 41 раз вокруг пальца [ПМА, 2021, СА]. По поверьям жителей Девлезеркино, на поминках 40-го дня следует раздать участникам обряда не менее 41 подарка от имени покойного [ПМА, 2020, Д]. Вероятно, это является отголоском языческого обычая, согласно которому участникам похоронно-

го обряда раздавали 41 дар от имени покойного. Он сохранился у некрещеных чувашей в Сидулово-Ерыкле [ПМА, 2021, СЕ].

Бытование в современных религиозных практиках чувашей сакральных чисел связано с консервативностью самих практик, прежде всего похоронно-поминальных обрядов, и может объясняться нежеланием жителей нарушать обычаи предков и страхом перед возможным нарушением принятого порядка действий. Примечательно, что числа с определенной символической нагрузкой сохранились в рамках ритуальных действий, выполнение которых чуваши считают для себя обязательными: *хывни*, зажигание свечей и др.

Сакральные числа воспринимаются как неизменная, существующая «по традиции» часть ритуала, о чем свидетельствует и форма описания информантами ситуаций, связанных с числовым рядом: «*Çуртасене виле çинче ялан хăрах çутамалла*» (Свечи по покойнику нужно всегда зажигать в нечетном количестве), «*вилнĕ çынна мăшăрсăр асăнмалла*» (покойного нужно поминать нечетно), «*каякансен шуче нечетно пулмалла*» (число выезжающих должно быть нечетным) и т.д. Это всегда форма долженствования, которая, вероятно, указывает на жесткое требование соблюдать «дедовский обычай» (*ваттисен йăлине*) и которая, по всей видимости, избавляет информантов от необходимости толкований их смыслов в контексте того или иного обряда, и эти смыслы им неизвестны. Вместе с тем значение самих ритуальных действий, атрибутов обрядности, выраженных символическим рядом чисел, достаточно выражено и составляет, вероятно, те самые «ядерные фрагменты памяти» народа [Байбурин, 1993, с. 11], которые позволяют обществу контролировать поле этничности и сохранять его.

Числовая символика являет собой пример стереотипизированного поведения, как и любой ритуал. Однако исследование показало, что эти модели поведения в отношении чисел представлены в исследованных селениях с разной степенью сохранности среди крещеных и некрещеных чувашей. Последние активно пользуются числовым кодом, постоянно акцентируя внимание на необходимости соблюдать его, особенно в контексте похоронно-поминальной обрядности, в то время как у православных

чувашей сакральные числа встречаются ситуативно и фрагментарно и воспринимаются ими частично как наследие чувашского язычества, но в основном как православная традиция. Таким образом, на примере числовой символики очевидно, что у двух конфессиональных групп вырисовываются разные пределы / границы между стандартизированным и вариативным поведением в ритуальной культуре. Изменчивость в обеих конфессиях вызвана инвазией православных традиций, влекущих за собой также унифицирующее влияние современного глобализированного мирового пространства.

Заключение

Сакральная символика чисел в современных религиозных практиках чувашей соответствует традиционной нумерологической магии, однако в большем объеме и степени детализации представлена в похоронно-поминальных обрядах, сохранивших архаический пласт верований и ритуальных практик. Наиболее часто встречается акцент на числах «три», «пять», «семь», нечетных числах. Числа с определенной символической нагрузкой сохранились в рамках ритуальных действий, выполнение которых чуваши считают для себя обязательными. Таким образом, сами ритуальные действия, атрибуты обрядности, выраженные символическим рядом чисел, формируют актуальное пространство этнической культуры, которое, как показало исследование, более выражено у некрещеных чувашей, чем у православных.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

Гасанова М.А. Символика чисел в табасаранской паремиологии // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и Искусствоведение. 2012. № 2. С. 155–159.

Гасанова С.Н., Дидуева М.М. Этнокультурная символика чисел в арабском и аварском языках // Мир науки, культуры и образования. 2018. № 3 (70). С. 554–556.

Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Наука. 2002. 247 с.

Купцова О.Г. Сакральная символика чисел в марийских заговорно-заклинательных традициях // Финно-угроведение. 2021. № 62. С. 26–36.

Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. 268 с.

Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук, 2000. 360 с.

Муратова Р.Т. Символика чисел в языке и культуре башкир. Монография. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. 180 с.

Петров К.И. Тюркские средневековые этнотопонимы от числительного семь (к происхождению топонима Джети-суу – Семиречье) // Ономастика Средней Азии. Вып. 2. Фрунзе: Илим, 1980. С. 149–164.

ПМА, 2014. Республика Татарстан, Альметьевский район, с. Старое Суркино (СС).

ПМА, 2020 Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Девлезеркино (Д).

ПМА, 2020. Чувашская Республика, Урмарский район, с. Мусирмы (М).

ПМА, 2021. Республика Татарстан, Аксубаевский район, сс. Савгачево (СВ), Сидулово-Ерыкла (СЕ), Урмандеево (У); Нурлатский район, сс. Абрыскино (А), Салдакаево (СЛ), Якушкино (Я); Черемшанский район, с. Новое Ильмово (НИ); Самарская область, Похвистневский район, с. Староганькино (СГ); Челно-Вершинский район, с. Чувашское Урметьево (ЧУ); Шенталинский район, с. Старое Афонькино (СА); Чувашская Республика, Урмарский район, с. Мусирмы (М).

Салмин А.К. Система фольк-религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 605 с.

Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб.: Наука, 2010. 240 с.

Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. 687 с.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / под ред. Э.Р. Тенишева, А.В. Дыбо. М.: Наука, 2006. 907 с.

Тамерьян Т.Ю., Дзедаева М.С. Символика осетинского культурного кода: число три // Язык. Словесность. Культура. 2013. № 4–5. С. 88–100.

Толстая С.М. Счет и число в народной традиции: семантика, оценка, магия // Семиотика и информатика. Сб. науч. ст. Вып. 37. М.: ВИНИТИ, 2002. С. 43–58.

Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М.: Наука, 1980. С. 3–58.

Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 629–630.

Хежева М.Р. Символика числа *щы* – «три» в кабардино-черкесском языке // Вестник института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарской Республики и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук. 2014. № 2 (21). С. 88–94.

Ekaterina Yagafova

SACRED SYMBOLISM OF NUMBERS IN MODERN RITUAL PRACTICES OF THE CHUVASH

Introduction. The article considers how the ideas of sacred symbolism of numbers and their functions have changed under the influence of ethnic cultures transformation during globalization. **The purpose of the article** is to examine sacred symbolism of numbers in modern ritual practices of the Chuvash. **Materials and methods**. The research is based on the author's field materials collected in Samarskaya region, the Republic of Tatarstan and the Chuvash Republic in 2014 and 2020-2021. To reach the objectives of the research the author uses functional, comparative-typological and descriptive methods. **Research results, discussion**. The article analyzes the use of numbers in rituals and shows that sacred symbolism of numbers in modern ritual practices of the Chuvash corresponds to the traditional numerological magic; however, it is presented in funeral-memorial rites with a greater degree of detail. 'Three', 'five', 'seven' and odd numbers are used more often. **Conclusion.** Ritual actions and attributes, expressed by a symbolic series of numbers, form the actual space of ethnic culture, which is most evident in the unbaptized Chuvash than in the Orthodox believers.

Key words: the Chuvash; sacral symbolism; numbers; ritual practices.

REFERENCES

Bayburin A.K. Ritual v traditsionnoy kul′ture. Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavyanskikh obryadov [Ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rites]. Saint Petersburg, Nauka, 1993, 240 p. (in Russian).

Gasanova M.A. Simvolika chisel v tabasaranskoy paremiologii [The symbolism of numbers in Tabasaran paremiology]. *Vestnik Adygeyskogo gosudarstvennogo universiteta*. Series 2: Philology and Art History, 2012, no. 2, pp. 155-159. (in Russian).

Gasanova S.N., Diduyeva M.M. Etnokul′turnaya simvolika chisel v arabskom i avarskom yazykakh [Ethnocultural symbolism of numbers in Arabic and Avar languages]. *Mir nauki, kul'tury i obrazovaniya*, 2018, no. 3 (70), pp. 554-556. (in Russian).

Zhukovskaya N.L. Kochevniki Mongolii: Kul′tura. Traditsii. Simvolika [Nomads of Mongolia: Culture. Traditions. Symbolism]. Moskow, Nauka, 2002, 247 p. (in Russian).

Kuptsova O.G. Sakral′naya simvolika chisel v mariyskikh zagovorno-zaklinatel′nykh traditsiyakh [Sacred symbolism of numbers in the Mari spell-casting traditions]. *Finno-ugrovedeniye*, 2021, no. 62, pp. 26-36. (in Russian).

Magnitskiy V.K. Materialy k ob″yasneniyu staroy chuvashskoy very [Materials to explain the old Chuvash faith]. Kazan, 1881, 268 p. (in Russian).

Mészáros, D. *Pamyatniki staroy chuvashskoy very* [Monuments of the old Chuvash faith]. Cheboksary, Chuvashskiy gosudarstvennyy institut gumanitarnyh nauk, 2000, 360 p. (in Russian).

Muratova R.T. Simvolika chisel v yazyke i kul′ture bashkir [Symbolism of numbers in the language and culture of the Bashkirs]. Ufa, Institut istorii, yazyka, literatury Ufimskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk, 2012, 180 p. (in Russian).

Petrov K.I. Tyurkskiye srednevekovyye etnotoponimy ot chislitel′nogo sem′ (k proiskhozhdeniyu toponima Dzheti-suu – Semirech′ye) [Turkic medieval ethnotoponyms from the numeral seven (to the origin of the toponym Dzheti-suu – Semirechye)]. *Onomastika Sredney Azii.* Frunze, Ilim, 1980, iss. 2, pp. 149-164. (in Russian).

Field materials of the author, 2014, 2020-2021. Samara region, Chelno-Vershinskiy district, Devlezerkino, Chuvashskoye Urmet'yevo villages, Shentalinskiy district, Staroye Afon'kino village, Pokhvistnevskiy district, Starogan'kino village; Republic of Tatarstan, Aksubayevskiy district, Savgachevo, Sidulovo-Yerykla, Urmandeyevo villages, Almetyevskiy district, Staroe Surkino village, Cheremshansky district, Novoe Ilmovo village, Nurlatskiy district, Abryskino, Saldakayevo, Yakushkino villages; Chuvash Republic, Urmarskiy district, Musirmy village. (in Russian).

Salmin A.K. Sistema fol′k-religii chuvashey [The Chuvash system of folk-religion]. Saint Petersburg, Nauka, 2007, 605 p. (in Russian).

Salmin A.K. Traditsionnyye obryady i verovaniya chuvashey [Traditional rituals and beliefs of the Chuvash]. Saint Petersburg, Nauka, 2010, 240 p. (in Russian).

Salmin A.K. Prazdniki, obryady i verovaniya chuvashskogo naroda [Holidays, rituals and beliefs of the Chuvash people]. Cheboksary, Chuvashskoye knizhnoye izdatel'stvo, 2016, 687 p. (in Russian).

Tamer′yan T.YU., Dzedayeva M.S. Simvolika osetinskogo kul′turnogo koda: chislo tri [Symbolism of the Ossetian cultural code: the number three]. *Yazyk. Slovesnost'. Kul'tura*e, 2013, no. 4-5, pp. 88-100. (in Russian).

Sravnitel′no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Pratyurkskiy yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dannym yazyka [Comparative-historical grammar of Turkic languages. The Proto-Turkic language is the basis. The picture of the world of the Proto-Turkic ethnos according to the data of the language]. Moskow, Nauka, 2006, 907 p. (in Russian).

Tolstaya S.M. Schet i chislo v narodnoy traditsii: semantika, otsenka, magiya [Counting and number in the folk tradition: semantics, evaluation, magic]. *Semiotika i informatika.* Moskow, Vserossiyskiy institut nauchnoy i tekhnicheskoy informatsii Rossiyskoy akademii nauk, 2002, vol. 37, pp.43-58. (in Russian).

Toporov V.N. O chislovykh modelyakh v arkhaichnykh tekstakh [On numerical models in archaic texts]. *Struktura teksta*. Moskow, Nauka, 1980, pp. 3-58. (in Russian).

Toporov V.N. Chisla [Numbers]. *Mify narodov mira*. Moskow, Sovetskaya entsiklopediya,1982, vol. 2, pp. 629-630. (in Russian).

Khezheva M.R. Simvolika chisla shchy – «tri» v kabardino-cherkesskom yazyke [The symbolism of the number *shchy* – "three" in the Kabardino-Circassian language]. *Vestnik instituta gumanitarnykh issledovaniy Pravitel'stva Kabardino-Balkarskoy Respubliki i Kabardino-Balkarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk*, 2014, no. 2 (21), pp. 88-94. (in Russian).

Ягафова Екатерина Андреевна
доктор исторических наук, профессор,
заведующий кафедрой философии,
истории и теории мировой культуры СГСПУ,
г. Самара
e-mail: yagafova@yandex.ru

Ekaterina Yagafova
Doctor of History, Professor
Head of the Chair of Philosophy,
History and the Theory of World Culture
Samara State University
of Social Sciences and Education
Samara
E-mail: yagafova@yandex.ru

МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

УДК 39 + 299.4 (470.343)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_19

ПО СЛЕДАМ ЖЕРТВЕННЫХ МЕСТ И МОЛЬБИЩ В ГОРНОМАРИЙСКОМ РАЙОНЕ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ

© 2022 г. Д.Ю. Ефремова, М.В. Пенькова

Введение. Фольклорно-этнографические материалы в сопоставлении с археологическими данными способствуют более точной характеристике не только археологических памятников, но и специфики духовной культуры горных мари. **Цель данной статьи** – познакомить с рядом зафиксированных древних священных мест и мольбищ горных мари, обозначить проблемы, связанные с их изучением и охраной. **Материалы и методы.** Основу источниковой базы статьи составляют полевые материалы авторов, к работе также были привлечены результаты научных исследований культовых памятников, письменные источники дореволюционного периода, научная литература. Исследование функционирования сакральных мест проведено в неразрывной связи с особенностями природно-географической среды, этнокультурными связями. При работе использовались методы полевой этнографии и археологии, а также метод визуальной фиксации (фотофиксация, картографирование). **Результаты исследования, обсуждения.** В отличие от других районов Республики Марий Эл, на территории Горномарийского района не сохранились официально действующие старинные молельные места, древние святилища и жертвенники с присущими им элементами традиционной обрядности. Представления местного населения, связанные с древними молельными местами, синкретичны, основаны на убеждении, что мольбища хотя и утратили своё изначальное сакральное значение, но являются священными местами, поэтому их не следует осквернять. **Заключение.** На сегодняшний день в Горномарийском районе Республики Марий Эл встречаются

отдельные элементы древних верований, которые имеют сакральный характер и требуют дальнейшего изучения.

Ключевые слова: жертвенное место; мольбище; обряд; археологические исследования; фольклорно-этнографический материал.

Введение

Методика изучения материала, касающегося мольбищ и священных рощ (обрядов, пантеона, служителей культа), была отработана нами в сентябре 2006 года в ходе комплексной экспедиции Карельского научного центра Российской академии наук (руководитель – А.П. Конкка) и Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (Д.Ю. Ефремова, М.В. Пенькова) в рамках гранта Российского гуманитарного научного фонда «Деревья-знаки в ритуальной и хозяйственной практике населения Марий Эл, 06-01-18080е» [Конкка, 2007].

Цель статьи – познакомить с рядом зафиксированных древних священных мест и мольбищ горных мари, обозначить проблемы, связанные с их изучением и охраной.

Материалы и методы

Основу источниковой базы статьи составляют полевые материалы авторов, к работе также были привлечены результаты научных исследований культовых памятников, письменные источники дореволюционного периода, научная литература. Исследование функционирования сакральных мест проведено в неразрывной связи с особенностями природно-географической среды, этнокультурными связями. При написании статьи использовались методы полевой этнографии и археологии, а также метод визуальной фиксации (фотофиксация, картографирование).

Результаты исследования, обсуждения

Экспедиция 2006 года работала в восьми районах Марий Эл (Мари-Турекском, Параньгинском, Новоторъяльском, Куженерском, Сернурском, Моркинском, Волжском, Звениговском) и обследовала 76 различных объектов: 23 священные рощи, 8 кладбищ, 45 одиночных жертвенных деревьев. В ходе исследования были зафиксированы традиции ритуального обрубания деревьев, современное состояние священных рощ и кладбищ, фольклорный

и этнографический материал, составлены топографические планы памятников. После данного исследования встал вопрос об изучении сохранившихся элементов традиционной религии на правобережной стороне у горных мари.

В отличие от других районов Республики Марий Эл, на территории Горномарийского района не сохранились официально действующие в настоящее время старинные молельные места, древние святилища и жертвенники с присущими им элементами традиционной обрядности. Однако это единственный район республики, где у археологов есть возможность исследовать данный тип памятников как археологические объекты с довольно мощными культурными слоями. Именно этот аспект навел на мысль применения апробированной междисциплинарной методики к исследованию объектов археологического наследия (ОАН).

Результаты фольклорных экспедиций 2007 и 2018 годов показали, что местное население еще хранит память о том, что «когда-то давно, в старину» в отдельных местах проходили разного рода моления или совершались различные обряды. Понятно, что вся бытующая в народном словесном обиходе информация носит отрывочный характер. Однако систематизация, анализ полученного фольклорно-этнографического материала и сопоставление с археологическими данными показывают интересные сведения, которые могут способствовать более точной характеристике не только археологических памятников, но и специфики духовной культуры данной субэтнической группы мари.

Летом 2007 года была проведена экспедиция, основной целью которой стал сбор фактического материала, всех возможных данных по обрядности рассматриваемой округи, а также определение основных божеств данной округи, упоминаемых просветителями XIX века.

Одним из самых известных ОАН является Сиухинский археологический комплекс, известный с 1934 года как Сиухинское II городище. Первые масштабные раскопки были проведены Марийской археологической экспедицией под руководством А.Х. Халикова в 1958 году. При осмотре Сиухинского комплекса в 2001 году экспедицией Научно-производственного центра по

охране памятников истории и культуры (НПЦ) под руководством А.И. Михеевой было уточнено название места расположения памятника – *«Цöклä вäр»* («Место жертвоприношений)».

Последние полные фундаментальные исследования прошли в 2009–2010 годах под руководством Д.Ю. Ефремовой. В ходе изучения была уточнена стратиграфия слоев памятника, его культурная принадлежность и датировка. Исследование привело к выводу, что Сиухинский археологический комплекс является двухслойным памятником: нижний слой относится к I тысячелетию н.э. – ананьинской культуре, верхний – к XII–XIII – XIX векам н.э. и является марийским святилищем со сложной планиграфией [Ефремова, 2014, с. 14].

В работе Кузнецовского школьного учителя И.Я. Молярова встречается описание «старшей» керемети Акпарсовой земли – *«Юнга киртни вадж»* [1873, с. 254]. Местоположение этого мольбища совпадает с рассматриваемым нами памятником: «… от устья Юнги, или села Покровского и Троицкого, в расстоянии около трех верст к югу, на восточной стороне Юнги, а от околотка Сиухина около полуверсты». По поводу того, каким богам посвящено данное мольбище, он писал, что, по мнению черемисов, хозяин или дух этой керемети был будто бы храбрый конный воин, а потому более приносили в жертву хороших лошадей, жеребцов... потому, дескать, что конным воинам надо лошадей [там же].

Такую же привязку к местности дает в своем труде и священник Гавриил Яковлев: «Главная роща кереметей кюрня-водож и Кыр-сир, матери и сыновей были у берега реки Юнги, повыше Троицкого посада версты на 3 или 4» [Яковлев, 1887, с. 83]. Как показали полевые исследования, к сожалению, до настоящего времени среди местного населения не сохранились даже имена этих древних божеств.

В результате экспедиции удалось получить следующую фольклорно-этнографическую картину, связанную с данным памятником. В большинстве случаев, информанты строили свое повествование таким образом: древнее (старинное) место, раньше там молились, кому – неизвестно. Одним из немногих отличился респондент Мочалов Филимон Константинович, 1938 г.р.,

уроженец д. Сиухино, давший наиболее полную версию о мольбище: *Цöклӹмӹ вӓрӹштӹ перви постарнат ылын и ышкалвлӓм, вольыквлӓм шӹшкӹлӹт, качкыт иквӓреш, празньык постол ылын видньӹ. Маналтеш тидӹ видньӹ ылын – Йымы ыдылмы вӓр. Тылым олтат ылын, нӓнгеньӹт шуран вольыкым, шуран тӓгӓвлӓм. Тӹшток шӹшкӹлӹньӹт, панежӹньӹт, качкыныт. Степан Разинӹн кладшы ылын тиштӹ видньӹ. Шӹргӹ ылын тиштӹ кого. Тӹштӓкен оксам таен, цилӓ казнам. Йыл гӹц мӹндӹрньӹ агыл, тӹ вӓрышкок шӹлӹт ылын видньӹ, как убежище ылын, шӹргӹ кого. Ямын тӹ клад маныт, кырык ӓнгыштет тӓ вӹдӹш кеен, тӓ тагыш* [Пенькова, 2007, с. 16] ‘На молельном месте в старину собирались вместе люди и резали скот, коров резали, все вместе потом кушали, устраивали там что-то вроде праздника, видимо. И называлось все это местом для поклонений Богу. Разжигали костры. Приводили рогатый скот, в том числе и баранов. На этом же месте их и резали, и варили, и ели. Видимо, на этом же месте был спрятан клад Степана Разина. Стоял там большой лес. Спрятал он там большие деньги, всю свою казну. Место это находилось недалеко от Волги, лес стоял большой, поэтому там же и люди прятались. Клад был зарыт на берегу реки, и, видимо, его потом смыло водой, куда он пропал – никто не знает’.

Также интересные сведения были получены от другого информанта – Матюкова Александра Алексеевича, 1933 г.р., уроженца д. Сиухино: *Первижӹ манмым веле колынам, что тӹшкӹ вольыкым нӓнгеньӹт, жертвуеньӹт, именно шураным, крупный вольыкым, манеш ыльы ӓтям. Шаям шайыштеш веле тошты марыным. Кого пад, угощаеньӹт сола йӓлӹм. Шуран вольык лижӹ манеш ыльы доко. Экспедици толын ыльы. ЫЛынам бригадир. Эдемвлӓм пуэнӓм ыльы капаяш палшаш. Нимат моделыт, кевӹ. Келгӹм капаеньӹт ыльы, кырык неркӓм цилӓ. Как будто Разин эртен, золотом коден. Изивлӓ мӓ со кӹчӓл каштына… Кырык марынвлӓ Кереметлӓн кымал кердделыт. Мӓмнӓн сразу христианский религи лин. Цӓрлӓ марывлӓн веле улы* [Пенькова, 2007, с. 20] ‘Я только слышал о том, что на старое молельное место в древности водили и жертвовали скот, исключительно крупный рогатый скот, говорил отец. Рассказывал мне о том, что слышал

он в детстве от старших. Там ставили большой котел, угощали всех деревенских. Жертвовали только рогатый скот. Приезжала сюда экспедиция. Я работал бригадиром. Выделил людей им в помощь, на раскопки. Ничего не нашли, уехали. Копали глубоко, саму возвышенность. Говорили, как будто здесь Разин проходил, оставил золото. Мы маленькими все время искали его… Горные марийцы не могли поклоняться Кереметю. У нас сразу главной стала христианская религия. А вот у луговых марийцев это есть'.

Вся собранная информация строится на подобных обрывочных сведениях местных жителей. К примеру: *Цöклӹмӹ нерӹштӹ оксавлӓ, шӧртньӹвлӓ улы маныт ыльы, иктӓт кеделыт, капайыделыт, тӓ лачок, тӓ агыл, капаяш ак яры техень вӓрвлӓм манмым колынам. Мӓлӓннӓ нимат попыделыт, пиш тагынамшы вӓр тидӹ* [Пенькова, 2007, с. 19] 'На молельном месте, говорили, имеются деньги, золото. Но никто не ходил, не копал, нельзя трогать такие места, говорят. Это очень древнее место. Но никто ничего про него не рассказывал'. Или: *Цöклӹмӹ нерӹшкӹ народ кеӓ дӓ кого падым шолтат ылын, вара тӹшкӹ кого ӱшкӱжӹм нӓнгеӓт, кого ӱшкӱжетшӹм шӹшкӹлӹнӹт, иквӓреш йӱнӹт, качкыныт, веселӓенӹт, кого пӓшӓ пӹтӹмӹ годым. Ти сола халык веле каштын. Ош тыгырым чиэн-чиэн толыт ылын манеш* [Пенькова, 2007, с. 24] 'На молельном месте собирался народ, ставили большой котел, разводили костер, жертвовали большого быка. Затем все вместе ели, пили, веселились, ходили туда по окончании больших работ, говорили. Ходил только местный народ, жители нашей деревни. Одевались в тот день в чистые, белые наряды'.

У местных жителей не имеется четких культовых представлений, связанных с данным мольбищем, однако собранный материал свидетельствует о том, что оно табуировано, к нему относятся с почтением, уважением, часто – с легким опасением.

Нередко молельные места и связанная с ней территория способствуют появлению в местной устной традиции народных рассказов о различных чудесах, происходящих вблизи рассматриваемой округи, рассказов с демонологической тематикой. Такие народные тексты «…относятся к числу наиболее продуктивных

фольклорных жанров, доныне не утративших актуальность. Их бытование продолжается, не прерываясь в развитии, вероятно, с самого зарождения повествовательных традиций…» [Неклюдов, 1998, с. 10].

На наш взгляд, здесь можно говорить о проявлении своеобразных имплицитных элементов. То, что несет в себе скрытый сакральный смысл и не может быть должным образом понято и принято народом, пробуждает различного рода сомнения и даже страхи.

На этой почве появляются народные рассказы о злых духах. Рядом с мольбищем люди могут видеть различные образы, слышать странные звуки, все это рассматривается (представляется) в текстах в плоскости скрытого уважительного страха и сакрального почитания. Все сверхъестественные персонажи, так называемая нечистая сила, о которых рассказывает местное население, объединена в целом в собирательном образе *Иä* (*Ия*). Персонаж является универсальным, он включает в себя практически все особенности духов – и «злых», и «добрых», это собирательный образ, который в зависимости от места и условий, обитания, а также непосредственного отношения к нему человека может менять свои функциональные особенности. К примеру, рядом с рассматриваемой местностью расположен овраг, который в народе имеет два неофициальных созвучных названия. Одни его называют *«Иäн карем»*, что в переводе на русский язык означает «Ледяной овраг». Происхождение такого названия люди объясняют тем, что в том глубоком холодном овраге снег не тает практически до начала лета. Остальные жители определяют это место совершенно по-другому, связывая происхождение названия оврага с обитающей там, по их мнению, нечистой силой, и называют его *«Иä карем»* («Овраг *Ия* (злого духа, нечистой силы)»), дополняя общие сведения своими рассказами о случавшихся там «встречах» с темной силой, с персонажами потустороннего мира. Понятно, что одно и то же сочетание звуков в названии дает возможность существовать в словесном обиходе обоим вариантам и само двоякое отношение местных жителей также не случайно – овраг глубокий, сырой, имеет вид довольно мрачный.

Если жертвенник у деревни Сиухино предположительно можно считать молельным местом, сопоставимым с округой

«мер» общинного значения субэтнической группы луговых мари (куда приходили молиться жители всей округи), то в самом населенном пункте находилось небольшое молельное место деревенского значения (*сола кымалтыш вӓ»*), куда ходил только местный народ: *Сухин – тошты сола. Рекӓ ылын, седӹндон вазалын тиштӹ мӓмнӓн населенижӹ. Вӹдсӹнзӓ, и часовня ганьманалтеш, сагажы кож шалген, кожышты – икона, тӹшкӹ со кӹшкенӹт оксам. Ясы лиэш эдем, видимо, тӹдӹм лицӓш манын тӹшӓкен кодат ылын оксам. Сартам чӱктенӹт ылын. Ханга тореш ылын, кид шомы вӓрӹштӹ. Кӹзӹтшӹ ам пӓлӹ, оксам кӹшкӓт ли, агеп ли, первижы шӹрен ужмы* [Пенькова, 2007, с. 16] ‘Сиухино – древняя деревня. Рядом протекала река, поэтому здесь наши предки и обосновались. Стояла здесь часовенка у ключа. Рядом ель росла, на ели – икона, в этом месте оставляли деньги. Здесь же зажигали свечи. Если заболеет человек, приходили сюда, оставляли деньги. Поперек ствола была прибита доска, можно было рукой достать. Сейчас на том месте деньги вроде уже не оставляют, а раньше часто можно было видеть’.

Другой информант рассказывает о подобном: *«Солаштыжы кож доцын оксам постарат ыльы балуйышывлӓ, ак яры гӹнят, Гаврош со нӓлеш ыльы, картла мадеш. Шукердӹ агыл ылын, кӹзӹт веле бросаеныт. Тӹш шукыжок ӹдӹрӓмӓшвлӓ каштыт ыльы. Сартажым пиштенжок кодат ылын, иктӹ-кокты ужалтын. Пижӹктӹделыт. Оксам кӹшкӹлтӹнӹт. Вӹдлӓн кеен коденӹт, йори каштыныт ли»* [Пенькова, 2007, с. 20] ‘В деревне у ели лежали деньги, которые нельзя было трогать. Некоторые не боялись, брали их, например, Гаврош баловался, в карты любил играть. А трогать эти деньги нельзя, взрослые не велели. К этому месту чаще женщины ходили. Свечи оставляли, одну-две видел, помню. Их не зажигали. Деньги оставляли, из ключа брали воду. Долго это продолжалось, только сейчас бросили этим заниматься’.

Следующий информант повествует: *«Вӹдсӹнзӓ ыльы лапышты, кӹзӹтӓт тӹшец намалыт, тӹштӹ веле вӹдшӹ яжо. Кож ыльы, кожышты – кресты кечӓ ыльы, тӹшкӹ оптат ыльы оксам. Иктӓ лу ийш ылынна. Ӱлӹкӹ, тӹнгӹшкӹ... Сартам ужделам. Кож кого ыльы, вара мардежеш урын вален, кывам пилӓш моло цацен. Ак яры ылын, нинӹ пӓлӹделыт. Вара пырахенӹт.*

Шӱн вара тӹшакенок. Тӹ кож докы тишецӹн веле каштыныт, йӓлӹм, ужделна. Вараат оксавлӓм кӹшкӓт ыльы тӹшкӹ, кож тӹнгӹшкӹжӹ. Ясывлӓ годым оксам пиштӓт, попат ыльы, торлӓненӹт вара. Война якте ылын ти пушангӹжӹ» [Пенькова, 2007, с. 18] ‘В деревне ключ, воду и сейчас берут оттуда, только в том месте она чистая, хорошая, вкусная. Стояла ель. На ели висел крест, клали деньги вниз, к стволу дерева. Помню, было мне лет десять. А свечи я не видел. Потом дерево повалил ветер, моя тетя еще хотела его спилить на дрова. А трогать дерево нельзя. Узнав об этом, она его оставила. Так потом ель и сгнила. К этой ели ходили только жители нашей деревни, чужих не видели. И потом, до войны, кидали к основанию дерева деньги. Во время болезни приходили сюда, оставляли деньги, просили, потом выздоравливали’.

Местоположение дерева (скрытое от посторонних, у ручья), вид дерева (ель), ритуал (монеты у ствола дерева, незажженные свечи), повод для обращения (здоровье / благополучие) и различного рода запреты (табу) и сопоставление с довольно хорошо известными обрядами луговых мари указывают, что данное место было связано, вероятнее всего, с богами нижнего мира. В данном контексте на отдельно взятой территории можно наблюдать четкое разделение в середине XX века священных мест: верхние (Сиухинский комплекс) и нижние (ель). Когда это разделение или специализация произошла, сказать сложно, но, как показывают археологические исследования, изначально святилище, расположенное на останце (наверху), было универсальным местом «общения с богами». Возможно, это было женское молельное место локального значения, которое в настоящее время утратило свои древние функциональные особенности, но почитаемо и тайно посещаемо местными жителями, чаще – женщинами.

Сопоставимо с сакральным местом у д. Сиухино, утратившим первоначальную функцию, но сохранившим свой священный статус и требующим почтительного отношения, зафиксированное в экспедиции 2018 года действующее место молений у д. Митряево (*Митри сола*) Горномарийского района. По воспоминаниям информанта, *«иктӓ кым и перви лӓктӹннӓ ыльы тӹшкӹ кого шокшы годым юрым ядаш, а первирӓкшӹ шӹрен лӓкмӹ,*

каждый ин» ‘года три назад туда ходили молиться с просьбой о дожде в засуху, а раньше выходили часто, каждый год’. Обрядовое действо было представлено исключительно в традиционных православных рамках, а в небольшой божнице, установленной на стволе березы, присутствуют и крест, и Казанская икона Божией матери, и целая, необожженная свеча. Очень часто на местах прежних традиционных обрядов появляется различного рода христианская атрибутика (православные кресты, иконы и т.п.). По всей вероятности, это молельное место локального значения, которое в настоящее время утратило свои древние функциональные особенности, но так же почитаемо местными жителями: раз в год женщины приводят его в порядок, убирают сухие ветви и высохшую прошлогоднюю траву.

К этому же типу культовых мест относится поклонное место недалеко от деревни Крайние Шешмары (*Кӑтӑ Шошмар*), находящееся около поля. Оно необратимо утратило своё первоначальное значение, сохранив лишь одну приметную особенность: лет тридцать назад туда ходили с просьбой об исцелении домашнего скота (*вольык ядмы вӑр*), оставляли на месте осколок / часть рога домашней скотины. Здесь проявляется очевидная связь с традицией не выбрасывать, а хранить отломанные коровьи / бараньи / козьи рога в сарае в целях сохранения скота от болезней и порчи. Получается, отдельные элементы местной традиционной культуры, по ряду причин утратившие свою значимость в древнем обряде и как итог ставшие необязательными и второстепенными, в конечном счете отрываются от него и примыкают к другим элементам традиции. В результате таких трансформаций в настоящее время старинный обряд превращается в единственное ритуальное действие, связанное или с конкретной вербальной формулой, например, заговором, или, как в нашем случае, со спорадическим ритуальным предметом, исполняющим роль оберега.

В целом представления местного населения, связанные с древними молельными местами, синкретичны, основаны на убеждении, что данное мольбище хотя и утратило свое изначальное сакральное значение, но является священным местом, которое, по мнению информантов, не следует осквернять.

Интересным явлением можно считать также наличие у отдельного населенного пункта двух сакральных мест, одно из которых несет в себе положительную направленность, а другое, напротив, имеет отрицательное обозначение. Такими, к примеру, являются мольбища у д. Луначарка (*Пиндыкал*). Функциональная характеристика первого следующая: *Корны важикъштъ, нырышты, кого шол вӓр манып, шалген ылын кого шол, шонгы, аражы доно кымшы роды якте шалген, манеш. Эче ӓштем, тъингжъ кодын ылыы. Вара важшы гъц кушшы сӓмърък шолышкы икон шагалташ вӓрым ъштенът, изи уля ганьы, сартавлӓм моло чӱктӓт ылыы. Тъштъ со оксам пиштен кодат ылын, тамам ядынып, худам агыл, яжолан веле каштынып. Цӧклъмъ вӓр ылын, манып, лач первижок, тенгеок маналтын, къзътӓт ак тъкӓлеп тъ вӓрым. Кыралмы годымат, ӱдъмъ годымат роделып, йържъ веле ровотаенът* ‘На развилке дорог, в поле, в месте, названном как «территория (место) большого вяза», стоял большой вяз, старый, рассказывали, что целым (большим, живым) он простоял три поколения. Я еще помню, его основание (ствол) оставалось (нетронутым). Потом на молодом вязе, который вырос из его корня (прежнего старого дерева), повесили для икон полку, наподобие маленького улья, зажигали свечи. В том месте всегда оставляли деньги, что-то просили, не для плохого, лишь для хорошего ходили (просили). Говорили, что это место древних молений (жертвоприношений), в старину его так и называли, и сейчас это место не трогают. Не рубили ни во время вспашки поля, ни во время посевных, лишь вокруг него работали’ [ПМА].

Старинные молельные места обладают своеобразной модальностью, и, как правило, немалое количество их по причине отсутствия прямого положительного священнодействия, но сохранения в народной памяти образа ритуальной магии, смогли «преобразоваться» в сакральные места с противоположным значением, связанные с «черной магией». Именно таким является второе место у д. Луначарка – *Изок карем* (Овраг Изок). По мнению старожилов, там иногда проявляет себя *худа* (плохое), поэтому, если случилось несчастье, в целях задабривания (чтобы зло отпустило, ушло) его надо кормить – «*лашаш немъръм*

пукшем» ‘кормлю мучной кашицей’. Чаще всего это выполняет старшая женщина в семье, совершая ритуал «угощения» – кормит и оставляет жертвенную пищу вместе с импровизированной ложкой из веточки (щепки / спички).

Подобного рода места часто носят амбивалентный характер, что неслучайно и подтверждается респондентами – большинство жителей, выходцев из населенного пункта, скептически-снисходительно относятся к подобного рода местам, могут и побаиваться их, но в любом случае помнят заветы стариков: *тьоти-папивлӓн первишьы (кымалмы) вӓрвлӓштьы перегенӓт кердьӹт, ӓптьӹртенӓт кердьӹт* ‘старинные (молельные) места предков и помогать могут, и мешать могут’, *техень вӓрвлӓм тьӹкӓлӓш ак кел* ‘такие места не нужно трогать (беспокоить)’. Интуитивно чувствуя неуловимые родовые связи, люди в целом относятся к ним уважительно и почтительно, понимая, какое значение древние священные места могли иметь для ушедших родных и близких старшего поколения.

Обнаруживаются и места с совершенно «злым», отрицательным предназначением, которые полностью связаны с магией колдовства и обращением к низшим духам. Подобные древние сакральные мольбища деревенского значения также давно лишены своих изначальных функциональных черт; они приобрели отрицательный «местечковый» характер, и люди туда могли ходить лишь для наведения порчи и т.п., более того, спустя время, ввиду «нехорошести», в таких местах организовывали скотомогильники. Такого рода местом является *«Керемет нер»* («Мыс Керемети») у д. Юнготы (*Йынготы*). Отметим также, что эквивалент «керемет» уже долгое время у горных мари несет в себе в любом проявлении только отрицательный (злой / опасный) подтекст.

На сегодняшний день местные жители д. Юнго-Кушерга (*Йынгы-Кушыргы*) могут показать места локальных древних жертвенных мест, расположенных вблизи населенного пункта, но информация по поводу предметного тематического обозначения деталей древней обрядности тоже полностью утрачена, как и не сохранились единичные обрядовые элементы (как, скажем, в д. Сиухино). На восточной стороне от населенного пункта, практически

рядом на граничащей с Чувашской Республикой территорией, расположено место древнего мольбища, которое называется *Цöклӹмы лидӹ* (Овраг молений / жертвоприношений), а напротив него, на западной стороне, в овраге под названием *Кого лидӹ* (Большой овраг), тянущемся до д. Якнуры (*Йäкы́нӹр*), находится *Йымын йäр* (Озеро Бога).

Одним из информантов было сообщено (рассказывала бабушка), что в *Цöклӹмы лидӹ* ходили в глубокую старину поздней осенью, а *Йымын йäр* такое «старое», что уже никто и не помнит, и не знает о нем ничего, лишь известно, что там молились очень давно у большого вяза, растущего посередине склона оврага рядом с озером. Высохшее дерево, имевшее, вероятно, значение родового, никто никогда не трогал (относились с должным уважением / страхом / почтением), в дальнейшем оно было поражено ударом молнии и сгорело. В настоящее время озеро значительно уменьшилось в объемах, практически обмелело, высохло, но еще в середине 1970-х годов местные жители в нем купались. Оба мольбища известны только населению данной деревни.

Респонденты делают привязку сакрального значения и к расположенной неподалеку от деревни небезызвестной Юнго-Кушергинской палеолитической стоянке – на сегодняшний день древнейшему археологическому памятнику Республики Марий Эл эпохи палеолита [Халиков, 1961], но справедливости ради необходимо отметить, что это уже, скорее, искусственное наложение услышанной (прочитанной / увиденной) в наши дни информации.

Для рассматриваемой местности также характерно наличие устных рассказов с демонологической тематикой, в которой превалируют лесные персонажи, чаще – птицы (филины, вороны), реже – животные (черные свиньи), несущие в себе идею предзнаменования скорой кончины родственника / соседа / того, кто видел таких персонажей, к примеру: *Йыдым Казоной гӹц пу роэн толеш ылын, йӹржӹ со тымана чонгештӹлеш. Покта, манеш, сойток ак каранг… Вара трӱк шим эдемӹш сӓрнӓлт кеӓ, ӹмӹлкӓлӓ ганьыш дӓ ямеш. Яжоэш агыл ти шим эдемӹм ужыт ылын, манеш, родет гӹц иктӓгӱ кола. Вара чӹчӹшты колыш* ‘Возвращался ночью из Казенного леса, вокруг него всё филин летает.

Прогонит, говорит, не улетает… Потом вдруг в чёрного человека превратился, как тень, и исчез. Не к добру видеть этого чёрного человека, говорили, покойник будет из числа родственников. У них потом дядя умер' [ПМА].

Превалирующее количество лесных образов не случайно, рядом с деревней пролегает большой лес – *Казоной шӹргӹ* (Казенный лес), с которым связано большое количество народных песен, примет, запретов.

Заключение

Как наблюдаем из зафиксированного материала, на сегодняшний день в Горномарийском районе Республики Марий Эл остаточные проявления прежних древних верований могут встречаться повсеместно, но в малом количестве, а также могут быть представлены на жертвенных местах и мольбищах прежних (древних) действующих очагов, там характерно появление отдельных элементов – свечей, монеток, платков и т.п. Чаще всего обрядность носит скрытый характер и, к сожалению, тематическая направленность (цель, с которой оставляется дар) не определяется. Таким, к примеру, является Юлъяльский жертвенник (у д. Юльялы (*Йылйӓл*). Близко к подобного рода местам и Пайгусовское городище (у д. Карманер (*Кӓрмӓнер*).

Значение древних культовых памятников на правобережье Волги сохранилось вплоть до настоящего времени, потому что ценность их с точки зрения населения несомненна. Нельзя не согласиться с тем фактом, что у горных мари до сих пор бытуют отдельные традиционные элементы языческих воззрений, сохранившиеся среди населения в синкретичных видоизменившихся формах и хранящие в себе некий потайной смысл, нередко направленный в сторону демонологии. Культ поклонения (личные индивидуальные обращения по необходимости / просьбы / различного рода подношения и дары) различным духам в трансформированном имплицитном виде продолжает свое существование и в настоящее время. Безусловно, работа по сбору фольклорно-этнографического материала, связанного с жертвенными местами и мольбищами горных мари, должна иметь свое продолжение.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Ефремова Д.Ю. Культовые памятники марийцев по археологическим материалам // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 1169. 2014. 384 с.

Ефремова Д.Ю., Пенькова М.В. Сиухинский археологический комплекс: итоги и перспективы исследования // Материалы и исследования по археологии Поволжья: сборник статей. Йошкар-Ола, 2010. Вып. 5. С. 303–322.

Конкка А.П. Марийские деревья-знаки: маркеры сакральных границ // Сборник Российского гуманитарного научного фонда. М., 2007. № 4. С. 52–61.

Моляров И. Беседы к черемисам Кузнецовского прихода кузнецовского школьнаго учителя Ивана Яковлевича Молярова // Известия по Казанской епархии. 1873. № 8. С. 254.

Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.

Пенькова М.В. Материалы фольклорной экспедиции (Бассейн реки Большая Юнга. Горномарийский район Республики Марий Эл. 1–16 июня 2007 г.) // МФЭ МарНИИЯЛИ. № 197. 44 с.

Пенькова М.В., Ефремова Д.Ю., Конкка А.П. Материалы по духовной культуре марийцев: (священные места и природные духи) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сб. ст. памяти Ю.Ю. Сурхаско / Карельский РАН, Ин-т яз., лит. и истории. Гуманитарные науки. Вып. 2. Петрозаводск, 2009. С. 376–415.

ПМА – полевые материалы автора

Халиков А.Х. Юнго-Кушергинская палеолитическая стоянка // Вопросы археологии и этнографии мари. Труды МарНИИ. Вып. XVI. Йошкар-Ола, 1961. С. 139–162.

Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. 87 с.

Diana Efremova, Maria Penkova

ON THE PLACES OF SACRIFICE AND PRAYER IN GORNOMARIYSKY REGION OF THE REPUBLIC OF MARI EL

Introduction. In comparison with archaeological data, folklore and ethnographic materials contribute to a more accurate characterization not only of archaeological sites, but also of the specific spiritual culture of the Hill Mari. **The purpose of the article** is to acquaint the reader with

a number of the Hill Mari recorded ancient sacred places of prayer and to identify issues related to their study and protection. **Materials and methods**. The research is based on the author's field materials, the results of cult monuments scientific study, written sources of the pre-revolutionary period, and other scientific works. The study of the sacred places functioning is carried out in connection with their natural and geographical habitat and ethno-cultural relations. Methods of field ethnography and archaeology were used, as well as the method of visual fixation (photographic fixation, mapping). **Research results, discussion.** Unlike in other regions of the Republic of Mari El, we have no official old sites of prayer, ancient sanctuaries and altars with their characteristic elements of traditional ritual in Gornomariysky region. The local population's ideas connected with the ancient places of worship are syncretistic, based on the belief that although the shrines have lost their original sacral value, nevertheless, they are sacred places, and they should not be desecrated. **Conclusion.** We can find some elements of ancient beliefs having sacral character in Gornomariysky region and they need further research.

Key words: site of sacrifice; site of prayer; rite; archaeological research; folklore-ethnographic material.

REFERENCES

Efremova D.Iu. Kul'tovyie pamjatniki marijtsev po arheologicheskim materialam [Cultural monuments of the Mari people by archaeological materials]. Op. 1. D. 1169. 2014, 384 p. (In Russian).

Efremova D.Iu., Penkova M.V. Siuhinskij arheologicheskij kompleks: itogi i perspektivy issledovanija [Sioukhin archaeological complex: results and prospects of research]. *Materials and research on the archeology of the Volga region: collection of articles*. Joshkar-Ola, 2010, iss. 5, pp. 303-322. (In Russian).

Konkka A.P. Marijskije derevja-znaki: markery sacral'nyh granic [Mari tree signs: markers of sacred borders]. *Collection of the Russian Humanitarian Scientific Foundation*. Moscow, 2007, no. 4. pp. 52-61. (In Russian).

Moljarov I. Besedy k cheremisam Kuznecovskogo prihoda kuznecovskogo shkol'nago ychitelja Ivana Jakovlevicha Moljarova [Talks to the Cheremis of the Kuznetsov Parish of Kuznetsov School Master Ivan Molyarov]. *Izvestija po Kazanskoj eparhii*, 1873, no. 8. p. 254. (In Russian).

Nekljudov S.Iu. Obrazy potustoronnego mira v narodnyh verovanijah I tradicionnoj slovesnosti [Images of the otherworldly world in folk beliefs

and traditional literature]. *Eastern demonology. From folk beliefs to literature*. Moscow, Nasledije, 1998, pp. 6-43. (In Russian).

Penkova M.V. Materialy fol'klornoj ekspedicii (Bassejn reki Bol'shaja Junga. Gornomarijskij rajon Respubliki Mari El. 1-6 ijun'a 2007 g.) [Materials of folklore expedition in the Bolshaya Yunga River basin]. *Materials of folklore expedition MarNIIJALI*, no. 197. 44 p. (In Russian).

Penkova M.V., Efremova D.Iu., Konkka A.P. Materialy po duhovnoi kul'ture marijcev: (svjachennyje mesta i prpirodnyje duhi) [Material on Mari spiritual culture: (sacred sites and natural spirits)]. *Problems of spiritual culture of the peoples of the European North and Siberia: collection of art. in memory of Yu.Yu. Surkhasko*, Karelian RAS, In-t lang., lit. and history. Humanities, iss. 2. Petrozavodsk, 2009, pp. 376-415. (In Russian).

Field materials of the author.

Halikov A.H. Jungo-Kusherginskaja paleoliticheskaja stojanka [Yungo-Kushergin paleolithic site]. *Questions of archeology and ethnography of Mari. The works of MarNII*. Iss. XVI. Yoshkar-Ola, 1961, pp. 139-162. (In Russian).

Jakovlev G. Religioznyje obrjady cheremis [Religious rites of the Cheremis]. Kazan, 1887, 87 p. (In Russian).

Ефремова Диана Юрьевна
кандидат исторических наук,
заместитель директора по научной работе
Национального музея
Республики Марий Эл им. Т. Евсеева,
г. Йошкар-Ола
e-mail: diana-efremva@yandex.ru

Пенькова Мария Викентьевна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: penkova25@mail.ru

Diana Efremova
Candidate of Historical Sciences,
Deputy Director for Scientific Work,
T. Evseev National Museum of the
Republic of Mari El,
Yoshkar-Ola
e-mail: diana-efremva@yandex.ru

Maria Penkova
Candidate of Philological Sciences,
Senior Researcher,
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: penkova25@mail.ru

УДК 94(470.343):39
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_20

МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В МАРИЙСКОМ КРАЕ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

© 2022 г. Г.С. Зеленеева

Введение. Межнациональные и межконфессиональные отношения в Марийском крае зародились с момента контактов мари с соседними народами как результат торговых, военных отношений. Соседство с представителями других этносов, систематическое взаимодействие оказали влияние на их образ жизни. Это влияние отразилось на языке, религии, повседневной жизни. На последующем этапе своего исторического развития марийский народ оказался между Казанским ханством и Российским государством. Данный опыт взаимоотношений имел различный характер по интенсивности и воздействию. Особенно долгим и болезненным было насаждение православия в ущерб марийской традиционной вере, которая на протяжении веков олицетворяла весь их образ жизни – от понятия мироздания до традиционного уклада жизни. **Цель статьи** – рассмотреть межнациональные и межконфессиональные отношения в Марийском крае с древнейших времен до XIX века. **Материалы и методы.** В основу исследования положены методы исторической науки: сравнительно-исторический, историко-генетический, проблемно-хронологический, структурно-системный. Среди общенаучных методов исследования были задействованы описательно-повествовательный, обобщения и систематизации. **Результаты исследования, обсуждения.** На обширных материалах, написанных путешественниками, торговцами, миссионерами, а также в более поздние периоды историками, археологами, лингвистами, этнологами, рассмотрены взаимоотношения марийского народа с представителями соседних этносов. **Заключение.** Межэтнические контакты оказали большое влияние на марийский этнос, но одним из ключевых моментов является христианизация Марийского края, проводившаяся в течение трех с половиной веков и разделившая верующих мари по религиозным воззрениям на три группы.

Ключевые слова: межнациональные отношения, марийская традиционная вера, христианизация Марийского края.

Введение

Исторически сложилось, что Марийский край начиная с периода конца средних веков превратился в своеобразный «перекресток», на котором тесно взаимодействовали три этноса (русский, марийский и татарский), три культуры (славянская, угро-финская и тюркская) и три религии (православная ветвь христианства, ислам суннитского толка и традиционное язычество). При этом до середины XVI века мари контактировали в основном с тюркскими народами. Соседство с представителями других этносов, частые контакты оказали влияние на их образ жизни. Это влияние отразилось на языке, религии, бытовой жизни. На последующем этапе своего исторического развития народ мари оказался между Казанским ханством и Российским государством. Данный опыт взаимоотношений по интенсивности и воздействию имел различный характер. Особенно долгим и болезненным для марийского народа было насаждение православия в ущерб марийской традиционной вере, которая на протяжении веков олицетворяла весь образ жизни этноса от понятия мироздания до традиционного уклада жизни. Но марийская традиционная вера не исчезла. Лишь определенная часть мари отказалась от своей веры полностью, значительная их часть продолжает исповедовать марийскую традиционную веру в чистом виде или синкретично, т.е. сочетая марийскую традиционную веру с православием.

Цель статьи – рассмотреть в исторической ретроспективе комплекс формирования составляющих межнациональных и межконфессиональных отношений.

Материалы и методы

В основу исследования положены традиционные методы исторической науки. В работе применялись сравнительно-исторический, историко-генетический, проблемно-хронологический, структурно-системный, статистический методы. Среди общенаучных методов исследования были задействованы логический, описательно-повествовательный, обобщения и систематизации.

Результаты исследования, обсуждения

Начальный этап формирования марийского этноса исследователи относят к V–VII векам нашей эры. По мнению Г.А. Архипова, культура марийцев IX–XI веков на всей территории Ветлужско-Вятского междуречья уже была едина. Хозяйство марийцев этого периода он определяет как комплексное, предполагавшее занятие земледелием, металлургией, ремеслом и охотой [Архипов, 1973, с. 102]. Разнохарактерность хозяйства предполагала большой комплекс религиозных воззрений.

Территория расселения черемисских племен в правобережье Волги совпадает с территорией расселения современных горных марийцев и с ареалом распространения горного наречия.

Важным фактором в развитии древнемарийской народности является влияние других культур. По мнению Г.А. Архипова, в I тыс. н. э. тюркские племена еще не принимали участия в этногенезе мари. Их активное участие в данном процессе относится к следующему этапу истории марийского народа, который начинается в XII веке. Волжская Булгария, а затем Золотая Орда и Казанское ханство оказали значительное влияние не только на этнические, но и на социально-экономические процессы [Архипов, 1967, с. 12].

Наряду с тюркскими народами, в период после X–XI веков, по археологическим материалам, наблюдается значительное сближение марийцев со славяно-русским населением. Это время первых русских княжеств на северо-востоке Руси, их острой борьбы с Волжской Булгарией. Ассимиляция марийского народа в период X–XI веков происходила вследствие освоения русскими территорий по бассейнам рек Оки и верхней Волги. Движение это было настолько мощным, что растворило в себе близкие марийцам народы – меря, мещеру и мурому. В домонгольский период основным окружением марийцев были финно-угры: мордва, меря, мурома, удмурты. Именно в это время начинает появляться различие между горными и луговыми, вернее между юго-западными и северо-восточными марийскими племенами. Первые находились ближе к русским княжествам и мордве, которая уже в то время была под сильным влиянием русской культуры. Северо-восточные племена входят в орбиту

тюркских государств. Здесь и феодалы часто являлись выходцами из татар [Архипов, 1967, с. 51].

Скорее всего, выделение и формирование двух групп мари из общей древнемарийской народности по временным рамкам было достаточно длительным и продолжалось не одно столетие. Завершение формирования этого процесса приходится, по мнению Г.А. Архипова, на XV–XVI века, когда письменные источники уже четко стали фиксировать две группы марийцев [Архипов, 1967, с. 51].

В X–XI веках еще нельзя говорить о межнациональном общении в полном смысле, так как это, по существу, был период складывания марийского этноса. По мнению К.Н. Санукова, марийцы, не успев создать своей государственности, на стадии выхода из первобытнообщинного состояния и завершения этногенеза, оказались в орбите геополитических интересов более сильных и многочисленных соседей: славян и тюрков – и были вовлечены в систему их государственности [Сануков, 2005, с. 10]. Многие ученые придерживаются мнения, что именно благодаря Волжско-Булгарскому государственному объединению на территории Марийского края стал зарождаться феодализм.

Тем не менее уровень ассимиляции финно-угорских племен региона был разным. Причины этому исследователи видят, во-первых, в отдаленности марийской земли, во-вторых, в низком уровне народного хозяйства, следствием чего было отсутствие массовых торговых операций [Калинин, 2000, с. 57]. На самом деле низкий уровень ассимиляции был обусловлен буферным положением этих племен между тюркскими и славяно-русскими государственными образованиями [Свечников, 2005, с. 29].

Вопросы истории Марийского края в период нахождения его под властью Золотой Орды слабо разработаны и освещены в историографии. Описывая этот период, прибегают в основном к предположениям. До сих пор остается спорным вопрос о том, затронули ли марийцев походы Батыя. Ряд исследователей считают сомнительным предположение о появлении ордынцев в глухих лесах, за исключением мелких провиантских отрядов [Козлова, 1978, с. 76].

Под татарским владычеством черемисы были обложены, вероятно, наравне с другими народами податью (ясаком) и, кроме того, должны были нести воинскую повинность. Межнациональные отношения того периода между марийцами и татарами связаны не только с военной деятельностью. Также есть упоминание о том, что татарские мужчины похищали женщин-мариек и брали их в жены. Эти женщины принимали ислам, и дети их уже считались (да и были по духу) татарами [Никольский, 1920, с. 27].

Вместе с тем, по мнению И.Н. Смирнова, тюрки многому научили черемис. Заимствования имели место не только в перенимании бытового уклада, но и в области религии, знаний о природе и окружающем мире [Смирнов, 1889, с. 23].

Рассматривая межэтнические отношения, мы невольно сталкиваемся с необходимостью изучения межконфессиональных отношений, так как и в древности, и в современный период эти аспекты взаимно дополняют друг друга. В настоящее время учеными опровергается тот факт, что заимствования в сфере культуры и религии шли только от более развитых народов к менее развитым. Исследователи склонны предполагать, что культурный взаимообмен был обоюдным. Кроме того, ценности и технологии, являющиеся передовыми для одной культуры и пригодными в одних природно-географических условиях, могут быть непригодны в другой среде.

В религиозных верованиях и обрядах народа мари отразилась ситуация, в которой сформировался и жил марийский народ. Это и природно-климатические условия, и сфера хозяйственной деятельности, и общественные, семейные устои, и степень соприкосновения с другими народами. Изучение современной ситуации в области межконфессиональных отношений невозможно без изучения исторического периода, когда формировались такие отношения, их влияния на создание межрелигиозной атмосферы в Марийском крае.

Переосмысление ряда теоретических положений, овладение оригинальными методиками изучения межэтнических связей позволило исследователям наметить типологию взаимодействия в традиционных культурах. Общетеоретический характер имеют

в этом отношении работы Е.А. Костюхина. Он говорит о трех возможных типах контактов: между родственными народами, между соседями, принадлежащими к разным языковым группам, но близкими в культурном отношении, и между соседями, культурные традиции которых значительно разнятся [Костюхин, 1993, с. 4–10]. По нашему мнению, взаимоотношения финно-угорских народов и русских можно отнести ко второму типу контактов.

Двустороннее проникновение языческих воззрений между финно-угорскими племенами и славянскими началось довольно давно. Контакты носили разный характер: как мирный (торговля), так и враждебный (войны). В ходе таких контактов марийцами перенимались элементы материальной культуры контактирующих с ними народностей.

На берегах Средней Волги марийцы оказываются под влиянием более развитого Булгарского государства, значительная часть населения которого к тому моменту уже исповедовала другую мировую религию – ислам. Н.В. Никольский считал, что «…поселившись в болгарских пределах, в пределах нынешней Вятской и Казанской губерний, мари значительно улучшили свой быт, развили свою культуру… В религию мари проникло почитание пророка «пиамбар» и ангелов, между которыми занимает место и смерть… Под влиянием болгар получают более ясные очертания идеи греха и загробного суда, уясняется причина зла в мире; соседи вразумили его, что это дело особых духов (шайтан)» [Никольский, 1920, с. 21].

Многие исследователи проводили ряд параллелей между марийскими языческими обрядами и религиозными обрядами чувашей, татар, удмуртов. Их общность во многом связана с тем, что преемниками булгарской культуры стали чуваши и татары. Сходство проводимых марийцами ритуалов с аналогичными ритуалами у удмуртов можно объяснить близким соседством между ними. «Ага пайрем» у марийцев соответствует «агадуй» у чуваш, аналогичные обряды мы находим у татар на Волге. В начале сева марийцы, как и вотяки, с первыми зернами овса обыкновенно бросали сваренные куриные яйца, которые затем подбирались девушками [Гольмберг, 1926, с. 8–9].

Как мы можем видеть, межконфессиональные контакты мари на Средней Волге изначально имели с булгарами, а в дальнейшем с татарами. Об этом свидетельствуют две точки зрения возникновения слова «кереметь» в марийском язычестве. По мнению У. Гольмберга, «кереметь происходит с чувашского, где это слово встречается уже в обоих значениях. Мордва и вотяки также знают «кереметь»». Другая версия происхождения «керемети» связывается с татарским влиянием. «Иногда дух кереметь является в образе татарина… в некоторых местах марийцы приносят жертвы «кереметю» по имени «султан», указывают также на чуждое влияние». Кроме того, У. Гольмберг прослеживает поклонение марийцев своим богам и чужому богу «кереметю», объясняя это тем, что марийцы жили под господством булгарского царства, когда самостоятельность марийцев была неустойчива [Гольмерг, 1926, с. 57].

Гавриил Яковлев, священник, родившийся в марийской семье и проживший всю жизнь в марийском крае, отмечал: «Карт – слово татарское, и значит старик» [Яковлев, 1887, с. 19]. Карт имел очень высокий статус в духовной жизни мари, и то, что слово это является татарским, во многом свидетельствует о влиянии татарской религии на марийскую.

Мокшин Н.Ф. отмечает, что «кереметь» среди мордвы не имел такого сильного распространения, как среди мари [1998, с. 136].

Как пишет И.Н. Смирнов, «может быть, кроме превосходства сил к татарам влекла черемис и некоторая культурная симпатия. Уже на своей старой родине черемисы усвоили множество тюркских слов, элементы религиозного мировоззрения, захватили в свой обиход и некоторые крупицы ислама. Теперь на развалинах болгарского царства они встретили народ, говоривший языком родственным древне-болгарскому, имевший в своем быту много общего с побежденными и усвоивший у последних смесь ислама с элементами тюркского мировоззрения. Подчинение татарам означало для черемис продолжение той жизни, которую они вели за Волгой. Подчинение Руси раскрывало в перспективе необходимость приспособляться к условиям совершенно чуждой культуры» [Смирнов, 1889, с. 25].

Взаимодействие тюркской духовной культуры с финно-угорской дополнилось тем, что в XI веке мари начинают испытывать натиск славянских племен и вместе с тем знакомятся со славянским язычеством. В целом Н.В. Никольский описывает отношения мари и русских в средние века как неприязненные. Имели место случаи, когда мари воевали в качестве союзников в войнах русских князей. Например, в XIV веке черемисы принимали участие в борьбе костромских князей с галицкими в качестве союзников последних [Смирнов, 1889, с. 10].

Есть свидетельства, что ростовская меря поклонялась славянскому «скотью богу» Велесу уже во второй половине XI века. По житию епископа Леонтия, все ростовские язычники упорно боролись против христианских проповедников, то есть вместе с чудью принимала участие в этой борьбе и ростовская Русь [Золотова, Данилов, 1996, с. 100].

Вследствие дальнейшего противоборства Золотой Орды и Московского княжества часть марийцев оказалась под влиянием золотоордынцев, а впоследствии в составе Казанского ханства, другая часть попала в зависимость от русских княжеств, а в дальнейшем Московского государства. Создались условия для окончательного разделения марийской народности первоначально на две этнические группы: луговых (олык марий) и горных (курык марий) марийцев. Горные мари первыми подверглись ассимиляции со стороны русских [Фукс, 1840, с. 260].

По мнению У. Гольмберга, с ознакомлением с русской духовной культурой марийцами стали праздноваться праздники, которые совпадали с православными. Православное «Рождество» несколько сходно с марийским языческим праздником «Овечья нога», также есть некоторое сходство в проведении масленицы у русских и у марийцев. Православную пасху марийцы тоже празднуют, но называется она по-другому – «Великий день» [Гольмберг, 1926, с. 16–18].

Татарское влияние имело для народа мари большое значение, что сказывалось и на религии мари. Господствующей религией в Казанском ханстве был ислам. Татары стремились к распространению своей религии среди подчиненных племен. В мусульманских торжествах обязаны были принимать участие не толь-

ко мусульмане, но и лица других вероисповеданий. Часть мари к XVI веку исповедовала ислам. О влиянии этой религии свидетельствовал сохранившийся до конца XIX века обычай у мари праздновать пятницу вместо воскресенья. По данным историков, марийские юноши учились в казанских религиозных школах и затем занимали должности имамов и азанчеев [Смирнов, 1889, с. 25].

Вместе с тем были случаи, когда татары, проживающие рядом с марийскими деревнями, выполняли языческие обряды. По свидетельству Александры Фукс, изучавшей в середине XIX века быт и верования марийцев и чувашей, «в деревне Арахь, несколько татарских семейств веруют кереметю и, в случае болезни или другого несчастья, ходят и кереметю молятся и приносят там, по черемисскому обряду, жертвы» [Фукс, 1840, с. 250].

Нужно отметить, что мари оставались в большинстве своем приверженцами язычества. Марийское язычество на тот период имело важнейшее духовное влияние на марийцев, а также обладало сильным организующим эффектом.

Интеграция вновь покоренных земель велась русским правительством в трех направлениях: политическом, социальном, религиозном. Политическая интеграция представляла собой некоторое изменение в территориальном делении марийских земель, появление всевозможных государственных ведомств. Социальная интеграция представляла собой более массовое расслоение населения Марийского края по достатку и национальному признаку. Религиозная интеграция заключалась в распространении православия в Марийском крае.

Процесс присоединения Среднего Поволжья к Русскому государству был завершен к концу XVI века. О последующем развитии Марийского края мы уже будем говорить как о территории, входящей и развивающейся в составе Российского государства. Именно с этого периода русское население начинает активное расселение на территории Марийского края, оказывая влияние как в социально-экономической, так и в духовно-правовой сферах.

Наряду с неблагоприятными последствиями присоединение марийцев к Русскому государству носило и позитивный характер. Тесное соседство марийцев с русскими, сходные экологические

условия способствовали становлению между обеими этносами хозяйственных и культурных связей. У них происходил взаимный обмен приемами и навыками ведения хозяйственной деятельности [Андреев, 1987, с. 47].

Первые русские поселения (города-крепости) в Марийском крае появляются в 70-х годах XVI века в ходе «черемисских» войн. «С замирением края около них возникают крестьянские общины, и города со своими окрестностями обращаются мало-помалу в колонизационные центры. Были основаны города Кокшайск, Санчурск, Уржум, Козьмодемьянск» [Смирнов, 1889, с. 51–52]. В результате взаимного ежедневного общения происходит ассимиляция части марийцев.

В своих очерках Н.В. Никольский пытается объяснить процесс присоединения к Русскому государству. «Мари, подобно всем другим жителям бывшего Казанского царства, пользовались своею землею как пожалованною собственностью Московского государя. Москва позаботилась и о том, чтобы мари поставить в условия, благоприятные для ассимиляции их с русскими. Если в пору татарского владычества мари управлялись собственными князьями, то теперь под русским владычеством место князей заступили воеводы… В деле управления и суда стали марийские сотники и десятники, а в некоторых случаях и князья [Никольский, 1920, с. 35]. На наш взгляд, высказывания Н.В. Никольского можно применить больше к горным мари, нежели к луговым.

Также Н.В. Никольский отмечал, что браки с мусульманами ни язычники, ни христиане-мари заключать не могли. Если таковые были, то, в случаях обнаружения их, повелевалось немедленно развести супругов [Никольский, 1920, с. 55].

Новокрещенным марийцам не разрешалось жить вместе с «басурманами», есть и пить с ними с одного стола, вступать в браки и держать «татарские обычаи» [Смирнов, 1889, с. 34]. «Законы были довольно строги для того, кто шел вразрез с правительственной политикой. А будет кого басурманин какими-нибудь мерами, насильством или обманом русского человека к своей басурманской вере обрежет, а сыщется про то до прямо: и того басурманина по сыску казнить, сжечь огнем безо всякого милосердия»

[Никольский, 1920, с. 36] (Справедливости ради надо отметить, что мусульманская религия тоже крайне отрицательно относится к конкуренции в сфере религии. Во всяком случае, попытка увлечь мусульманина в иную веру во многих странах Востока и сегодня будет иметь печальные последствия.)

Этим правительство хотело оградить мари от взаимодействия с татарами и башкирами и ориентировать их на взаимоотношения только с русскими.

Большое значение придавалось христианизации иноверцев. Для этих целей было разработано множество программ, таких как льготы, наделы, выдача одежды, освобождение от воинской службы, отпуск на волю при совершении преступления; освобождались на волю крепостные крестьяне, если их хозяин был не крещеный и т.д. Несмотря на все это, марийцы неохотно переходили в христианство, и даже если крестились, то не следовали христианским обычаям. В те времена положение русских и положение «новокрещен» марийцев (крещеных) были уравнены, исключением были мари-язычники, на которых все больше ложились материальные тяготы, повинности. В то же время они не были равны в возможностях заработка и занятий. Представители из мари, за исключением служилых людей, могли появляться в городах лишь в небольшом числе и без оружия; ночевать в городе, завязывать отношения с русскими запрещалось. Железо и медь давались марийцам только от воевод в ограниченном количестве. Окончательное уравнение марийцев с русским в податном отношении происходит в начале XVIII века [Смирнов, 1889, с. 39–40].

Во времена христианизации Руси не делалось особых различий между язычниками славянскими и язычниками финно-угорскими: для православной церкви они все были язычниками. Еще одним важным моментом является, по мнению В.О. Ключевского, тот факт, что языческие воззрения не ушли полностью из сознания людей, они остались внутри человека, были связаны с традиционными бытовыми обрядами, а христианство наложилось верхним пластом. Как писал великий историк, «…христианство, как его воспринимала от Руси чудь, не вырвало с корнем чудских языческих поверий: народные христианские верования,

не вытесняя языческих, строились над ними, образуя верхний слой религиозных представлений, ложившихся на языческую основу» [Ключевский, 1990, с. 52].

Вероятно, это касается не только финно-угорских, но и славянских народов. Тот же В.О. Ключевский отмечал, что если для крестьянства центральных районов присуще двоеверие (язычество – христианство), то для крестьянства Поволжья уже применим термин троеверие, когда наряду с христианством и русским язычеством, было и финно-угорское язычество [1990, с. 52].

Это время прекращается с началом христианизации нерусских народов. При рассмотрении исторического отрезка христианизации в Поволжье выводы многих исследователей неоднозначны. Здесь нужно учесть все события и тенденции, причем как негативные, так и позитивные. Работавший в начале XX века над этой проблемой В.М. Васильев отмечал: «Ни одна из сторон общественной жизни народа мари не заслужила столь большого внимания литературы старого дореволюционного периода, как его обычаи и верования. Факт столь повышенного интереса к этой стороне жизни народа сам по себе может быть ярким показателем того беспокойства, которое испытывала «русская православная церковь» по вопросу «охристианивания» народа мари» [Васильев, 1928, с. 1].

Недаром в числе первых, кто подробно начал интересоваться язычеством, были православные миссионеры. Их задача состояла в том, чтобы, исследуя язычество, найти в нем слабые места, подорвав тем самым языческую веру среди нерусских народов. Огромный интерес к языческим верованиям мари в ранний период прежде всего был продиктован стремлением православия искоренить язычество и на месте его распространить православную веру, которая в данный период соответствовала государственной идеологии. Представители гражданской и церковной власти, несмотря на препятствия, не намерены были оставлять борьбы с язычеством и исламом. Собирались сведения о том, где и в каких формах проявляются «отпадения», и принимались соответствующие меры к ослаблению нехристианских течений.

Вот как описывал свою работу священник П.И. Вишневский: «Чтобы вернее действовать против языческих верований и заблуждений моих прихожан, я постарался изучить их черемисское наречие и узнать о них, на каких основах держатся их языческие религиозные верования, в каких видах и формах выражаются их религиозные обряды… разведывал где, когда и кем предполагаются и приготавливаются жертвоприношения керемети; на место жертвоприношения нечаянно являлся с причтом и сельскими начальниками, и среди их ликования и торжества отбирал у них жертвенное мясо и раскидывал по дорогам» [Никольский, 1920, с. 147].

Причиной государственной поддержки христианизации явилась потребность власти утвердиться на вновь покоренных территориях, подчинить их себе не только физически, но и духовно. Еще Иван IV раздавал боярам, ходившим с ним под Казань, вотчины мордовских князей для того, чтобы новые владельцы «приводили мордву во крещение». «Иоанн понимал, – писал церковный историк А. Можаровский, – что водружение здесь креста, особенно же привитие православия к покоренным, не может свершиться вдруг, тем более без сопротивления и борьбы со стороны недавно покоренных буйных иноверческих инородческих племен. И вот мы видим возведение в покоренном краю городов или крепостей, основание монастырей, учреждение епархии и переселение сюда русских из внутренних областей государства» [Мокшин, 1998, с. 144].

Освоение русскими территорий Казанского ханства постоянно натыкалось на сопротивление всех народов, проживающих в этом крае, имели место постоянные повстанческие движения, так же восстания нередки были со стороны марийского народа. По мнению И.Н. Смирнова, причиной восстаний, наравне с потерей политических прав, мог стать религиозный фактор [Смирнов, 1889, с. 30].

Бусыгин Е.П. считал, что «заселение русскими людьми Заволжья – луговой стороны – осуществлялось с большими трудностями и растянулось на более длительный срок. Это объяснялось, с одной стороны, наличием сплошных лесов и обширных заболоченных участков, представляющих мало удобств для

хлебопашества, а с другой – сопротивлением местного населения [Бусыгин, Зорин, Михайличенко, 1973, с. 15].

В XVI веке волнения на почве религии не играли существенной роли, они появляются значительно позже. В этот период шла политика мягкого насаждения христианства. Не было никакого принуждения, более того, принявшим христианство предлагалась масса льгот разного характера. В этот период христианство вело политику «ласкового заигрывания» с марийским населением. «Частичное обращение в христианство мари было во второй половине XVI века. И эти новообращенные составили класс «новокрещенных», которые в XVII веке были переименованы в «старокрещеных» [Никольский, 1920, с. 36]. В этот период приобщение к русской культуре и православию шло через школы, где марийских детей обучали русскому письму и Закону Божьему.

Также на протяжении этого периода большой опасностью для русских являлся факт тесного соседства с мусульманами. Стремясь добиться политического и экономического господства, церковь проводила борьбу против мусульман и язычников. Антимусульманская пропаганда, развернувшаяся в стране еще в годы борьбы русского народа за национальную независимость и освобождение от татаро-монгольского ига, стала активно проводиться церковью в период присоединения Казанского ханства к России.

Власть последовательно боролась с мусульманской культурой. Не говоря уже о мусульманских школах, само соседство марийцев и татар-мусульман (речь не идет о «крещенах» – крещеных татарах, которых было немало) рассматривается как опасное. Запрещалась и постройка мечетей. Мусульмане, проживавшие на территории Марийского края, даже предприняли попытку направить в 1682 году посольство в Стамбул к турецкому султану (он одновременно был и «халифом» – защитником и религиозным главой всех мусульман-суннитов). Но ввиду усиления России в тот период это ничего не дало. Указом Сената от 19 ноября 1742 года все «новопостроенные» мечети, находившиеся в Казанской губернии, было приказано сломать. Из боязни ухода татар со старых мест и возможности репрессий против православных христиан в иноверческих государствах власти несколько

изменили решение: мечети ломались и впредь не строились лишь в тех местах, где вместе с мусульманами жили христиане.

Марийский край к концу XVIII века включал в себя территории Царевококшайска, некоторые территории Козьмодемьянского уезда, Чебоксарского и Казанского уездов, а также территории Яранского и Уржумского уездов, отдельные районы Васильского и Макарьевского уездов. Он, как и другие территории проживания восточно-финских народов, в административном отношении был искусственно разорван на несколько частей. Около 60 % населения края находились в составе Казанской губернии, свыше 30 % – в Вятской, около 10% – в Нижегородской [Куликов, 1993, с. 44].

Важным моментом этого периода является формирование восточных мари. Массовое переселение марийцев на восток началось с конца XVI века. Уходили главным образом луговые марийцы. Переселенцы образовали особую группу восточных марийцев. Поселившись в северо-западных районах Башкирии, марийцы попали в окружение различных народов (татар, удмуртов, русских, башкир), но не утратили своей самобытности. Также отмечается, что язычество у них сохранилось в более полном виде, чем у луговых и горных мари.

По мнению Н.В. Никольского, отношение мари к магометанам было сочувственное, в некоторых районах к мари запросто ходили в гости татары-мусульмане. Мари заимствовали у тюрков многое из религии, более того, как у мари в обиходе были распространены татарские слова, так и у татар встречались марийские. Для того чтобы высвободить мари из-под культурного влияния татар, русское правительство проводило политику ассимиляции марийского народа. Идеологи православия доказывали, что единство между русскими и нерусскими народами может быть достигнуто только с помощью христианства [Попов, 1987, с. 15].

По мнению некоторых исследователей, переход финно-угров и других поволжских народов на сторону Московского государства имел и много позитивных моментов, одним из них являлось сохранение своей самобытной культуры и избежание исламизации. «В лице Русского государства чувашский этнос обрел сильного союзника в борьбе за право этнического выживания. Исламизация народов Поволжья была не выгодна как

Русскому государству, так и самим языческим народам», – пишет В.Г. Родионов [2006, с. 214].

Нужно отметить, что ассимиляция продвигалась очень медленно, наталкиваясь на значительное сопротивление со стороны местного населения. Русское правительство проводило свою политику, руководствуясь принципом «не спешить». Воеводы должны были «беречь черемис накрепко, держать к новокрещенам и язычникам ласку и привет, чтобы они не завели измены… Государь велел на всех тех людей давать суд и оборону от русских и во всем их беречь». В этот период у Русского государства было два пути обращения мари в христиан: «…или разом насильственно окрестить всех черемис или исподволь работать над их обращением… В первом случае узко государственные интересы достигались полнее – разом была бы поставлена граница отатариванию инородцев – но религиозные притеснения могли породить ненависть инородцев и сделаться источником постоянных тревог, как для государства, так для русских колонистов края. Во втором случае русское правительство за несколько процентов отатарившихся инородцев приобрело спокойствие в крае и симпатии населения. Избегая беспокойств, соединенных с насилием, русское правительство избрало этот последний путь» [Смирнов, 1889, с. 41–43].

Таким образом, политика Русского правительства в отношении обращения иноверцев в христианскую религию на протяжении нескольких столетий оставалась неизменной: «инородцам» по вступлении в христианскую веру предлагались материальные блага, социальные льготы, в более поздний период мари мог рассчитывать на освобождение от воинской повинности, если примет христианство. Нарушители законов, совершившие тяжкое преступление, получали полную свободу в случае принятия православия. Одной из эффективнейших мер стал акт, по которому холопы – язычники или мусульмане, принявшие христианство – могли получить свободу. Благодаря таким льготам марийцы стали принимать христианство целыми деревнями.

Однако на деле мари оставались язычниками и вели двойную духовную жизнь. Днем они ходили в церковь, а ночью посещали языческие рощи. Данный процесс, как указывалось выше, имел

место и у славянских племен, ибо перемена религии – дело не одного столетия. Как указывал С.Ф. Ташкин, «все историки наших инородцев сходятся, однако, на одном: если крещение инородцев и шло быстро, то только благодаря тому, что это было выгодно им в экономическом и правовом отношениях. Внутренняя вера и убеждения отсутствовали. Наоборот, бывали случаи, когда новообращенные, если им не давали за крещение обещанных льгот, нападали на миссионеров. Миссионеры также редко выходили из рамок привлечения инородцев к христианству экономическою и правовою выгодностью крещения. Сам подбор их далеко не удовлетворял требованиям дела. Дельных, глубоко просвещенных миссионеров не было совершенно. В своей работе они основывались только на привитии обращаемым внешних качеств христианина» [Ташкин, 1922, с. 9].

Христианство не признавало других богов. Для марийцев же новый Бог христиан был еще одним богом их пантеона. С того момента, как марийцы столкнулись с христианством и формальным образом приняли его, христианство обогатило язычество новыми объектами для поклонения [Смирнов, 1889, с. 9]. Например, икона стала заменять в марийском язычестве священное дерево. Помимо этого, по мнению Гавриила Яковлева, «в карты приглашаются без различия крещеные и язычники: иногда бывает у крещеного черемиса карт язычник и, наоборот, у язычника крещеный» [Яковлев, 1987, с. 19].

Таким образом, у мари имел место христианско-языческий симбиоз, растворение этих религий друг в друге. Имелись случаи, когда марийцы просили священников помолиться их богу, таким образом, по мнению И.Н. Смирнова, язычество в этот период под влиянием христианства перерождается.

В XIX веке политика государства к язычникам ужесточается. В этот период марийцы, которые совершали языческие обряды, подвергались судебному и церковному преследованию. Было несколько судебных гражданских и церковных процессов, которые «для наиболее деятельных участников жертвоприношений оказывались весьма печальными: их ждало тюремное заключение, в лучшем случае – церковная эпитимия. Немало приходилось нести и материальных расходов» [Никольский, 1920, с. 14].

Подобный процесс в XIX веке имел место и на территории Удмуртии (так называемый «Мултанский процесс») [Мартынова, 2000, с. 33].

Для уменьшения влияния язычества в Марийском крае власти уничтожали священные рощи. Кроме всего прочего, власть перекрывала язычникам возможность занять практически любую административную должность, ибо, согласно статье 1091 «Установлений Гражданских», «там, где есть жители православного исповедания, запрещается употреблять в общественные должности, соединенные с правом власти или начальства, духоборов, молокан, иконоборцев, иудействующих и людей прочих ересей, признанных особенно вредными» [Никольский, 1920, с. 117].

Языческие корни не покидали марийцев. Они были настолько прочны, что при малейшем сомнении мариец снова начинал поклоняться своей вере. Некоторые лица из марийской среды пытались воззвать соплеменников к старой вере. Для этого они распространяли всевозможные вещие сны, устрашали сородичей божьей карой. Примером тому может служит факт, исследованный А. Фукс. Она пишет, что «заблуждение крещеных черемис состоит в веровании многобожию, которое укоренено в них воспитанием. Это видно было из сильного упорства многих прихожан отстать от него. Распространители сего заблуждения называются мужеды, или ворожецы, которые утверждают, будто они узнают волю богов от них самих… Мужеды употребляют к этому разные средства, как-то: устращивание разными бедствиями и самою смертью и уверения в силе богов, живущих в кереметях. Меры эти они употребляют скрытно, и живуче между самими черемисами, ничем от них не отличаются. Поэтому их узнать никак нельзя, разве только по слухам, коим руководствуясь церковнослужители села Морков, уведомили Протопопа о жителях деревни Малых Морков… как о распространениях язычества между крещеными черемисами» [Фукс, 1840, с. 309–310].

Еще одним свидетельством являются наблюдения С.К. Кузнецова, который отмечал, что «предоставленные самим себе, черемисы сохранили чисто языческое мировоззрение: стоило лишь появиться среди них ярому стороннику черемиской старой веры, и язычество начало возрождаться» [Быль о Чумбылате, 2002, с. 13].

Полный переход в христианскую веру среди мари затянулся на долгие годы, но постепенно ситуация менялась. Как свидетельствовал священник Гавриил Яковлев (сам по национальности мари), «в воскресения Христова в прежние времена в церковь ходили очень мало, и то не для исполнения долга христианского, а только из любопытства – посмотреть торжество христианского праздника. Ныне же, хотя они еще не совсем оставили свои языческие обряды, но начинают ходить в церковь более, и число молящихся в церкви черемис ежегодно увеличивается» [Яковлев, 1887, с. 19].

Моментом, значительно облегчающим христианизацию края, было переселение «новокрещен» в русские деревни, а в более позднее время переселению подвергались и язычники. Поощрялись и браки между новокрещенами и русскими [Ташкин, 1922, с. 11].

По мнению Н.В. Никольского, особой вражды у мари к христианству не было. Бывали случаи, когда лица марийского происхождения становились христианами не только из-за материальных льгот. Враждебное отношение к христианам имело место там, где затрагивались экономические интересы язычников [Никольский, 1920, с. 70]. Неприязнь между «новокрещенами» и некрещеным населением случалась из-за того, что подати, наложенные на крестьянскую общину, для «новокрещен» отменялись, и поэтому они ложились на некрещеное население. Бывали случаи, когда «новокрещены» уходили на заводы, а некрещеные односельчане расплачивались за их долги и налоги. Также «новокрещены» нападали на своих некрещеных соседей и завоевывали их земли. Как считал С.Ф. Ташкин, «приведенные заметки рисуют не только явно враждебные отношения между некрещеной татарской (магометанской) массой и вышедшими из их среды новокрещеными, но указывают и на причины подобных отношений… Виновной стороной являлись как сами новокрещены, так и открыто покровительствовавшая им власть… В явно ненормальной обстановке взаимных контров между двумя половинами инородческого мира печальную роль сыграла та же пресловутая система насаждения христианства во что бы то ни стало. Христианству она не сумела дать новых и полезных членов

из магометанской среды, магометан же, с явным ущербом для их благосостояния, разделила на два враждебных лагеря» [Ташкин, 1922, с. 118].

С 40-х годов XVIII века для более эффективной христианизации иноверцев власть решает перевести Священное Писание на «инородческие» языки. В 1818 году в Царевококшайске и Козмодемьянске были открыты «сотоварищества» Казанского отделения Российского Библейского общества и был переведен на марийский язык Новый Завет. «Когда перевод был напечатан, во все черемисские села было разослано по пять экземпляров его для чтения в церквях и домах иноверцев» [Смирнов, 1889, с. 48].

Аналогичные средства власти применяли на всей территории Поволжья. Например, в Чувашии, как считает В.Г. Родионов, «основная часть чувашей перешла в христианство в 40-е годы XVIII века… Разрушались мечети и языческие святыни (Керемети), гонялись жрецы и мачавуры, юмзи и колдуны. Началась вражда между огнепоклонниками и новокрещенами, мусульманами и их крещеными сородичами. Принцип «разделяй и властвуй», силу которого Русское государство поняло и успешно применяло на практике еще с середины XVI века, в Поволжье действовал безотказно и в первой половине XVIII века. Постоянное напряжение в регионе создавало противостояние двух мировых религий: христианства и мусульманства» [Родионов, 2006, с. 231].

Показательным является процесс по так называемому «делу о Чумбылате». «Когда русское духовенство в свое время начало притеснять марийцев в исповедовании их языческих верований, оно узнало, что марийцы поклоняются камню, который лежал на реке Немде, возле деревни Чембулатово. Митрополит Московский Филарет послал миссионера Покровского для обследования религиозного состояния здешних марийцев и добился того, что указанный камень, имевший около 12 локтей в высоту, 36 локтей в толщину, осенью 1830 года был разбит» [Гольмберг, 1926, с. 48]. В конфликте по поводу взрыва «Чумбылат-камня», наряду с язычниками и православными священникам, участвовала и светская власть в лице исправника Давлет-Кильдеева. Под вымышленным предлогом составления приговора насчет

ходатайства о разрешении марийцам молиться по-своему, он переписал 460 человек и начал следствие [Быль о Чумбылате, 2002, с. 13].

Благодаря насильственным мерам и проповедям священников начавшиеся волнения удалось прекратить. Совместные действия исправника и миссионера оказались для обоих одинаково полезны: Давлет-Кильдеев получил сначала «признание вятского губернского правления за ревностное содействие миссионеру в преобразовании черемис», а потом высочайшую награду – бриллиантовый перстень стоимостью 750 рублей; миссионер Покровский получил сан протоиерея.

Конфликт не исчерпывал себя, но Давлет-Кильдеев успешно действовать уже не мог. «Только у А.И. Герцена мы находим разгадку неуспешности действий миссионера и исправника Девлет-Кильдеева… Герцен припоминает об изумительной миссионерской деятельности протоиерея Покровского совместно с мусульманином-исправником Девлет-Кильдеевым. Оказывается, что исправник в 1830 году не мог содействовать по-прежнему энергично Покровскому по весьма простой причине: ему пришлось считаться с фанатизмом своих единоверцев-татар. Когда князь Девлет-Кильдеев с орденом Владимира в петлице и бриллиантовым перстнем на руке вошел однажды в мечеть в деревне Четай… татары набросились на него, обругали «собакой» и выгнали вон» [Быль о Чумбылате, 2002, с. 25–26].

Действия Покровского не только не ускорили христианизацию мари, а, наоборот, усугубили этот процесс. С этого времени, охраняя христианство, власти все чаще стали прибегать к полицейским мерам. Этот пример показывает нам взаимоотношения между татарами и марийцами: не только мари питали симпатии к татарам, но и татары с сочувствием относились к гонениям веры черемис.

Нередки были случаи недовольства, когда марийцы-язычники пытались жаловаться на священников, что те насильно приводят их к христианству, но, как правило, государственная власть стояла на защите православия, и такие жалобы оставались без внимания. Более того, впредь марийцам под угрозой штрафа было запрещено писать такие письма.

Жалобы поступали и от местных приходских священников. Последние говорили о том, что, в связи с ускоренной христианизацией, они не успевают контролировать обстановку среди новокрещенов и противодействовать языческим проповедникам. В середине XIX века количество церквей на территории Марийского края было очень незначительно. В среднем число прихожан мужского пола было около 1121 человека на один церковный приход. Были и такие приходы, например в Морках, где количество прихожан мужского пола доходило до 2282 человек. К этому нужно добавить то, что работающие здесь миссионеры практически не владели марийским языком. «При таком множестве прихожан, могут ли их священники пасти своих словесных овец от волков, а именно, от двух Черемисских жрецов, Микибай и Пектубай, старающихся обратить крещеных черемис к прежней их вере?» – писал в конце XIX века священник Гавриил Яковлев [1887, с. 19] Администрация старалась удовлетворять эти жалобы и обязывала местные власти помогать священникам бороться с непокорными марийцами: с помощью полиции насильно водить их в церковь, следить за «новокрещеными».

Достаточно эффективным ходом православной церкви была практика постройки церковных сооружений в тех местах, где проводились языческие моления или рядом с ними. Так, например, Раифская пустынь была основана возле почитаемого марийцами озера, где они совершали жертвоприношения. Седмиозерная пустынь также была построена на месте бывшего марийского жертвенника [Попов, 1987, с. 32].

Таким образом, в период ускоренной христианизации на территории Марийского края имели место конфликты на религиозной почве между представителями марийского и русского этноса, между крещеными и некрещеными. На протяжении XVIII века заманчивые перспективы к принятию православия сменяются жестокостью и насилием со стороны церковных служителей. Правительством велось наблюдение за нехристианскими религиозными объектами. Насильственные методы христианизации не могли не вызвать протест у язычников. Христианизация Марийского края первоначально имела место в тех районах, где

численное преимущество было на стороне русских. В этих районах благодаря тесному контакту мари с русскими она шла быстрее.

К концу XVIII века по документам христианизация мари была завершена, но в действительности до окончания этого процесса было очень далеко. «Новокрещеные» марийские крестьяне неохотно ходили в церковь, не исполняли религиозные православные обряды, а при первой возможности возвращались к прежней вере.

Отношение власти к мусульманам меняется после восстания Пугачева. В конце XVIII века, при Екатерине II, произошла существенная корректировка официального курса по отношению к другим религиям, прежде всего к исламу. Учитывая помощь исламских духовных деятелей в подавлении восстания Пугачева, Екатерина II в 1782 году разрешила учредить в Уфе муфтиат, а в 1788 году – мусульманское духовное собрание [Попов, 1987, с. 78–111]. В XIX – начале XX века царская власть проводила политику невмешательства во внутренние дела мусульман при условии их лояльности империи и отказа от широкой миссионерской деятельности.

Говоря о христианизации марийцев на протяжении XIX века, можно отметить, что она, напротив, приняла более жесткий характер. По словам Н.С. Попова, «полиция и миссия, миссия и полиция – эти понятия неразделимы были до 1905 года… Отдельные предписания Синода «О неупотреблении насильственных мер» к приверженцам языческих культов носили чаще всего декларативный характер и зачастую не выполнялись. Административные преследования язычествующих стали несколько ослабевать лишь в годы назревания революционной ситуации» [Попов, 1987, с. 82–83]. Дело в том, что Манифест Николая II от 17 октября 1905 года и последующие за ним изменения в законодательстве о религиях фактически сняли запрет на исповедование язычества. Тем не менее процесс возвращения к язычеству особенно усилился в Марийском крае в конце XIX века. Порой марийцы отходили от христианства целыми селениями и проводили языческие моления [Соловьев, 1968, с. 24].

Процесс христианизации в Марийском крае вызывал отторжение у коренного населения ввиду совершенно отличительной

ментальности марийского народа. И.К. Калинин считает главной причиной сохранения у народа мари языческих традиций как «…средства, с помощью которого общество защищалось от ассимиляции» [2000, с. 75].

Помимо того, что христианизация инородцев велась с допущением грубого насилия со стороны правительства и духовенства, она была чуждой образу жизни марийского народа. Наряду с зачатками образования в среду марийцев с приходом русского населения внедрялась алкогольная продукция. Чтобы приобщить массы к православию, духовенство нередко шло на хитрость, провозглашала святые источники, чудотворные иконы. Активно поддерживались со стороны правительства и духовенства межнациональные браки между мари и русскими. Священники считали (в целом, верно), что таким образом христианство проникнет внутрь семьи и осядет там, постепенно растекаясь по всему марийскому населению. Служители церкви добивались принятия крещения обоими супругами. В случае отказа одного из них (обычно жены), дело завершалось разводом [Попов, 1987, с. 90].

Необходимо отметить, что под влиянием христианства в среде мари был создан определенный внутренний конфликт по поводу характера отправления языческих обрядов. При этом из среды мари-язычников выделяется секта «Кугу сорта» (Большая свеча). В эту секту входили сторонники неприятия кровавых жертвоприношений. Создание секты свидетельствует о противоречиях, происходящих внутри религиозной языческой общины. «Кугусортинцы» говорят о себе, что они уже не язычники, но и к христианству не приткнулись. Тем не менее эта секта преследовалась со стороны православия наряду с остальными язычниками [Попов, 1987, с. 98].

В XIX веке ассимиляция марийцев усиливается. Важнейшим средством для этого считалось распространение среди марийцев православия. Для привлечения «инородцев» в христианство решено было издавать духовную литературу на марийском языке и готовить священников – выходцев из мари. Одновременно в школах для иноверцев наряду с грамотой ученикам прививали русскую культуру и православие.

Заключение

Межэтнические отношения складывались на территории Марийского края с момента оседлости народа мари на данной территории, но функциональность этих отношений началась с момента образования соседних государств, таких как Казанское ханство и Россия. С конца XVI века Марийский край входит в состав Русского государства. Влияние тюркской мусульманской культуры сменяется православной и русской.

В итоге к началу XX века христианизация Марийского края, проводившаяся в течение трех с половиной веков, разделила верующих мари по религиозным воззрениям на три группы. Только часть марийцев, принявших крещение, полностью отказалась от древнемарийской религии и признала православие своей единственной религией. Верующие этой категории проживали и проживают в основном в современных Горномарийском, Волжском, Звениговском и Медведевском районах Республики Марий Эл. Деятельность миссионеров в других районах Марийского края привела к образованию своеобразного православно-языческого двоеверия. Часть марийцев не приняла христианство и осталась приверженцами марийской традиционной веры.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Андреев И.А О марийско-русских историко-культурных взаимосвязях в земледелии // Археология и этнография Марийского края / МарНИИ. Вып. 11. Йошкар-Ола, 1987. С. 47–56.

Архипов Г.А. Происхождение марийского народа по археологическим данным (с I тыс. н.э.). Происхождение марийского народа. Материалы Научной сессии, проведенной Марийск. науч.-исслед. ин-том яз., литературы и истории. (23–25 дек. 1965 г.) / ред. Г.А. Архипов и Д.Е. Казанцев. Йошкар-Ола, 1967. С. 36–52.

Архипов Г.А. Марийцы IX–XI вв. К вопросу о происхождении народа. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1973. 199 с.

Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Михайличенко Е.В. Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование (середина XIX – начало XX в.). Казань: Изд-во Казан. ун-та. 1973. 96 с.

Быль о Чумбылате. Йошкар-Ола: ГУП РМЭ «Газета «Марий Эл», 2002. 32 с.

Васильев В.М. Марийская религиозная секта «Кугу Сорта». Краснококшайск, 1928. 87 с.

Гольмберг У. Религия черемис. Перевод с немецкого глав книги. Порвоо, 1926. 68 с.

Золотова Т.А., Данилов О.В. Очерки традиционной культуры народов Поволжья / Гос. ком. Рос. Федерации по высш. образованию. Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола: МарГУ, 1996. 100 с.

Калинин И.К. Восточно-финские народы в процессе модернизации. М.: Наука, 2000. 178 с.

Ключевский В.О. Этнографические следствия русской колонизации Верхнего Поволжья. Влияние природы Верхнего Поволжья на народное хозяйство в Великороссии // Ключевский В.О. Исторические портреты. М.: Правда, 1990. 52 с.

Козлова К.И. Очерки этнической истории марийского народа. М.: Изд-во МГУ, 1978. 344 с.

Костюхин Е.А. Сказки и типология культурных контактов // Русский фольклор. Межэтнические фольклорные связи. Т. 27. Спб.: Наука, 1993. С. 3–14.

Куликов К.И. Национально-государственное строительство восточно-финских народов в 1917–1937 гг. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. 280 с.

Мартынова М.М. К вопросу о поведении Г.Е. Верещагина после Мултанского процесса // Мултанское дело: история и современный взгляд. Материалы научно-практической конференции. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2000. С. 33–34.

Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, Мордов. кн. изд-во, 1998. 244 с.

Никольский Н.В. История мари (черемис). Казань, 1920. 182 с.

Попов Н.С. Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола, Мар. кн. изд-во, 1987. 111 с.

Родионов В.Г. Этнос. Культура. Слово / М-во образования и науки Российской Федерации, Федеральное агентство по образованию, Федеральное гос. образовательное учреждение высш. проф. образования «Чувашский гос. ун-т им. И. Н. Ульянова». Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2006. 552 с.

Сануков К.Н. Марийская автономия. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2005. 136 с.

Свечникова С.К. Марийцы в XIII–XVI веках // Марийцы / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 2005. С. 28–35.

Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889. 128 с.

Соловьев В. Время и религия. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1968. 58 с.

Ташкин С.Ф. Инородцы Приволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии. Казань: Чуваш. отд. Гос. изд-ва, 1922. 190 с.

Фукс А.А. Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Тип. Имп. Казанского университета, 1840. 260 с.

Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань: Издание Православного Миссионерского Общества, 1887. 87 с.

Янтимир М.Н. Марийская автономная область (очерк) / Федер. агентство по образованию Рос. Федерации, Мар. гос. пед. ин-т им. Н.К. Крупской. Йошкар-Ола: МГПИ им. Н.К. Крупской, 2005. 188 с.

Gul'nara Zeleneeva

INTER-ETHNIC AND INTERFAITH RELATIONS IN THE MARI REGION BEFORE THE REVOLUTION

Introduction. Inter-ethnic and interfaith relations in the Mari Region began with the contacts of the Mari people with neighbouring peoples as a result of trade and military relations. Interaction with other ethnic groups had influenced the Mari's way of life. This influence affected language, religion, and everyday life. At the following stage of its historical development, the Mari people found themselves between the Kazan Khanate and the Russian state. This relationship has had varying intensity and impact on the Mari people. Especially long and painful for the Mari was the imposing of Orthodoxy. It was harmful for the Mari traditional faith, which for centuries has embodied the Mari people's whole way of life from the concept of creation to the traditional way of life. **The objective of the article.** The article is aimed to consider inter-ethnic and interfaith relations in the Mari Region from ancient times to the 19th century. **Materials and methods**. The research is based on the methods of historical science: comparative-historical, historical-genetic, problem-chronological, and structural-systemic. General scientific methods: descriptive-narrative, generalization and systematization are used in the research. **Research results and discussion**. The relationship of the Mari people with representatives of neighboring ethnic groups

are considered in the article on basis of extensive materials written by travelers, traders, missionaries, as well as in later periods by historians, archaeologists, linguists, and ethnologists. **Conclusion**. Inter-ethnic contacts had a great impact on the Mari ethnic group, but one of the key points was the Christianization of the Mari Territory, which had been carried out for three and a half centuries and divided the Mari faith into three groups.

Key words: inter-ethnic relations, Mari traditional faith, Christianization of the Mari Territory.

REFERENCES

Andreev I.A O mariisko-russkikh istoriko-kul'turnykh vzaimosviaziah v zemledelii [On the Mari-Russian historical and cultural relations in agriculture] *Arkheologiia i etnografiia Mariiskogo kraia*, iss. 11, Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii im. V.M. Vasil'eva. 1987, pp. 47-56.

Arkhipov G.A. Proiskhozhdenie mariiskogo naroda po arkheologicheskim dannym (s I tys. n.e.). [The origin of the Mari people according to archaeological data (since 1st century A.D.)].*Proiskhozhdenie mariiskogo naroda. Materialy Nauchnoi sessii, provedennoi Marijskijm nauchno-issledovatel'skim institutom jazyka, literatury i istorii*. Yoshkar-Ola, 1967, pp. 36-52 .

Arkhipov G.A. Mariitsy IX-XI vv. K voprosu o proiskhozhdenii naroda. [The Mari in the 9th -11th centuries. To the question of the origin of the people]. Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo. Yoshkar-Ola, 1973, 199 p.

Busygin E.P., Zorin N.V., Mikhailichenko E.V. Obshchestvennyi i semeinyi byt russkogo sel'skogo naseleniia Srednego Povolzh'ia. Istoriko-etnograficheskoe issledovanie (seredina XIX – nachalo XX vv.). [Social and family life of the Russian rural population of the Middle Volga region. Historical and ethnographic research (mid-19th - early 20th century)].Kazan', Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta. 1973, 96 p.

Byl' o Chumbylate. [The Story of Chumbylat] Yoshkar-Ola, 2002, 32 p.

Vasil'ev V.M. Mariiskaia religioznaia sekta "Kugu Sorta". [Mari religious sect «Kugu Sorta»]. Krasnokokshaisk, 1928, 87 p.

Gol'mberg U. Religiia cheremis [The Cheremis' religion]. Perevod s nemetskogo glav knigi. Porvo, 1926, 68 p.

Zolotova T.A., Danilov O.V. Ocherki traditsionnoi kul'tury narodov Povolzh'ia. [Sketches on the traditional culture of the peoples in the Volga region] Yoshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj universitet, 1996, 100 p.

Kalinin I.K. Vostochno-finskie narody v protsesse modernizatsii. [East Finnish peoples in the process of modernization] Moscow, Nauka, 2000, 178 p.

Kliuchevskii V.O. Etnograficheskie sledstviia russkoi kolonizatsii Verkhnego Povolzh'ia. Vliianie prirody Verkhnego Povolzh'ia na narodnoe khoziaistvo v Velikorossii. [Ethnographic consequences of Russian colonization of the Upper Volga region. Influence of the Upper Volga region nature on the national economy in Velikorossia] *Kliuchevskii V.O. Istoricheskie portrety*. Moscow, Pravda. 1990, 52 p.

Kozlova K.I. Ocherki etnicheskoi istorii mariiskogo naroda. [Sketches on the ethnic history of the Mari people] Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. 1978, 344 p.

Kostiukhin E.A. Skazki i tipologiia kul'turnykh kontaktov [Fairy tales and typology of cultural contacts]. *Russkii fol'klor. Mezhetnicheskie fol'klornye sviazi*. Sanct Peterburg, Nauka, 1993, vol, 27, pp.3-14.

Kulikov K.I. Natsional'no-gosudarstvennoe stroitel'stvo vostochno-finskikh narodov v 1917–1937 gg. [National State Construction of East Finnish Peoples in 1917–1937] Izhevsk, Udmurtskij institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk, 1993, 280 p.

Martynova M.M. K voprosu o povedenii G.E. Vereshchagina posle Multanskogo protsessa. [To the question of G.E. Vereshchagin's behavior after the Multan process] *Multanskoe delo: istoriia i sovremennyi vzgliad. Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii*. Izhevsk, 2000, 33-34 p.

Mokshin N.F. Religioznye verovaniia mordvy. [Religious Mordovian beliefs] Saransk, Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1998, 244 p.

Nikol'skii N.V. Istoriia mari (cheremis). [History of the Mari (Cheremis)] Kazan', 1920, 182 p.

Popov N.S. Pravoslavie v Mariiskom krae [Orthodoxy on the Mari Territory]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1987, 111 p.

Rodionov V.G. Etnos. Kul'tura. Slovo. [Ethnos. Culture. Word] Cheboksary: Izdatel'stvo Chuvashskogo universiteta, 2006, 552 p.

Sanukov K.N. Mariiskaia avtonomiia.[The Mari Autonomy] Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2005, 136 p.

Svechnikov S.K. Marijcy v XIII–XVI vekah [The Mari in the 13th-16th centuries]. *Marijcy.* Joshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii, 2005, pp. 28-35.

Smirnov I.N. Cheremisy. Istoriko-etnograficheskii ocherk. [The Cheremis: historic-ethnographic overview] Kazan', 1889, 128 p.

Solov'ev V. Vremia i religiia. [Time and religion] Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1968, 58 p.

Tashkin S.F. Inorodtsy Privolzhsko-Priural'skogo kraia i Sibiri po materialam Ekaterininskoi zakonodatel'noj komissii. [Non-Russians of the Volga-Ural Region and Siberia on the basis of the Catherine Legislative Commission] Kazan', 1922, 190 p.

Fuks A.A. Zapiski Aleksandry Fuks o chuvashah i cheremisah Kazanskoj gubernii. [Notes by Alexandra Fux about the Chuvash and Cheremis of the Kazan Province]. Kazan',Tipografija Imperatorskogo Kazanskogo universiteta, 1840, 260 p.

Yakovlev Gavril. Religioznye obriady cheremis. [The Cheremis religious rituals] Kazan', 1887, 87 p.

Yantimir M.N. Mariiskaia avtonomnaia oblast' (ocherk). [The Mari Autonomous Oblast] Yoshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj pedagogicheskij institut imeni N.K. Krupskoi, 2005, 188 p.

Зеленеева Гульнара Султановна
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: zeleneeva.gulnara@yandex.ru

Gul'nara Zeleneeva
Candidate of Historical Sciences,
Senior Researcher
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: zeleneeva.gulnara@yandex.ru

УДК 299.4
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_21

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ МАРИЙЦЕВ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН

© 2022 г. А.А. Илиева

Введение. Марийская религия основывается на вере в силы природы, которую человек должен почитать и уважать. В настоящее время марийская этническая религия переживает этап возрождения и институционализации. **Цель статьи** – осветить современное состояние вероисповедания марийского народа на территории Республики Башкортостан. **Материалы и методы.** В основу статьи положены наблюдения за деятельностью священнослужителей тех районов Республики Башкортостан, где компактно проживают мари. Основными методами исследования являются сравнительный и сопоставительный. **Результаты исследования, обсуждения.** Традиционная марийская религия сложилась на основе древнего вероисповедания. Моления мари в священных рощах в Республике Башкортостан стали возобновляться с 2012 года. В настоящее время проводится юридическая регистрация священных рощ, в школах намечается проведение уроков по традиционной религии. Молитвенные собрания и массовые моления проводятся в соответствии с традиционным календарем. Эти мероприятия способствуют объединению марийцев республики, несут воспитательный и просветительский характер. **Заключение.** Традиционная марийская религия в Республике Башкортостан медленно, но возрождается. Важно понимать, что от возрождения традиций и обрядов зависит язык и культура народа.

Ключевые слова: традиционная марийская религия; вероисповедание; священная роща; религиозные ритуалы; массовые моления; священнослужитель.

Введение

Марийская религия основывается на вере в силы природы, которую человек должен почитать и уважать. В настоящее время марийская этническая религия переживает этап возрождения и институционализации [Абукаева, 2022, с. 233].

Вера – это энергетическое поле, обеспечивающее связь человека, народа с Богом. Само слово бог на марийском языке звучит как *Юмо*. Марийское *Ю* – нечто всеобъемлющее, заполняющее собою все мироздание, существующее вне времени, живительная сила, мощь [Онаеҥ 2011, с. 6; Шкалина, 2003, с. 51]. *Юмо* – бог всеобъемлющий, саморазвивающийся источник, генерирующий энергию.

Цель статьи – продемонстрировать возросшее внимание марийского народа Республики Башкортостан к возрождению традиционной марийской религии. Материалы взяты из наблюдений деятельности священнослужителей разных районов республики. Основными методами исследования являются сравнительный и сопоставительный.

Материалы и методы

В основу статьи положены наблюдения за деятельностью священнослужителей тех районов Республики Бащкортостан, где компактно проживают мари. Основными методами исследования являются сравнительный и сопоставительный.

Результаты исследования, обсуждения

Марийская Традиционная Религия сложилась на основе древнего народного мировоззрения, включающего религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам, почитанием предков и покровителей сельскохозяйственных занятий. На формирование и развитие традиционной религии марийцев оказали влияние религиозные воззрения соседних народов Поволжья и Приуралья, основы вероучения ислама и православия.

Почитатели традиционной марийской религии признают Единого Бога *Тӱҥ Ош Кугу Юмо (Ош Поро Кугу Юмо).* Богослужения, религиозные торжества и моления совершаются в священных рощах. Они были выбраны предками марийцев. Долгие годы в таких рощах проводились лишь семейно-родовые моления.

С 2012 года активистами было принято решение провести массовое моление с участием представителей всех районов компактного проживания народа мари в Башкортостане, а также гостей из Свердловской области и Пермского края, республик Татарстан, Удмуртия, Марий Эл. Организаторы посчитали, что

проведение таких молений будет способствовать укреплению нравственности, традиций и объединит марийцев, проживающих в разных районах Башкирии.

10 августа 2013 года такое моление провели в общемарийской священной роще Султан Керемет, расположенной в Мишкинском районе между деревнями Тынбаево и Большесухоязово. С этого года в различных населенных пунктах Башкирии начали вновь возрождать моления в священных рощах.

Так, в октябре 2018 года в д. Василово Калтасинского района состоялось открытие священной рощи. Для того чтобы вновь начать молиться в забытых рощах, производится специальный ритуал. Этот ритуал возрождает силу места. По воззрениям верующих, только после проведенного обряда можно начать молиться в некогда забытой священной роще. В 2019 году возобновили молельную рощу в д. Павасола, затем и в других деревнях Калтасинского района.

Таким образом, последователи Марийской традиционной религии осуществляют религиозные ритуалы, массовые моления, проводят благотворительные, культурно-просветительские мероприятия. Они обучают и воспитывают подрастающее поколение, издают и распространяют религиозную литературу.

В 2020 году было осуществлено организационное оформления и регистрация семи местных религиозных общин Янаульского, Калтасинского, Балтачевского, Татышлинского, Мишкинского, Краснокамского районов Республики Башкортостан. 26 августа 2020 года в Единый государственный реестр юридических лиц России была включена Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Башкортостан (Пошкырт кундемысе юмын йӱла рӱдӧ). Руководителем стал Геннадий Павлович Пастиев.

Молитвенные собрания и массовые моления проводятся в соответствии с традиционным календарем, при этом всегда учитывается положение Луны и Солнца. Общественные моления проходят, как правило, в *кӱсото* ‘священных рощах’. Перед тем как пойти молиться в священную рощу, все должны помыться в бане, надеть белую чистую одежду. Молением руководит *онаен* (*карт*, *карт кугыза*). В ритуале молений в священных рощах

марийцы просят у бога благополучия и мирной жизни не только себе и сородичам, а еще и своим соседям, другим народам. Следует отметить, что в настоящее время священные рощи начали юридически регистрировать, чтобы они являлись охраняемой зоной.

Руководителями местных общин становятся уважаемые люди. Их называют *онаеҥ*. Онаеҥ – это священнослужитель на общественных началах, это не должность, она не может приносить никакой личной выгоды, кроме почтения и уважения. Такие люди по призванию, честно, от души служили своим соседям, роду, народу, являясь посредниками в общении с богами.

Одним из таких людей является Радислав Зайнашевич Зайнетдинов, карт Калтасинского района Республики Башкортостан (д. Василово Калтасинского района Республики Башкортостан). Под его руководством проводятся ежегодные моления в деревне. Он также участвует в *Мер кумалтыш* – молениях союза религиозных общин, которые проводятся обычно раз в три года. Место, время, характер жертвоприношений определяет совет картов. Каждая община направляет на это моление своих представителей.

Так, в июне 2021 года в д. Актуганово Калтасинского района состоялось межрегиональное марийское моление. Марийские духовные лидеры и гости приехали на священную гору Шукын. После окончания мероприятия с напутственными словами обратился к духовным лидерам, картам Р.Д. Карамышев, советник Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан. Нашему уважаемому Радиславу Зайнашевичу Зайнетдинову вручили удостоверение онаеҥ в Калтасинском районе. Р.З. Зайнетдинов вместе с односельчанами проводит праздники *Шорыкйол* (традиционный праздник наподобие Святок, комплекс обрядов, направленный на обеспечение благополучия семьи, хозяйства, увеличение числа будущего урожая, домашних животных), *Ӱярня* (марийская Масленица), *Кугече*, *Семык* (значительное место в двух последних праздниках отводится поминовению умерших родственников с ритуальным угощением). Кроме обрядовых марийских праздников большое внимание уделяется детским праздникам. Ежегодно устраиваются новогодние праздники, летом проводят детский сабантуй.

Дети учатся уважать старших, почитать и соблюдать свои народные традиции. В последние годы дети тоже начали участвовать в молениях в священных рощах. Они проделывают все обряды, повторяя за взрослыми. Взрослые их учат почитать природу, воду, священные рощи. Например, у марийцев есть *ойӧрӧ* ‘запреты, табу’ – один из жанров устного народного творчества. Они берут начало в древних языческих представлениях народа, когда в эпоху племенных культов создавались объекты поклонения и по отношению к ним вырабатывалась определенная система взглядов, в том числе разнообразные поверья, суеверия и табу [Абукаева, Фокина, 2015]. Запреты играли своеобразную воспитательную роль и до сих пор не утратили свою значимость. Например, *ойӧрӧ* гласит, что около воды нельзя устраивать праздники, плохо отзываться о водоемах и т.п. Система табу в отношении молельных рощ регламентирует время и место пребывания в роще, состав молящихся, ритуальные действия [Абукаева, 2021, с. 400].

В планах «Централизованной общины традиционной марийской религии» ввести в МБОУ СОШ д. Нижний Качмаш Калтасинского района урок по традиционной марийской религии, где обучающиеся будут знакомиться с обычаями и традициями вероисповедания марийцев.

Заключение

Традиционная марийская религия в Республике Башкортостан медленно, но возрождается. Важно понимать, что от возрождения традиций и обрядов зависит язык и культура народа.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Абукаева Л.А. Концепт *кӱсото* ‘священная роща’ в системе марийских табу // Функциональная грамматика: теория и практика: сб. науч. ст. по итогам Всерос. с междунар. участием науч.-практ. конфер., посвящ. 70-летию со дня рождения д-ра филол. наук, проф. Л.Н. Оркиной / отв. ред. А.Д. Ахвандерова, О.А. Димитриева, З.Н. Якушкина. Чебоксары: Чуваш. гос. пед. ун-т, 2021. С. 400–405.

Абукаева Л.А. Современный дискурс Марийской Традиционной Религии как объект лингвистического анализа // Вестник Марийского государственного университета. 2022. Т. 16. № 2. С. 231–237.

Абукаева Л.А., Фокина А.А. Запреты в системе марийских календарных праздников // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1-1; URL: https://science-education.ru/ru/article/view?id=18405 (дата обращения: 13.05.2022).

Онаеҥ. Верьте живому слову. Марийский язык хранит знания о Вселенной. Йошкар-Ола, 2011. 64 с.

Шкалина Г.Е. Традиционная культура народа мари: монография. 2-е изд., доп. и перераб. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2003. 208 с.

Alyona Ilieva

THE CURRENT STATE OF THE MARI RELIGION IN THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN

Introduction. The Mari religion is based on faith in the forces of nature, which man must honour and respect. The Mari ethnic religion is currently in a phase of revival and institutionalization. **The purpose of the articl**e is to describe the current state of the Mari people's religion in the Republic of Bashkortostan. **Materials and methods.** The article is based on the observation of the clergy activities in the Mari-inhabited areas in Bashkortostan. The key methods of the study are a comparative method and a contrastive method. **Research results, discussion.** The traditional Mari religion is based on an ancient one. Mari prayers in sacred groves in Bashkortostan began to resume in 2012. The legal registration of sacred groves has been under way, and it is planned to have lessons on traditional religion in schools. Prayer meetings and mass prayers are held according to the traditional calendar. These activities contribute to the integration of the Mari people in the republic and are educational in nature. **Conclusion**. The traditional Mari religion in the Republic of Bashkortostan is slowly reviving. It is important to understand that the language and culture of a people depend on the revival of its traditions and rites.

Key words: Traditional Mari Religion; religion; sacred grove; religious rituals; mass prayers; clergyman.

REFERENCES

Abukaeva L.A. Koncept *kűsoto* 'svjashhennaja roshha' v sisteme marijskih tabu [The concept of *kűsoto* '*sacred grove'* in the system of Mari taboos]. *Funkcional'naja grammatika: teorija i praktika: sbjrnik nauchnyh*

statej po itogam Vserossijskoj s mezhdunarodnym uchastiem nauchno-prakticheskoj konferencii. Cheboksary, Chuvashskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet, 2021, pp. 400-405.

Abukaeva L.A. Sovremennyj diskurs Marijskoj Tradicionnoj Religii kak ob#ekt lingvisticheskogo analiza [Modern discourse of the Mari traditional religion as an object of linguistic analysis]. *Vestnik of the Mari State University*, 2022, vol. 16, no. 2, pp. 231-237.

Abukaeva L.A., Fokina A.A. Prohibitions in the system of Mari calendar holidays. *Modern problems of science and education,* 2015, no. 1-1. Available at; https://science-education.ru/ru/article/view?id=18405 (accessed 3 May 2022).

Onaen. Ver'te zhivomu slovu. Marijskij jazyk hranit znanija o Vselennoj [The Clergyman. Believe the living word. The Mari language stores knowledge about the universe]. Yoshkar-Ola, 2011, 64 p.

Shkalina G.E. Traditional culture of the Mari people: monograph. 2nd Ed., supplement and revision. Yoshkar-Ola, Mari Publishing House, 2003. 208 p.

Илиева Алена Андреевна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры филологии БФ БашГУ,
г. Бирск
e-mail: ilievaalena72@mail.ru

Alyona Ilieva
candidate of Philological Sciences,
associate professor of the Chair of Philology
Bashkir State University,
Birsk
e-mail: ilievaalena72@mail.ru

УДК 821.511.151.0
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_22

ФИЛОСОФИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В ЛИРИКЕ АЛЬБЕРТА ВАСИЛЬЕВА

© 2022 г. Н.И. Любимов

Введение. Национальная культура является неотъемлемой частью художественного мира марийских поэтов – и классиков, и современников. **Цель статьи** – выявить особенности лирики марийского поэта Альберта Васильева в аспекте отраженных в ней проблем национальной культуры, осмысленных в философском ключе, и специфику характера лирического героя. **Материалы и методы.** Материалом статьи стали стихотворения А. Васильева, вошедшие в его сборник «*Ош лумышто чевер полан*» («Калина красная на белом снегу», 2017). Метод исследования структурно-семантический. **Результаты исследования, обсуждения.** В статье в рамках поставленной цели рассмотрены такие аспекты лирики А. Васильева, как этноидентификация поэта, марийская вера в философской картине мира поэта, иерархия и философия сельской жизни, судьба этнокультурных ценностей, совестливость и саморефлексия, язык и литература в философской концепции национальной культуры. **Заключение.** В лирике А. Васильева легко обозреваемы коды, символы и реалии традиционной культуры народа мари; в основе философии национальной культуры – сохранение этнической идентичности, связь между переживаниями за судьбу марийской культуры и гражданской позицией поэта. А. Васильев – поэт глубоко национальный, соединяющий в своих стихотворениях рефлексию, философию, публицистику и глубокий лиризм.

Ключевые слова: марийская поэзия, Альберт Васильев, национальная культура, философская проблематика, лирический герой.

Введение

Национальная культура является неотъемлемой частью художественного мира марийских поэтов – и классиков, и современников. Они представляют в своих произведениях традиции народа мари, обращаются к архетипам, определяющим особенности его эстетического мышления, к языковому богатству фольклора.

Активный интерес к различным пластам национальной культуры проявляет и современный марийский поэт Альберт Васильев.

Цель данной статьи – выявить особенности лирики марийского поэта Альберта Васильева в аспекте отраженных в ней проблем национальной культуры, осмысленных в философском ключе, и специфику характера лирического героя.

Материалы и методы

Материалом статьи стали стихотворения А. Васильева, вошедшие в его сборник «Ош лумышто чевер полан» («Калина красная на белом снегу», 2017). Метод исследования структурно-семантический.

Сборник «Калина красная на белом снегу», в котором представлены поэтические произведения автора, написанные им в 2007–2016 годах, ярко демонстрирует особенности художественного осмысления автором этнической идентичности, архаики (традиционной марийской религии, культуры и быта марийской деревни, в наибольшей мере аккумулирующей в себе осознание миссии культурной преемственности, сохранения языка и исконно народных ценностей), а также основ словесно-художественной культуры нового времени.

Результаты исследования, обсуждения

Лирический герой А. Васильева – патриот своей Родины, народа, с сильной гражданской позицией и выраженным этническим самосознанием. Поэт призывает своего читателя не только не стесняться своей этнической принадлежности, но и гордиться этим, быть свободным, уважающим своего сородича и уверенным на своей родной земле:

Марий улмем дечын
Йӧршешак ом вожыл,
Марий еҥ коклаште
Улам да лӱман [Васильев, 2017, с. 174]

‘Из-за того, что я мари
Совсем не стыжусь,
Среди мари
Я и с признанным именем’.

Марий, марийым ит вожылтаре,
Кынел шогал, нӧлтал вует,

Чонетшым куллык гыч утаре,
Оза лий шочмо мландышетет [Васильев, 2017, с. 271]

(Подстрочный перевод на русский язык здесь и далее автора статьи. – *Н.Л.*).

‘Мари, не стыди марийца,
Встань, голову подними,
Освободи от рабства свою душу,
Будь хозяином на родной земле’.

В содержательную орбиту данного призыва автор включает и отношение к религии мари: нет нужды молиться чужому Богу, когда есть свой, родной, и нет нужды марийцу «стоять на носочках», когда, стоя и в полный рост, он является «большим человеком». Лирическому герою родители не навязывали какую-либо религию: не крестили в православие и в марийскую рощу не брали: *Чонемлан кызыт тиде уто* ‘Для моей души сейчас это лишнее’ [Васильев, 2017, с. 48]. Он самостоятельно выбрал себе веру, которая была ему по душе. Он выбрал марийского Бога, которому он поклоняется верно, тихо, тайно, искренне и с любовью:

Ең ужмо дечын эр эрдене
Шке юмемлан йышт кумалам [Васильев, 2017, с. 268]

‘Ранним утром без посторонних глаз
Тайно молюсь своему Богу’.

Вера во Всевышнего в философской картине мира А. Васильева – это некая сила, помогающая человеку жить, дающая ему ощущение умиротворения, это сила, которая регулирует сознание и поведение человека, оберегает его от тщеславия и гордыни. Так, лирический герой, следуя божественному «предписанию», считает непозволительным превозносить себя над другими людьми. «*Мый ялысе улам*» ‘Я деревенский’, – говорит он, признавая себя таким, как все, с простотой крестьянской души, равным среди равных.

Лирический герой А. Васильева сохраняет верность традиционной марийской религии, категорично не принимая двоеверие, считая его неприемлемым для себя, утверждая принципиальность в философии религии: *Кумалме вер марий еҥын кӱсото* ‘Место моления мари – роща’. Массовое и бездумное строительство новых церквей, по его мнению, вряд ли будет залогом

будущего благосостояния людей, улучшения качества духовно-нравственной жизни его родного народа; двоеверие – это путь к потере идентичности народа:

Керек кӱсотышко эрлак ом колто куржын,
Марий улмем ом шоно мый мондаш [Васильев, 2017, с. 177]

‘Пусть и не побегу завтра же в рощу,
Не хочу забывать, что я мари’.

Традиционная религия – это основа марийской деревни, ее культуры и быта. А. Васильев одинаково глубоко переживает и за будущее веры, и за будущее деревни – средоточия национальной культуры. Он говорит о том, что при нынешнем положении общества *«нужно плакать, а мы поём и пляшем»,* упорно пытается донести до читателя мысль о том, что будущее благосостояние его сородичей – в их собственных руках, при этом себя он не отделяет от них и делит с ними общую ответственность:

Пытартыш шӱлышым погалын,
Кӧлан мурен тауштена?
Марий Элем, ушан еҥетше
Пытеныт кушкыла каен?
Помыжалтаре патыретым –
Вес семын кертынас илен [Васильев, 2017, с. 117]

‘Собрав последнее дыханье,
Кому поем песню благодарности?
Моя Марий Эл, твои умные люди
Куда пропали, разбежавшись?
Пробуди в себе богатыря –
Ведь можем же жить по-другому’.

Лирический герой А. Васильева, активно размышляющий о философии сельской жизни, осознающий свою ответственность за свои действия в плане сохранения основ национальной культуры, аккумулированных в деревне, приходит к философскому выводу о том, что гибель этого мира сродни смерти – его и его народа: *«Шыпланыш тӧтыретпуч, шыпланыш тӱмыр»* [Васильев, 2017, с. 282] ‘Затихла дуда, затих барабан’. «Ведь можем же жить по-другому» – это единственный способ сохранить «священный мир марийский», это надежда поэта на спасение этого мира.

Марийские национальные инструменты (*тӱмыр, тӧтыретпуч*) являются частью сельской традиционной бытовой культуры мари. Заметим, что один из них – *тӧтыретпуч* ‘дуда’ – издревле сопровождал деловые переговоры между разными марийскими’ поселениями. Теряя традиции, новое время, теряет прошлое, утрачивает важнейшие этнокультурные ценности. Этот процесс идет параллельно с хозяйственным и духовным обнищанием марийской деревни: на ферме нет живой жизни, там гуляет ветер; вместо ржи на поле растёт лебеда, а вместо натурального молока дети питаются растворимым порошком, который импортируют из заграничных стран. Стыд за происходящее невольно вызывает в лирическом герое желание скрыть свое крестьянское происхождение, прикрывшись поэтической профессией, но она не позволяет ему врать, заставляет работать его совесть:

Темлаш ала енлан почеламутым,
Шылтен ең деч кресаньык вел улмем [Васильев, 2017, с. 282]

‘Может, предложить людям стихи,
Скрывая, что я только крестьянин’.

Если З. Дудина возлагает надежды на спасение / исправление мира, в первую очередь, на Верховного марийского Бога и просит его «не оставлять народ без внимания, уберечь его от внешнего и внутреннего зла и быть снисходительным к нему в сложный момент перерождения» [Кудрявцева, Беляева, 2016, с. 34] (*Лач нӧштылаш мемнам кызыт ит вашке, / Полшо осал деч утлаш, Юмына!* [Дудина, 2012, с. 168] ‘Только месить (наказывать) нас сейчас не спеши, / Помоги уйти от зла, наш Бог!’), то, в представлении А. Васильева, должны быть задействованы также совестливость и саморефлексия человека, которые он осмысливает как путь к обретению человеком «счастья в этой краткой жизни»:

Вестӱрлыракын эртыш мыйын ӱмыр.
Мо шонымемже тӱрыс ыш шукталт.
Чучеш: чонемже лийын рожын тӱмыр,
Перет гынат, торашке ок йоҥгалт [Васильев, 2017, с. 283]

‘По-иному прошла моя жизнь.
Не удалось полностью реализовать задуманное.
Кажется: мое сердце оказалось дырявым барабаном,
Даже если и ударишь, далеко не звучит’.

Неотъемлемыми частями марийской национальной культуры являются язык и литература на родном языке. Автор задается вопросами: останутся ли в новом столетии носители марийского языка, будут ли они читать марийскую классику на марийском языке:

Эше ик курым гыч «Элнет» романым
Кертеш мо лудын марий еҥ марла? [Васильев, 2017, с. 278].

‘Ещё через один век роман «Элнет» (роман С. Чавайна. – *Н.Л.*)
Сможет ли прочесть мари на марийском?’

Автор передает свое желание сохранить интерес народа к языку и литературе, утверждает ответственность каждого марийца за их будущее. В васильевском тексте заметен публицистический контекст: оптимизация системы российского образования, считает поэт, заметно усложнила судьбу марийского языка:

Чавайнын «Ото», тудын сугынь мутшо
Кодеш тек аралалтын вес эрла [Васильев, 2017, с. 278]

‘Чавайна «Роща», его слова благословения
Пусть сохранятся послезавтра’.

В одном из своих стихотворений А. Васильев, как публицист, замечает, что писать на своем родном языке с ошибками сродни греху, нельзя искажать этот красивый, нежный и эмоциональный язык. Лирический герой сравнивает свой родной язык с предельно близким ему миром марийской музыки, в котором он чувствует себя «маленьким царем». Хорошие слова на марийском греют его душу, вдохновляют на творчество. Язык в авторской философской концепции национальной культуры – это источник поэзии. В этом смысле обращает на себя внимание стихотворение «*Кузе шочеш почеламут*» (Как рождается стихотворение):

Ондак ик мут, вара вес мут
Кӱшӱч йӱрла йогаш тӱҥале.
А мый кучем да радамлен
Возен шындем книгашке.
Вара, изишак тӧрлатен,
Луктам калык коклашке [Васильев, 2017, с. 115]

‘Сначала одно слово, затем другое
Начали литься, словно сверху дождь.
А я ловлю и, упорядочивая,
Вписываю в книгу.
Потом, немного поправив,
Выпускаю в народ’.

Поэзия – это не простой источник дохода или способ достижения популярности, это труд души, способ самовыражения, разговор с читателем, как болезнь и как кислород, необходимый для жизни:

Поэзий – чер?
Улам тугеже черле?
Ом пале мый, мо дене эмлалташ [Васильев, 2017, с. 179]

‘Поэзия – болезнь?
Тогда получается, болею?
Не знаю я, чем исцелиться’.

Заключение

В лирике А. Васильева легко обозреваемы коды, символы и реалии традиционной культуры народа мари; в основе философии национальной культуры – сохранение этнической идентичности, связь между переживаниями за судьбу марийской культуры и гражданской позицией поэта. А. Васильев – поэт глубоко национальный, соединяющий в своих стихотворениях рефлексию, философию, публицистику и глубокий лиризм.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Васильев А.А. Ош лумышто чевер полан: почеламут аршаш = Калина красная на белом снегу: стихи. Йошкар-Ола: «Марий книга издательстве» савыктыш пӧрт, 2017. 344 с.

Дудина З. Кум томан ойпого. Т. 1: Куанышым, куэм ӧндал = Избранное в 3 т. Т. 1. С березками смеялась я. Йошкар-Ола: «Марий Эл» газета ООО, 2012. 464 с.

Кудрявцева Р.А., Беляева Т.Н. Символика языческого мира в современной марийской женской поэзии (на примере лирического цикла З. Дудиной «Я в тихую рощу приду») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 9 (63). Ч. 3. С. 31–37.

Nikolay Lyubimov

PHILOSOPHY OF NATIONAL CULTURE IN ALBERT VASILYEV'S LYRICS

Introduction. National culture is an integral part of both classical and contemporary Mari poets' artistic world. **The purpose of the article** is to describe the Mari poet Albert Vasilyev's lyrics as the reflection of national culture presented in the philosophical aspect and the poet's lyrical character. **Materials and method**s. The material of the article is A. Vasiliev' poems included in his collection «*Ош лумышто чевер полан*» (*A red snowball tree on white snow*), 2017). The research method is structural-semantic. **Research results, discussion.** Ethno-identification of the poet, the Mari beliefs in the poet's philosophical picture of world, hierarchy and philosophy of rural life, ethno-cultural values, conscientiousness and self-reflection, language and literature in the philosophy of national culture are considered in A. Vasiliev's poems. **Conclusion**. In his lyrics, the codes, symbols and realities of the Mari traditional culture are easily reviewed; the philosophy of national culture is based on the preservation of ethnic identity, the connection between the concerns for the fate of Mari culture and the poet's civic position. A. Vasilyev is a truly national poet who combines self-analysis, philosophy, and deep lyricism in his poems.

REFERENCES

Vasiliev A. Osh lumyshto chever polan: pochelamut arshash = Kalina krasnaja na belom snegu: stihi [A red snowball tree on white snow*:* poems]. Yoshkar-Ola, Mari book publishing house, 2017, 344 p. (In Mari).

Dudina Z. Kum toman ojpogo. T. 1. Kuanyshym, kujem öndal = Izbrannoe v 3 t. T. 1. S berezkami smejalas' ja. [Selected works in 3 volumes. Vol. 1. *With the birches I laughed*]. Yoshkar-Ola, "Mari El" newspaper LLC, 2012, 464 p. (In Mari).

Kudryavtseva R.A., Belyaeva T.N. Simvolika jazycheskogo mira v sovremennoj marijskoj zhenskoj pojezii (na primere liricheskogo cikla Z. Dudinoj «Ja v tihuju roshhu pridu») [Symbolism of pagan world in contemporary Mari women's poetry (on the base of *I'll come to a quiet grove* Z. Dudina's lyrical cycle)]. *Philological sciences. Questions of theory and practice*. 2016, no. 9 (63), part 3, pp. 31-37. (In Russian).

Любимов Николай Иванович
аспирант,
младший научный сотрудник МарГУ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: nikolaj.lyubimov@bk.ru

Nikolay Lyubimov
graduate student,
junior researcher The Mari State University,
Yoshkar-Ola,
e-mail: nikolaj.lyubimov@bk.ru

УДК 398.3 + 299.4(=511.151)
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_23

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ, СВЯЗАННЫЕ С ПОЧИТАНИЕМ ВОДЫ У МАРИЙЦЕВ

© 2022 г. Т.Л. Молотова

Введение. В статье рассматриваются религиозные практики, ритуалы марийцев, связанные с водой. Вода – источник жизни – обоготворялась и почиталась, марийцы к ней относились как к живому существу. **Цель статьи** – проанализировать традиционные и современные религиозные обычаи и ритуалы, представления, связанные с водой у различных территориальных групп марийцев. **Материалы и методы.** В работе использованы полевые этнографические материалы автора, собранные среди различных территориальных групп марийцев, некоторые рукописные материалы научного фонда МарНИИЯЛИ, опубликованная литература по данной теме. В статье использован сравнительно-исторический метод исследования. **Результаты исследования, обсуждения.** Актуальность темы связана с рациональным отношением к природным ресурсам и с древними представлениями о воде, водных источниках. Обрядовые практики и мифологические представления вызывают интерес и в связи с функционированием традиционных религиозных обрядов у луговых и восточных марийцев. **Заключение.** В традиционной культуре марийцев вода обожествлялась и почиталась как важнейший источник жизни. В марийский пантеон входили божества высшего порядка, а также существовали водные духи низшего порядка. Вода и водные источники – природное богатство Республики Марий Эл, которое нуждается в особой охране и почитании.

Ключевые слова: вода; обряды и ритуалы, связанные с водой; водные источники; богиня воды; низшие водные духи.

Введение

Без воды невозможна жизнь, поэтому традиции благоговейного отношения к воде, к любому источнику у марийцев имеют древние корни. Вода как источник жизни обоготворялась и почиталась, к ней относились как к живому существу. Вода – одна из основных стихий мироздания. Марийцы считали, что все

произошло из воды. С древности марийские поселения возводились у водных источников.

Цель статьи – показать традиционные и современные религиозные обычаи и ритуалы, связанные с водой у различных территориальных групп марийцев.

Материалы и методы

В статье использованы полевые этнографические материалы автора, собранные среди различных территориальных групп марийцев, некоторые рукописные материалы научного фонда МарНИИЯЛИ [Сатуков, 1960, л. 31–34], опубликованная литература по данной теме. В работе использован сравнительно-исторический метод исследования.

Результаты исследования, обсуждения

Актуальность темы связана с рациональным отношением к природным ресурсам и с древними представлениями о воде, водных источниках. Обрядовые практики и мифологические представления вызывают интерес и в связи с функционированием традиционных религиозных обрядов у луговых и восточных марийцев.

Вода – колыбель жизни. По представлениям марийцев, вода могла быть как источником хорошего, так и плохого. Считалось, что вода смывает зло, плохую энергию, лечит от болезней. Рождение, свадьба, смерть связаны с ритуальным омовением. После свадьбы молодушке открывали путь к воде (*вӱд корным почыныт*). Она с близкой родственницей мужа шла за водой, ее знакомили с водным источником, открывали дорогу к нему. Она приносила богине воды и хозяину источника подношения в виде монеты, бисера, бусин или блесток, просила разрешения взять воды, приходить за водой в любое время, а в личной жизни – благополучия.

Когда умирал человек, ставили воду, в которой якобы омывалась душа усопшего. Водой, которая была в этот момент в доме, не пользовались, ее выливали. Считалось, что дух смерти в воде смывает со своего ножа кровь умершего. Опасной считалась вода, которой обмывали покойника, следили за тем, чтобы ею никто не завладел. Ее выливали далеко от дома, где люди не ходили. Для душ умерших открывали также дорогу к источнику

воды *(вӱд корным почыныт*). Считается, что до 40-го дня умершему в доме нужно ставить каждый день воду или чай, так как усопшие мучаются от жажды [Полевые материалы автора (далее ПМА), Параньгинский, Сернурский р-ны МАССР, 1986 1996, 1997; Кукморский р-н Татарстана, 2015].

Вода по представлениям марийцев, могла перемешаться, путешествовать, она обладала памятью, могла читать человеческие мысли, могла наказывать человека за плохое отношение к ней: «У черемисов она живет, переходит с места на место, служит людям и несет на себе их лодки» [Харва, 2022, с. 120, 127].

Финский исследователь Уно Харва (Хольмберг) отмечал, что марийцы верят, что у воды есть душа (*ӧрт*), она способна странствовать. Если она уйдет из водоема, он становится мутным и грязным. Выпивший эту воду сразу заболеет. Тесная взаимосвязь хозяина и воды с ее душой проявляется в том, что люди верят: если водоем высох, значит, из него ушел хозяин воды (*Вӱд оза*). У двух водоемов может быть общая душа, и когда она мечется между ними, то один из них высыхает, а второй становится полноводным. Хозяин воды приходит в ярость, если набирать воду грязной посудой, кричать, браниться, произносить непристойные слова или проливать воду на свою одежду. Такие люди потом покрываются гнойными язвами или подхватывают еще какую-нибудь кожную болезнь, а чтобы снять эту порчу, нужно сварить в виде подношения источнику кашу и попросить у него прощения [Харва, 2022, с. 130].

Марийцы просили у воды здоровья, благополучия. Придя за водой к колодцу или роднику, произносили такие слова: «Мать воды, я пришла за твоей чистой водой. Дай мне ее для здоровья». Целебной считалась вода, собранная в Крещение, вода, взятая из трех источников в праздник Семик, которой мылись в бане. Баня была связана с очищением водой, в ней обитали мифологические банные духи (*монча кува, монча кугыза)*. Для них оставляли ковш с водой, чтобы они смогли помыться [Молотова, 2011, с. 43].

В прошлом сельское население любило наблюдать за ледоходом. Чтобы бурные паводки не наносили вреда людям, в жертву хозяину воды, богине воды приносили какое-нибудь очень ста-

рое домашнее животное, непригодное для содержания (лошадь, корову, козу, кошку).

Хозяйственный год у мари открывается периодом *шошым вӱд* – весенним половодьем [Маркелов, 1931, с. 179]. Во время таяния льда восточные марийцы ходили на реку «спускать туда болезни». Молодежь изготавливала из тряпок куклу в пол-локтя и бросала ее в воду со словами: «Будь здоров! Возьми с собой болезни». При возвращении с берега нельзя было оглядываться. Цель этого обряда заключается в том, чтобы защитить деревню от болезней, которые, по толкованию гадателей, переносятся посредством весенней воды [Харва, 2022, с. 130].

Существовало поверье, что первые капли дождя обладают животворящей силой, оздоравливают человека, влияют на рост детей. В первый весенний дождь дети выбегали на улицу, девушки умывались дождевой водой для красоты [ПМА. Звениговский, Куженерский, Сернурский р-ны РМЭ, 1996, 1997; Красноуфимский р-н Свердловской области, 1995; Моркинский р-н РМЭ, 2002, 2003, 2004; Кукморский р-н Татарстана, 2015].

Марийский пантеон, связанный с водой, был обширным. В него входили: бог воды (*Вӱд Юмо*), богиня воды (*Вӱд Ава*), отец воды (*Вӱд Ача*), ангел воды (*вӱдшукчо*), хранитель берегов водоема (*вӱдсер*). Каждый из этих божеств имел свои функции. Бог воды был хозяином всей воды в мире. К божествам матери и отцу обращались за здоровьем, за излечением от болезней, за семейным благополучием. Богиня воды подчинялась божеству грома (*кӱдырчӧ юмо*) и исполняла его просьбы. У восточных марийцев богине воды жертвовали животных черной масти – баранов, телят. Ангел воды *(вӱдшукчо)* охранял воду. Хранитель берегов водного источника *вӱдсер* охранял воду от проникновения враждебных сил. Значительным был пантеон низших духов воды (*вӱдводыж, вӱдия, вӱдсаус, вӱдувер, вӱдӱдыр*), имевших свои функции, они могли приносить вред человеку и животным.

Вӱдводыж – дух покровитель места источника воды (реки, озера, родника, колодца), злой дух, насылающий болезни, для него в воду бросали крупу-соль, яйца, приносили в жертву птиц, его просили излечивать болезни [Сатуков, 1960, л. 68].

Вӱдия – водяной, самый злой дух, водяной черт, заманивает людей в воду, насылает болезни, чирьи, прыщи, раны, всякие неприятности. Он может превращаться в красивых девушек, сбивает с пути мужчин, щекочет людей, топит в воде животных и людей. Рыбаки водяному бросали соль и крупу, чтобы откупиться от его козней. Чтобы прогнать водяного черта, обращались к богине воды, отцу воды.

Вӱдувер – злой дух, ест тело человека, насылает болезни.

Вӱдӱдыр – русалка, которая заманивает в воду, в неё превращаются утопленницы, у марийцев представляют собой простых женщин, без рыбьего хвоста.

Вӱдсаус играет роль палача, наказывает провинившихся перед водой людей [Сатуков, 1960, л. 31–34].

При болезнях, возникших якобы от воды, богине воды, водному духу, водяному черту жертвовали крупу и соль, отправляя в источник понемногу и читали молитвы об излечении заболевшего. Если это не помогало, то в жертву приносились домашние животные или птицы [Сатуков, 1960, л. 31–34].

В народной лечебной практике и магии часто пользовались заговоренной водой. Вода несла информацию в одних случаях позитивную, в других – отрицательную, в зависимости от того, какой заговор был прочитан.

Вода у марийцев была живой и все «слышала», с одной стороны, она давала жизнь и излечивала от болезней, с другой – могла наказать за непочтительное отношение. Нельзя было не только давать ей вслух характеристики плохие или хорошие, но даже в мыслях думать что-то о ней. По представлениям марийцев вода не только «слышала», но и «чувствовала» человеческие мысли, могла наслать недомогания, болезни. Проходя через источники или около них, нужно было соблюдать молчание, не думать о воде. По свидетельству информантов, чаще всего вода наказывала таким образом, что у человека опухало лицо, лицо краснело, возникали кожные заболевания, повышалась температура. В этом случае говорили «*вӱд кучен*», буквально «схватила вода». Были случаи, когда люди попадали в такую ситуацию далеко от дома, в гостях. Так, одна женщина заболела по возвращении из Сибири в самолете, ей пришлось возвращаться обратно

и произвести жертвоприношение. В таких ситуациях читались молитвы, заговоры. В случае насланных водой болезней у луговых марийцев также совершали жертвоприношения богине воды, ангелам воды, хозяевам источников в виде муки, соли, крупы, чтобы излечиться от болезни. Для излечения бросали монеты достоинством в 1, 3, 5, 15 копеек.

По древним представлениям мари, при переходе через воду, использовании воды для питья из неизвестных и известных источников нужно было просить разрешения выпить воды, необходимо было дать дары богине воды в виде цветков, листьев деревьев, кустарников, мелких монет, ленточек, тесьмы и др.

По традиционным представлениям, нельзя было купаться в водоемах ночью и в полдень, поскольку с древности считалось, что это опасное время суток. Эти представления у сельской части марийцев старшего поколения сохранились до настоящего времени. Необходимо было просить у воды даровать здоровье и благополучие в жизни.

Богине воды молились во время *Агавайрема* (традиционный весенний праздник сохи), чтобы не было засухи. Священные рощи часто находились у водных источников (реки, озера, родники, ручьи, ключи), в которых вода считалась целебной. За родниками, ключами у молельных рощ тщательно следили, чистили их и обустраивали. Особую силу вода в этих источниках приобретала во время коллективных молений [ПМА. Кукморский р-н Татарстана, 2015].

В настоящее время в Республике Марий Эл продолжаются акции по благоустройству родников. Многие из них были обустроены, очищены, у некоторых построены купальни, у других построены часовни. Некоторые часовни посвящены Николаю угоднику, Параскеве Пятнице, поскольку вода, по православной традиции, прежде всего связывается с этими святыми. На страницах республиканских газетах печатались вопросы жителей сельской местности по поводу строительства часовен. Некоторые отмечали, что источники всегда были связаны с традиционной религией, и спрашивали, почему же там возводятся часовни.

Марийцы традиционно поклонялись и приносили в жертву рекам уток, гусей. Духам родников жертвовали глухарей (*сузы*)

и рябчиков (*музо*). Также у родников, находившихся глубоко в оврагах, у восточных марийцев молились духу огня (*тул водыж*), разожженному в печи, бросая в огонь муку [Сатуков, 1960, л. 31–34].

С водой родников (*памашшинча*) у марийцев связано ряд запретов: у родников нельзя рубить деревья и кустарники, в противном случае источник засохнет; нельзя справлять около них естественные нужды, ругаться, плеваться, громко шуметь; к родникам нельзя было ходить в грязной одежде, так как вода могла побрезговать и наслать болезнь; в родниках одежду наизнанку нельзя было полоскать, выливать в родники мыльную воду. Люди знали, что из-за выкорчевывания леса под пашню высыхали родники, поэтому заиливались русла речек, некоторые реки совсем исчезали. Исчезнувших рек было немало, их называли *йомшо энер*. Марийцы пытались восстанавливать родники и речки. У восточных марийцев делали посулы с хлебом о молении с жертвоприношениями божествам воды [Сатуков, 1960, л. 88].

Марийцы особо боготворят родники и в настоящее время. Каждой весной деревенские жители выходят чистить родники. Марийцы для приготовления пищи брали текущую воду преимущественно из родников, считали, что застойная вода не несет большой силы. Почитали также силу движущейся в реке воды. Знали, что сын, уходя из родительского дома, должен построить дом по направлению течения воды: если поставить дом в противоположном направлении – не будет в доме счастья [ПМА. Моркинский, Звениговский, Куженерский, Сернурский р-ны РМЭ; Кукморский р-н Татарстана, Красноуфимский р-н Свердловской области, 1996, 1997, 2002, 2003, 2004, 2015].

За осквернение водных источников люди наказывались длительными дождями, ливнями [ПМА. Моркинский, Звениговский, Куженерский, Сернурский р-ны РМЭ, Кукморский р-н Татарстана, Красноуфимский р-н Свердловской области, 1996, 1997, 2002, 2003, 2004, 2015].

Мелкие подношения воде делали, когда отправлялись на рыбалку или, например, при легких кожных заболеваниях, которые якобы вызывала «обиженная вода». Однако подлинный культ воды был связан с земледелием. «Всем миром приносили

жертвы матери воды – главным образом, чтобы получить благодатные дожди. Как и земле, воде жертвовали скотину черной масти, обычно быка или овцу. При этом черемисы окропляют друг друга водой. Это же делают с овцами и курами черного цвета, случайно оказавшимися у воды. Часть жертвенной пищи бросают в воду, кроме костей и кусочков каждой части туши, которые, завернув в шкуру, потом тоже сбрасывают туда же. Напоследок все, что использовалось во время жертвоприношения, моют в водоеме, но если после этого дожди будут затяжными, то брошенные в воду жертвы достают и закапывают в землю, чтобы ливень прекратился» [Харва, 2022, с. 122].

После строительства колодца богине воды, хозяину источника в жертву приносили петуха или утку. Колодец – особое сакральное место. Марийцы верили, что за несправедливую обиду можно отомстить, трижды попросив об этом духов, обращаясь к ним на утренней заре через колодец. Через колодец также женщины обращались к богине воды о даровании и рождении детей [ПМА. Моркинский, Звениговский, Куженерский, Сернурский р-ны РМЭ, Кукморский р-н Татарстана, Красноуфимский р-н Свердловской области, 1996, 1997, 2002, 2003, 2004, 2015]. У уральских марийцев источником «нахождения или появления ребенка называется река. Вода у марийцев выполняет функцию пути, сообщения и выступает в качестве места творения, по ней приплывает из «иного мира» ребенок» [Черных, Голева, Щукина, 2013, с. 259]. При приближении родов женщину поили проточной водой, произносили заговор, «как быстро течет вода, так же быстро родится ребенок» [ПМА. Моркинский р-н РМЭ, 2003].

У восточных марийцев одним из объяснений появления новорожденного для сестер и братьев было сообщение, что ребенка принесли из родника, зачерпнув его ведром [Молотова, 2017, с. 152].

В случае засушливого лета проводили специальный обряд вызывания дождя у родников, озер, рек, где из коллективно собранных продуктов варилась ритуальная каша (*йӱр пучымыш*) и жрецами читались молитвы о ниспослании осадков. На этом ритуале все друг друга обливали водой. Крещеные марийцы по поводу засухи устраивали крестные ходы. Они верили, что причи-

нами отсутствия дождя могут быть неупокоенные мертвые души. Проводились не только обряды, связанные с вызовом дождя, но и обряды прекращения дождя. Так, например, в Кукморском районе Татарстана татарское население, проживающее рядом с марийцами, обращалось к ним с просьбами проведения молений с целью вызова дождя, а во время уборки урожая – о прекращении дождей, с этой целью в роще в жертву приносили белого барана в обеих случаях [ПМА. Кукморский р-н Татарстана, 2015].

У марийцев Башкортостана в целях предотвращения засухи или прекращения обильных осадков в жертву приносили животных черной масти [Харва, 2022, с. 121].

На территории Республики Марий Эл много рек, около 700 озер. Одной из самых чистых рек Европы считается Большая Кокшага. Большинство озер карстового происхождения. Самое необычное озеро – Морской глаз. Самое чистое озеро – Нужъял. Несомненно, это богатство. На реках и озерах летом отдыхает большое количество людей и из соседних регионов. За качеством воды тщательно следят.

Заключение

В традиционной культуре марийцев с водой и водными источниками было связано много обрядов, ритуалов, религиозных и мифологических представлений, также существовало много запретов. Вода у марийцев обожествлялась и почиталась как важнейшая субстанция жизни. Однако многие традиционные мифологические и религиозные представления постепенно утрачиваются среди населения.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Маркелов М.Т. Годовой цикл земледельческих праздников у мари // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. М.–Л.: Московский рабочий, 1931. Т. 2. Ч. 4. С. 178–189.

Молотова Т.Л. Праздник Семик в культуре современных марийцев // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 40–47.

Молотова Т.Л. Традиционные родильные обряды и обычаи у восточных марийцев // Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев. Этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2017. С. 148–160.

Полевые материалы автора (ПМА). Моркинский, Звениговский, Куженерский, Сернурский р-ны РМЭ, Кукморский р-н Татарстана. Красноуфимский р-н Свердловской области. 1996, 1997, 2002, 2003, 2004, 2015 годы.

Сатуков Сайран. НРФ МарНИЯЛИ. 1960. Башкирская АССР, Калтасинский р-н. № 783. Т. 2. 95 л.

Харва (Хольмберг), У. Верования и мифология народов Северной Евразии [пер. с англ.] / Уно Харва (Хольмберг); отв. ред. А.В. Головнев; Росс. акад. наук, Уфимский федер. исследовательский центр, Ин-т этнологических иссл. им. Р.Г. Кузеева. М.: Castalia, 2022. 354 с.

Черных А.В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. 2-е изд., испр. и доп. Пермь: ОТ и ДО, 2013. 530 с.

Tamara Molotova

RELIGIOUS PRACTICES RELATED TO THE VENERATION OF WATER AMONG THE MARI

Introduction. The article discusses the religious practices and rituals of the Mari people associated with water. Water, the source of life, was deified and revered; by the Mari, it was treated as a living being. **The purpose of the article** is to analyze traditional and modern religious customs, rituals, and ideas related to water among various territorial groups of the Mari. **Materials and methods.** The article uses the author's field ethnographic materials collected among various territorial groups of the Mari, some handwritten materials of the Mari Research Institute Scientific Fund, and published sources. The article uses a comparative historical research method. **Research results, discussion**. The relevance of the topic is connected with a rational attitude to natural resources, ancient ideas about water, and water resources. Ritual practices and mythological representations are also of interest in connection with the traditional religious rites functioning among the Meadow and Eastern Mari. **Conclusion**. In the traditional culture of the Mari people, water was deified and revered as the most important source of life. The pantheon of deities included the deities of the highest order along with the water spirits of the lowest one. Water and water resources belong to the natural wealth of the Republic of Mari El and they need our special protection and careful attitude.

Key words: water; rites and rituals; water deities of the highest and lower pantheon.

REFERENCES

Markelov M.T. Godovoj cikl zemledel'cheskih prazdnikov u mari [The annual cycle of Mari farming holidays]. *Religioznye verovanija narodov SSSR. Sbornik jetnograficheskih materialov.* Moscow, Leningrad, Moskovskij rabochij, 1931, vol. 2, part 4, pp. 178-189.

Molotova T.L. Prazdnik Semik v kul'ture sovremennyh marijcev [Feast of Semik in the Modern Mari Culture]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2011, no. 4, pp. 40-47.

Molotova T.L. Tradicionnye rodil'nye obrjady i obychai u vostochnyh marijcev. *Tradicii i innovacii. Sovremennoe kul'turnoe nasledie vostochnyh marijcev. Jetnograficheskie ocherki* [Traditional birthing rites and customs of the Eastern Mari // Traditions and innovations. Modern cultural heritage of the Eastern Mari. Ethnographic Sketches]. Yoshkar-Ola, 2017, pp. 148-160.

Polevye materialy avtora (PMA) [The author's field materials of 1996, 1997, 2002, 2003, 2004, 2015]. Morkinskij, Zvenigovskij, Kuzhenerskij, Sernurskij r-ny RME, Kukmorskij r-n Tatarstana. Krasnoufimskij r-n Sverdlovskaja oblast'. 1996, 1997, 2002, 2003, 2004, 2015 gody.

Satukov Sajran. NRF MarNIJaLI. 1960 [Scientific fund of the Mari Research Institute of 1960]. Bashkirskaja ASSR, Kaltasinskij r-n, no. 783, vol. 2, 95 p.

Harva (Hol'mberg), U. Verovanija i mifologija narodov Severnoj Evraziii [Beliefs and Mythology of the Peoples of Northern Eurasia]. Moscow, Castalia, 2022, 354 p.

Chernyh A.V., Goleva T.G., Shhukina R.I. Marijcy Permskogo kraja: ocherki istorii i jetnografii [The Mari of the Perm Region: Sketches of history and ethnography]. 2nd ed. Perm', OT i DO, 2013, 530 p.

Молотова Тамара Лаврентьевна
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: tlmolotova@mail.ru

Tamara Molotova
Candidate of Historical Sciences,
Senior Researcher
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: tlmolotova@mail.ru

УДК 787.8+299.4
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_24

ТРАДИЦИЯ ГУСЕЛЬНОГО ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА В РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТАХ МАРИ

© 2022 г. Н.В. Мушкина

Введение. В традиционной жизни марийского народа большое место занимает проведение религиозных обрядов, ритуалов и праздников. Во всех наиболее значимых событиях своей жизни мари старались заручиться поддержкой богов, обращались к ним с просьбами о хорошей жизни. Обязательным компонентом традиционных молений является музыка – пение и игра на музыкальных инструментах. **Цель статьи** – проанализировать место и роль гусельного исполнительства в марийских религиозных культах, представить некоторые образцы ритуальных инструментальных наигрышей. **Материалы и методы.** Материалами послужили фольклорные, этнографические источники, содержащие описание проведений религиозных обрядов, архивные записи гусельных наигрышей, хранящиеся в рукописном фонде МарНИИЯЛИ. В статье используются методы различных отраслей музыкальной науки – органологии, музыкальной этнографии, истории музыки, теории музыки. **Результаты исследования, обсуждения.** Речь жрецов *(карт, онаеҥ)*, обращенная к Богу, носит омузыкаленный характер, имеет речитативную форму. Традиционные моления сопровождались звучанием гуслей *кӱсле*, считавшихся священным, божественным инструментом; сам бог *Юмо* изображался в виде гусляра. Это один из древних и сложных музыкальных инструментов у мари. В прошлом функции жреца и музыканта мог выполнять один человек, читая молитвы под аккомпанемент гуслей. Гусляры – обязательные участники крупных молений в священных рощах *кӱсото*. Представленные в записях Т. Ефремова и Я. Эшпая образцы ритуальных гусельных наигрышей приурочены к разным моментам богослужения, имеют названия, некоторые содержат комментарии, касающиеся обстановки и особенностей исполнения; на основе этих наигрышей можно проследить весь ход проведения моления. В жанровом отношении выделяются мелодии-моления, мелодии-посвящения (богам, священной роще, жертвенному животному), благодарственные

мелодии. **Заключение.** Марийская гусельная культовая музыка составляет один из древнейших и специфических пластов народной культуры. Игра на гуслях, сопровождавшая весь ход молений, маркировала, выделяла наиболее важные, значимые моменты религиозного культа. Жанровое и стилевое разнообразие образцов ритуальных наигрышей свидетельствует о богатой гусельной традиции и в целом народно-музыкальной культуре мари.

Ключевые слова: *кӱсле* ‘гусли’; Бог-гусляр; моления; священные рощи *кӱсото*; жертвенный конь; ритуальные наигрыши; Тихон Ефремов; Яков Эшпай.

Введение

В традиционной жизни марийского народа большое место занимает проведение различных религиозных обрядов, ритуалов и праздников. Во всех наиболее значимых событиях своей жизни мари старались заручиться поддержкой богов, обращались к ним с просьбами о хорошей жизни. «Черемисы – большие охотники молиться», – писала А. Фукс [Записки Александры Фукс, 1840, с. 242]. Обязательным компонентом традиционных молений является музыка как проявление высшего, божественного начала – пение и игра на музыкальных инструментах. Крупные моления в священных рощах *кӱсото* всегда сопровождались игрой на гуслях *кӱсле*. Музыка выполняла магическую роль сакрализации обряда. Гусли считались священным, божественным инструментом, по преданиям, их создал сам бог *Юмо*.

Цель статьи – проанализировать место и роль гусельного исполнительства в марийских религиозных культах, представить некоторые образцы ритуальных инструментальных наигрышей.

Материалы и методы

Материалами статьи послужили фольклорные, этнографические источники, содержащие описание религиозных обрядов, архивные записи гусельных наигрышей, хранящиеся в рукописном фонде МарНИИЯЛИ. В статье используются методы различных отраслей музыкальной науки – органологии, музыкальной этнографии, истории музыки, теории музыки.

Результаты исследования, обсуждения

Речь жрецов *(карт, онаен)*, обращенная к Богу, носит омузыкаленный характер, имеет речитативную форму. Чтение молитвен-

ных текстов нараспев позволяет исключить лишние эмоции, создает монотонность, ровность звучания [Мушкина, 2020, с. 201–203].

По некоторым данным, напевное интонирование молитв исполнялось и верующими. Так, в статье «По поводу языческих жертвоприношений у черемис-христиан» приводятся наблюдения сернурского священника Тимофея Семенова над молениями в д. Куприянсола Сернурской волости. Т. Семенов особо отмечает два момента, «во время которых религиозное возбуждение мари достигает высшей степени – это торжественное шествие толпы черемис в несколько тысяч человек пред началом и в конце моления вокруг рощи с пением языческих молитв под игру на гуслях» [Одоев, 1897, с. 1201].

Кӱсле был одним из распространенных и любимых инструментов марийцев и как священный, сакральный инструмент использовался при проведении различных религиозных обрядов и культов. Т. Евсеев, в 1930 году совершивший поездку по Марийской автономной области с целью сбора марийских музыкальных инструментов, писал: «Не будет ошибкой... если сказать, что почти в каждой марийской деревне можно встретить и гусли, и играющих на них гусляров. Гусляров, которые бы специально занимались игрой на гуслях, в марийской деревне не встречается; большая же часть их отрывается для игры от своей обычной трудовой земледельческой жизни. Характерно, что на гуслях играют преимущественно люди уже не первой молодости» [Евсеев, 1936, с. 29].

Кӱсле имеет древнюю историю. Известно, что арфовидные инструменты существовали у египтян; у евреев, по преданию, царь Давид играл на гуслях и пел псалмы (гусли-псалтыри). У славянских народов еще в VII веке были гусли звончатые-яворчатые, изготавливаемые из явора (белого клена, растущего только на юге и на Кавказе), заимствованные из Византии, где имелись сходные инструменты в роде лир [Эшпай, 1957, тетр. 1, л. 29]. Чувашский *кĕсле*, родственный марийскому *кӱсле*, по мнению чувашского писателя Ф.П. Павлова, мог быть заимствован хунну у китайцев, имеющих два вида щипковых инструментов – *шэ* и *цинь*, и занесен в Европу протоболгарами [цит. по: Кондратьев, 2007, с. 49–50].

Марийский инструмент *кӱсле* относится к типу псалтиревидных гуслей и имеет параллели с аналогичными инструментами других финно-угорских народов. Горномарийское название гуслей *кӓрш* некоторые исследователи производят от горномарийского слова *кыӹрӓш* ‘рвать, щипать, теребить’ (информация Е.С. Таниковой). У удмуртов во время общественных молений в рощах использовался *Быдӟым крезь* – Великие гусли. Название народной скрипки мордвы-мокши *карзя, гарзя* возникло от звукоподражания игре на инструменте – *кари-кари, горь-горь.* Название карельского *кантеле*, по одной из версий, происходит от финского *kantaa* – носить, нести (сходно с мар. *кондаш* ‘приносить’), т.е. то, что всегда носили с собой [Пулькин, 1971, с. 115]. У марийцев также некоторые мастера свой инструмент носили с собой, например, один из известных гусляров первой половины XX века Петр Николаевич Камаев (1880–1961) из д. Верхний Кадам Советского района. «В памяти старожилов Петр Николаевич запомнился и как хороший печник. Самое необычное – он всегда и везде с собой носил гусли. «Сядет, бывало, отдохнуть после работы или на перекур – возьмет свои гусли и играет какую-нибудь мелодию. Потом аккуратно отложит и дальше печку кладет. Вечерами молодые девушки ходили слушать его игру и «танцевать под гусли» [Эльтемерова, 2012, с. 36].

По марийским преданиям, сам Бог *Юмо* изображался в виде музыканта, плывущего по небу на облаке и играющего на гуслях. Так, в д. Большая Шуйма Советского района Кировской области (инф. Рыбаков Лукиян Егорович, 1913 г.р.) было записано предание *«Юмын капка. Юмылан кумалаш тӱҥалмаш»* («Небесные ворота. Начало молений Богу»): *Кӱшнӧ, каваште, Юмын капка почылтын. И Юмо пыл ораш шинчын да кӱслем шоктен кая, манеш. Тулеч вара калык кумалаш тӱҥалын. А ту марте кӱшнӧ ең улмо да Юмо нерген пален огытыл. Юмет кумалаш кӧра койын. Тулеч вара ок кой ынде Юмо* [Фольклорные материалы Кировской области, 1966, с. 119] ‘Высоко, в небе, открылись небесные ворота. Рассказывали, что Юмо сидел на облаке, плыл по небу, играя на гуслях. После этого люди начали молиться. А до этого не знали, что в небе есть люди и Бог. Бог показывался для того,

чтобы ему молились. С тех пор Юмо не показывается’. В комментарии к преданию В.А. Акцорин указывает: «Миф связан с общефинно-угорской мифологией: у эстонцев также имеется в «Калевипоэге» мотив о боге-гусляре, сидящем на туче. Причиной возникновения мифа послужил мираж, что вызвало процесс антропоморфизации небесных стихийных сил» [Марий калык ойпого, 1991, с. 268].

О божественном происхождении *кӱсле* свидетельствует также легенда, записанная Т. Евсеевым в Моркинском районе: «Поспорили однажды бог с дьяволом о том, кого любят больше марийцы. Спорили, спорили и не переспорили друг друга. Тогда они решили придумать музыкальные инструменты и узнать, чья выдумка больше понравится марийцам. Бог придумал гусли, а дьявол – волынку. Марийцам сразу понравились гусли. Дьяволу стало обидно, и, желая отомстить богу и испортить инструмент, он проковырял в нем дырку. Но от этого гусли стали только звонче. Дьявол тогда признал себя побежденным» [Евсеев, 1936, с. 12]. Похожая легенда существует и у эстонцев [Фаминцын, 1890, с. 51].

Священный характер кӱсле отмечается и в марийских пословицах, например: *Кӱсле муро дене осал вий огыт келше* ‘Гусельный напев не дружит со злой силой’, *Осал еҥ кӱсле муро дене илен огеш керт* ‘Злой человек не терпит звука гуслей’ [Пословицы и поговорки, 2006, с. 61, 88].

На гуслях, по данным фольклора, в прошлом исполнялись мелодии молитв. Например, у малмыжских мари на *Кугече* устраивались хождения по домам особых «славильщиков», заклинавших хороший урожай и счастливую жизнь. Эти заклинания сопровождались игрой на гуслях или ковыже. Так, Гусева Анна Васильевна (1896 г.р.) из д. Мари-Малмыж рассказывала: *Ожнырак Кугече годым пӧрт еда пӧръеҥлак коштыт чоклен, вара ӱдырамаш-влак коштыт. Сай илышым йодыт. Вара остатке пӧртыштӧ пытарат, вара йӱыт. Чоклымыжо тыгане: «Киндан-шинчалан, вольык ден иле, чыла лийже». Вара марий юмыҥеҥлак олмеш поп кошташ тӱҥале. Ожно кӱсле дене чоклымо семым шокталтен коштыт улмаш пӧртан еда. Кӧн кӱсле уке, томбрам шоктат. Юмо сӧрвалыме семым шоктат, семже пеш*

ныжылге. Кӱслем если шоктат, огыт муро [Акцорин, 1959, с. 98, 100] ‘Раньше на Пасху по домам ходили мужчины и читали молитвы, позже ходили и женщины. Просили хорошей жизни. В последнем доме завершали, потом пировали. Молитва такая: «Живите с хлебом-солью, со скотиной, пусть всё будет». Затем вместо жрецов стали ходить попы. В прошлом по домам ходили, исполняя на гуслях мелодии молитв. У кого не было гуслей, играли на ковыже. Играли мелодии-моления богам, мелодии очень нежные. Когда играют на гуслях, то не поют’. По этому поводу писал также и Т. Ефремов: «В самые важные моменты религиозных молений черемисы голосом не поют. В эти моменты моления лишь гусляр наигрывает старинные грустные напевы. Но когда наступает хлебосольная часть, вполне поощряется пение соответствующих песен – преимущественно гуслевых напевов, религиозных… Свои религиозные мелодии черемисы разыгрывают на гуслях в минорном строе» [Ефремов, 1913, с. 263].

Судя по некоторым фольклорно-этнографическим источникам, жрецы сами могли играть на гуслях, аккомпанируя своему чтению молитв. По информации Антропова Александра Ефимовича (1904 г.р.) из д. Лажъял Сернурского района, *«карт-шамыч кӱсле дене толыт. Чоклымо годым кӱслем шоктат»* [Шабердин, 1971, с. 3]. ‘Жрецы приходят с гуслями. Во время молитв играют на гуслях’. Этнограф Т. Евсеев также отмечал: «Марийские гусляры отличаются от гусляров старинного склада тем, что они только играют на гуслях, в то время как гусляры старого времени одновременно были и певцами, распевавшими под аккомпанемент гуслей различные старинные песни» [Евсеев, 1936, л. 30]. В воспоминаниях о Петре Николаевиче Камаеве упоминается, что он «не только хорошо играл на гуслях, но еще и читал молитвы, в молельных рощах начинал молитву первым» [Эльтемерова, 2012, с. 36]. То есть функции жреца и гусляра в прошлом мог выполнять один человек, играя на гуслях в унисон с пением или аккомпанируя себе. Постепенно, по мере усложнения молитвенных формул и развития музыкального сопровождения, пение и игра разделились и продолжили свое развитие автономно [Мамаева, 2003, с. 62].

По-видимому, в прошлом гусляры входили в круг служителей культа, были обязательными участниками общемарийских (тӱня кумалтыш) и окружных (мер кумалтыш) молений, проходивших в кӱсото. По традиции, мужчины, от трех до пяти человек, в белых одеждах, выстраивались в ряд и играли особые ритуально-заклинательные мелодии, приуроченные к разным моментам служения. В источниках указывается, что игра на гуслях сопровождала преимущественно моления великим богам: *Кумалтыш годым 20–22 тулолмо годым 5 кугу юмылан кумалме годым, кушто 5 имньым кумалыт, нине тулолмо пелен 5 кӱсле лиеш, манеш, а моло вере лийын огыл»* [Шабердин, 1971, с. 4]. ‘На молениях с 20–22 кострищами, при поклонении пяти Великим богам, при кострищах, где жертвовали пять коней, было пять гуслей, говорят, а в других местах не было’. О совместной (одновременной) игре на гуслях писал Т.Е. Ефремов. «Играющих совместно на нескольких гуслях удалось найти в Торъяльском кантоне. Руководитель гуслевого концерта Петр Камаев (д. Верхний Кадам) с товарищами продемонстрировал свое искусство. По его словам, раньше скоплялось 9–10 гуслей во время больших молений, но в совместной игре участвовало до 5 гуслей. Взяв один общий тон на струне, гуслисты на время расходились в уединенные места рощи, где и настраивали свои гусли. Тут же они делали репетицию, определяли репертуар и условливались, какие части мелодий сколько раз повторять и т.д. Затем в назначенный момент и в назначенном месте все 5 гуслистов становились в ряд, в белом одеянии, и начинали играть, причем руководитель становился в середине и в нужные моменты делал дирижерские знаки. Не вошедшие в группу гуслисты играли в разных местах рощи, около других костров. По словам Камаева, своей игрой на нескольких гуслях они приводили собравшихся мари в восхищение» [Ефремов, 1931, с. 80].

Гусельное исполнительство в священных рощах в прошлом было привилегией мужчин, женщины на моления не допускались. В этой связи можно провести параллели с гусельным исполнительством удмуртов, у которых во время молений исполнителями на *Быдӟым крезь* (Великие гусли) являлись исключительно мужчины [Нуриева, 2018, с. 41]. Гусляры были уважаемыми

людьми в своих деревнях, почетными гостями на всех праздниках, за игру на молениях их, как и картов, благодарили подарками – полотенцами, принесенными верующими.

При чтении молитв гусляры всегда стояли рядом с картами или чуть сбоку, позади их, а при торжественных прохождениях и отдельных церемониях шли вслед за картом. Одевались гусляры в белые одежды – длинные холщовые рубашки и штаны, в холодное время года носили белые холщовые кафтаны. Женщины-гусляры также надевали длинные белые платья-рубахи. На ногах носили лапти. Белый цвет символизировал чистоту, опрятность, святость людей перед лицом Бога [Мамаева, 2003, с. 62].

В этнографической литературе находим «портрет» музыканта-гусляра: «Черемисин лет 45… , на шее у него было повязано полотенце с узлом назади; к полотенцу на бечевке спереди были подвешены гусли, на которых он наигрывал однообразный мотив в минорном ладе *«юмын мур»* (Божью песнь)… От самого вида гусляра и мотива священной песни веяло глубокой седой стариной» [Емельянов, 1922, с. 10].

Марийцы считали, что звучание гуслей доносит до Бога их молитвы и просьбы и способствует удачному исходу молений. Звучание инструментальной музыки не только приподнимало общий настрой молящихся, но обладало магической силой, призванной усилить слова жреца, обращенные к Богу. Представители секты Кугу сорта игру на гуслях во время своих молений использовали, по их выражению, «для смягчения сердца» [Васильев, 2018, с. 61].

Мелодии, исполняемые во время молений, назывались *юмын муро* (божья песня), *юмын сем* (божья мелодия). Они звучали на протяжении всего богослужебного ритуала. Образцы ритуальных гусельных наигрышей (около 20) сохранились в записях Тихона Ефремова и Якова Эшпая, сделанных в конце 1920-х – 1930-е годы в Мари-Турекском, Сернурском, Советском районах. Среди исполнителей-гусляров можно выделить следующие имена: Герасимов Филипп Фёдорович из д. Олоры Параньгинского района; Соколов Григорий Семенович, Бирюков Дмитрий Ильич – из д. Орехово Сернурского района; Устюгов Павел Фёдорович – из д. Нижний Турек Мари-Турекского района, Созонов Андрей

Алексеевич – из д. Мари-Китня Мари-Турекского района; Камаев Петр Николаевич, Соколов Семен – из д. Кадам Советского района и др.

Представленные мелодии приурочены к разным моментам моления, имеют названия, некоторые содержат комментарии, касающиеся обстановки и особенностей исполнения. На основе этих наигрышей можно проследить весь ход проведения моления.

Особая мелодия посвящалась священной роще – *Кӱсото муро* (досл. «Песня священной рощи»), она как бы воспевала этот «природный храм». От Соколова Григория Семёновича Т. Ефремов записал следующую мелодию:

Пример 1.



[Ефремов, 1936, тетр. 6. С. 139].

Наигрыш состоит из двух частей-предложений, дважды повторенных. В основе лада – минорный диатонический звукоряд, встречающийся также в эпических песнях карел, финнов, эстонцев. Мелодия начинается с восходящей призывной интонации квартового возгласа, затем постепенно опускается вниз; можно представить, как небесная милость нисходит на землю: ангемитоника первого построения ассоциируется с чем-то возвышенным, неземным, чистым, гемитоника же второго построения изображает земной мир.

Сохранилось несколько мелодий *Кумалтыш муро* (досл. «Молельная песня»), которые сопровождали, вероятно, весь ход молений. Они исполнялись во время основного момента обряда молений – обращения верующих с молитвенными прошениями и поклонениями к божествам. Интересный наигрыш, с характерным пунктирным ритмом, записан в д. Люперсола Советского района (исп. Ларивон Павлов):

Пример 2.



[Ефремов, 1936, тетр. 6, с. 143].

Другие образцы *Кумалтыш муро* записаны в д. Олоры Параньгинского района и в д. Нижний Турек Мари-Турекского района.

Игрой на гуслях обязательно сопровождалось чтение картами молитвенных текстов. Т. Ефремов приводит образец наигрыша «*Чоклымо годым шоктымо»* («Во время чтения молитвы») в исполнении Созонова Андрея Алексеевича:

Пример 3.



[Ефремов, 1936, тетр. 6, с. 150].

Возможно, как говорилось выше, в прошлом мелодии *Кумалтыш муро* исполнялись со словами при чтении-пении молитв. Структура, состоящая из небольших равных построений, использование нешироких повествовательных интонаций (прима, секунда, терция), общий нисходящий контур мелодического рисунка, исполнение в неторопливом, размеренном темпе – всё это черты, характерные для эпического, повествовательного песенного слоя, начального этапа становления марийской мелодики. Эти примеры можно назвать образцами эпической старины в марийском фольклоре.

Кроме того, Т. Ефремов выделяет особые «виды гуслевого ритма», основанные на сочетании фигур синкопированного типа и кандирующих формул «притопывающего» характера  .

По мнению М.Н. Мамаевой, эти «гусельные ритмические формулы имеют очень древнее происхождение и сохраняются в ритуальных наигрышах со времен древнемарийской общности» [2003, с. 62].

Существовали специальные мелодии в честь богов – «*Ожсо юмылан*» («Богам первых времен»). Например, богине Матери Солнца – *Кече Авалан* (исп. Шалай Кырля, д. Люперсола):

Пример 4.



[Ефремов, 1936, тетр. 7, с. 157].

Мелодия этого наигрыша сохранилась до настоящего времени, ее вариант используется в качестве плясовой у горных мари.

Отдельная мелодия посвящалась Богу-предопределителю – *«Пӱрышылан»:*

Пример 5.



[Ефремов, 1936, тетр. 7, с. 156].

В записях Я. Эшпая находим «Мелодию сошествия Богини-матери рождения» – *«Шочынава толмо муро»:*

Пример 6.



[Эшпай, 1955, тетр. 1, л. 77].

Если Т. Ефремов записывал наигрыши одноголосно, то Яков Эшпай, будучи профессиональным музыкантом, композитором, имел возможность представить гусельные мелодии в их полной фактуре, в многоголосии, так, как они звучали в реальности. Наигрыши, записанные Я. Эшпаем, характеризуются сложностью фактуры, метро-ритма. Образец *Кумалме сем,* записанный в 1926 году во время Сӱрема, главного летнего праздника марийцев (исп. Камаев П.Н.):

Пример 7.



[Эшпай, 1957, тетр. 1, л. 42].

Большие моления сопровождались, как правило, крупными жертвоприношениями в виде домашних животных: лошадей, быков, коров, овец и др. Особенно торжественно обставлялись церемонии, связанные с действиями, совершаемыми над жертвенным животным: его вождением по дворам, вводом в священную рощу и др. Наиболее крупной жертвой считался конь. Культ коня, олицетворяющий идею плодородия, получил большое развитие в народной традиции марийцев, а также других финно-угров. Он связан с почитанием *Кече* ‘Солнце’, *Кече Ава* ‘Мать солнца’.

Накануне дня жертвоприношения проходила церемония вождения коня по дворам местных жителей, желавших принять его. При обходе в домах совершались трапезы и моления с участием жрецов, произносивших молитвы, и гусляров, аккомпанировавших им. О том, насколько большое почтение оказывалось жертвенному коню в конце XIX века, можно увидеть из следующих слов: «Лошадь, предназначенную к жертвоприношению, стали прикрывать попоной, привязывать ей на шею вышитое полотенце и встречать ее у мольбища с зажженными свечами, с национальной музыкой (черемисские гусли), с обнаженными головами и с поклонами до земли» [Одоев, 1897, с. 1204].

Специальные мелодии были приурочены к моменту выхода из рощи за жертвенным животным – *«Ото гыч вольык налаш лекме»:*

Пример 8.



[Ефремов, 1936, тетр. 6, с. 139].

Под звуки гусельной игры жертвенное животное приводили к костру и «пробовали», т.е. узнавали, угодно ли оно Богу. Возлияние воды на жертвенное животное – одно из важнейших ритуально-обрядовых действий во время жертвоприношения. Для этого поливали спину животного водой: если оно при этом встрепенется, то, значит, угодно Богу. Сохранилась мелодия, приуроченная к данному моменту – *«Вольык почкалтарыме годым»* («Когда обливают жертвенное животное») в записи Т.Е. Ефремова. К мелодии предпослан следующий комментарий: *Ожно отышто, вольык йӱштылтымӧ годым вӱдым вольык тупрӱдышкӧ мучкыжо дене огыт йӧктаре ыле, а посна-посна кум вере веле пыштат ыле: оржашке, ӧрынчак олмеш, кутан коварчеш. Вара вольык почкалтарен колта гын, йӧра лиеш ыле. «Амин, кугун товыло!» – ман колтат ыле* [Ефремов, 1936, тетр. 6, с. 150]. ‘Раньше в роще, когда обливали скотину, поливали водой не вдоль всего позвоночника, а отдельно в трех местах: на гриву, на место

седелки и на заднюю часть. Если животное встрепенется, оно угодно. «Аминь, прими благосклонно!» – восклицали при этом’.

Пример 9.



[Ефремов, 1936, тетр. 6, с. 150].

Обязательным моментом в структуре языческого ритуала было исполнение благодарственных песен и мелодий, которые звучали, вероятно, в конце моления и жертвоприношения, после совместной ритуальной трапезы. Образец *Тауштымо муро* ‘Благодарственной мелодии’ из записей Я. Эшпая:

Пример 10.



[Эшпай, 1955, тетр. 1, л. 77].

Интересно, что эту же мелодию встречаем в записях В.А. Акцорина 1970-х годов в песне праздника *Ӱдырйӱш* ‘Девичий пир’ у северо-восточных (торъяльских) мари:

Пример 11.



[Песни луговых мари, 2011, с. 65].

Отсюда видно, что мелодии, исполняемые на гуслях, были универсальными, могли звучать и со словами, сопровождая определенные моменты праздничного ритуала. Возможно, и другие мелодии из культового репертуара в прошлом имели вербальный текст, были связаны со словом.

Образец более сложного благодарственного наигрыша *«Тошто годсо тауштымо сем»* («Старинная благодарственная мелодия) из записей Я. Эшпая:

Пример 12.



[Эшпай, 1957, тетр. 1, л. 44].

Заключение

Марийская гусельная культовая музыка составляет один из древнейших и специфических пластов народной культуры. Музыка играла роль сакрализации обряда: с ее помощью происходило своеобразное «обожествление» конкретных ритуальных действий, объектов, предметов, обстановки и места, связанных с языческим культом. Игра на гуслях, сопровождавшая весь ход молений, маркировала, выделяла наиболее важные, значимые моменты религиозного культа. Кроме того, музыка играла большую роль в сплочении, консолидации коллектива, создавая единую эмоциональную атмосферу, звуковое пространство, духовную ауру, оказывая большое воздействие на верующих. Жанровое и стилевое разнообразие образцов ритуальных наигрышей свидетельствует о богатой гусельной традиции и в целом народно-музыкальной культуре мари.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Акцорин В.А. Фольклорные материалы экспедиции 1959 года, собранные в Кировской области (Малмыжский и Шурминский районы) // МФЭ-59. № 1. 109 л.

Васильев В.М. Марийская религиозная секта «Кугу сорта». Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, Марийский национальный конгресс, 2018. 106 с.

Евсеев Т.Е. Марийские национальные музыкальные инструменты // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 86. 1936. 58 л.

Емельянов А.И. Языческое моление черемис // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. XXXI. Вып. 4. Казань: 1-я государственная типография, 1922. С. 7–39.

Ефремов Т.Е. Изучение марийской инструментальной музыки // Марий илыш. Йошкар-Ола: Издание Марийского общества краеведения, 1931. Вып. 4. С. 77–80.

Ефремов. Марийские народные песни // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 10. В 9-ти тетрадях. 1936.

Ефремов Т.Е. Роль песен у черемис в их племенной языческой жизни // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник». Сентябрь 1913. Кн. 4. Казань, 1913. С. 261–266.

Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Типография Имп-го Казанского ун-та, 1840. 329 с.

Кондратьев М.Г. Чувашская музыка. От мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: ПЕР СЭ, 2007. 288 с.

Мамаева М.Н. Гусельные наигрыши в языческих культах мари // Традиционная культура. Научный альманах. 2003. № 3. С. 60–65.

Марий калык ойпого. Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания / сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 288 с.

Мушкина Н.В. О музыкальном компоненте в традиционных молениях мари // Финно-угроведение. 2020. С. 201–208.

Нуриева И.М. Музыкальный язык удмуртского ритуала: Время. Пространство. Текст: монография / УИИЯЛ УдмФиЦ УрО РАН. Ижевск: изд-во «АлкиД», 2018. 157 с.

Одоев А. По поводу языческих жертвоприношений у черемис-христиан // Вятские епархиальные ведомости. 1897. № 24. 16 декабря. С. 1198–1209.

Песни луговых мари. Свод марийского фольклора. Ч. 1. Обрядовые песни / сост. Н.В. Мушкина. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. 592 с.

Пословицы и поговорки / Свод марийского фольклора / сост. А.Е. Китиков. Йошкар-Ола, 2006. 208 с.

Пулькин В.И. Кантеле // Север. Петрозаводск. 1971. № 3. С. 109–116.

Фаминцын А.С. Гусли. Русский народный музыкальный инструмент. Исторический очерк с многочисленными рисунками и нотными примерами. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1890. 145 с.

Фольклорные материалы Кировской области. Кировский областьысе легенда ден преданий-влак. 1966 ийыште Васильев Петр Николаевич возен // МФЭ-66. № 29. Тетр. 2. 176 л.

Шабердин И.Г. Тошто марий илыш-йӱла нерген. № 2 // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп.1. Д. 835. 1971. 38 л.

Эльтемерова М.А. О традиционном исполнителе на марийском кӱсле – П.Н. Камаеве // Вестник Казанского госуниверситета культуры и искусств. 2012. С. 35–37.

Эшпай Я.А. Марий калык муро. Марийские народные песни и инструментальные мелодии // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 35. В 2-х тетр. 1955.

Эшпай Я. Марий калык муро // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 53. В 4-х тетр. 1957.

Natalia Mushkina

TRADITION OF PLAYING THE GUSLI IN THE MARI RELIGIOUS CULTS

Introduction. Religious rites, rituals and holidays occupy a large place in the traditional life of the Mari. They tried to obtain gods' support and fell upon them in significant events applying for a good life. Music – singing and playing musical instruments, was important in traditional prayers. **The purpose of the article** is to analyze the place and role of the gusli in Mari religious cults, and to present some examples of ritual instrumental tunes. **Materials and methods.** We base our work on folklore, ethnographic sources containing descriptions of religious rites, archival records of the gusli playing stored in the manuscript fund of the Mari Research Institute and use methods of various branches of musical science – organology, musical ethnography, music history, music theory. **Research results, discussion. P**riests' *(karts, онаен)* implorations, addressed to the God, were of a musical character and had a recitative form. Traditional prayers were accompanied by *kjusle* (gusli) playing, which was considered to be a sacred, divine instrument; the god *Jumo* himself was depicted playing it. This is one of the ancient and complex musical instruments of the Mari. In the past, the functions of

a priest and a musician could be performed by one person who prayed playing the gusli. They participated during large prayers in the sacred groves of *kjusoto*. In T. Efremov's and Ya. Eshpai's samples of the gusli recordings we find different stages of praying; some of them have titles and contain comments on the setting and features of playing; with their help, we can observe the whole process of praying. In terms of genre, there are melodies-prayers, melodies-dedications – to the gods, sacred grove, sacrificial animal, and thanksgiving. **Conclusion.** The Mari gusli cult music is one of the oldest and most specific layers of folk culture. The instrument accompanied the entire course of prayers and marked the most important, significant moments of religious worship. The genre and stylistic diversity of ritual music testifies to the rich tradition and, in general, the folk musical culture of the Mari.

Key words: *kÿsle*; God – the gusli player; prayers; *kÿsoto* (‘*sacred groves’*); sacrificial horse; ritual music; Tikhon Efremov; Yakov Eshpai.

REFERENCES

Aktsorin V.A. Folklornye materialy expedicii 1959 goda, sobrannye v Kirovskoi oblasti (Malmyzskii i Shurminskii rajony) [Folklore materials of the 1959 expedition collected in Kirov region (Malmyzh and Shurma districts)]. *Materialy fol'klornykh expeditsii,* 59, no.1. (In Mari).

Vasiliev V.M. Mariiskaia religioznaia sekta «Kugu sorta» [Mari religious sect “Big candle”]. Yoshkar-Ola, 2018, 106 p. (In Russian).

Evseiev T.E. Mariiskie nacional'nye muzykal'nye instrumenty [Mari national musical instruments]. *Nauchno-rukopisnyi fond MarNIIJALI.* Inv. 4, cas. 86, 1936, 58 p. (In Russian).

Emelianov A.I. Iazycheskoe molenie cheremis [Pagan prayer of the Cheremis]. *Isvestija Obshchestva archeologii, istorii i etnographii pri Kasanskom universitete*. Vol. XXXI, iss. 4, Kasan, 1922, pp. 7-39. (In Russian).

Efremov T.E. Izuchenie mariiskoi instrumental'noi muzyki [Study of Mari instrumental music]. *Mari ilysh*, Yoshkar-Ola, 1931, iss. 4, pp. 77-80. (In Russian).

Efremov T.E. Mariiskiie narodnye pesni [Mari folk songs]. *Nauchno-rukopisnyi fond MarNIIJALI.* Inv. 4, cas. 10, in 9 notebooks, 1936. (In Mari).

Efremov T.E. Rol' pesen u cheremis v ih plemennoi iazycheskoi zhizni [The role of songs among the Cheremis in their tribal pagan life]. *Inorodcheskoe obozrenie. Prilozhenie k zhurnalu “Pravoslavnyi sobesednik”*. September 1913, book 4, Kasan, 1913, pp. 261-266. (In Russian).

Zapiski Alexandry Fux o chuvashah i cheremisah Kasanskoi gubernii [Notes by Alexandra Fuchs about the Chuvash and the Cheremis of Kazan province], Kazan, 1840, 329 p. (In Russian).

Kondratev M.G. Chuvashskaia muzyka. Ot mifologicheskikh vremen do stanovleniia sovremennogo professionalizma. [Chuvash music. From mythological times to the formation of modern professionalism]. Moskow, 2007, 288 p. (In Russian).

Mamaeva M.N. Guselnye naigryshi v iasycheskikh kultakh mari [Playing the gusli in the pagan cults of the Mari]. *Traditsionnaia kul'tura,* 2003, no. 3, pp. 60-65. (In Russian).

Mari kalyk oipogo. Mariiskii folklor. Mify, legendy, predaniia [Mari folklore. Myths, legends and tales. Compiler V.A. Aktsorin]. Yoshkar-Ola, 1991. 288 p. (In Mari and Russian).

Mushkina N.V. O muzykal'nom komponente v traditsionnykh moleniiakh mari [About the musical component in the traditional prayers of the Mari]. *Finno-ugrovedenie*, 2020, pp. 201-208. (In Russian).

Nurieva I.M. Muzykal'nyi iazyk udmurtskogo rituala: Vremja. Prostranstvo. Text: monografiia [The musical language of the Udmurt ritual: Time. Space. Text: monograph]. Izhevsk, 2018, 157 p. (In Russian).

Odoev A. Po povodu iazycheskikh zhertvoprinoshenii u cheremis-hristian [About pagan sacrifices among the Cheremis-christians]. *Viatskie eparchial'nye vedomosti*, 1897, no. 24, december 16, pp. 1198-1209. (In Russian).

Pesni lugovyh mari [Meadow Mari songs]. Part I. Obriadovye pesni. Svod mariiskogo fol'klora. Yoshkar-Ola, 2011, 592 p. (In Mari and Russian).

Poslovitsy i pogovorki [Proverbs and sayings]. Svod mariiskogo fol'klora. Yoshkar-Ola, 2006, 208 p. (In Mari and Russian).

Pul'kin V.I. Kantele [Kantele]. *Sever. Petrosavodsk.* 1971, no. 3, pp. 109-116. (In Russian).

Famintsyn A.S. Gusli. Russkii narodnyi muzykal'nyi instrument. Istoricheskii ocherk s mnogochilennymi risunkami i notnymi primerami [Psaltery. Russian folk musical instrument. Historical essay with numerous drawings and musical examples]. Saint Petersburg, 1890, 145 p.

Folklornye materialy Kirovskoi oblasti. Kirovskii oblast'yse legenda den predanii-vlak. 1966 iiyshte Vasil'ev Piotr Nikolaevich vozen [Folklore materials of Kirov region. Legends of Kirov region. Recorded by Piotr Nikolaevich Vasiliev in 1966]. *Materialy fol'klornykh expeditsii,* 66, no. 29, notebook 2. 176 p. (In Mari).

Shaberdin I.G. Toshto marii ilyh-iula nergen, no. 2 [About ancient Mari customs. No. 2]. *Nauchno-rukopisnyi fond MarNIIJALI.* Inv. 1, cas. 835, 1971. 38 p. (In Mari).

El'temerova M.A. O traditsionnom ispolnitele na kusle – P.N. Kamaieve [About the traditional performer on the Mari psaltery – P.N. Kamaev]. *Vestnik Kasanskogo gosuniversiteta kul'tury i iskusstv,* 2012, pp. 35-37. (In Russian).

Eshpai Y.A. Mari kalyk muro [Mari folk songs]. *Nauchno-rukopisnyi fond MarNIIJALI.* Inv. 4, cas. 35, in 2 notebooks, 1955. (In Mari and Russian).

Eshpai Y.A. Mari kalyk muro [Mari folk songs]. *Nauchno-rukopisnyi fond MarNIIJALI.* Inv. 4, cas. 53, in 4 notebooks, 1957. (In Mari and Russian).

Мушкина Наталья Валерьевна
научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: mushkinanatalya@mail.ru

Natalia Mushkina
Researcher
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: mushkinanatalya@mail.ru

УДК 299.4:930
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_25

МАРИЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ СЕКТА «КУГУ СОРТА» («БОЛЬШАЯ СВЕЧА») В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

© 2022 г. С.К. Свечников

Введение. Религиозная секта «Кугу сорта» («Большая свеча») является уникальным и значимым явлением в истории марийского народа. **Цель статьи** – провести историографический обзор и анализ литературы отечественных авторов по марийской религиозной секте «Кугу сорта». **Материалы и методы.** Статья написана на основе трудов исследователей о секте. Методы исследования: сравнительно-исторический, ретроспективный, системно-структурный. **Результаты исследования, обсуждения.** Первые работы о секте «Кугу сорта» появились в 1890-е годы. Внимание исследователей к данному феномену не исчезало все последующее время. Наиболее крупный вклад в исследование кугусортинского движения внесли С.К. Кузнецов, В.М. Васильев, С.А. Старостенков, Н.С. Попов. **Заключение.** По религиозной секте «Кугу сорта» имеется обширная литература дореволюционного, советского и современного периода. В настоящее время необходимо издание монографии о данном религиозном движении.

Ключевые слова: секта; «Кугу сорта»; историография; марийцы; язычество; православие; синкретизм.

Введение

Уникальным явлением в истории марийского народа является религиозная секта «Кугу сорта» («Большая свеча»). Этот удивительный духовный феномен возник в XIX веке в результате развития синкретических православно-языческих представлений марийцев и оказал большое влияние на развитие марийского народа, особенно его религиозных воззрений. О секте «Кугу сорта», несмотря на ее локальность и немногочисленный состав, написано огромное количество литературы. Научное осмысление данного феномена продолжается и в наши дни.

Цель статьи – провести историографический обзор и анализ всей имеющейся литературы отечественных авторов по марийской религиозной секте «Кугу сорта».

Материалы и методы

Основным материалом статьи служат труды исследователей – монографии, учебные пособия, научные рукописи, статьи. Следование принципу историзма позволило рассмотреть объект исследования в его конкретно-исторических условиях, проследить этапы в изучении рассматриваемых в работе вопросов. В данной работе нашли применение также прикладные методы исследования: сравнительно-исторический для выяснения исторической последовательности, генетической связи явлений и синхронизации фактов, ретроспективный в целях использования современных знаний для изучения исследований прошлых периодов развития науки, системно-структурный для выделения из всей совокупности работ наиболее типичных и научно значимых для изучаемой проблемы.

Результаты исследования, обсуждения

Секта «Кугу сорта» начала привлекать внимание ученых и публицистов не с момента возникновения на территории Яранского уезда Вятской губернии, а несколько лет спустя, когда ее последователи, рассчитывая на легитимацию своего учения, приняли участие в мероприятии, имевшем международный статус. Кугусортинцы произвели настоящую сенсацию на научно-промышленной выставке, проходившей в Казани 15 мая – 16 сентября 1890 года. Видный казанский профессор И.Н. Смирнов в своей книге «Этнография на Казанской научно-промышленной выставке» кратко охарактеризовал сущность секты («она заключает в себе пеструю смесь христианских и языческих идей») и описал выставленные предметы культа – ступу, куски сухого дерева для добывания священного огня, гусли, деревянные саблю и ружье [Смирнов, 1890, с. 29–31]. В анонимной статье, напечатанной в октябре того же года в газете «Волжский вестник», «Кугу сорта» охарактеризована как «странная секта, не лишенная некоторых отвлеченных понятий и представлений». Опираясь на слухи, автор сообщил несколько неверных сведений о марийских стектантах: будто они ранее были последователями беспоповского

направления русского старообрядчества и якобы «чрезвычайно враждебны к русским и ко всему русскому». Немногочисленность секты («не более 80 человек взрослых мужчин и женщин») он объяснял неспособностью «полудиких черемис к усвоению отвлеченных религиозных понятий» и нежеланием основной массы марийцев отказаться от употребления спиртных напитков и табака, на которые в секте наложен строгий запрет. Вместе с тем в статье вполне достоверно отражены некоторые внешние стороны жизни кугусортинцев. В частности, автором дано описание молельного дома в селе Упше, сделанное им на основе личных наблюдений [Царевосанчурск… , 1890]. О марийской секте «Кугу сорта» в 1890–1892 годах сообщалось также в ряде других газет – «Вятских губернских ведомостях», «Новом времени», «Новостях и Биржевой газете», «Пермских губернских ведомостях», «Правительственном вестнике», «Сыне отечества». В корреспонденциях и статьях информация о секте давалась краткая, нередко ошибочная, часто на основе домыслов и слухов [Васильев, 1928, с. 71–73; Васильев, 2018, с. 89–91; Попов, 1984, с. 183].

Растущее влияние секты «Кугу сорта» на крещеных марийцев вызывала серьезную обеспокоенность Русской православной церкви. В 1890–1893 годах последовали суды, установление опеки над имуществом сектантов, аресты лидеров секты с последующей их высылкой в Сибирь. Тогда же появились статьи православных миссионеров, пытавшихся доказать, что деятельность марийской секты «Кугу сорта» представляет опасность для государства и общества.

Миссионер Вятской епархии, протоиерей Василий Мышкин, опираясь на сведения, предоставленные священниками Яранского уезда Н. Романовым, А. Стефановым и И. Фокиным, сообщал, что секта «Кугу сорта» появилась в 1878–1883 годах. Вкратце рассмотрев обряды кугусортинцев, он пришел к выводу, что они «есть не что иное, как пародия на богослужение Православной Церкви». Автор отметил, что поскольку секта «Кугу сорта» была создана с целью предотвращения ассимиляции марийцев, она, следовательно, «возбуждает в черемисах дух ненависти ко всему русскому, под коим сектанты разумеют и Православную Веру

и Церковь, православное духовенство, русские обычаи, русские наряды». Основная часть статьи состоит из записи беседы между яранскими священниками и кугусортинцем Д.В. Столяровым [Мышкин, 1893]. Однако Д.В. Столяров через некоторое время после этой беседы вышел из секты, и часть изложенной им информации признана кугусортинцами недостоверной [Васильев, 1927, с. 74; Васильев, 2018, с. 92].

Известный марийский просветитель, директор Вятской гимназии, член Вятского епархиального училищного совета С.А. Нурминский в том же году выпустил брошюру «Секта «Кугу-Сорта» среди черемис Яранского уезда». С самими сектантами он не контактировал, необходимую информацию извлек из имеющейся литературы и доступных ему документов (статистических сведений, прошений сектантов на имя российского императора). По данным С.А. Нурминского, в 1893 году насчитывалось 89 членов секты «Кугу сорта», все они проживали в четырех волостях Яранского уезда (Великоречинской, Ернурской, Кадамской, Юкшумской). В его видении, «Кугу сорта» – это результат реформирования группой грамотных марийцев традиционного язычества. По его утверждению, «сектанты решились обновить это язычество заимствованием из христианства и, направив это учение против Православия, религии русского народа, оживить язычество и спасти обособленность своего племени от ассимиляции с русским народом» [Нурминский, 1893, с. 21]. Полагая, что кугусортинцы в перспективе могут нанести серьезный вред государству, обществу, православной церкви и даже самому марийскому народу, С.А. Нурминский призывал «потушить разгорающееся пламя, пока еще не поздно, пока еще оно не велико», изолировав лидеров секты от основной массы их последователей [Нурминский, 1893, с. 23].

Православный миссионер Д. Андреев пришел к выводу, что резкий рост влияния секты «Кугу сорта» в начале 1890-х годов был обусловлен стихийными бедствиями, обрушившимися в это время на марийцев Вятской губернии (неурожай и массовый голод, эпидемия тифа и холеры, «застой в промыслах»): этим якобы воспользовались проповедники нового религиозного движения, которые припомнили, что «их предки держались своей веры

и жили лучше, чем теперь они, их потомки, принявшие христианство». Автор статьи также обратил особое внимание на такую привлекательную сторону марийской секты, как отказ ее последователей от алкоголя, поэтому он предлагал в целях борьбы с сектантством организовывать среди марийцев общества трезвости. Кроме того, Д. Андреев призывал проводить христианские богослужения и проповеди среди марийцев на их родном языке, чтобы «предотвратить от гибели тех, которые склонны к переходу в секту» [Андреев, 1893].

В начале XX века, когда правительство стало проводить либерализацию вероисповедной политики, а активисты секты вернулись с ссылки, тональность публикаций православных миссионеров заметно смягчилась, хотя и сохранилось снисходительное отношение к кугусортинцам. В 1903 году в журнале «Православный паломник» была опубликована небольшая статья о секте «Кугу сорта», в котором автор отметил, что в борьбе с марийскими сектантами «нужна не административная мера, а совсем другое оружие, оружие духовное» [Г-л, 1903]. Казанский епархиальный «противомусульманский и противоязыческий» миссионер Я.Д. Коблов предлагал называть «Кугу сорта» сектой условно, так как «эта небольшая кучка людей не имеет ни определенного систематического учения, которое характеризовало бы их как сектантов, ни вообще каких-либо определенных самостоятельных воззрений». По его сведениям, «Кугу сорта» появилась в 1870-х годах в Яранском уезде, и численность сектантов в некоторые периоды доходила до 200 человек. Учение кугусортинцев, их обряды, образ жизни Я.Д. Коблов описал и проанализировал преимущественно на основе личных бесед с бывшими ссыльными активистами секты «Кугу сорта» Г. Захаровым, И. Ивановым и Т. Якмановым, проживавшими в Царевококшайске. По его мнению, кугусортинцы – мирные, общительные, добродушные, честные, простые и наивные люди, не представляющие никакой опасности для государства и общества. Автор, ссылаясь на достоверные сведения, указал, что последователи секты «Кугу сорта» не занимаются пропагандой своего вероучения. И все же для Я.Д. Коблова кугусортинцы – это, прежде всего, «отступники от христианства», которых необходимо про-

свещать «с любовью, кротостью и терпением» [1905]. В статье слушателя миссионерских курсов Г. Сергеева, напечатанном в журнале «Сотрудник братства святителя Гурия», и «Настольной книге для священо-церковно-служителей» духовного писателя С.В. Булгакова получили отражение лишь внешние, обрядовые стороны жизни кугусортинцев, причем без каких-либо оценочных суждений [Сергеев, 1909; Булгаков, 1913, с. 1625]. Всё это свидетельствует о том, что в православно-миссионерских кругах резко негативное отношение к секте «Кугу сорта» сменилось на сдержанное, почти нейтральное.

В историко-этнографической литературе конца XIX – начала XX века преобладало благосклонное отношение к марийской секте «Кугу сорта», обусловленное либеральными и народническими взглядами авторов.

Соколов С.М., опираясь на материалы Вятского окружного суда 1890–1892 годов, а также работы В. Мышкина и С.А. Нурминского, написал в 1895 году статью, в которой большое внимание уделил судебным процессам, проходившим над лидерами секты «Кугу сорта». У автора не было никаких сомнений в законности вынесенных судом приговоров. В то же время марийская секта им названа «прогрессивным движением». С.М. Соколов, исходя из теории естественного права («всякий народ имеет право на самостоятельное существование»), отметил, что лидерами секты «Кугу сорта» «преследуются весьма естественные цели» [1895].

В 1898 году в газете «Санкт-Петербургские ведомости» вышла статья Н.С. Соколовского «Большая свеча». Источником информации послужили материалы, предоставленные автору одним из лидеров сектантов Андреем Якмановым. Для Н.С. Соколовского «Кугу сорта» – это самобытная попытка народа-полудикаря заменить обоготворение стихийных сил природы более рациональным религиозным мировоззрением. В статье основное внимание уделено вопросам судебно-административного преследования кугусортинцев, в особенности обстоятельствам отправки в ссылку в Сибирь активистов секты. По убеждению Н.С. Соколовского, вынесенные приговоры о ссылке были безосновательными и незаконными [1898].

Зеленин Д.К. в небольшой статье, опубликованной в 1900 году в марксистском журнале «Жизнь» (это одна из самых первых опубликованных работ знаменитого русского этнографа), определил «Кугу сорта» как полуязыческую православную секту, «только с рациональным оттенком». При этом он указал, что эта секта уже прекратила существование [Зеленин, 1900, с. 399, 401–402].

Значительное место секте «Кугу сорта» отвел в своих путевых заметках «Город Царевококшайск» этнограф В.А. Мошков. Во время посещения Царевококшайска он познакомился с братьями Якмановыми, Андреем и Тихоном, и другими кугусортинцами, в результате проведенных бесед собрал богатый и достаточно достоверный материал по истории, вероучению, обрядам, традициям секты. Статья В.А. Мошкова, прежде всего, является ценным источником информации. Автором выделены высокие нравственные качества личности лидеров кугусортинцев, именно в этом он увидел основную причину популярности секты среди марийцев. По его мнению, «их религиозное движение имело отдаленное сходство с нашим расколом, но только без его нетерпимости и ожесточения» [Мошков, 1901, стб. 87–102].

В 1902 году в либерально-народническом журнале «Русское богатство» вышла статья А. Баранова «Отпавшие от православия в язычество и магометанство». Информация о секте «Кугу сорта» автором позаимствована в основном из работ В.А. Мошкова и С.М. Соколова. По мнению А. Баранова, появление таких сект свидетельствует о духовном росте «инородцев восточной окраины» [1902, с. 214–221].

Известный краевед Н.А. Спасский в появлении секты «Кугу сорта» увидел стремление марийцев «придать языческим воззрениям стройность и систему, вылить их в определенную форму национального религиозного культа» [1912, с. 33; см. также: Календарь… , 1897, с. 88–92].

Из всех исследований о секте «Кугу сорта», опубликованных в дореволюционный период, наиболее полным является статья известного ученого, специалиста по этнографии марийского народа С.К. Кузнецова, вышедшая в 1908 году в журнале «Этнографическое обозрение». Источниковой базой работы послужили письмо учителя села Кичмы Уржумского уезда А. Жилина фольклористу

и этнографу В.К. Магницкому, личные наблюдения (С.К. Кузнецов посещал отдел секты на Казанской научно-промышленной выставке), письменное разъяснение основ кугусортинской веры, написанное для посетителей выставки, информация, предоставленная автору в личной беседе кугусортинцем Ермолаем Епифановым, опросные листы, заполненные по поручению С.К. Кузнецова двумя марийскими учителями в ходе посещения ими сектантов в городе Царевококшайске и деревне Вараксине, а также вышедшая ранее литература о секте. Однако С.К. Кузнецов сам не совершал поездок к кугусортинцам, не встречался с их лидерами, что сказалось на качестве научной работы. Позднее исследователи В.М. Васильев и Н.С. Попов подвергли справедливой критике статью С.К. Кузнецова [Васильев, 1911; Васильев, 1928, с. 77–82; Васильев, 2018, с. 95–101; Попов, 2005, с. 74–75]. Более того, в 1911–1912 годах кугусортинцы направили ученому несколько писем с указанием допущенных им ошибок, предлагали устроить встречу [Попов, 2005, с. 75]. Стефан Кирович Кузнецов продолжил сбор материалов о религиозном движении марийцев и даже подготовил рукопись о религиозных группах и течениях народов Поволжья, в том числе о секте «Кугу сорта», но в августе 1913 года он ушел из жизни [Попов, 1984, с. 191]. Вместе с тем нельзя умалять большое научное (прежде всего, источниковедческое) значение статьи С.К. Кузнецова. В ней содержится богатый материал по истории зарождения и развития секты, ее вероучению, традициям, обрядам, образу жизни ее последователей. Автор обоснованно сформулировал причины быстрого роста влияния секты. Ученый выступал с гуманистических позиций, осуждал гонения на марийских сектантов, считал, что «Кугу сорта» «есть благороднейшее явление на пестром фоне черемисского многобожия и кровавых жертв». В то же время он полагал, что секту «Кугу сорта» можно использовать в качестве промежуточного этапа для обращения марийцев в православную веру: «…секта *кугу сорта* представляет собою *прочный мост* для перехода из язычества в христианство, а почва для последнего разработана Якмановым пожалуй даже лучше, чем удалось это православным миссионерам» [Кузнецов, 1908; Кузнецов, 2009, с. 253–313].

Эстафету в изучении секты «Кугу сорта» от С.К. Кузнецова, можно сказать, принял марийский ученый В.М. Васильев. Правда, эта преемственность осуществлялась в режиме острой критики последователем своего предшественника. В 1911 году вышла статья В.М. Васильева, в которой автор указал на множество ошибок С.К. Кузнецова при написании и переводе на русский язык марийских слов и выражений в вышеуказанной работе о секте «Кугу сорта» [Васильев, 1911]. Вместе с тем В.М. Васильев не проанализировал содержательную часть исследования, поскольку тогда о кугусортинцах у него были лишь самые общие представления. Их он начал систематически исследовать лишь с июня 1916 года, когда ученый вместе с фотографом-любителем Е.Б. Буртаевым совершил экспедицию к сектантам и прожил среди них целую неделю, осуществляя открытое включенное наблюдение. Также в январе 1917 года в Казани у В.М. Васильева гостил Андрей Алексеевич Якманов; вместе они в течение девяти дней провели тщательный анализ всей имеющейся литературы о секте [Васильев, 1927, с. 18–19; Васильев, 2018, с. 29–30]. Результатом первого этапа исследований стало издание в 1917–1918 годах текстов молитв кугусортинцев [Васильев, 1917; Васильев, 1918; Турлӧ марийын… , 1918, стб. 37–42; см. также: Марий кумалтыш мут, 1991, с. 54–57, 202, 207–208, 222–225, 231].

В первые годы советской власти исследования секты «Кугу сорта» проводились не в русле атеистической идеологии и классового подхода, как это было позднее, а под влиянием марийского национального пробуждения, вызванного революционными событиями и провозглашением автономии марийского народа.

В 1925 году в Марийской автономной области побывал Г. Заволжский, этнограф из Ленинграда, ученик известного ученого В.Г. Тана-Богораза. В своей статье, овеянной революционной романтикой и энтузиазмом, он описал различные религиозные группы марийцев, в том числе кугусортинцев из деревни Керды (Кӧрдӧ) бывшей Ернурской волости Яранского уезда. Основное внимание автором уделено истории преследований марийских сектантов в дореволюционный период [Заволжский, 1925, с. 113–115].

Основным исследователем кугусортинской секты в это время был В.М. Васильев. В 1919 году он по приглашению братьев Якмановых принял участие в молении кугусортинцев в Упшинской роще [Васильев, 1928, с. 19; Васильев, 2018, с. 30]. Члены секты, можно сказать, стали видеть в нем своего человека, что создавало еще более благоприятные условия ученому для дальнейшего сбора необходимой информации. Материалы, предоставленные В.М. Васильевым, были использованы марийским краеведом М.Н. Янтемиром при описании особенностей секты «Кугу сорта» в выпуске «Описания Маробласти», посвященном Оршанскому кантону [Янтемир, 1927, с. 32–40].

В 1928 году вышла монография В.М. Васильева «Марийская религиозная секта «Кугу сорта». Это первая и пока единственная обобщающая научная работа о секте. В ее основу были положены полевые материалы автора, собранные в течение 12 лет. По данным В.М. Васильева, секта «Кугу сорта» зародилась в 1770-х годах. Выделены две причины появления секты: влияние гуманистических идей (несоответствие «кровавых жертв духовному росту последователей секты») и противостояние ассимиляции («протест против непонятного и навязанного православия, поглощавшего не только … язычество, но и национально-бытовые устои марийцев»). Им было впервые выявлено, что секта «Кугу сорта» подразделялась на три течения («толка»): представители первого («самого чистого») течения полностью отказались от кровавых жертвоприношений и вели строго аскетический образ жизни, второго течения – в отличие от первого, вели обычный (неаскетический) образ жизни, третьего течения – допускали жертвоприношения животных, но как и представители первого и второго толков, не молились низшим духам. В монографии наиболее полно раскрыты особенности первого течения, поскольку ученый контактировал только с их представителями. В работе впервые подробно рассмотрено учение кугусортинцев. Ученому удалось детально зафиксировать особенности быта сектантов, их обрядов, праздников, в работе прослежена история секты, очерчена граница ее распространения. Большую ценность имеют помещенные в книгу 10 уникальных фотографий, отражающих жизнь и быт членов секты. В заключительной главе сделан

критический обзор литературы о секте «Кугу сорта», насчитывающий 29 названий [Васильев, 1928; 2018]. С другой стороны, работа в целом носит описательный характер, в ней мало обобщений и выводов, что было отмечено уже в предисловии, размещенной издательством в начале книги [Васильев, 1928, с. III], а также в рецензии, написанной Н.Ф. Гусевым [1928, с. 118–119]. Однако В.М. Васильевым накоплен и обнародован огромный достоверный фактический материал по секте «Кугу сорта», его книга была и остается основным источником информации по этому религиозному движению.

Положительную оценку монографии В.М. Васильева в 1929 году дал известный советский религиовед Н.М. Маторин, отметив, что им сделано наиболее полное описание секты «Кугу сорта». В своей работе Н.М. Маторин рассмотрел движение кугусортинцов в тесной связи с аналогичными сектами других народов Поволжья – мордвы («Кузька-бог») и удмуртов («вылепырыси» и «липопоклонники»). Все эти религиозные движения, по его мнению, возникли в ответ на «давление русской колонизации и христианства». В то же время Н.М. Маторин назвал марийскую секту «реакционнейшей», «вреднейшей», «уродливой», «воплощением крестьянской ограниченности», поскольку та стремится отделить марийскую деревню «от остального советского мира», противостоит прогрессу [Маторин, 1929, с. 65–69]. Примечательно, что книга Н.М. Маторина появилась на свет одновременно с резким усилением атеистической кампании в СССР после образования «Союза воинствующих безбожников» в июне 1929 года.

В конце 1920-х годов секту «Кугу сорта» начал изучать известный марийский общественный, политический, научный деятель В.А. Мухин, поступивший в 1928 году в аспирантуру Института народов Востока. Летом 1929 года он побывал в экспедиции у кугусортинцев в селе Упша и деревне Керды Оршанского кантона. Основными информантами были С.З. Смирнов и В.Т. Якманов. В.А. Мухина интересовало, прежде всего, мировоззрение марийских сектантов. К 1930 году он подготовил большую статью «Космогонические представления кугу-сортинцев», представлявшую собой сборник материалов экспедиции (мифов, легенд, преданий, паранаучных концепций). Во вступительной

части автор сравнил мировоззрение кугусортинцев и толстовцев. Обозначив мелкобуржуазный, крестьянский характер мировоззрения обеих религиозных движений, он отметил, что взгляды членов секты «Кугу сорта» отличаются рационалистичностью [ГА РМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 9. Л. 216–232]. Однако из-за вмешательства ОГПУ статью В.А. Мухина не опубликовали: труд оценили как «политически вредный», автора обвинили в «партпреступлении», подтасовке фактов, отсутствии «классового чутья», «критического подхода», «научно-марксистского анализа», допущении «явно нагло контрреволюционных вещей» [Сануков, 2013, с. 79–81].

Ужесточение политико-идеологического давления на науку в 1930-х годах сказалось на судьбах ученых. В.М. Васильев был арестован и выслан в начале 1930-х годов за пределы Марийской автономной области. К теме секты в дальнейшем он не обращался, сосредоточившись на вопросах марийского языкознания. Отказался от изучения кугусортинского движения и В.А. Мухин, впоследствии расстрелянный в годы «Большого террора». Подверглись репрессиям и сами кугусортинцы. В частности, 7 мая 1937 года был арестован В.Т. Якманов (покончил жизнь самоубийством в тюремной камере 8 февраля 1938 года) [Попов, 2017; Сануков, 1997].

В соответствующей литературе (преимущественно агитационно-пропагандистского характера) стала царить резко негативная оценка деятельности секты «Кугу сорта» с позиций классового подхода и атеистической идеологии. И.В. Зыков утверждал, что классовой базой секты является зажиточная верхушка деревни, обвинял кугусортинцев в реакционности, буржуазном национализме и шовинизме [1932, с. 46–51]. Схожие характеристики давал К.А. Колесников, называвший сектантов контрреволюционерами, врагами рабочих и крестьян, опорой кулачества [1932].

Классовый и атеистический подход применен и в статье Н.А. Мартынова «Пережитки религиозной секты «Кугу сорта» и ее реакционная роль в социалистическом строительстве», изданной в 1939 году. Вместе с тем это было сделано с учетом синхронных исторических процессов, проходивших в Марийском крае

и России в целом, что позволяет говорить о научных достоинствах данной работы. Опираясь на труды В.М. Васильева и С.К. Кузнецова, автор сделал ряд новых, заслуживающих внимания выводов. По его мнению, секта «Кугу сорта» являлась пассивной формой протеста против насильственной христианизации, но при этом христианство оказало преобладающее влияние на учение секты. В работе воспроизведен тезис о социальной опоре религиозного движения в лице зажиточной части марийского населения, но указано, что оно распространилось также «среди части середняцкой и бедняцкой массы». Н.А. Мартынов отнес кугусортинцев к националистам и реакционным силам, выступавшим за сохранение самодержавия и отвлечение народных масс «от классовой борьбы против угнетателей». Большое значение имеют приведенные автором сведения о состоянии кугусортинского движения в конце 1930-х годов. По его данным, в это время секта продолжала действовать на территории Оршанского района в деревне Керды (колхоз «Трактор ушем») и селе Упша, нанося своим пассивным сопротивлением ущерб колхозному движению [Мартынов, 1939].

В 1950-х годах историк С.А. Коробов рассматривал секту «Кугу сорта» в контексте анализируемых им предпосылок революции 1905–1907 годов на территории Марийского края. Он дальше развил тезис о реакционности секты, определял ее как национально-религиозное движение, стремившееся возвратить марийский народ к временам патриархального хозяйства. Вместе с тем он утверждал, что социальной базой секты «Кугу сорта» была буржуазия (торговцы и кулаки). Ученый предложил своеобразное объяснение причин отказа сектантов от товаров фабричного производства. Исходя из принципов исторического материализма, он полагал, что экономически слабая марийская буржуазия, ориентированная на скупку и распространение среди мари кустарных изделий, стремилась за счет распространения влияния секты «Кугу сорта» вытеснить с марийского рынка русскую буржуазию, продававшую промышленные товары [Коробов, 1952, с. 90–92; Коробов, 1957, с. 92–93].

В 1960-х годах вследствие произошедших в стране общественно-политических и социокультурных изменений прежняя

схема освещения истории секты «Кугу сорта» все же утратила свою актуальность, предпринимались попытки выработки новых подходов. В 1964 году вышла статья Н.С. Капустина, где автор вступил в полемику с мнением С.А. Коробова о буржуазной социальной основе секты «Кугу сорта». Им была высказана иная точка зрения, согласно которой во главе кугусортинцев были представители патриархального крестьянства, выступавшие против зарождающихся капиталистических отношений. По данным Н.С. Капустина, в середине 1960-х годов сохранялось влияние кугусортинской идеологии в ряде деревень Медведевского и Сернурского районов [Капустин, 1964, с. 43–46].

К выводу о крестьянской социальной основе секты «Кугу сорта» пришел и А.В. Краснов. По его мнению, отказ от принесения в жертву животных был обусловлен стремлением крестьян-середняков, составлявших основную часть сектантов, удешевить религиозные обряды марийской традиционной религии [Краснов, 1964, с. 33–34].

Краткая информация справочного характера о секте «Кугу сорта» включена видным советским религиоведом С.А. Токаревым в книгу «Религия в истории народов мира», первое издание которой вышло в 1964 году. Марийская секта им охарактеризована как миролюбивое, чисто религиозно-реформаторское движение [Токарев, 1964, с. 199–200]. В то же время националистическим и крайне реакционным называла учение секты «Кугу сорта» известный этнограф Т.А. Крюкова [1964, с. 512]. Другой видный советский этнограф К.И. Козлова, отметив реакционный характер секты, указала, что «она была своеобразным выражением борьбы против колониализма и нищеты, увеличивавшейся с ростом капитализма» [1964, с. 141].

Попытка анализа учения секты «Кугу сорта» была предпринята в очерке «Из истории развития философской и общественно-политической мысли в Марийском крае (дооктябрьский период)», изданном в 1966 году. Однако его авторы ограничились лишь пересказом соответствующих частей монографии В.М. Васильева. Согласно их выводам, «несмотря на отдельные оригинальные мысли, в своем существе учение «Кугу-сорты» было реакционным» [Васин, Коробов, Рейнфельдт, 1966, с. 93–96].

В 1970-е годы по секте «Кугу сорта» было мало публикаций. Достаточно подробно, опираясь исключительно только на архивные материалы, особенности учения, обрядов, традиций, образа жизни кугусортинцев рассмотрела К.И. Козлова. По ее мнению, секта возникла вследствие стихийного протеста марийцев против насильственной христианизации и стремления «примирить» старую («языческую») и новую (христианскую) религии. Секту «Кугу сорта» автор характеризовала как «консервативную». По ее данным, секта после ареста и высылки ее руководителей в начале 1890-х годов сошла на нет [Козлова, 1978, с. 309–312]. Можно также выделить статью Г.А. Сепеева, посвященную этнографическим исследованиям В.М. Васильева. Автор высоко оценил монографию «Марийская религиозная секта «Кугу сорта», назвал ее «неоценимым вкладом в этнографическую литературу о марийцах», отметив и ее некоторые недостатки («мало обобщений и выводов», «недостает глубины исследования») [Сепеев, 1974, с. 59–60; см. также: Сепеев, 1985, с. 116].

В 1980-х годах марийскую религиозную секту «Кугу сорта» исследовал ленинградский этнограф С.А. Старостенков. Его работы отличаются высокой степенью теоретико-методологической проработанности. Анализируя причины и механизмы возникновения данного этноконфессионального движения, он пришел к выводу, что это произошло в кризисный период традиционной марийской культуры, в результате перехода под влиянием христианства от политеизма к монотеизму на «обломках» исчезавших религиозных представлений марийцев. Движущей силой объединения марийцев в секту автор назвал не религиозный фактор, а потребность крестьянства выразить свой протест против самодержавно-церковного давления. Также он обоснованно предложил считать «Кугу сорта» не сектой, а деноминацией, имеющей промежуточный характер по отношению к секте и церкви. Сделал вывод о дуалистическом характере сектантской этноконфессиональной парадигмы [Старостенков, 1980]. С.А. Старостенков также рассмотрел кугусортинскую космогонию и хронологию, опираясь на материалы рукописи В.А. Мухина конца 1920-х годов. В начале 1980-х годов он побывал во всех бывших центрах кугусортинского движения и пришел к заключению,

что в это время секта фактически уже не существовала, а сектантские моления прекратились к началу 1940-х годов. К причинам прекращения деятельности секты отнесены: образование Марийской автономии, развитие национальной секуляризированной культуры, коллективизация, атеистическая пропаганда, уход из жизни активистов сектантского движения [Старостенков, 1988; Старостенков, 1990].

Со второй половины 1970-х годов секту «Кугу сорта» в рамках диссертационного исследования верований марийцев XIX – начала XX века начал изучать марийский этнолог Н.С. Попов. Кандидатская диссертация им была защищена в 1982 году в Институте этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая [Попов, 1981]. В 1984 году была опубликована его крупная статья, посвященная религиозным движениям в Марийском крае во второй половине XIX – начале XX века, в том числе секте «Кугу сорта». Н.С. Попов произвел сравнительный анализ кугусортинского («обновленческо-сектантского») движения с «миссионерско-просветительским» движением горных марийцев, основавших в 1871 году Михайло-Архангельский монастырь. В результате им выявлено много общих черт: почти одновременное возникновение (в середине XIX века), оппозиция официальной идеологии православия, попытка пересмотра существующих религиозных культов, социальный утопизм, протест против господствовавших социальных отношений, формирование этнического самосознания, также в статье повторяется расхожий тезис о реакционности обеих движений в силу их религиозной формы. Автор подробно проанализировал историографию вопроса. Согласно его выводам, накопление этнографических сведений о секте «Кугу сорта» в дореволюционной литературе во многом обуславливалось ходом борьбы двух направлений – православно-миссионерского (В. Мышкин, Д. Андреев, Я.Д. Коблов и др.) и буржуазно-либерального (С.А. Нурминский, С.М. Соколов, Д.К. Зеленин, В.А. Мошков, С.К. Кузнецов). Рассматривая советскую историографию религиозного сектантства, автор особо выделил вклад В.М. Васильева, правда, при этом основное внимание уделил допущенным им ошибкам. Проанализированы работы и других советских авторов (Н.М. Маторина, И.В. Зыкова, К.А. Колесникова,

Н.А. Мартынова, С.А. Коробова, Н.С. Капустина, С.А. Старостина и др.), а также зарубежных исследователей (Ю. Вихмана, Т. Шебёка и Ф. Ингеманна). Н.С. Попов существенно обогатил источниковую базу исследования марийской секты за счет введения в научный оборот значительного массива новых архивных материалов – распоряжений светских и духовных властей, деловой переписки местных и центральных учреждений, отчетов миссионеров и священнослужителей, писем, прошений и жалоб крестьян, неопубликованных работ о верованиях марийцев. Это позволило пролить свет на многие ранее не известные факты, например, о зарождении секты в 40-х годах XIX века, наибольшем количестве кугусортинцев (около 200 человек) в 1890 году, активизации секты в период Первой русской революции (1905–1907) и т.д. Хотя на исследовании Н.С. Попова лежит печать времени, что было обусловлено необходимостью строго следовать принципам и установкам официальной советской науки, тем не менее данная работа отличается глубоким научным анализом и аргументированностью выводов, стремлением к объективному освещению рассматриваемых вопросов.

Новые подходы к освещению и анализу деятельности секты «Кугу сорта» в связи с развернувшимися кардинальными общественно-политическими изменениями в СССР начали вырабатываться со второй половины 1980-х годов. В изданной в 1986 году коллективной монографии «История Марийской АССР», с одной стороны, традиционно говорилось о реакционном характере содержания новой веры, тянувшей «марийский народ не вперед, а назад», с другой стороны, деятельность секты рассматривалась сквозь призму зарождения марийского национального движения. Кугусортинское движение оценивалось как буржуазное в своей основе, но по классовому составу участников и по политическим целям сложным и противоречивым. По мнению авторов монографии, оно было направлено против национального гнета, а формой организации борьбы являлось сектантское движение. Отмечалось, что «политический протест марийского крестьянства против эксплуатации и национального гнета даже под религиозной оболочкой имел прогрессивное значение» [История Марийской АССР, 1986, с. 199–202]. Н.С. Попов в своих

монографиях, изданных в 1985 и 1987 годах, рассматривал кугусортинцев как обновленческо-сектантсткое движение, направленное против национального и религиозного гнета [Попов, 1985, с. 63–64; Попов, 1987, с. 101–102]. В статье, написанной совместно с К.К. Васиным в 1990 году, он сравнил идеологию секты с учением Л.Н. Толстого о «непротивлении злу насилием», а также отметил, что сектанты стремились к свободе, но не знали путей ее достижения [Васин, Попов, 1990, с. 104–105].

В 1990-х годах исчез идеологический диктат над наукой, развернулись процессы религиозного и национального возрождения, что сказалось на характере исследований, посвященных секте «Кугу сорта». Одной из первых работ об этом религиозном движении, появившихся на новом этапе развития общества и науки, является статья марийского этнолога Т.Л. Молотовой в сборнике материалов научно-практического семинара, прошедшего в 1994 году в Йошкар-Оле. Автором приведено краткое описание особенностей секты, ее история до начала XX века, причем без прежних привычных ярлыков о «реакционности». Религиозное движение характеризуется как своеобразный протест марийских крестьян «против навязывания православия, поглощавшего языческую веру и национально-бытовые устои марийцев» [Молотова, 1994; см. также: Молотова, 2010, с. 76–77].

Проживающая в Финляндии марийский этнолог Л.С. Тойдыбекова в своей докторской диссертации «Марийская языческая вера и этническое самосознание» посвятила секте «Кугу сорта» целый раздел. Автор сконцентрировала свое основное внимание на общественно-политической значимости этой секты. В работе отмечено, что несмотря на немногочисленность секты, новое направление явилось крупным общественным движением, проявлением свободомыслия, «национального возрождения народа мари». По мнению Л.С. Тойдыбековой, в учении кугусортинцев присутствовали националистические моменты, что выражалось в их стремлении возглавить марийское общенациональное освободительное движение. В работе подробно рассмотрена история секты с 1870-х годов до начала XX века с опорой на материалы, извлеченные из фондов Государственного архива Кировской области, произведено сравнение с аналогичными движениями

соседних финно-угорских народов, а также с новыми формами религиозного сектантства марийцев, появившимися в начале XX века («авраамова» вера, «адам илянская» («староавраамова») вера). Особенно ценной является информация о том, что в результате проведенных Л.С. Тойдыбековой в 1993 году полевых исследований в бывших центрах кугусортинского движения выявлено наличие сектантов в ряде районов Республики Марий Эл (Новоторъяльском, Оршанском, Советском), продолжавших проводить семейные моления, соблюдать обряды [Тойдыбекова, 1997, с. 312–321; см. также: Тойдыбекова, 2007, с. 124–130].

Значительный вклад в дальнейшее исследование секты «Кугу сорта» внес Н.С. Попов. В своей статье, посвященной духовной культуре крестьян Марийского края второй половины XIX – начала XX века, он проанализировал учение кугусортинцев в качестве одного из проявлений народной социальной утопии [Попов, 1995, с. 18–19]. В 1999 году в словаре «Религии народов современной России» была опубликована статья Н.С. Попова о религиозных верования марийцев, куда вошел и материал о секте «Кугу сорта». Помимо общеизвестных фактов в этой статье впервые приводится информация о переходе части кугусортинцев в 1960–1970-е годы в баптистскую церковь [Попов, 2002, с. 212]. Позднее видный российский религиовед С.Б. Филатов указал, что в 1970-е годы одна из общин «Кугу сорта» влилась в баптистское движение «инициативников» [Филатов, 2002, с. 142].

Попов Н.С. в статье, посвященной возрождению марийской традиционной религии в конце XX века, привел информацию о том, что члены секты «Кугу сорта» принимали участие в учредительной конференции религиозного центра «Ошмарий – Чимарий», проходившей 6 июня 1991 года [Попов, 2000, с. 125].

В 2011–2012 годах появились работы Н.С. Попова, посвященные вопросам вероисповедной политики в России начала XX века. Автор выявил, что в рамках либерализации вероисповедной политики кугусортинцы в течение 1907–1913 годов подали сотни коллективных прошений о переходе из православия в традиционную веру, но официальное разрешение получили лишь единицы. Н.С. Попов показал, что под влиянием учения секты «Кугу сорта» часть марийских двоеверов пересмотрела некоторые

основы марийской традиционной религии, в результате чего появились последователи «Кӱшыл вера» (букв. «Высшей веры», то есть отказавшихся от поклонения низшим духам и божествам), а также новые марийские религиозные секты «Авраамова вера» и «Адам илянская вера» [Попов, 2011а; Попов, 2011б; Попов, 2012].

Написанные Н.С. Поповым краткие сведения о марийской религиозной секте «Кугу сорта» вошли в различные коллективные монографии, изданные в 2000–2020 годах [Народы Поволжья и Приуралья, 2000, с. 299; Марийцы, 2005, с. 224–225; Марийцы, 2013, с. 296–299; Марийцы, 2018, с. 296–299; История Марий Эл… , 2020, с. 497–499].

В 2018 году Н.С. Попов подготовил и осуществил переиздание монографии В.М. Васильева «Марийская религиозная секта «Кугу сорта», ставшей к тому времени библиографической редкостью. Во введении ученый-этнолог не только детально проанализировал книгу классика марийской науки, назвав ее «историческим и культурным памятником», но и подробно изложил свое видение истории и особенностей кугусортинского движения. Для Н.С. Попова религиозная секта «Кугу сорта» – модернизированный вариант традиционной религии мари, одно из проявлений неоднозначного воздействия модернизационного процесса в России. Достаточно убедительным является основанное на достоверных архивных материалах утверждение, что секта как учение зародилось в 1840-х годах в деревне Солаял Зяковской волости Яранского уезда в результате инициативы крестьянина Филиппа, выступившего против проведения молений с жертвоприношением, а впервые всенародно об основании новой веры было объявлено Григорием Гавриловым в 1877 году во время моления в деревне Б. Рутка Яранского уезда. По данным Н.С. Попова, секта не имела своего единого руководителя, и в разработке нового учения принимали участие несколько активистов (Г. Гаврилов, С. Якимов, Ф. Алексеев, братья А. и Т. Якмановы, Д. Столяров и др.). Особо выделены такие особенности учения секты «Кугу сорта», как гуманизм, природосообразность («человек оказался в одном ряду с природными силами земли»), стремление к социальному и национальному равенству, следование

традициям и высоким нравственным идеалам, аскетизм, отказ от всех форм насилия и эксплуатации человека человеком, вместе с тем – изоляционизм, выборочное возрождение дохристианских культов. Н.С. Попов полагает, что «секта «Кугу сорта», хотя и была религиозной, но в своей идеологической основе стремилась внедрить в сознание приверженцев новое понимание жизни, достичь гармонии в мире». Согласно его выводам, кугусортинское движение стало предпосылкой культурной мобилизации марийской интеллигенции, проявившейся в начале XX века [Васильев, 2018, с. 3–13].

Феномен секты «Кугу сорта» продолжает привлекать внимание многих других исследователей, прежде всего историков. По данным известного ученого А.Г. Иванова, марийское сектантское движение во второй половине XIX века охватило несколько тысяч человек [Иванов, Сануков, 1999, с. 88; Иванов, Сануков, 2015, с. 175; Иванов, Свечников, 2019, с. 81]. Специалист по истории Марийского края начала XX века А.Г. Ошаев в мировоззрении кугусортинцев особо выделил экологическое мышление, следование принципам социальной справедливости, миролюбие и другие позитивные моменты, которые «можно использовать и в наше время в деле воспитания подрастающего поколения» [Ошаев, 2000]. Также он проанализировал состояние и развитие кугусортинского движения в период Первой российской революции и показал, что в период революционных потрясений члены секты «Кугу сорта» оставались законопослушными представителями российского общества и обращались только к мирным бескровным методам борьбы [Ошаев, 2001; Ошаев, 2012, с. 132–133]. Э.В. Чемышев, изучая религиозные движения и организации в Республике Марий Эл, пришел к выводу, что к началу 2000-х годов секта «Кугу сорта» утратила свою самостоятельность, став частью общемарийской религиозной организации «Ошмарий – Чимарий», но продолжали действовать две немногочисленные незарегистрированные общины кугусортинцев [Чемышев, 2001, с. 86; Чемышев, 2003, с. 69–70; Чемышев, 2005, с. 154–155]. О.Б. Земцова рассмотрела секту «Кугу сорта» как фактор национальной идентификации мари [2006]. Р.И. Чузаев отразил в своей монографии участие секты «Кугу сорта» в марийском нацио-

нальном движении в 1917–1918 годах [Чузаев, 2008, с. 33, 81, 111]. А.Г. Бахтин обратил внимание на пацифистское отношение кугусортинцев к войнам [Бахтин, Соколов, 2021, с. 14, 83].

Большой вклад в исследование секты «Кугу сорта» вносят и историки из соседних с Республикой Марий Эл регионов. Ученый из Чебоксар Л.А. Таймасов в монографии, посвященной утверждению христианства среди народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века, подчеркнул, что наиболее ярко и рельефно религиозно-реформационное движение крещенных народов Среднего Поволжья проявилось в деятельности марийской секты «Кугу сорта». По оценке автора, движение кугусортинцев отличалось от всех религиозных течений среди новокрещеных народов своей организованностью и целеустремленностью, а основатели и руководители секты создали довольно стройное религиозное учение. Отмечено, что секта имела достаточно большое число сочувствующих не только среди марийцев, но и среди передовой общественности России [Таймасов, 2004, с. 376–379; см. также: Таймасов, 2001, с. 52–54]. Большое значение для науки имеют опубликованные Л.А. Таймасовым два прошения кугусортинцев на имя императора Александра III 1887 и 1888 годов [Таймасов, 2002]. Не менее ценным документом является прошение членов секты «Кугу сорта» османскому султану Абдулхамиду II о заступничестве перед российским императором Александром III от 18 марта 1891 года. Оно было обнаружено в Османском архиве при Премьер-министре Турецкой Республики, переведено с турецкого на русский язык, проанализировано и опубликовано казанским историком-архивистом И.А. Мустакимовым [Документы… , 2008, с. 23–25, 320–335]. Нижегородский историк Р.А. Саберов рассмотрел основные вехи истории развития секты «Кугу сорта» и географию ее распространения в конце XIX – первой трети XX века с использованием картографического метода. При этом он опирался в основном на исследования В.М. Васильева и С.К. Кузнецова, полагая, что в 1930–1990-е годы секта полностью исчезла из поля зрения научного сообщества [Саберов, 2016].

Можно выделить также ряд современных исследований этнологов, затронувших рассматриваемую тему. Проживающая

в Эстонии марийский исследователь Т.И. Алыбина изложила краткую историю секты, рассмотрела особенности вероучения, обрядов, традиций, образа жизни кугусортинцев. По ее мнению, «в настоящее время практическое выделение сторонников секты невозможно, хотя некоторые верующие и определяют себя сторонниками идей кугусортинцев». Исследователь пришла к заключению, что опыт альтернативного религиозного движения «Кугу сорта» был использован «при создании организаций марийской веры и их деятельности в постсоциалистический период» [Алыбина, 2017, с. 49–53]. Системе запретов (визуальных, материальных, пищевых, нравственных) в учении и практике секты «Кугу сорта» посвятила свою статью петербуржский этнолог А.А. Песецкая. По ее утверждению, «доктрина секты основывалась на прочной системе запретов и предписаний, устанавливающих границы идентичности в полиэтническом пространстве». Ею выявлены причины возникновения запретов, рассмотрены способы их выражения в повседневном и ритуальном контексте, а также определено место в религиозной системе секты. Необходимо отметить, что основными источниками послужили архивные документы, в особенности «Прошение на Высочайшее имя» 1887 года, а также материалы этнографической экспедиции Т.А. Крюковой в Оршанский район в 1939 году [Песецкая, 2018].

Известный марийский философ Ю.А. Калиев определил секту «Кугу сорта» как национальное по содержанию, религиозное по форме общественное движение, которое возникло в результате кризиса языческих верований и перелома в традиционных формах хозяйственной жизни. Осмысливая данный феномен, он связал развитие кугусортинского движения с процессом ремифологизации сознания марийского народа на рубеже XIX–XX веков. На его взгляд, ремифологизация на данном этапе имела характер идеализации и попытки модернизации язычества христианизированным марийским населением, выражалась в стремлении к единобожию, организационно отразилась в изоляции от иноверцев путем создания секты. В результате, по мнению Ю.А. Калиева, возник новый, как в мировоззренческом, так и в культовом плане, религиозно-мифологический феномен, во многом

выражавший умонастроения новой капитализирующейся марийской деревни [Калиев, 2001, с. 163–164; 2004, с. 229–230; 2019, с. 413–422].

Заключение

По религиозной секте «Кугу сорта» имеется обширная литература дореволюционного, советского и современного периода. Наиболее значительный вклад в исследование данного феномена внесли С.К. Кузнецов, В.М. Васильев, С.А. Старостенков и Н.С. Попов. Существенно расширился круг привлекаемых источников по рассматриваемой проблеме, освещены и проанализированы различные ее аспекты в многочисленных статьях. Вместе с тем после выхода в свет почти 100 лет назад первого издания исследования В.М. Васильева «Марийская религиозная секта «Кугу сорта» все еще не подготовлен новый обобщающий монографический труд о кугусортинском движении. Необходимость в таком издании назрела давно. Остается надеяться, что в обозримом будущем такая работа будет проделана.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ГА РМЭ – Государственный архив Республики Марий Эл.

Алыбина Т.И. Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период. Tartu: Tartu Ülikool, 2017. 219 с.

Андреев Д. Черемисская секта «Кугу-Сорта» // Православный благовестник. 1893. № 18. С. 41–47.

Баранов А. Отпавшие от православия в язычество и магометанство // Русское богатство. 1902. № 9. С. 214–234.

Бахтин А.Г., Соколов А.В. Военная история марийского народа. Йошкар-Ола: Изд. дом «Мар. кн. изд-во», 2021. 309 с.

Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей: (сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). 3-е изд., испр. и доп. Киев, 1913. XXII, 1772 с.

Васильев В.М. Заметки по поводу этнографических очерков С.К. Кузнецова под названием «Из воспоминаний этнографа» и «Черемисская секта Кугу сорта» // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете. Т. XXVI. Вып. 1–6. Казань, 1911. С. 161–166.

Васильев В.М. Кугу сорта марийын кумалтыш мутышт [Молитвенные тексты марийцев секты «Кугу сорта»]. Казань: Центральная тип., 1917. 20 с.

Васильев В.М. Кугу сорта марийын кумалтыш мутышт. Тӧрл. 2-мшо ганалан савыме [Молитвенные тексты марийцев секты «Кугу сорта». Изд. 2-е, испр.]. Казань: Первая тип. Совета рабоч. и красноарм. депутатов, 1918. 16 с.

Васильев В.М. Марийская религиозная секта «Кугу сорта». Краснококшайск: Маробиздат, 1928. IV, 84 с.

Васильев В.М. Марийская религиозная секта «Кугу сорта» / введ., подг. текста Н.С. Попова. Йошкар-Ола, 2018. 106 с.

Васин К.К., Коробов С.А., Рейнфельдт Б.К. Из истории развития философской и общественно-политической мысли в Марийском крае (дооктябрьский период). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1966. 154 с.

Васин К.К., Попов Н.С. К проблеме изучения духовного мира и художественно-эстетических идеалов крестьянства Марийского края пореформенного периода (60–90-е годы XIX в.) // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1990. С. 100–106.

Г-л. Кто виноват? // Русский паломник. 1903. № 3. С. 53.

Гусев Н.Ф. Васильев, В.М. Марийская религиозная секта Кугу сорта; с предисловием. Издание Маробиздата. Стр. 84. Цена 50 к. // Марий Эл. 1928. № 5–6. С. 117–119.

Документы по истории Волго-Уральского региона XVI – XIX веков из древлехранилищ Турции: Сборник документов / сост. И.А. Мустакимов; под общ. ред. Д.И. Ибрагимова. Казань: Гасыр, 2008. 464 с.

Заволжский Г. Черемисы язычники // Обновленная деревня: Сборник. Л.: Гос. изд-во, 1925. С. 104–119.

Зеленин Д.К. Язычество в Вятской губернии. (Письмо из провинции) // Жизнь. 1900. Т. XII. Декабрь. С. 397–402.

Земцова О.Б. Религиозное движение Кугу Сорта как фактор национальной идентификации мари (вторая половина XIX в.) // Языки, культуры, этносы: контакты и взаимодействие: Материалы V Регион. науч.-практ. конфер. (с междунар. участием) по проблемам межкультурной коммуникации (Йошкар-Ола, 15 марта 2006 года). Йошкар-Ола: МГПИ им. Н.К. Крупской, 2006. С. 38–41.

Зыков И.В. Религиозные течения среди марийцев. Нижний Новгород: ОГИЗ, 1932. 52 с.

Иванов А.Г., Сануков К.Н. История марийского народа: учеб. пособие для учащихся сред. и ст. шк. возраста. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1999. 160 с.

Иванов А.Г., Сануков К.Н. История Марий Эл: учебное пособие. Йошкар-Ола: МарГУ, 2015. 300 с.

Иванов А.Г., Свечников С.К. История и культура народов Республики Марий Эл: информационно-просветительский сборник. Ч. II: История края XIX века и культура народов XIX–XX столетий. Йошкар-Ола: Изд. дом «Мар. кн. изд-во», 2019. 256 с.

История Марийской АССР. Т. 1: С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. 304 с.

История Марий Эл с древнейших времен до наших дней. Т. 1: История Марий Эл с древнейших времен до начала XX в. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. 543 с.

Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1898 год / сост. под ред. Н.А. Спасского. Вятка: Губ. тип., 1897. 174, 282, 190, VI с.

Калиев Ю.А. Религиозные верования // Этнография марийского народа: Учеб. пособие для ст. классов / сост. Г.А. Сепеев. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2001. С. 161–167.

Калиев Ю.А. Этнокультурный статус мифологического сознания: генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия (на примере марийской мифологии). Уфа: РИО БашГУ, 2004. 326 с.

Калиев Ю.А. Мифы марийского народа. Йошкар-Ола: Изд. дом «Мар. кн. изд-во», 2019. 447 с.

Капустин Н.С. Некоторые особенности религиозных пережитков в Марийской АССР и их преодоление // Труды МарНИИЯЛИ. Вып. XIX: Вопросы истории, археологии и этнографии Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1964. С. 37–57.

Коблов Я.Д. Черемисская секта «Кугу-Сорта». Этнографический очерк из жизни черемис. Казань: Центральная тип., 1905. 25 с.

Козлова К.И. Этнография народов Поволжья: Учебное пособие. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1964. 176 с.

Козлова К.И. Этническая история марийского народа. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. 453 с.

Колесников К.А. «Кугу сорта» сектын класс шотшо [Классовая сущность секты «Кугу сорта»] // *Вера вашташ тунемме книга* = Учебное пособие против религиозной веры. М.: ОГИЗ, 1932. С. 119–130.

Коробов С.А. Революционное движение в Марийском крае в период первой буржуазно-демократической революции в России (1905–1907 гг.). Йошкар-Ола: Маргосиздат, 1952. 208 с.

Коробов С.А. Прошлое марийского народа. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1957. 160 с.

Краснов А.В. Марий калык коклясе религиозный коса да тудым пытарыме йӧн [Религиозные предрассудки среди мари и пути их преодоления]. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1964. 64 с.

Крюкова Т.А. Марийцы // Народы Европейской части СССР. Этнографические очерки. Т. II. М.: Наука, 1964. С. 510–547.

Кузнецов С.К. Черемисская секта кугу сорта // Этнографическое обозрение. 1908. № 4. С. 1–59.

Кузнецов С.К. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. 704 с.

Марий кумалтыш мут [Марийские молитвы-заклинания] / сост. Н.С. Попов. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 256 с.

Марийцы. Историко-этнографические очерки. Коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. 336 с.

Марийцы. Историко-этнографические очерки. 2-е изд., доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 482 с.

Марийцы. Историко-этнографические очерки. 3-е изд., доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2018. 482 с.

Мартынов Н.А. Пережитки религиозной секты «Кугу сорта» и ее реакционная роль в социалистическом строительстве // Труды Марийского научно-исследовательского института социалистической культуры. Вып. I: Вопросы языка, литературы, фольклора и истории мари. Козьмодемьянск: Маргосиздат, 1939. С. 82–92.

Маторин Н.М. Религия у народов Волго-Камского края прежде и теперь: Язычество – ислам – православие – сектантство. М.: Безбожник, 1929. 176 с.

Молотова Т.Л. О языческой секте «Кугу сорта» // Научно-практический семинар «Молодежь и традиционная культура финно-угорских народов». Йошкар-Ола, 23–25 июня 1994 г. Йошкар-Ола, 1994. С. 10.

Молотова Т.Л. Марийцы-«язычники» в Урало-Поволжье: история и современность // Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / под ред. Е.А. Ягафовой. Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. С. 71–93.

Мошков В.А. Город Царевококшайск. Путевые заметки (окончание) // Ежемесячные литературные приложения к журналу «Нива». 1901. Май – август. Стб. 67–107.

Мышкин В. Извлечение из дневника епархиального миссионера. Беседа с сектантами «кугу-сорта» в селе Великопольском 27 ноября // Вятские епархиальные ведомости. 1893. № 6. С. 208–224.

Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. 579 с.

Нурминский С.А. Секта «Кугу-Сорта» среди черемис Яранского уезда. Вятка: Тип. Маишеева, 1893. 24 с.

Ошаев А.Г. Вопросы мировоззрения членов секты «Кугу сорта» в курсе «История и культура народов» // Марийское краеведение: опыт и перспективы его использования в школе: Материалы 6-й республ. науч.-практ. конфер. Ч. 1. Йошкар-Ола: Мар. инст. обр-я, 2000. С. 42–44.

Ошаев А.Г. Марийская религиозная секта «Кугу сорта» в годы Первой российской революции // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы регион. науч. конфер. Йошкар-Ола, 23–24 ноября 2000 года. Йошкар-Ола: МарГУ, 2001. С. 106–110.

Ошаев А.Г. Общественно-политическое движение в Марийском крае в период первой российской революции (1905–1907 гг.). Йошкар-Ола: МарГУ, 2012. 175 с.

Песецкая А.А. «Все белое»: запреты в учении и практике марийской секты «Кугу Сорта» // Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Сэфер, 2018. С. 212–227.

Попов Н.С. Верования марийцев XIX – начала XX века: автореф… дис. канд. ист. наук. М., 1981. 25 с.

Попов Н.С. К вопросу о религиозном движении в Марийском крае во второй половине XIX – начале XX века (историография и источники) // Археология и этнография Марийского края. Вып. 7: Историография и источниковедение по археологии и этнографии Марийского края. Йошкар-Ола, 1984. С. 174–192.

Попов Н.С. Марий веран йыжынже [О язычестве]. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. 96 с.

Попов Н.С. Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1987. 112 с.

Попов Н.С. Характерные черты духовной культуры крестьян Марийского края во второй половине XIX – начала XX века // Марийский археографический вестник. 1995. Вып. 5. С. 4–20.

Попов Н.С. История религиозного движения марийцев в контексте возрождения язычества в конце XX века // Этнические проблемы

в поликультурном обществе: Материалы всероссийской школы-семинара «Национальные отношения и современная государственность». Йошкар-Ола, 28–29 июня 2000 г. Йошкар-Ола, 2000. С. 118–131.

Попов Н.С. Марийцев религиозные верования // Религии народов современной России. 2-е изд., испр., доп. М.: Республика, 2002. С. 208–212.

Попов Н.С. Вклад С.К. Кузнецова в изучение традиций марийцев и удмуртов // Финно-угроведение. 2005. № 1. С. 58–78.

Попов Н.С. Либерализация вероисповедной политики в начале XX века и ее осуществление среди марийцев // Марийский юридический вестник. 2011а. № 8. С. 111–121.

Попов Н.С. Религиозная ситуация и межконфессиональные отношения в Марийском крае в начале XX века // Ончыко. 2011б. № 12. С. 136–149.

Попов Н.С. Вероисповедная политика государства и церкви в Марийском крае в начале XX века // Марийский юридический вестник. 2012. № 9. С. 44–59.

Попов Н.С. Якманов Василий Тихонович // На пути национального самоопределения. 100-летию I Съезда народа мари посвящается: документы и материалы. Йошкар-Ола, 2017. С. 178–179.

Саберов Р.А. К вопросу об историческом развитии и географии марийской религиозной секты «Кугу сорта» // Colloquium heptaplomeres. 2016. № 3. С. 53–61.

Сануков К.Н. Отсвет большой свечи // Трагедия народа: Книга Памяти жертв политических репрессий. Т. 2. Йошкар-Ола, 1997. С. 296–310.

Сануков К.Н. Владимир Мухин-Сави: очерк жизни и деятельности. Йошкар-Ола: Мар. кн изд-во, 2013. 132 с.

Сепеев Г.А. Этнографические исследования В.М. Васильева // Валериан Михайлович Васильев. Йошкар-Ола, 1974. С. 51–61.

Сепеев Г.А. Вопросы этнографии марийского народа в исследованиях В.М. Васильева // В.М. Васильев: Материалы науч. конфер., посвящ. 100-летию со дня рождения ученого. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. С. 108–119.

Сергеев Г. О секте кугусортинцев // Сотрудник Братства святителя Гурия. 1909. № 5. С. 13–15.

Смирнов И.Н. Этнография на Казанской научно-промышленной выставке. Казань: Тип. Н.А. Ильяшенко, 1890. 36 с.

Соколов С.М. Черемисское языческое вероучение «Кугу Сорта» // Исторический вестник. 1895. № 9. С. 727–736.

Соколовский Н.С. «Большая свеча» // С.-Петербургские ведомости. 1898. 21 июня (3 июля).

Спасский Н.А. Очерки по родиноведению. Казанская губерния. Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1912. 376 с.

Старостенков С.А. Этноконфессиональное движение «Кугу сорта» у марийцев: причины и механизмы возникновения // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М.: ИЭ, 1980. С. 147–158.

Старостенков С.А. Кугусортинская космогония // Семиотика культуры: тезисы докладов Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры 8–18 сентября 1988 года. Архангельск, 1988. С. 35–36.

Старостенков С.А. Этноконфессиональное движение «Кугу сорта» у мари. Хронология реальная и мифическая // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л.: Наука, 1990. С. 141–145.

Таймасов Л.А. Деформация образа верховного бога в религии народов Среднего Поволжья // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы регион. науч. конфер. Йошкар-Ола, 23–24 ноября 2000 года. Йошкар-Ола: МарГУ, 2001. С. 36–56.

Таймасов Л.А. Новые документы о деятельности религиозной секты «Кугу сорта» в 80-х годах XIX в. // Марийский археографический вестник. 2002. Вып. 12. С. 152–157.

Таймасов Л.А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. 524 с.

Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuun yliopistopaino, 1997. 397 с.

Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1964. 559 с.

Тӱрлӧ марийын кумалтыш мутышт [Тексты молитв разных марийцев]. Казань, 1918. 76 стб.

Филатов С.Б. Языческое возрождение – поволжская религиозная альтернатива // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 135–157.

Царевосанчурск, Вятской губернии. (Черемисская секта «кугу сарта») // Волжский вестник. 1890. № 251. 14 (26) октября.

Чемышев Э.В. Этноконфессиональные группы марийцев в конце XX века // Актуальные проблемы истории и литературы: Материалы республ. межвуз. науч. конфер. V Тарасовские чтения. Йошкар-Ола, 18–19 мая 2001 г. Вып. 1. Йошкар-Ола, 2001. С. 84–88.

Чемышев Э.В. Языческие религиозные движения и организации марийцев в 1990-е годы // Расы и народы. Вып. 29: Современные этнические и расовые проблемы. М.: Наука, 2003. С. 62–80.

Чемышев Э.В. Этноконфессиональные группы марийцев на современном этапе // Археология и этнография Марийского края. Вып. 28: Вопросы этносоциальной истории марийского народа. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. С. 153–156.

Чузаев Р.И. Марийское национальное движение в 1917–1918 годах. Йошкар-Ола: МарГУ, 2008. 166 с.

Янтемир М.Н. Описание Маробласти. Вып. 6: Оршанский кантон. Йошкар-Ола: У.М.С. Маробоно, 1927. 120 с.

Sergey Svechnikov

MARI "KUGU SORTA" ("BIG CANDLE") RELIGIOUS SECT IN RUSSIAN HISTORIOGRAPHY

Introduction. The "Kugu Sorta" ("A Big Candle") religious sect is a unique and significant phenomenon in the history of the Mari people. **The purpose of the article** is a historiographical review and analysis of the native authors' works on this Mari religious sect. **Materials and methods.** The paper is based on their works. **Research methods** include a comparative-historical method, a retrospective method, and a systemic-structural method. **Research results, discussion.** The first works about the "Kugu Sorta" religious sect appeared in the 1890s. The researchers' attention to this phenomenon had not disappeared for a long time. The greatest contribution to the study of the Kugu Sorta movement was made by S.K. Kuznetsov, V.M. Vasiliev, S.A. Starostenkov, and N.S. Popov. **Conclusion.** Extensive literature was devoted to the "Kugu Sorta" religious sect in the pre-revolutionary, Soviet and modern periods. At the present stage, the task is to publish a monograph on this religious movement.

Key words: religious sect; "Kugu Sorta"; historiography; the Mari; paganism; orthodoxy; syncretism.

REFERENCES

GA RME - Gosudarstvennyj arkhiv Respubliki Marii El [State Archive of the Republic of Mari El].

Alybina T.I. Transformatsiya marijskoi religioznoj traditsii v postsovetskij period [Transformation of the Mari religious tradition in the post-Soviet period]. Tartu, Tartu Ülikool, 2017, 219 p. (In Russian).

Andreev D. Cheremisskaya sekta «Kugu-Sorta» [Cheremis sect "Kugu-Sorta"]. *Pravoslavnyi blagovestnik* = Orthodox evangelist, 1893, no. 18, pp. 41-47. (In Russian).

Baranov A. Otpavshie ot pravoslaviya v yazychestvo i magometanstvo [Fallen away from Orthodoxy into paganism and Mohammedanism]. *Russkoe bogatstvo*, 1902, no. 9, pp. 214-234. (In Russian).

Bakhtin A.G., Sokolov A.V. Voennaya istoriya marijskogo naroda [Military history of the Mari people]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2021. 309 p. (In Russian).

Bulgakov S.V. Nastol'naya kniga dlya svyashchenno-tserkovno-sluzhitelej: (sbornik svedenij, kasayushchikhsya preimushchestvenno prakticheskoj deyatel'nosti otechestvennogo dukhovenstva) [Handbook for the sacred church ministers: (a collection of information relating mainly to the practical activities of the domestic clergy)]. Kyiv, 1913, XXII, 1772 p. (In Russian).

Vasil'ev V.M. Zametki po povodu etnograficheskikh ocherkov S.K. Kuznetsova pod nazvaniem «Iz vospominanij etnografa» i «Cheremisskaya sekta kugu sorta» [Notes on S.K. Kuznetsov's ethnographic essays entitled "From the memoirs of an ethnographer" and "The Cheremis sect of the Kugu Sorta"]. *Izvestiya Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom Imperatorskom universitete.* Kazan', 1911, vol. 26, iss. 1-6, pp. 161-166. (In Russian).

Vasil'ev V.M. Kugu sorta marijyn kumaltysh mutysht [Prayers of the Mari sect Kugu Sorta]. Kazan', Tsentral'naya tipografiya, 1917. 20 p. (In Mari).

Vasil'ev V.M. Kugu sorta marijyn kumaltysh mutysht [Prayers of the Mari sect Kugu Sorta]. Kazan', Pervaya tipografiya Soveta rabochih i krasnoarmeyskih deputatov, 1918, 16 p. (In Mari).

Vasil'ev V.M. Marijskaya religioznaya sekta «Kugu sorta» [Mari religious sect "Kugu Sorta"]. Krasnokokshaisk, Marobizdat, 1928. IV, 84 p. (In Russian).

Vasil'ev V.M. Marijskaya religioznaya sekta «Kugu sorta» [Mari religious sect "Kugu Sorta"], ed. N.S. Popov. Yoshkar-Ola, 2018, 106 p. (In Russian).

Vasin K.K., Korobov S.A., Reinfel'dt B.K. Iz istorii razvitiya filosofskoj i obshchestvenno-politicheskoj mysli v Marijskom krae (dooktyabr'skij period) [From the history of the development of philosophical and socio-political thought in the Mari region (pre-October period)]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1966, 154 p. (In Russian).

Vasin K.K., Popov N.S. K probleme izucheniya dukhovnogo mira i khudozhestvenno-esteticheskikh idealov krest'yanstva Marijskogo kraya poreformennogo perioda (60-90-e gody XIX v.) [On the problem of studying the spiritual world and artistic and aesthetic ideals of the peasantry of the Mari region of the post-reform period (1860-1890s)]. *Krest'yanskoe khozyaistvo i kul'tura derevni Srednego Povolzh'ya*. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 1990, pp. 100-106. (In Russian).

G-l. Kto vinovat? [Who is to blame?]. *Russkij palomnik*, 1903, no. 3, p. 53. (In Russian).

Gusev N.F. Vasil'ev, V.M. Marijskaya religioznaya sekta Kugu sorta; s predisloviem. Izdanie Marobizdata. Str. 84. Tsena 50 k. [Vasiliev, V.M. Mari religious sect of Kugu Sorta; with a preface. Marobizdat Publ. 84 p. Price 50 k. Review by: Nikolay Gusev]. *Marij El*, 1928, no. 5–6, pp. 117-119. (In Russian).

Dokumenty po istorii Volgo-Ural'skogo regiona XVI-XIX vekov iz drevlekhranilishch Turtsii [Documents on the history of the Volga-Ural region of the 16th - 19th centuries from the ancient repositories of Turkey]. Ed. I.A. Mustakimov. Kazan', Gasyr, 2008, 464 p. (In Russian).

Zavolzhskij G. Cheremisy yazychniki [Cheremis pagans]. *Obnovlennaya derevnya*. Leningrad, Gosudarstvennoye izdatel'stvo, 1925, pp. 104-119. (In Russian).

Zelenin D.K. Yazychestvo v Vyatskoj gubernii. (Pis'mo iz provintsii) [Paganism in the Vyatka province. (Letter from the province)]. *Zhizn'*, 1900, vol. 12, pp. 397-402. (In Russian).

Zemtsova O.B. Religioznoe dvizhenie Kugu Sorta kak faktor natsional'noj identifikatsii mari (vtoraya polovina XIX v.) [Religious movement of the Kugu Sorta as a factor of national identification of the Mari (the second half of the 19th century)]. *Yazyki, kul'tury, etnosy: kontakty i vzaimodeistvie: Materialy V Regional'noj nauchno-prakticheskoj konferentsii (s mezhdunarodnym uchastiem) po problemam mezhkul'turnoj kommunikatsii (Joshkar-Ola, 15 marta 2006 goda).* Yoshkar-Ola, March 15, 2006. Yoshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj pedagogicheskij institut im. N.K.Krupskoj, 2006, pp. 38-41. (In Russian).

Zykov I.V. Religioznye techeniya sredi marijtsev [Religious movements among the Mari]. Nizhniy Novgorod, Obedinenie gosudarstvennyh izdatel'stv, 1932, 52 p. (In Russian).

Ivanov A.G., Sanukov K.N. Istoriya marijskogo naroda: uchebnoe posobie dlya uchashchikhsya srednego i starshego shkol'nogo vozrasta [The history of the Mari people: a textbook for students of middle and high school age]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1999, 160 p. (In Russian).

Ivanov A.G., Sanukov K.N. Istoriya Marij El: uchebnoe posobie [The history of Mari El: a textbook]. Yoshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj universitet, 2015, 300 p. (In Russian).

Ivanov A.G., Svechnikov S.K. Istoriya i kul'tura narodov Respubliki Marij El: informatsionno-prosvetitel'skij sbornik. Ch. II: Istoriya kraya XIX veka i kul'tura narodov XIX-XX stoletij [History and culture of the peoples of the Republic of Mari El: information and educational collection. Part II: The history of the region in the 19th century and the culture of the peoples of the 19 -20th centuries]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2019, 256 p. (In Russian).

Istoriya Marijskoj ASSR. Vol. 1: S drevnejshikh vremen do Velikoj Oktyabr'skoj sotsialisticheskoj revolyutsii [History of the Mari ASSR. Vol. 1: From ancient times to the Great October Socialist Revolution]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1986, 304 p. (In Russian).

Istoriya Marij El s drevneishikh vremen do nashikh dnei. vol. 1: Istoriya Marij El s drevneishikh vremen do nachala XX v. [History of Mari El from ancient times to the present day. Vol. 1: History of Mari El from ancient times to the beginning of the 20th century]. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 2020, 543 p. (In Russian).

Kalendar' i pamyatnaya knizhka Vyatskoj gubernii na 1898 god [Calendar and commemorative book of the Vyatka province for 1898]. Ed. N.A. Spasskij. Vyatka, Gubernskaya tipografiya, 1897, 174, 282, 190, VI p. (In Russian).

Kaliev Yu.A. Religioznye verovaniya [Religious beliefs]. *Etnografiya marijskogo naroda: Uchebnoe posobie dlya starshikh klassov* = Ethnography of the Mari people: Textbook for high school. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2001, pp. 161-167. (In Russian).

Kaliev Yu.A. Etnokul'turnyj status mifologicheskogo soznaniya: genezis, funktsionirovanie i evolyutsiya traditsionnogo mirovospriyatiya (na primere marijskoi mifologii) [Ethno-cultural status of mythological con-

sciousness: genesis, functioning and evolution of traditional world perception (on the example of Mari mythology)]. Ufa, Bashkirskij gosudarstvennyj universitet, 2004, 326 p. (In Russian).

Kaliev Yu.A. Mify marijskogo naroda [Myths of the Mari people]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2019. 447 p. (In Russian).

Kapustin N.S. Nekotorye osobennosti religioznykh perezhitkov v Marijskoi ASSR i ikh preodolenie [Some features of religious survivals in the Mari ASSR and their overcoming]. *Trudy MarNII. Vyp. XIX: Voprosy istorii, arkheologii i etnografii Marijskoj ASSR* = Proceedings of the Mari Research Institute. Iss. 19: Issues of history, archeology and ethnography of the Mari ASSR. Yoshkar-Ola, 1964, pp. 37-57. (In Russian).

Koblov Ya.D. Cheremisskaya sekta «Kugu-Sorta». Etnograficheskij ocherk iz zhizni cheremis [Cheremis sect "Kugu Sorta". Ethnographic essay on the life of the Cheremis]. Kazan', Tsentral'naya tipografiya, 1905, 25 p. (In Russian).

Kozlova K.I. Etnografiya narodov Povolzh'ya: Uchebnoe posobie [Ethnography of the peoples of the Volga region: Textbook]. Moscow, Moskovskij gosudarstvennyj universitet, 1964, 176 p. (In Russian).

Kozlova K.I. Etnicheskaya istoriya marijskogo naroda [Ethnic history of the Mari people]. Moscow, Moskovskij gosudarstvennyj universitet, 1978, 453 p. (In Russian).

Kolesnikov K.A. «Kugu sorta» sektyn klass shotsho [The class essence of the "Kugu Sorta" sect]. *Vera vashtaresh tunemme kniga*, Obedinenie gosudarstvennyh izdatel'stv, 1932, pp. 119-130. (In Mari).

Korobov S.A. Revolyutsionnoe dvizhenie v Mariiskom krae v period pervoj burzhuazno-demokraticheskoj revolyutsii v Rossii (1905-1907 gg.) [The revolutionary movement in the Mari Region during the First bourgeois-democratic Revolution in Russia (1905-1907)]. Yoshkar-Ola, Marijskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1952, 208 p. (In Russian).

Korobov S.A. Proshloe marijskogo naroda [The past of the Mari people]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1957, 160 p. (In Russian).

Krasnov A.V. Marii kalyk koklase religioznyj kosa da tudym pytaryme jon [Religious remnants among the Mari people and ways of their destruction]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1964, 64 p. (In Mari).

Kryukova T.A. Marijtsy [Mari people]. *Narody Evropeiskoj chasti SSSR. Etnograficheskie ocherki*. Vol. II [The peoples of the European part of the USSR. Ethnographic essays. Vol. 2]. Moscow, Nauka, 1964, pp. 510-547. (In Russian).

Kuznetsov S.K. Cheremisskaya sekta kugu sorta [Cheremis sect *Kugu Sorta*]. *Etnograficheskoe obozrenie* = Ethnographic Review, 1908, no. 4, pp. 1-59. (In Russian).

Kuznetsov S.K. Svyatyni. Kul't predkov. Drevnyaya istoriya [Shrines. The cult of ancestors. Ancient history]. Yoshkar-Ola, 2009, 704 p. (In Russian).

Marij kumaltysh mut [Mari prayer-spells]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991. 256 p. (In Mari).

Marijtsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki. Kollektivnaya monografiya [Mari. Historical and ethnographic essays. Collective monograph]. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 2005. 336 p. (In Russian).

Marijtsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki [Mari. Historical and ethnographic essays]. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 2013. 482 p. (In Russian).

Marijtsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki [Mari. Historical and ethnographic essays]. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 2018. 482 p. (In Russian).

Martynov N.A. Perezhitki religioznoj sekty «Kugu sorta» i ee reaktsionnaya rol' v sotsialisticheskom stroitel'stve [Remains of the religious sect "Kugu Sorta" and its reactionary role in socialist construction]. *Trudy Marijskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta sotsialisticheskoj kul'tury. Vyp. I: Voprosy yazyka, literatury, fol'klora i istorii mari* = Proceedings of the Mari Research Institute of Socialist Culture. Iss. I: Issues of language, literature, folklore and history of the Mari. Koz'modem'yansk, Marijskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1939, pp. 82-92. (In Russian).

Matorin N.M. Religiya u narodov Volgo-Kamskogo kraya prezhde i teper': Yazychestvo – islam – pravoslavie – sektantstvo [Religion among the peoples of the Volga-Kama region before and now: Paganism – Islam – Orthodoxy – sectarianism]. Moscow, Bezbozhnik, 1929, 176 p. (In Russian).

Molotova T.L. O yazycheskoj sekte «Kugu sorta» [About the pagan sect "Kugu Sorta"]. *Nauchno-prakticheskij seminar «Molodezh' i traditsionnaya kul'tura finno-ugorskikh narodov». Joshkar-Ola, 23-25 iyunya 1994 g.* = Scientific-practical seminar "Youth and traditional culture of the Finno-Ugric peoples", Yoshkar-Ola, June 23-25, 1994. Joshkar-Ola, 1994, p. 10. (In Russian).

Molotova T.L. Marijtsy-«yazychniki» v Uralo-Povolzh'e: istoriya i sovremennost' [Mari "pagans" in the Ural-Volga region: history and modernity]. *Etnokonfessional'nye men'shinstva narodov Uralo-Povolzh'ya* =

Ethno-confessional minorities of the peoples of the Ural-Volga region, ed. E.A. Yagafova. Samara, Povolzhskaja gosudarstvennaja social'no gumanitarnaja akademija, 2010, pp. 71-93. (In Russian).

Moshkov V.A. Gorod Tsarevokokshajsk. Putevye zametki [City of Tsarevokokshaysk. Travel notes]. *Ezhemesyachnye literaturnye prilozheniya k zhurnalu «Niva»* = Monthly literary supplements to the Niva magazine. 1901, May - August, col. 67-107. (In Russian).

Myshkin V. Izvlechenie iz dnevnika eparkhial'nogo missionera. Beseda s sektantami «kugu-sorta» v sele Velikopol'skom 27 noyabrya [Extract from the diary of a diocesan missionary. Conversation with "Kugu-Sorta" sectarians in the village of Velikopolsky on November 27]. *Vyatskie eparkhial'nye vedomosti* = Vyatka Diocesan Gazette, 1893, no. 6, pp. 208-224. (In Russian).

Narody Povolzh'ya i Priural'ya. Komi-zyryane. Komi-permyaki. Marijtsy. Mordva. Udmurty [The peoples of the Volga and Ural regions. Komi-Zyrians. Komi-Permyaks. Mari. Mordva. Udmurts]. Moscow, Nauka, 2000, 579 p. (In Russian).

Nurminskij S.A. Sekta «Kugu-Sorta» sredi cheremis Yaranskogo uezda [The sect "Kugu Sorta" among the Cheremis of the Yaran district]. Vyatka, Tipografia Maisheeva, 1893, 24 p. (In Russian).

Oshaev A.G. Voprosy mirovozzreniya chlenov sekty «Kugu sorta» v kurse «Istoriya i kul'tura narodov» [Questions of worldview of members of the sect "Kugu Sorta" in the course "History and culture of peoples"]. *Marijskoe kraevedenie: opyt i perspektivy ego ispol'zovaniya v shkole: Materialy 6 respublikanskoj nauchno-prakticheskoj konferentsii. Ch. 1* = Mari local history: experience and prospects for its use in school. Proceedings of the 6th republican scientific and practical conference, part 1. Yoshkar-Ola, Mariyskij institut obrazovaniya, 2000, pp. 42-44. (In Russian).

Oshaev A.G. Marijskaya religioznaya sekta «Kugu Ssorta» v gody Pervoj rossijskoj revolyutsii [Mari religious sect "Kugu Sorta" during the First Russian Revolution]. *Khristianizatsiya narodov Srednego Povolzh'ya i ee istoricheskoe znachenie: Materialy regional'noj nauchnoj konferentsii. Joshkar-Ola, 23-24 noyabrya 2000 goda* = Christianization of the peoples of the Middle Volga region and its historical significance, Proceedings of the regional scientific conference, Yoshkar-Ola, November 23-24, 2000. Yoshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj universitet, 2001, pp. 106-110. (In Russian).

Oshaev A.G. Obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie v Mariiskom krae v period pervoi rossijskoij revolyutsii (1905-1907 gg.) [Socio-politi-

cal movement in the Mari region during the first Russian revolution (1905-1907)]. Yoshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj universitet, 2012, 175 p. (In Russian).

Pesetskaya A.A. «Vse beloe»: zaprety v uchenii i praktike marijskoi sekty «Kugu Sorta» ["All White": prohibitions in the teaching and practice of the Mari sect "Kugu Sorta"]. *Zaprety i predpisaniya v slavyanskoj i evreiskoj kul'turnoj traditsii* = Prohibitions and prescriptions in the Slavic and Jewish cultural tradition. Moscow, Sefer, 2018, pp. 212-227. (In Russian).

Popov N.S. Verovaniya marijtsev XIX - nachala XX veka [Beliefs of the Mari 19th - early 20th century]. Abstract of Ph. d. thesis. Moscow, 1981, 25 p. (In Russian).

Popov N.S. K voprosu o religioznom dvizhenii v Marijskom krae vo vtoroj polovine XIX - nachale XX veka (istoriografiya i istochniki) [On the question of the religious movement in the Mari region in the second half of the 19th - early 20th centuries (historiography and sources)]. *Arkheologiya i etnografiya Marijskogo kraya. Vyp. 7: Istoriografiya i istochnikovedenie po arkheologii i etnografii Marijskogo kraya*. Iss. 7: Historiography and source studies on archeology and ethnography of the Mari region. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 1984, pp. 174-192. (In Russian).

Popov N.S. Marij veran iyzhyngzhe [About paganism]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1985, 96 p. (In Mari).

Popov N.S. Pravoslavie v Marijskom krae [Orthodoxy in the Mari region]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1987, 112 p. (In Russian).

Popov N.S. Kharakternye cherty dukhovnoj kul'tury krest'yan Marijskogo kraya vo vtoroj polovine XIX - nachala XX veka [Characteristic features of the spiritual culture of the peasants of the Mari region in the second half of the 19th - early 20th century]. *Mariiskij arkheograficheskij vestnik*, 1995, iss. 5, pp. 4-20. (In Russian).

Popov N.S. Istoriya religioznogo dvizheniya marijtsev v kontekste vozrozhdeniya yazychestva v kontse XX veka [The history of the religious movement of the Mari in the context of the revival of paganism at the end of the 20th century]. *Etnicheskie problemy v polikul'turnom obshchestve: Materialy vserossijskoj shkoly-seminara «Natsional'nye otnosheniya i sovremennaya gosudarstvennost'». Joshkar-Ola, 28-29 iyunya 2000 g.* = Ethnic problems in a multicultural society: Materials of the All-Russian school-seminar "National relations and modern statehood", Yoshkar-Ola, June 28-29, 2000. Joshkar-Ola, 2000, pp. 118-131. (In Russian).

Popov N.S. Marijtsev religioznye verovaniya [Mari religious beliefs]. *Religii narodov sovremennoj Rossii* = Religions of the peoples of modern Russia. Moscow, Respublika, 2002, pp. 208-212. (In Russian).

Popov N.S. Vklad S.K. Kuznetsova v izuchenie traditsij mariitsev i udmurtov [Contribution of S.K. Kuznetsov to the study of the traditions of the Mari and Udmurts]. *Finno-ugrovedenie* = Finno-Ugric Studies, 2005, no. 1, pp. 58-78. (In Russian).

Popov N.S. Liberalizatsiya veroispovednoj politiki v nachale XX veka i ee osushchestvlenie sredi marijtsev [Liberalization of religious policy at the beginning of the 20th century and its implementation among the Mari]. *Marijskij yuridicheskij vestnik*, 2011, no. 8, pp. 111-121. (In Russian).

Popov N.S. Religioznaya situatsiya i mezhkonfessional'nye otnosheniya v Marijskom krae v nachale XX veka [Religious situation and interfaith relations in the Mari region at the beginning of the 20th century]. *Onchyko*, 2011, no. 12, pp. 136-149. (In Russian).

Popov N.S. Veroispovednaya politika gosudarstva i tserkvi v Marijskom krae v nachale XX veka [Religious policy of the state and church in the Mari region at the beginning of the 20th century]. *Marijskij yuridicheskij vestnik*, 2012, no. 9, pp. 44-59. (In Russian).

Popov N.S. Yakmanov Vasilij Tikhonovich. *Na puti natsional'nogo samoopredeleniya. 100-letiyu I S"ezda naroda mari posvyashchaetsya: dokumenty i materialy* = On the way to national self-determination. Dedicated to the 100th Anniversary of the First Congress of the Mari People: Documents and Materials. Yoshkar-Ola, 2017, pp. 178-179. (In Russian).

Saberov R.A. K voprosu ob istoricheskom razvitii i geografii marijskoj religioznoj sekty «Kugu sorta» [To the question of the historical development and geography of the Mari religious sect "Kugu Sorta"]. *Colloquium heptaplomeres*, 2016, no 3, pp. 53-61. (In Russian).

Sanukov K.N. Otsvet bol'shoj svechi [Glow of a large candle]. *Tragediya naroda: Kniga Pamyati zhertv politicheskikh repressij. Vol. 2* = The Tragedy of the People: The Book of Memory of victims of political repressions, vol. 2. Yoshkar-Ola, 1997, pp. 296-310. (In Russian).

Sanukov K.N. Vladimir Mukhin-Savi: ocherk zhizni i deyatel'nosti [Vladimir Mukhin-Savi: essay on life and work]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2013, 132 p. (In Russian).

Sepeev G.A. Etnograficheskie issledovaniya V.M. Vasil'eva [Ethnographic studies of V.M. Vasiliev]. Valerian Mikhailovich Vasiliev. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 1974, pp. 51-61. (In Russian).

Sepeev G.A. Voprosy etnografii mariiskogo naroda v issledovaniyakh V.M. Vasil'eva [Issues of the ethnography of the Mari people in the studies of V.M. Vasiliev]. *V.M. Vasil'ev: Materialy nauchnoj konferentsii, posvyashchennoj 100-letiyu so dnya rozhdeniya uchenogo* = V.M. Vasiliev: Proceedings of the scientific conference dedicated to the 100th anniversary of the birth of the scientist. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo,1985, pp. 108-119. (In Russian).

Sergeev G. O sekte kugusortintsev [About the Kugu Sorta sect]. *Sotrudnik Bratstva svyatitelya Guriya* = An employee of the Brotherhood of St. Gurius, 1909, no. 5, pp. 13-15. (In Russian).

Smirnov I.N. Etnografiya na Kazanskoj nauchno-promyshlennoj vystavke [Ethnography at the Kazan Scientific and Industrial Exhibition]. Kazan', Tipografia N.A. Il'yashenko, 1890, 36 s. (In Russian).

Sokolov S.M. Cheremisskoe yazycheskoe verouchenie «Kugu Sorta» [Cheremis pagan doctrine "Kugu Sorta"]. *Istoricheskij vestnik*, 1895, no. 9, pp. 727-736. (In Russian).

Sokolovskii N.S. «Bol'shaya svecha» ["Big candle"]. *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 1898, June 21 (July 3). (In Russian).

Spasskii N.A. Ocherki po rodinovedeniyu. Kazanskaya guberniya [Essays on homeland studies. Kazan province]. Kazan', Tipo-lithographya Imperatorskogo Universiteta, 1912, 376 p. (In Russian).

Starostenkov S.A. Etnokonfessional'noe dvizhenie «Kugu sorta» u marijtsev: prichiny i mekhanizmy vozniknoveniya [Ethno-confessional movement "Kugu Sorta" among the Mari: causes and mechanisms of occurrence]. *Izuchenie preemstvennosti etnokul'turnykh yavlenij* = The study of the continuity of ethno-cultural phenomena. Moscow, 1980, pp 147-158. (In Russian).

Starostenkov S.A. Kugusortinskaya kosmogoniya [Cosmogony of the "Kugu sorta" sect]. *Semiotika kul'tury: tezisy dokladov Vsesoyuznoj shkoly-seminara po semiotike kul'tury 8-18 sentyabrya 1988 goda* = Semiotics of Culture: Abstracts of the All-Union School-Seminar on the Semiotics of Culture, September 8-18, 1988. Arkhangel'sk, 1988, pp. 35-36. (In Russian).

Starostenkov S.A. Etnokonfessional'noe dvizhenie «Kugu sorta» u mari. Khronologiya real'naya i mificheskaya [Ethno-confessional movement "Kugu Sorta" among the Mari. Chronology real and mythical]. *Sovremennoe finno-ugrovedenie. Opyt i problemy* = Modern Finno-Ugric Studies. Experience and problems. Leningrad, 1990, pp. 141-145. (In Russian).

Tajmasov L.A. Deformatsiya obraza verkhovnogo boga v religii narodov Srednego Povolzh'ya [Deformation of the image of the supreme god in

the religion of the peoples of the Middle Volga region]. *Khristianizatsiya narodov Srednego Povolzh'ya i ee istoricheskoe znachenie: Materialy regional'noj nauchnoj konferentsii. Joshkar-Ola, 23-24 noyabrya 2000 goda* = Christianization of the peoples of the Middle Volga region and its historical significance, Proceedings of the regional scientific conference, Yoshkar-Ola, November 23-24, 2000. Yoshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj universitet, 2001, pp. 36-56. (In Russian).

Tajmasov L.A. Novye dokumenty o deyatel'nosti religioznoj sekty «Kugu sorta» v 80-kh godakh XIX v. [New documents on the activities of the religious sect "Kugu sorta" in the 1880s]. *Mariiskij arkheograficheskij vestnik*, 2002, iss. 12, pp. 152-157. (In Russian).

Tajmasov L.A. Pravoslavnaya tserkov' i khristianskoe prosveshchenie narodov Srednego Povolzh'ya vo vtoroj polovine XIX - nachale XX veka [Orthodox church and christian enlightenment of the peoples of the Middle Volga region in the second half of the 19th - early 20th centuries]. Cheboksary, Izdatel'stvo Chuvashskogo universiteta, 2004, 524 p. (In Russian).

Tojdybekova L.S. Marijskaya yazycheskaya vera i etnicheskoe samosoznanie [Mari pagan faith and ethnic identity]. Joensuu, Joensuun yliopistopaino, 1997, 397 p. (In Russian).

Tojdybekova L.S. Marijskaya mifologiya: etnograficheskij spravochnik [Mari mythology: an ethnographic guide]. Yoshkar-Ola, 2007, 312 p. (In Russian).

Tokarev S.A. Religiya v istorii narodov mira [Religion in the history of the peoples of the world]. Moscow, Politizdat, 1964, 559 p. (In Russian).

Tűrlő marijyn kumaltysh mutysht [Prayers of different Mari]. Kazan', 1918, 76 col. (In Mari).

Filatov S.B. Yazycheskoe vozrozhdenie - povolzhskaya religioznaya al'ternativa [Pagan revival - the Volga religious alternative]. *Religiya i obshchestvo. Ocherki religioznoj zhizni sovremennoj Rossii* = Religion and society. Essays on the religious life of modern Russia. Moscow, St. Petersburg, Letnii sad, 2002, pp. 135-157. (In Russian).

Tsarevosanchursk, Vyatskoj gubernii. (Cheremisskaya sekta «kugu sarta») [Tsarevosanchursk, Vyatka province. (Cheremis sect "Kugu Sorta")]. *Volzhskij vestnik*, 1890, no. 251, October 14 (26). (In Russian).

Chemyshev E.V. Etnokonfessional'nye gruppy marijtsev v kontse XX veka [Ethno-confessional group of the Mari at the end of the twentieth century]. *Aktual'nye problemy istorii i literatury: Materialy respublikanskoj mezhvuzovskoj nauchnoj konferentsii V Tarasovskie chteniya. Joshkar-Ola, 18-19 maya 2001 g. Vyp. 1* = Actual problems of history and literature:

Materials of the Republican interuniversity scientific conference, the V Tarasova Readings, Yoshkar-Ola, May 18-19, 2001, vol. 1. Yoshkar-Ola, 2001, pp. 84-88. (In Russian).

Chemyshev E.V. Yazycheskie religioznye dvizheniya i organizatsii marijtsev v 1990-e gody [Pagan religious movements and organizations of the Mari in the 1990s]. *Rasy i narody. Vyp. 29: Sovremennye etnicheskie i rasovye problemy* = Races and peoples. Iss. 29: Contemporary ethnic and racial issues. Moscow, Nauka, 2003, pp. 62-80. (In Russian).

Chemyshev E.V. Etnokonfessional'nye gruppy marijtsev na sovremennom etape [Ethno-confessional groups of the Mari at the present stage]. *Arkheologiya i etnografiya Marijskogo kraya. Vyp. 28: Voprosy etnosotsial'noj istorii marijskogo naroda* = Archeology and ethnography of the Mari region. Iss. 28: Issues of the ethno-social history of the Mari people. Yoshkar-Ola, Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii imeni V.M.Vasil'eva, 2005, pp. 153-156. (In Russian).

Chuzaev R.I. Marijskoe natsional'noe dvizhenie v 1917-1918 godakh [Mari national movement in 1917-1918]. Yoshkar-Ola, Marijskij gosudarstvennyj universitet, 2008, 166 p. (In Russian).

Yantemir M.N. Opisanie Maroblasti. Vyp. 6: Orshanskij kanton [Description of the Maroblast. Iss. 6: Orshanka canton]. Yoshkar-Ola, U.M.S. Marobono, 1927, 120 p. (In Russian).

Свечников Сергей Константинович
кандидат исторических наук,
ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
svechnikov-sk@mail.ru

Sergey Svechnikov
Candidate of Historical Sciences,
Leading Researcher of the
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: svechnikov-sk@mail.ru

УДК 299.4 + 316.74
DOI 10.51254/978-5-94950-120-7_2022_26

МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

© 2022 г. В.И. Шабыков

Введение. Марийская Традиционная Религия представляет собой исторически сложившуюся систему представлений, ритуалов, этических норм, которые основаны на вере в сверхъестественное, и охватывает все сферы жизни общества, определяет образ жизни народа, его мировоззрение, характер и ценностные ориентации. **Цель статьи** – определить место Марийской Традиционной Религии в конфессиональной структуре общественного сознания жителей Республики Марий Эл на современном этапе, выделив особо мнение марийского населения, для которого данная вера является составляющей его этнической культуры. **Материалы и методы.** Материалами исследования стали социологические данные МарНИИЯЛИ им. В. М. Васильева 1994–2021 годов. В работе использованы теоретические и эмпирические методы социологии религии: абстрагирование, обобщение, моделирование, экстраполяция, сравнительно-исторический анализ, анализ различных документов, анкетирование, группировка, типологизация и др. **Результаты исследования, обсуждения.** Приверженцы Марийской Традиционной Религии (включая двоеверцев) в конфессиональной структуре общественного сознания всего населения Республики Марий Эл в настоящее время составляют 15 %, среди верующего населения республики – примерно пятую его часть, среди марийской молодежи – более 40 %, среди верующих мари (включая колеблющихся между верой и безверием) – около 40 %. В конце XX – начале XXI века отмечено увеличение численности мари, которые считают своей религией именно (только) Марийскую Традиционную Религию; большинство приверженцев демонстрируют высокое качество веры (соблюдают все религиозные обряды). Одновременно заявлена тенденция угасания в общественном сознании мари фактора полезности религии; у мари, связанных с Марийской Традиционной Религией, падает интерес к содействию привитию веры близкому социуму (членам семьи, родственникам, знакомым). **Заключение.**

Марийской традиционной веры придерживается в настоящее время определенное число верующих мари. Среди факторов ее витальности можно отметить интерес к ней в молодежной среде; более высокое, по сравнению с православными мари, качество веры; превалирующее положительное отношение к возрождению традиционной религии марийских приверженцев; высокий уровень обеспокоенности по поводу будущего Марийской Традиционной Религии, выражаемой марийским населением республики.

Ключевые слова: социология религии, Республика Марий Эл, религиозное сознание, Марийская Традиционная Религия, марийское население.

Введение

Марийская Традиционная Религия, как и любая религия, представляет собой исторически сложившуюся систему представлений, ритуалов, этических норм, которые основаны на вере в сверхъестественное, и охватывает все сферы жизни общества, определяет образ жизни народа, его мировоззрение, характер и ценностные ориентации.

Цель статьи – определить место Марийской Традиционной Религии в конфессиональной структуре общественного сознания жителей Республики Марий Эл на современном этапе, выделив особо мнение марийского населения, для которого данная вера является составляющей его этнической культуры.

Специфика отношения к Марийской Традиционной Религии современного населения республики будет рассмотрена нами в следующих содержательных аспектах: динамика уровня и качества религиозности, этноконфессиональная структура, этнокультурная и этнодифференцирующая функция религии, ценностный потенциал религии в жизни индивида, общества, страны, отношение населения к возрождению религии. При этом особое внимание будет уделено вопросу о том, какие факторы в сознании приверженцев Марийской Традиционной Религии свидетельствуют об имеющихся у нее позитивных / негативных перспективах, о возможности сохранения / утери ее актуальности в будущем.

Материалы и методы

Материалами исследования стали социологические данные, полученные сотрудниками МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева

в ходе опросов, которые проводились в Республике Марий Эл в 1994–2021 годах и результаты которых частично представлены в изданных по итогам исследования коллективных [Религиозное сознание, 2005; Межконфессиональные, 2013; Межконфессиональные, 2016; Межконфессиональные, 2018; Межконфессиональные 2020; Межконфессиональные 2021] и индивидуально-авторских [Межнациональные, 2002; Гражданская, 2018; Гражданская, 2019] научно-статистических бюллетенях. Они позволяют представить не только общую картину отношения жителей Республики Марий Эл к традиционной марийской религии, но и динамику общественного сознания населения относительно данной веры.

В работе использованы теоретические и эмпирические методы социологии религии: абстрагирование, обобщение, моделирование, экстраполяция, сравнительно-исторический анализ, анализ различных документов, анкетирование, группировка, типологизация и др. Для сбора социологической информации был использован метод формально-стандартизированного интервью. В ходе каждого исследования опрашивались 750–1200 жителей Республики Марий Эл. Квотная выборка рассчитывалась из генеральной совокупности населения республики (в соответствии с данными переписей населения) по национальной принадлежности, возрасту, полу, образованию и месту жительства. В выборке обязательно учитывались три главных этноса республики (марийцы, русские и татары).

Результаты исследования, обсуждения

По числу своих приверженцев Марийская Традиционная Религия на протяжении всего современного этапа заметно уступает православной вере, поддерживаемой властью и подверженной политизации. Направления политизации религии Ж.Т. Тощенко представляет следующим образом: «Со стороны церкви все больше и больше осуществляется вмешательство, во-первых, в дела образования, культуры и даже науки. И даже [наблюдается] стремление навязать некоторые догмы и внедрить церковные каноны в процессы в этих сферах духовной жизни, мало или слабо учитывая изменившиеся условия. Во-вторых, [стремление] прямо или косвенно вмешиваться в хозяйственную деятельность, превращаясь в активный субъект рыночных отношений…» [Ученые записки, 2022, с. 39]. В таком контексте, актуальном и для Республики

Марий Эл, не может не превалировать в российском пространстве и общественном сознании именно православие.

Численность приверженцев исключительно Марийской Традиционной Религии (тех, для кого она является единственной религиозной верой) в Республике Марий Эл в конце XX – начале XXI века при подсчетах, исходящих как от общей численности опрошенных (то есть в разрезе всего населения республики), так и от числа конкретно ответивших, что являются верующими, была стабильно небольшой и примерно одинаковой в процентных долях. Так, в разрезе всего населения Республики Марий Эл численность соблюдающих только Марийскую Традиционную Религию в 1994 году составляла всего лишь 4,2 %, к 2021 году их стало 6,2 % (Табл. 1). При суммировании этого показателя с данными по двоеверцам (так условно мы называем приверженцев одновременно православия и Марийской Традиционной Религии) количественная характеристика сторонников Марийской Традиционной Религии будет чуть более весомой. Но заметим, что численность двоеверцев на современном этапе несколько уменьшилась (см. динамику в таблице 1 – от 10,5 % в 1994 году до 8,8 % в 2021 году).

Таблица 1

Представленность Марийской Традиционной Религии
в конфессиональной характеристике общественного сознания
населения Республики Марий Эл (1994–2021 годы)

Отношение к вере	1994	2001	2011	2015	2021
в % от числа опрошенных (ответы в разрезе всего населения республики)					
Соблюдает одновременно православную веру и Марийскую Традиционную Религию	10,5	15,0	12,8	11,3	8,8
Соблюдает только Марийскую Традиционную Религию	4,2	7,2	4,6	4,8	6,2
Суммированный показатель по Марийской Традиционной Религии	14,7	17,2	17,4	16,1	15,0
в % от числа ответивших (ответы верующих)					
Соблюдает одновременно православную веру и Марийскую Традиционную Религию	14,0	12,8	14,1	13,7	11,4
Соблюдает только Марийскую Традиционную Религию	4,8	5,9	5,0	5,5	7,7
Суммированный показатель по Марийской Традиционной Религии	18,8	18,7	19,1	19,2	19,1

Суммированный показатель приверженцев Марийской Традиционной Религии в Республике Марий Эл и в конце XX века, и в новейших условиях (2021 год) почти один и тот же – примерно 15 % (Табл. 1). Именно на эту цифру, видимо, и следует ориентироваться, когда мы ставим вопрос о количественной представленности Марийской Традиционной Религии в конфессиональной структуре общественного сознания населения Республики Марий Эл. Какая эта цифра, значительная или незначительная, – судить об этом, очевидно, можно с разных позиций. Если, например, подходить к ней с позиции статистических данных об этническом составе населения Республики Марий Эл, то, наверное, цифра незначительная: Марийская Традиционная Религия этнически привязана к марийскому населению, а мари, по переписи населения 2010 года, составляют около 42 % населения Республики Марий Эл, при этом приверженцев Марийской Традиционной Религии, как мы уже отметили выше, в разрезе всего населения в суммированном варианте – только 15 %.

Если же рассматривать данные в разрезе верующих (при подсчете отбрасываем неверующих респондентов), то показатели по Марийской Традиционной Религии будут чуть выше. Суммированный их (только Марийская Традиционная Религия + двоеверцы) показатель в 2021 году составил 19,1 % (с 1994 года он тоже мало изменился), то есть примерно пятая часть верующего населения республики указывает Марийскую Традиционную Религию в той или иной мере в качестве своей религии. Наверное, это немало в условиях, когда имеет место претензия государства на приближение к себе православия и расширение роли в обществе именно православной религии.

В таблице 2 показано место Марийской Традиционной Религии в общественном сознании марийского населения, для которого изначально данная религия является частью его этнической культуры. Социологические данные показывают, что народ мари в конце XX – начале XXI века сохраняет в сознании свою традиционную веру: при суммировании показателей двоеверцев и приверженцев только Марийской Традиционной Религии около 40 % верующих мари (37,5 % в 1994 году и 38,4 % в 2021 году) стабильно указывают на Марийскую Традиционную Религию в качестве компоненты своего религиозного сознания.

Таблица 2

Марийская Традиционная Религия в общественном сознании верующего* марийского населения Республики Марий Эл (2004–2021 годы)

(в % от числа ответивших)

Варианты ответов	2004	2006	2011	2015	2021
Двоеверие (православие + Марийская Традиционная Религия)	30,8	28,8	27,5	26,3	22,2
Марийская Традиционная Религия	6,7	5,2	11,1	12,5	16,2
Суммированный показатель по Марийской Традиционной Религии	37,5	34,0	38,6	38,8	38,4

В таблице 2 зафиксирована весьма благоприятная для будущей судьбы Марийской Традиционной Религии тенденция – заметное увеличение численности тех мари, которые считают своей религией именно (только) Марийскую Традиционную Религию – от 6,7 % в 1994 году до 16,2 % в 2021 году (почти в 2,5 раза).

Заметим, что в разрезе марийского молодежного сознания, как показывают результаты исследования «Гражданская и этническая идентичность молодежи в контексте межнациональных отношений в поликультурном пространстве» [2018], показатели по приверженности к Марийской Традиционной Религии ничуть не уступают показателям по марийскому населению в целом, а по некоторым позициям даже их превышают. Так, на вопрос «Приверженцем какой религии Вы являетесь?» около 8 % марийской молодежи ответили, что соблюдают Марийскую Традиционную Религию, и около 33 % указали, что соблюдают одновременно православную веру и Марийскую Традиционную Религию. Суммированный показатель по Марийской Традиционной Религии среди марийской молодежи, таким образом, составил ***более*** 40 % (напомним, что в целом по республике – ***около*** 40 %). Данный факт свидетельствует не только об актуальности этой религии в марийской молодежной среде, но и о возможной витальности ее в будущем.

* Включая колеблющихся между верой и неверием.

Об этом же в определенной мере свидетельствует и общая тенденция развития религиозного сознания верующего марийского населения. В таблице 3 мы представили динамику общей численности верующих мари (без выделения Марийской Традиционной Религии). Она значительно выросла: от 45,7 % в 1994 году до 76,7 % в 2021 году. При этом значительно уменьшилось число колеблющихся между верой и безверием.

Таблица 3

Отношение населения Республики Марий Эл к религии в зависимости от национальной принадлежности (1994–2021 годы) *(в % от числа опрошенных)*

Отношение к религии	Русские				Марийцы				Татары			
	1994	2004	2011	2021	1994	2004	2011	2021	1994	2004	2011	2021
Верующие	38,9	64,4	71,6	57,5	45,6	70,3	74,3	76,7	54,8	74,1	79,3	88,8
Колеблющиеся	30,0	11,4	10,4	5,2	29,5	12,7	12,1	6,0	24,7	5,6	7,6	3,7
Неверующие	22,9	22,3	10,7	23,1	14,6	12,1	10,5	12,7	13,7	15,7	4,3	4,9
Затруднились ответить	8,2	1,9	7,3	14,2	10,3	4,9	3,1	4,6	6,8	4,6	2,2	2,6

Далее рассмотрим вопрос о том, как верующие мари оценивают роль религии в жизни человека, ранжируем полученные социологические данные (Табл. 4) в разрезе разных конфессий и особо выделим приверженцев Марийской Традиционной Религии. К большому сожалению, этого сущностно важного вопроса не было в анкетах исследований МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева последних лет, поэтому мы приводим имеющиеся у нас данные за 2006 и 2011 годы.

Результаты настораживают, ибо они в некоторой мере расходятся с вышеприведенными данными, открывающими более-менее благоприятные перспективы Марийской Традиционной Религии в будущем. Так, у марийских приверженцев традиционной этнической религии (только Марийская Традиционная Религия + двоеверие) была отмечена тенденция угасания фактора полезности религии и усиление позиции о вреде религии. В отноше-

Таблица 4

Ответы верующих марийцев Республики Марий Эл на вопрос «Как Вы оцениваете роль религии в жизни отдельного человека?» (2006–2011 годы) в зависимости от их конфессиональной принадлежности

(в % от числа ответивших)

	Конфессии							
	Православие		Двоеверие (православие + Марийская Традиционная Религия)		Марийская Традиционная Религия		Другое	
	2006	2011	2006	2011	2006	2011	2006	2011
Религия полезна	62,5	63,2	61,6	48,4	48,3	30,0	34,9	16,7
Религия не приносит ни вреда, ни пользы	15,0	13,0	8,8	20,2	24,1	22,0	11,6	16,7
Религия иногда полезна, иногда вредна	11,6	11,7	19,5	18,5	13,8	28,0	20,9	33,3
Религия вредна	0,3	12,1	0,0	12,9	0,0	20,0	0,0	0,0
Не знаю	10,6	0,0	8,8	0,0	10,3	0,0	32,6	33,3

нии православной религии эта тенденция тоже есть, но она чуть менее выражена. Было бы интересно проследить динамику этой тенденции после 2011 года – в этой связи, очевидно, есть необходимость в том, чтобы вернуть вопрос об оценке респондентами роли религии в жизни отдельного человека в предстоящие исследования по межнациональным и межконфессиональным отношениям в Республике Марий Эл.

Далее хотелось бы обратить внимание на качество веры среди верующих мари, исповедующих Марийскую Традиционную Религию. Для этого обратимся к таблице 5, где даны конкретные индикаторы качества веры, в основе которых соблюдение / несоблюдение религиозных обрядов. Самый высокий суммированный показатель по мари, соблюдающим в той или иной мере религиозные обряды, в 2021 году был у «чистых» приверженцев Марийской Традиционной Религии (почти 75 %) – при явной положительной динамике, по сравнению, например, с 2015 годом, и достаточно высокий – у двоеверцев (почти 70 %).

Таблица 5

Индикаторы качества веры верующих и колеблющихся мари Республики Марий Эл (2015–2021 годы) в зависимости от конфессиональной принадлежности

(в % от числа ответивших)

Варианты ответов	Конфессии					
	Марийская Традиционная Религия		Двоеверие (православие + Марийская Традиционная Религия)		Православие	
	2015	2021	2015	2021	2015	2021
Верую и соблюдаю все религиозные обряды	5,5	7,9	0,9	3,5	5,0	4,5
Верую, но религиозные обряды соблюдаю нестрого	58,2	65,1	59,2	55,8	52,9	59,9
Колеблюсь между верой и неверием, но религиозные обряды соблюдаю	0,0	1,6	2,7	10,5	2,1	3,6
Суммированный показатель по соблюдающим в той или иной мере религиозные обряды	63,7	74,6	62,8	69,8	60,0	68,0
Верую, но никаких религиозных обрядов не соблюдаю*	30,9	25,4	36,3	30,2	37,8	32,0

Также отметим, что среди приверженцев Марийской Традиционной Религии в 2021 году было меньше всего несоблюдающих религиозные обряды и больше всего соблюдающих все религиозные обряды – почти 8 % (для сравнения: среди православных мари – только 4,5 %) (Табл. 5).

Таким образом, связанные с Марийской Традиционной Религией мари в большей мере соблюдают религиозные обычаи и обряды и соответственно отличаются более высоким качеством веры, чем православные мари.

* Включая колеблющихся между верой и неверием.

В таблице 6 представлено распределение ответов верующих мари на принципиально важный с точки зрения будущего Марийской Традиционной Религии вопрос *«Содействуете ли Вы привитию какой-нибудь веры членам вашей семьи или родственникам, знакомым?»* по результатам исследований 1994 и 2011 годов (в исследованиях последующих лет этот вопрос тоже, к сожалению, в анкетах отсутствовал).

Данные таблицы 6 фиксируют общую тенденцию уменьшения респондентов, содействующих привитию веры близкому социуму (членам семьи, родственникам, знакомым). Эта тенденция в наименьшей мере выражена у православных мари. А самый большой по интенсивности и численности процент падения интереса к содействию привитию веры был отмечен у мари, связанных с Марийской Традиционной Религией: от 51,2 % в 1994 году до 10 % в 2011 году (то есть в 5 раз). Соответственно, среди них сильно увеличилась численность не содействующих этому процессу (с 17 до 50 %).

Таблица 6

Распределение ответов верующих мари Республики Марий Эл на вопрос «Содействуете ли Вы привитию какой-нибудь веры членам вашей семьи или родственникам, знакомым?» (1994–2011 годы) в зависимости от конфессиональной приверженности

(в % от числа ответивших)

Конфессии	Да, содействую			Нет, не содействую			Затруднились ответить		
	1994	2004	2011	1994	2004	2011	1994	2004	2011
Православие	52,4	41,0	30,7	24,5	38,9	48,9	21,7	20,1	20,4
Двоеверие (православие + Марийская Традиционная Религия)	50,0	38,4	24,2	28,7	39,2	54,8	21,3	21,4	21,0
Марийская Традиционная Религия	51,2	17,9	10,0	17,1	50,0	46,0	31,7	32,1	44,0

Если данная тенденция имеет продолжение в сегодняшних условиях, что, безусловно, следует проверить, изучить, вернув в анкету интересующий нас вопрос, – то религиозную ситуацию

в Республике Марий Эл с точки зрения витальности Марийской Традиционной Религии трудно будет назвать благоприятной.

Марийская этническая религия до начала XX века, как отмечают Н.С. Попов и А.И. Таныгин, «выступала как единственный социальный институт сплочения и единения марийского народа, укрепления его национального самосознания, утверждения национальной самобытной культуры», при этом она «никогда не призывала искусственно разъединять народы, не возбуждала противоборство и противостояние между ними, не утверждала исключительность какого-либо народа», а современное поколение верующих, «признавая культ Единого Бога Вселенной, убеждено в том, что этому Богу могут поклоняться все люди, представители любой национальности», считает «возможным приобщить к своей вере любого человека, верящего в его всемогущество», уверено, что любой человек, «независимо от национальности и вероисповедания, является частью Космоса, Вселенского Бога» [Попов, Таныгин, 2003].

На выбор веры немарийским, в частности русским и татарским, населением Республики Марий Эл вряд ли может повлиять такая концепция Марийской Традиционной Религии: в массовом сознании все-таки превалирует представление о тождественности национальной и конфессиональной принадлежности человека, продолжают действовать стереотипы «русский – православный», «татарин – мусульманин», хотя имеются некоторые незначительные факты (например, по данным 2018 года) приверженности Марийской Традиционной Религии русских (около 6 %) и татар (2,2 % опрошенных). В целом же религиозность выступает в Республике Марий Эл все же в качестве своеобразной формы этноконфессионального самосознания, а взаимоотношения между представителями разных конфессий являются в некоторой степени не только межконфессиональными, но и межнациональными. Поэтому будущее Марийской Традиционной Религии в определенной мере зависит и от состояния и характера этих отношений.

Обеспокоенность по поводу будущего Марийской Традиционной Религии более всего проявляет марийское население Республики Марий Эл, которое, собственно, и поддерживает функционирование этой религии в настоящее время.

Неудивительно, что большое беспокойство по этому поводу проявляют верующие мари, придерживающиеся Марийской Традиционной Религии. В 1994 году 61 % приверженцев Марийской Традиционной Религии и почти 52 % двоеверцев на вопрос *«Испытываете ли Вы беспокойство за будущее Вашей религии?»* дали однозначный ответ «да, беспокоюсь» (Табл. 7).

Таблица 7

Беспокойство верующих мари Республики Марий Эл за будущее своей религии (1994–2004 годы) в зависимости от их конфессиональной приверженности

(в % от числа ответивших)

Варианты ответов	Православие		Двоеверие (православие + Марийская Традиционная Религия)		Марийская Традиционная Религия	
	1994	2004	1994	2004	1994	2004
Да, беспокоюсь	43,4	30,6	51,9	34,4	61,0	32,1
Нет, не беспокоюсь	25,2	44,4	16,7	34,4	7,3	14,3
Затруднились ответить	31,4	25,0	31,4	31,2	31,7	53,6

Однако уже к 2004 году данный показатель значительно снизился – почти в 2 раза среди приверженцев Марийской Традиционной Религии и более чем в полтора раза среди двоеверцев. В последующие годы в социологических исследованиях не предусматривалось выявление мнения жителей республики по поводу их обеспокоенности будущим своей религии, поэтому невозможно выстроить дальнейшую динамику общественного сознания по данному вопросу. Но есть опасение, что динамика в этом отношении не очень благоприятная.

Заключение

У мари мы не видим монорелигиозности, которая наблюдается в Республике Марий Эл у русских и татар, привязанных, как правило, к одной религии, исторически идентифицирующей их с народом, с которым они связаны по рождению. Большинство мари, как свидетельствуют результаты социологических иссле-

дований конца XX – начала XXI века, связывали себя не с традиционной религией народа, а с православием, которое пришло к нему в силу исторических обстоятельств и сильно отличается по содержанию и форме от Марийской Традиционной Религии.

При всем при этом Марийская Традиционная Религия достаточно популярна среди верующего марийского населения. Если включать в это число и двоеверцев, то получается, что Марийской Традиционной Религии сегодня придерживается около 40 % верующих мари. Факторами витальности этой веры можно считать интерес к ней в молодежной среде; более высокое, по сравнению с мари, исповедующими православие, качество веры (соблюдение религиозных обрядов и обычаев); превалирование положительного отношения к возрождению Марийской Традиционной Религии со стороны марийских приверженцев этой религии; высокий уровень обеспокоенности по поводу будущего Марийской Традиционной Религии, которая выражается марийским населением Республики Марий Эл. Последние два момента очень важны в мониторинге религиозного сознания населения, поэтому они, видимо, должны быть возвращены в социологические анкеты.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Гражданская и этническая идентичность молодежи в контексте межнациональных отношений в поликультурном пространстве (материалы социологического исследования в Республике Марий Эл 2018 года): науч.-статист. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2018. 185 с.

Гражданская и этническая самоидентификация студентов Марийского государственного университета (материалы социологического исследования в Республике Марий Эл 2018 года): науч.-статист. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2019. 72 с.

Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2018 года): науч.-статист. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. В.И. Шабыков, О.В. Орлова. Йошкар-Ола, 2018. 192 с.

Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования

2019 года): науч.-статист. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. Г.С. Зеленеева, О.В. Орлова, В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2020. 196 с.

Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2020 года): науч.-статист. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. Г.С. Зеленеева, О.В. Орлова, В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2021. 202 с.

Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2011 года): науч.-статист. бюллетень / В.И. Шабыков, О.В. Орлова, Г.С. Зеленеева и др. // Социологические исследования межнациональных и межконфессиональных отношений / МарНИИЯЛИ; науч. ред. О.В. Орлова, В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2013. С. 163–431.

Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2015 года): науч.-статист. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. В.И. Шабыков, О.В. Орлова, Г.С. Зеленеева и др. Йошкар-Ола, 2016. 181 с.

Межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2001 года): науч.-статист. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2002. 153 с.

Религиозное сознание населения Республики Марий Эл (материалы социологических исследований 1994 и 2004 годов): науч.-статист. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост. В.И. Шабыков, О.В. Орлова, С.Н. Исанбаев и др. Йошкар-Ола, 2005. 363 с.

Попов Н.С., Таныгин А.И. О марийской традиционной религии // Попов Н.С., Таныгин А.И. «Юмын йӱла» («Основы традиционной марийской религии»). Йошкар-Ола, 2003. С. 132–140. URL: http://хранителиязыка.рф/kultura/o-marijskoj-traditsionnoj-religii/ (дата обращения: 02.11.2021).

Учёные записки ФНИСЦ РАН / отв. ред. М.К. Горшков. Вып. 11: Религия в российском обществе: логика изменения статуса и роли. М.: ФНИСЦ РАН, 2022. 64 с.

Vitaliy Shabykov

MARI TRADITIONAL RELIGION AT THE PRESENT STAGE

Introduction. The Mari Traditional Religion (MTR) is a historically established system of beliefs, rituals, and ethical norms based on belief in the supernatural; it covers all spheres of society, defines people's

way of life and their worldview, character and values. **The purpose of the article** is to determine the place of the Mari Traditional Religion in the confessional structure of the Republic of Mari El residents' public consciousness at the present stage paying special attention to the opinions of Mari population, for whom this faith is a component of its ethnic culture. **Materials and methods.** The materials of the study include sociological data of V. M. Vasiliev Mari Research Institute of 1994-2021. The paper uses theoretical and empirical methods of religion sociology: abstraction, generalization, modeling, extrapolation, comparative historical analysis, analysis of various documents, questionnaires, grouping, typologization, etc. **Research results, discussion.** In the confessional structure of the public consciousness in the Republic of Mari El entire population, the MTR adherents (including dual believers) currently account for 15 %; in the whole believing population – about a fifth of it; in the Mari youth – more than 40 %; and in the Mari believers (including those wavering between faith and unbelief) – about 40 %. In the late 20th – early 21st centuries, the number of the Mari considering their religion to be (only) the MTR increased; most MTR adherents demonstrate a strong sense of religion – they observe all religious rites. At the same time, we observe the tendency that the utility of religion in public consciousness of the Mari is fading. The MTR followers are losing interest to instilling faith in their close community (among family members, relatives and acquaintances). **Conclusion.** At present, a certain number of believers adhere to the MTR. Its vitality is explained by the interest of young people to it; a stronger sense of faith compared to one of the Mari Orthodox believers; a growing positive attitude to the MTR revival; and the Mari are troubled about the MTR future.

Key words: sociology of religion; Republic of Mari El; religious consciousness; Mari Traditional Religion; Mari population.

REFERENCES

Grazhdanskaya i etnicheskaya identichnost' molodezhi v kontekste mezhnacional'nyh otnoshenij v polikul'turnom prostranstve (materialy sociologicheskogo issledovaniya v Respublike Marij El 2018 goda): nauchno-statisticheskij byulleten' [Civic and ethnic identity of youth in the context of inter-ethnic relations in the multicultural space (materials of the 2018 sociological research in the Republic of Mari El]. Yoshkar-Ola, Maríjskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2018, 185 p. (In Russian).

Grazhdanskaya i etnicheskaya samoidentifikaciya studentov Marijskogo gosudarstvennogo universiteta (materialy sociologicheskogo issledovaniya v Respublike Marij El 2018 goda) [Civic and ethnic self-identification of students of the Mari State University (materials of the 2018 sociological research in the Republic of Mari El): science. statist. bulletin]. Yoshkar-Ola, Maríjskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2019, 72 p. (In Russian).

Mezhkonfessional'nye i mezhnacional'nye otnosheniya v Respublike Marij El (materialy sociologicheskogo issledovaniya 2018 goda): nauchno-statisticheskij byulleten' [Interfaith and Interethnic Relations in the Republic of Mari El (materials of the 2018 sociological study):]. Yoshkar-Ola, Maríjskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2018, 192 p. (In Russian).

Mezhkonfessional'nye i mezhnacional'nye otnosheniya v Respublike Marij El (materialy sociologicheskogo issledovaniya 2019 goda). [Interfaith and Interethnic Relations in the Republic of Mari El (materials of the 2019 sociological research,] Yoshkar-Ola, 2020, 196 p. (In Russian).

Mezhkonfessional'nye i mezhnacional'nye otnosheniya v Respublike Marij El (materialy sociologicheskogo issledovaniya 2020 goda): nauchno-statisticheskij byulleten' [Interfaith and Interethnic Relations in the Republic of Mari El (materials of the 2020 sociological study]. Yoshkar-Ola, Maríjskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2021, 202 p. (In Russian).

Mezhkonfessional'nye i mezhnacional'nye otnosheniya v Respublike Marij El (materialy sociologicheskogo issledovaniya 2011 goda): nauchno-statisticheskij byulleten' [Interfaith and Interethnic Relations in the Republic of Mari El (materials of the 2021 sociological study]. *Sociologicheskie issledovaniya mezhnacional'nyh i mezhkonfessional'nyh otnoshenij* [Sociological research of interfaith and interethnic relations]. Yoshkar-Ola, Maríjskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2013, pp 163-431. (In Russian).

Mezhkonfessional'nye i mezhnacional'nye otnosheniya v Respublike Marij El (materialy sociologicheskogo issledovaniya 2015 goda) [Interfaith and Interethnic Relations in the Republic of Mari El (materials of the 2015 sociological study]. Yoshkar-Ola, Maríjskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2016, 181 p. (In Russian).

Mezhnacional'nye v Respublike Marij El (materialy sociologicheskogo issledovaniya 2001 goda) [Interethnic relations in the Republic of Mari El

(the 2001 sociological study]. Yoshkar-Ola, Maríjskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2002, 153 p. (In Russian).

Religioznoe soznanie naseleniya Respubliki Marij El (materialy sociologicheskih issledovanij 1994 i 2004 godov) [Religious consciousness of the population of the Republic of Mari El (materials of sociological research of 1994 and 2004): science.-statist. bulletin]. Yoshkar-Ola, Maríjskij nauchno-issledovatel'skij institut yazyka, literatury i istoorii imeni V.M. Vasíl'eva, 2005, 363 p. (In Russian).

Popov N.S., Tanygin A.I. O marijskoj tradicionnoj religii. [On the Mari Traditional Religion] *Popov N.S., Tanygin A.I. «Yumyn jÿla» («Osnovy tradicionnoj marijskoj religii»).* Yoshkar-Ola, 2003, pp. 132-140, available at: http://hraniteliyazyka.rf/kultura/o-marijskoj-traditsionnoj-religii/ (assessed 2 November 2021). (In Russian).

Uchyonye zapiski Federal'nogo nauchno-issledovatel'skogo sociologicheskogo centra Rossijskoj akademii nauk, iss. 11, Religiya v rossijskom obshchestve: logika izmeneniya statusa i roli [Scientific notes of FNISC RAS / Ed. M.K. Gorshkov. Iss. 11: Religion in Russian society: the logic of changing status and role]. Moscow, 2022, 64 p. (In Russian).

Шабыков Виталий Иванович
кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
E-mail: sebs9-kud@yandex.ru

Vitaliy Shabykov
Candidate of Philosophical Sciences,
Senior Researcher
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: sebs9-kud@yandex.ru

МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

УДК 299.4

ЦЕНТРАЛИЗОВАННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: РЕЗУЛЬТАТЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

© 2022 г. А.В. Бирюков

Аннотация. В данной статье дается краткий экскурс в историю становления и обзор основных направлений деятельности Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл. В качестве главных выделены такие виды деятельности, как тесное сотрудничество с религиозными организациями регионов компактного проживания мари, работа по установлению границ священных рощ, издание религиозных журналов и брошюр, реализация культурно-просветительских проектов, проведение конференций, семинаров и круглых столов.

Ключевые слова: Марийская Традиционная Религия; Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл; виды деятельности.

Марийская этническая религия до начала XX века выступала как единственный социальный институт сплочения и единения марийского народа, укрепления его самосознания, утверждения самобытной культуры.

В 1991 году после принятия закона «О свободе вероисповеданий» Марийская Традиционная Религия получила новые возможности. Был основан и официально зарегистрирован Марийский религиозный центр «Ошмарий-чимарий», руководителем которого стал писатель Александр Михайлович Юзыкайн. Локальные традиции молельных обрядов обрели статус легитимных, стали появляется районные общины. Но, к сожалению, из-за изменений в российском законодательстве официальный статус был потерян.

В 2007 году была официально зарегистрирована Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, которая объединила верующих древнемарийской веры (чимари); почитателей традиционных верований и обрядов, принявших крещение и посещающих церковное богослужение (*марла вера*) и приверженцев религиозной секты «Кугу Сорта», почитавших *Ош Тӱҥ Кугу Юмо* (*кӱшыл вера*). Все эти группы имеют одну основу – признание культа единого Бога, почитание *Тӱҥ Ош Кугу Юмо* [Попов, 2020].

С 1998 года духовным лидером Марийской Традиционной Религии является Верховный карт Республики Марий Эл Александр Иванович Таныгин.

В настоящее время Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл объединяет 12 районных общин. В Организации состоят более 100 марийских священнослужителей, которые тесно сотрудничают с картами, с марийскими священнослужителями из регионов Российской Федерации – участвуют в молениях в Башкирии, Татарстане, Кировской и Нижегородской областях, Удмуртской Республике, в Карелии, Ленинградской области.

Проводятся богослужения в сложившихся местах молений, местах паломничества (д. Большой Китяк Малмыжского района, гора Чумбылат в Советском районе Кировской области, д. Великополье Оршанского района, у памятника Пашкану в Звениговском районе), на кладбищах (Марковское, Мендуровское), а также на республиканских календарно-обрядовых праздниках *Шорыкйол*, *Ӱярня*, *Кугече*, *Угинде*.

На территории Республики Марий Эл насчитывается более 600 священных рощ, 327 из них включены в Автоматизированную информационную систему «Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации» и приняты под государственную охрану. С 2009 по 2014 год благодаря целевой программе «Культурное наследие» министерства культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл были облагорожены 16 священных рощ. С 2016 года священная роща д. Исменцы Звениговского района является федеральным объектом культурного значения.

С 2018 года в рамках реализации подпрограммы «Сохранение объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации в Республике Марий Эл» государственной программы «Культура Марий Эл на 2013–2025 годы» ведется работа по установлению границ священных рощ.

В целях духовного просвещения и духовно-нравственного воспитания издаются религиозные брошюры и книги (журнал «*Ото*» («Роща») (с 2005 г.), «*Ош сандалык ончылно*» (2012 г.), «*Ший мундыра*» (2013 г.). Благодаря трудам Александра Ивановича Таныгина был воссоздан 32-летний древнемарийский календарь, на основе него с 2010 года издается «*Марла календарь*».

Общины Марийской Традиционной Религии активно участвуют в воспитании подрастающего поколения в духе уважения к духовным ценностям и традициям предков. Карты Республики Марий Эл ведут разъяснительные беседы о Марийской Традиционной Религии, о народных традициях, обрядах и обычаях. Совместно с представителями районных администраций проводятся встречи с молодежью на тему «Марийская Традиционная Религия вчера, сегодня, завтра».

Активно функционирует страница «Марийская Традиционная Религия» в социальной сети Вконтакте, где все желающие имеют возможность виртуального общения со священнослужителями, в том числе могут узнать даты проведения молений, правила поведения в рощах и т.п.

Впервые за 30 лет 15 июня 2020 года в эфире телеканала «МЭТР» состоялась прямая трансляция обрядового моления «Агавайрем» на русском и английском языках. Благодаря интернет-вещанию ее смогли посмотреть во многих странах мира.

Организация большое внимание уделяет изучению Марийской Традиционной Религии. Сернурская община совместно с учителями марийского языка составила рабочую программу дисциплины «*Марий калык йӱла*», по которой учителя-мароведы республики проводят занятия в рамках внеурочной деятельности. Йошкар-Олинская община организовала воскресную школу «*Марий йӱла*», которая транслируется через интернет. В Марийском институте переподготовки кадров агробизнеса прошли курсы профессиональной переподготовки по программе «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений», осуществлено два выпуска.

24 апреля 2021 года Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл провела межрегиональную научно-практическую конференцию «Этническая религия в поликультурном и поликонфессиональном пространстве», посвященную 30-летию со дня возрождения Марийской Традиционной Религии. В ней приняли участие руководители и священнослужители местных религиозных общин, организаторы и приверженцы Марийской Традиционной Религии из Республик Марий Эл, Республики Татарстан, Республики Башкортостан, Нижегородской, Свердловской областей, городов Москва и Санкт-Петербург. Работа конференции осуществлялась по трем направлениям: 1) Марийская Традиционная Религия: организационное становление и развитие; 2) Марийская Традиционная Религия как объект социально-гуманитарного познания; 3) Марийская Традиционная Религия в образовательном пространстве.

В рамках конференции в п. Мари-Турек состоялся круглый стол «Служители культа Марийской Традиционной Религии в историческом и современном социокультурном пространстве». Участники круглого стола познакомились с деятельностью местной религиозной организации «Община Марийской Традиционной Религии «Ошмарий-чимарий» Мари-Турекского района» и посетили Краеведческий музей им. В.П. Мосолова.

Совместно с телеканалом МЭТР созданы теле- и радиопередачи «*Марий йӱла*», выпуски которых размещаются в официальной группе Марийской Традиционной Религии в социальной сети Вконтакте.

В октябре 2021 года был реализован культурно-просветительский проект «Наследие. Путь к истокам», поддержанный Министерством культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл. В рамках реализации проекта были организованы встречи, круглые столы, творческие лаборатории в регионах компактного проживания народа мари (Республика Башкортостан, Удмуртская Республика, Республика Татарстан, Свердловская область, Кировская область) с целью сбора материалов о духовных традициях, об этнографии народа мари, а также оказания методической помощи по сохранению и развитию духовной культуры народа мари.

Как справедливо отмечает Н.С. Попов, «марийскому народу удалось сохранить основные системообразующие компоненты своей религии. Она продолжает развиваться вместе с развитием марийской национальной культуры как один из ее компонентов» [2020, с. 155]. Марийская Традиционная Религия привлекает к себе пристальное внимание. На сегодняшний день наша задача сохранить тенденцию на дальнейшее развитие традиционных верований и обрядов народа мари.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Попов Н.С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // Материалы межрегион. науч.-практ. конфер. «Актуальные вопросы изучения марийской традиционной религии» // Финно-угроведение. 2020 (№ 61). С. 148–157. URL: https://inlnk.ru/Qw5jJY (дата обращения 16.04.2022).

Aleksandr Biryukov

CENTRALIZED RELIGIOUS ORGANIZATION OF THE MARI TRADITIONAL RELIGION OF THE REPUBLIC OF MARI EL AT PRESENT STAGE: RESULTS AND PROSPECTS OF DEVELOPMENT

Abstract. This article gives a brief introduction into the history of the formation and main activities of the Centralized Religious Organization of the Mari Traditional Religion of the Republic of Mari El, specifically: close cooperation with religious organizations in the Mari-populated regions, defining the boundaries of sacred groves, publishing religious journals and brochures, carrying out cultural, educational projects, holding conferences, seminars and round tables.

Key words: Mari Traditional Religion; Centralized Religious Organization of the Mari Traditional Religion of the Republic of Mari El; activities.

Александр Васильевич Бирюков
глава Централизованной
религиозной организации
Марийской Традиционной Религии
Республики Марий Эл,
г. Йошкар-Ола
e-mail: koydarche@mail.ru

Aleksandr Biryukov
Head of the Centralized
religious organization
of the Mari Traditional Religion o
f the Republic of Mari El
Yoshkar-Ola
e-mail: koydarche@mail.ru

УДК 654.19 + 39 + 299.4

МАРИЙСКИЕ НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ И МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ В ПЕРЕДАЧАХ «МАРИЙ ЭЛ РАДИО» И ТЕЛЕКАНАЛА «МЭТР»

© 2022 г. М.В. Глушкова

Аннотация. В статье дан обзор передач «Марий Эл Радио» и телеканала «МЭТР», посвященных традиционной марийской религии, цель которых – сохранение и популяризация истории, традиций и самобытности народа мари, воспитание толерантного отношения жителей республики к представителям различных конфессий, проживающих на территории Марий Эл.

Ключевые слова: СМИ, телепередача, радиопередача, марийские традиции и обряды.

Программа «*Марий йӱла*» («Марийские традиции») в эфире радиостанции «Марий Эл Радио» выходит уже 16 лет, пользуется огромной популярностью и имеет живой отклик среди жителей Республики Марий Эл и за ее пределами.

Еженедельная программа, аналогов которой в регионе нет, посвящена традиционной марийской религии. Ее цель – сохранение и популяризация истории, традиций и самобытности народа мари, воспитание толерантного отношения жителей республики к представителям различных конфессий, проживающих на территории Марий Эл. Зачастую Марийская Традиционная Религия выступает как социальный институт сплочения и единения представителей различных народов, проживающих в Республике Марий Эл. Все это находит отражение в программе «*Марий йӱла*».

В 2021 году радиопрограмма «*Марий йӱла*» была успешно интегрирована в телевизионный эфир телеканала «МЭТР», поэтому программу можно не только услышать, но и увидеть, причем и темы, и подача информации в аудио- и телеверсиях отличаются друг от друга. Автор и ведущая программы «*Марий йӱла*» в радио- и телеэфире – Глушкова Марина Витальевна.

В эфире радиостанции «Марий Эл Радио» программа «*Марий йӱла*» выходит каждый вторник в 18.15, хронометраж – 45 минут. На телеканале МЭТР передача «*Марий йӱла*» выпускается еженедельно по пятницам.

Телерадиокомпания «МЭТР» в течение долгих лет сотрудничает с общинами Марийской Традиционный Религии. Гостями передач часто выступают служители культа, главы общин из районов республики. Тематика программ охватывает вопросы, связанные с Марийской Традиционной Религией: марийские моления, календарные праздники, марийские боги, деятельность общин и др. Представим обзор некоторых передач.

27 января 2021 года вышла в эфир программа об особенностях проведения праздника *Конга пайрем* ‘Праздник печки’, который до сих пор празднуют в Куженерском, Сернурском, Новоторъяльском районах республики. Гостем передачи был А.И. Рукавишников [«Марий Эл Телерадио»: Конга пайрем].

7 апреля 2021 года зрители могли посмотреть программу о традициях и обычаях жителей Мари-Турекского района и о поклонении Турек Суртану. В Мари-Турекском районе проживают и мари, и русские, и татары. Дружбе между народами способствует музей «*Марий пӧрт*», созданный местной общиной, в особенности стараниями Г.С. Иванова [Марий йӱла: В Мари-Турекском районе…].

Программа от 2 июня 2021 года представила материал о том, как жители Сернурского района участвуют в сохранении марийских священных рощ и как проходят моления, посвященные легендарному марийскому богатырю и князю Чумбылату. Интервью давал В.М. Мамаев, руководитель Местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии “Марий кумалтыш” п. Сернур Республики Марий Эл» [Марий йӱла: о том, как и когда проходят моления…].

30 июня 2021 года вышла в эфир передача, посвященная молению *Вӱд ава* ‘Богине-матери воды’ в Советском районе. Примечательно, что такая традиция сохраняется лишь в этом районе. Об этом празднике поведал Г.М. Виногоров, карт Местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии “Марий кумалтыш” п. Советский Республики Марий Эл» [Марий йӱла: о работе общины «Марий кумалтыш» Советского района].

Большой интерес зрителей вызывают программы об уникальных местных традициях, сохранившихся до наших дней. К таким можно отнести летние моления *Сӱрем кумалтыш*. Верую-

щие приходят в рощи, поклоняются богам, просят хорошей погоды, плодородия. Моления проводятся в Волжском и Моркинском районах Республики Марий Эл. Программа от 21 июля 2021 года была посвящена *Сӱрем кумалтыш*, которое прошло в Волжском районе. Передача была подготовлена при активном участии А.А. Федорова, главы Местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» Волжского района Республики Марий Эл» [Марий йӱла о том, как отмечают праздник Сӱрем в Волжском районе…].

12 февраля 2021 года зрителям была предложена передача, которая была посвящена празднику печки, его сохранили жители Куженерского района. Интересно, что в этом районе есть деревня *Конганур* (дословно «Поле с печками или Печное поле»). Здесь раньше проводились ярмарки и гуляния, посвященные этому празднику. Сейчас жители района воссоздают праздник и традиции его проведения.

Передача уделяет внимание и истории становления общин Марийской Традиционной Религии, роли служителей культа в сохранении духовной культуры народа. Так, 19 февраля 2021 года А.И. Рукавишников рассказал зрителям телеканала о марийском жреце Иване Николаевиче Мамаеве, который был родом из Сернурского района. Его знают как составителя календаря марийских праздников, хранителя обрядов марийского народа. И.Н. Мамаев оставил заметный след в марийском мире и истории Марийской Традиционной Религии [Марий йӱла: О жизни и деятельности…].

9 апреля 2021 года телезрители увидели интервью руководителя общины В.Ф. Блинова об истории становления, порядке работы, соблюдении обрядов общиной «Марий кумалтыш» Новоторъяльского района. Значимой была информация о подготовке молодого поколения служителей культа [Марий йӱла: Василий Блинов рассказывает…].

Программа от 23 июля 2021 года рассказала о сохранении в Волжском районе праздника *Сӱрем*, особенностях его подготовки и проведения. Календарный праздник отличает не только моление в рощах, но и гуляния молодежи. Жители сел и деревень собираются вместе, поют песни-благодарения природе, катаются на лошадях, играют в игры, свойственные для этого времени года [Марий йӱла: о том, как отмечают праздник Сӱрем].

Программа от 27 августа 2021 года была посвящена осенним праздникам и молениям. В это время мари, завершая полевые работы, выходят в рощи благодарить богов за хороший урожай, за погоду. Но в указанном году в связи с пандемией, лесными пожарами верующие не могли выйти на моления в рощи. Тем не менее традиции были соблюдены, так как проводились семейные моления [Марий йӱла: осенние моления…].

Программа «*Марий йӱла*» получает широкий отклик телезрителей и радиослушателей. Во время прямого эфира в адрес радио и в редакцию поступает большое количество звонков с благодарностями и пожеланиями радиослушателей.

Вклад в создание цикла о Марийской Традиционной Религии вносят представители всех общин Республики Марий Эл и Республики Башкортостан. К тематическим передачам следует добавить и интервью с площадок общественных и культурных мероприятий, семинаров служителей культа Марийской Традиционной Религии. Пользуясь случаем, мы благодарим всех участников радио- и телепередач о марийских традициях и приглашаем к дальнейшему активному сотрудничеству. Мы признательны за содействие и консультативную поддержку главе Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл А.В. Бирюкову и доктору филологических наук, главному научному сотруднику Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева Л.А. Абукаевой.

В заключение следует отметить, что активность глав общин и служителей культа значительно возросла, когда на XI Всемарийском съезде было принято решение широко освещать деятельность организаций Марийской Традиционной Религии, информировать телезрителей и радиослушателей о марийских календарных праздниках, в целом о положительном опыте и практиках сохранения традиционной культуры.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Марий йӱла: Василий Блинов рассказывает об общине «Марий кумалтыш» Новоторъяльского района. URL: https://metr12.ru/mariy_el_tv/marij-jla/8376-marij-jla-vasilij-blinov-rasskazyvaet-ob-obschine-marij-kumaltysh-novotorjalskogo-r-na.html (дата обращения 16.06.2022).

Марий йӱла: в Мари-Турекском районе ежегодно проходят моления в честь богатыря Турек Суртан. URL: https://www.youtube.com/watch?v=eqMyJc9E1Mg (дата обращения 16.06.2022).

Марий йӱла: осенние моления в этом году начнутся 21 сентября. URL: https://www.youtube.com/watch?v=sri4PE6j62c (дата обращения 16.06.2022).

Марий йӱла: о работе общины «Марий кумалтыш» Советского района. URL: https://www.youtube.com/watch?v=29x4LRs8TLY(дата обращения 16.06.2022).

Марий йӱла: о жизни и деятельности марийского жреца Ивана Мамаева. URL: https://metr12.ru/mariy_el_tv/7037-marij-jla-o-zhizni-i-dejatelnosti-marijskogo-zhreca-ivana-mamaeva.html (дата обращения 15.06.2022).

Марий йӱла: о том, как и когда проходят моления на горе Чумбылат. URL: https://www.youtube.com/watch?v=RHq-xfRJep0 (дата обращения 16.06.2022).

Марий йӱла: о том, как отмечают праздник Сӱрем в Волжском районе, рассказывает карт Аркадий Фёдоров. URL: https://metr12.ru/mariy_el_tv/10771-marij-jla-o-tom-kak-otmechajut-prazdnik-syrem-v-volzhskom-rajone-rasskazyvaet-kart-arkadij-fedorov.html (дата обращения 16.06.2022).

«Марий Эл Телерадио»: Конга пайрем. URL: https://www.youtube.com/watch?v=4XRDf1iYhS8 (дата обращения 16.06.2022).

Marina Glushkova

MARI FOLK TRADITIONS AND THE MARI TRADITIONAL RELIGION IN THE PROGRAMMES OF «MARI EL RADIO» AND THE TV CHANNEL «METR»

Abstract. The article gives an overview of the «Mari El Radio» and the TV channel «МЕТР» programmes, devoted to the Traditional Mari Religion, the objective of which is to preserve and popularize the history, traditions and identity of the Mari people, tolerant attitude of people in the republic to representatives of various faiths living in the territory of Mari El.

Key words: mass media; TV programme; radio programme; Mari traditions and rituals.

Глушкова Марина Витальевна
ответственный редактор
«Марий Эл Радио»,
г. Йошкар-Ола
e-mail: chemesh@yandex.ru

Marina Glushkova
Executive editor “Mari El Radio”,
Yoshkar-Ola
e-mail: chemesh@yandex.ru

УДК 299.4 + 39

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ И СОХРАНЕНИЕ ОБРЯДОВЫХ ПРАЗДНИКОВ НА ТЕРРИТОРИИ ШОРУНЬЖИНСКОГО СЕЛЬСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ МОРКИНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ

© 2022 г. И.М. Евсеев

Аннотация. В статье изложена краткая история марийской этнической религии на примере Шоруньжинского сельского поселения Моркинского района Республики Марий Эл; описаны обычаи и традиции, которые соблюдаются по сей день, а также дан перечень молений, проводимых местной общиной.

Ключевые слова: Марийская Традиционная Религия; христианизация; моления; священные рощи.

Марийская Традиционная Религия сложилась на основе древнего народного мировоззрения, включающего религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и её стихийным силам. Марийский народ во все времена поклонялся силам природы, ощущал себя её частью.

В книге Н.С. Попова и А.И. Таныгина «*Юмын йӱла*» изложены основы Марийской Традиционной Религии. Почитатели традиционной марийской религии признают Единого бога *Тӱҥ Ош Кугу Юмо* и девятерых его помощников. До начала распространения монотеистических учений марийцы почитали многих богов, известных под названием *Юмо*, признавая при этом главенство Верховного бога (*Кугу Юмо*). В XIX веке сформировался образ Единого Бога – *Тӱҥ Ош Кугу Юмо* (Единый Светлый Великий Бог). Единый Бог (Бог Вселенная) считается вечным, всемогущим, вездесущим, всеведущим и всеправедным Богом. Божества условно можно подразделить на три группы. Первая группа отвечает за спокойствие, процветание и наделение энергией всего живого. К ним относятся: *Тӱня юмо* ‘Бог светлого мира’, *Ильян юмо* ‘Животворяющий бог’, *Агавайрем юмо* ‘Бог

творческой энергии’. Вторая группа обеспечивает милость, праведность и согласие. Это *Пӱрышӧ юмо* ‘Бог судьбы и предопределения жизни’, *Кугу Серлагыш юмо* ‘Всемилостливый бог’, *Мер юмо* ‘Бог согласия и примирения’. Боги третьей группы отвечают за всеблагость, возрождение и неиссякаемость жизни: *Шочын Ава* ‘Богиня рождения’, *Мланде Ава* ‘Богиня земли’ и *Перке Ава* ‘Богиня изобилия’ [Попов, Таныгин, 2003, с. 132–140].

Начало христианизации крестьян-язычников привнесло в жизнь мари резкие изменения. В конце XVII – начале XVIII века царская власть в лице проповедников, священников, миссионеров и военных принудительно стала насаждать христианскую веру. В первое время в течение трех лет тех, кто принял эту веру, обещали освободить от податей и рекрутской повинности. Все налоги должны были платить некрещеные. Царские чиновники, пользуясь вседозволенностью, собирали налоги, привлекали к принудительной работе, избивали за неподчинение, сажали в казематы и тюрьмы. Все эти действия привели к ухудшению жизни народа. Люди начали бунтовать, стали бороться за свою веру. От безысходности и угнетения многие бросали свои хозяйства, уходили в леса и в другие губернии Поволжья и Сибири.

На территории Моркинского района массовая христианизация усилилась в конце XVIII – начале XIX столетия, началось строительство церквей, при них строились церковно-приходские школы. В Морках при деревянной церкви, построенной в 1753 году, в 1820 году открывают приходскую школу, в которой преподавателем был Яков Андрианович Смирнов.

Несмотря на это, марийцы-язычники проводили крупные мировые моления. В 1827 году при деревне Варангуж современного Моркинского района было проведено Всемарийское моление, в котором участвовали примерно четыре тысячи человек. В попустительстве проведения этого важного антихристианского мероприятия были обвинены священники Моркинской церкви. По указу Синода А.Я. Смирнов был удален из Моркинского прихода [Степанов, 2008, с. 45–46].

В 1836 году на средства прихожан при участии благотворителей в селе Шиньша построили православную Казанско-Богородицкую церковь, а приходское сельское училище было открыто в 1845 году [История сел и деревень, 2004, с. 249–250].

17–18 января 1860 года у деревни Шереганово Царевококшайского уезда состоялось крупное языческое моление, в котором участвовало около 500 человек. Главными его участниками были марийцы из Вятской губернии. Об этих молениях было доложено в Синод [Степанов, 2008, с.17].

С 1867 года в Казанской епархии начинают открываться школы Братства святителя Гурия. Так, 21 марта 1871 года священник Гавриил Яковлевич Яковлев в селе Уньжа открывает школу в частном доме. Детей обучали на родном языке, основным предметом был Закон божий, читали по звуковому методу. В 1890 году Гавриил Яковлев составил новый «Букварь для луговых черемис», а на полученные деньги построил в селе Уньжа школу, столовую, интернат для детей, квартиры учителям.

В отчёте за 1874 год «Естественное приращение сельского населения Казанской губернии по приходам» можно увидеть, сколько людей приняло православную веру [Естественное приращение… , 1875]. Рассмотрим число жителей прихода Шиньшинский Шиньшинской волости. Село Шиньша: черемис крещёных – 337 мужчин, 354 женщины; черемис идолопоклонников – 12 мужчин, 11 женщин; русских – 3 мужчин, 3 женщины. Село Шор-Уньжа: черемис крещеных – 416 мужчин, 489 женщин; черемис идолопоклонников – 38 мужчин, 41 женщина. Деревня Русская Гарь: русских – 12 мужчин, 13 женщин.

В 1895 году в селе Уньжа открывают церковь и освещают ее во имя великомученика и целителя Пантелеймона и равноапостольного князя Владимира. Открывается также и женская школа [ГА РМЭ. Ф. 321. Оп. 1. Ед. хр. 7]. С 1900 по 1917 год здесь священнослужителем работал Тихон Ефремович Ефремов. Он активно участвовал в создании МАО, являлся автором первого марийского гимна, просветителем, музыкантом, этнографом. В 1931 году церковь была закрыта.

Во время существования церкви большая часть жителей поселения была вынуждена принять православную веру. Остались и приверженцы традиционной религии – чимари. Это можно определить по сохранившимся фамилиям: Арслановы, Беткины, Вассаевы, Веденеевы, Ведушевы, Евсюткины, Изергины, Кугергины, Оразаевы, Орсаевы, Орспаевы, Мичаковы, Пайгашевы,

Пайгельдины, Паймовы, Пидыбаевы, Полатовы, Токпаевы, Челкаевы, Ямнеевы и др.

Картами были: Абрам Степанович Степанов (1890–1968), Егор Степанович Иванов (1895–1961), Василий Афанасьевич Кириллов (1880–1961), Григорий Якимович Якимов (1901–1962), Хрисан Григорьевич Кириллов (1916–1980) и др. На молениях в роще на гуслях играл Абрам Степанов, на скрипке – Егор Иванов, в последнее время эту миссию выполняли Капитон Казанцев, Леонид Петров, Михаил Евсеев, Виталий Иванов, Кугерге Федоров, Михаил Казанцев. А кузнец Арсентий Петров изготавливал *тӧтрет пуч* ‘сигнальную трубу’.

Жители поселения и во время существования церкви ходили молиться в рощу. По рассказам старожилов, священнослужитель Тихон Ефремов не препятствовал проведению моления в роще. Он говорил, что молящихся не видел, поскольку уважал и любил свою веру, своих земляков.

В Шоруньжинском поселении никогда не останавливались традиционные моления. Раньше каждая деревня имела свою рощу. Но самой большой и почитаемой является роща, расположенная между деревней Муканай и селом Шоруньжа. Эта роща называется *Мер ото*. Здесь проходят моления регионального значения. Молились верующие следующим богам: *Ош Кугу Юмо* ‘Светлый Великий Бог’, *Шочын Ава* ‘Богиния рождения’, *Тӱнямбал серлагыш* ‘Всемилостливый Бог’, *Кугарня Юмо* ‘Бог Пятницы’, *Кӱдырчӧ Юмо* ‘Бог Грома’. Проводили весеннее моление *Агавайрем кумалтыш*, осеннее моление – *Шыже кумалтыш*. Самое большое моление проходило на *Сӱрем кумалтыш*, а при существовании церкви это моление проводилось 12 июля – в день святых апостолов Петра и Павла. При Советской власти верующие втайне ходили молиться в рощу. Хотя были случаи, когда власть разными методами запрещала проводить моления. Во время моления переворачивали котлы, выгоняли присутствующих из рощи, гасили костры, принимали меры воздействия к картам.

Начиная с 1992 года верующие свободно могут проводить моления в священных рощах. Существование церкви оставило

и свои отпечатки в сохранении традиционной религии. Так, до сих пор среди жителей осталось двоеверие: есть приверженцы и православия, и традиционной марийской религии. До 2010 года в роще молились апостолам Петру и Павлу и святому Николаю Чудотворцу, их ранг был поднят до уровня богов. Постепенно этих христианских святых заменили на другие, на месте священного дерева (*онапу*) Петра и Павла стали молится *Ош Кугу Юмо*. Весеннее и зимнее моления сохранились как моления *Шошо Миколо Юмо* (22 мая) и *Теле Миколо Юмо* (19 декабря) соответственно. Весеннее моление стараются проводить ежегодно, а зимнее моление в последнее время уже не проводится. До сих пор из уст верующих старшего поколения можно услышать обращение к апостолам Петру и Павлу.

Моления *Агавайрем кумалтыш* проводятся в начале мая в 400 метрах в юго-западном направлении от села Шоруньжа на высоте *Агавайрем куэ*. Это моление проводится и в деревне Шлань.

Летом в начале июля проходит моление *Сӱрем кумалтыш* в роще *Мэр ото*, которая расположена в трехстах метрах к югу от села Шоруньжа в сторону деревни Муканай. В настоящее время в эту рощу приходят молиться верующие из Сернурского, Новоторъялского, Куженерского, Советского, Мари-Турекского, Параньгинского районов Республики Марий Эл, из Атнинского и Арского районов Республики Татарстан. Моления посетили многие туристы из Финляндии, США, Эстонии, Германии, Венгрии. Через каждые 3–5 лет проводится *Тӱня кумалтыш* ‘Всемарийское моление’, где принимают участие от пятисот до семисот верующих.

В этой роще моления посетили Президент Республики Марий Эл В.А. Кислицын, министр сельского хозяйства Республики Марий Эл А.Я. Егошин, главы администрации Моркинского района и др.

Осенью проводятся моления в священных рощах, расположенных возле деревень Сапуньжа и Шлань. В роще у деревни Сапуньжа моления возобновили в 2003 году картами Капитоном Александровичем Казанцевым и Кугерге Федоровичем Федоро-

вым, а в роще возле деревни Шлань – в 2012 году картом Виталием Анатольевичем Ивановым.

В 2005 году в Минюсте Республики Марий Эл зарегистрирован устав Местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии “Марий кумалтыш” с. Шоруньжа Моркинского района Республики Марий Эл», руководителем общины является Анатолий Аркадьевич Яковлев.

В 2017 году данные по священной роще были внесены в Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации.

Осенью 2018 года Национальным музеем Республики Марий Эл им. Т. Евсеева была исследована священная роща в селе Шоруньжа.

По последним данным, сторонниками традиционной марийской религии на территории поселения являются более 80 % жителей, около 4 % предпочитают православную веру, и 2 % – мусульманскую веру.

Особенностью нашей религии можно считать то, что на моление приходят не только марийцы – сторонники Марийской Традиционной Религии, но и представители других национальностей – почитатели религии предков: это и русские, исповедующие славянские дохристианские верования, татары – сторонники древней религии тюрков (Тенгрианства) и др. В настоящее время традиционную марийскую религию в Моркинском районе сохранили на территории Шоруньжинского, Шиньшинского, Октябрьского (Шереганово), Семисолинского, Себусадского и Шалинского сельских поселений. Остались еще приверженцы этой религии на территории Коркатовского сельского поселения и в городском поселении Морки. Ежегодно проводятся моления в селе Шоруньжа, деревнях Шлань и Сапуньжа Шоруньжинского сельского поселения, деревне Варангуж, селе Шиньша Шиньшинского сельского поселения, на Каменной горе возле деревни Шереганово Октябрьского сельского поселения.

У каждого народа есть свои традиционные праздники. Изучив марийские праздники, знакомясь с традициями и обычаями родной деревни, можно утверждать, что корни многих марийских

праздников уходят глубоко в язычество марийского народа. Религия марийского народа – это целый необозримый мир. И этот мир жив и по сей день. Мы, жители нашего поселения, чтим обычаи и традицию наших предков и передаем традиции молодому поколению.

В 2019 году село Шоруньжа стало культурной столицей финно-угорского мира. В течение года провели 12 крупных мероприятий с участием коллективов всего финно-угорского мира, где были показаны обрядовые праздники, национальные костюмы, традиционная кухня и обряды, ритуалы марийской религии. Все это еще больше укрепило дружбу между финно-угорскими народами.

Сегодня мы можем гордиться, что в Шоруньжинской средней общеобразовательной школе изучается быт, культура, традиции, основы религии и обрядовые праздники марийского народа, работают три студии по вышиванию национальной одежды, один этнокультурный комплекс, который принимает туристов из России и зарубежных стран и знакомит с историей, жизнью, бытом и традициями марийского народа. Передавая культуру молодому поколению, гордясь своим марийским языком, мы сохраним себя как народ.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Попов Н.С., Таныгин А.И. *Юмын йӱла* (Основы традиционной марийской религии) / Марий Эл Республикысе тӱвыра, печать да калык-влакын пашашт шотышто министерстве; Республикысе калык усталык рӱдер. Йошкар-Ола, 2003. 271 с.

Степанов А.Ф. История становления марийской национальной школы. Йошкар-Ола, Изд-во Марийск. полиграфкомбината, 2008. 280 с.

ГА РМЭ. Ф. 321. Оп. 1. Ед. хр. 7.

История сел и деревень Республики Марий Эл. Моркинский район. Йошкар-Ола: ГУП РМЭ «Марийский полиграфическо-издательский комбинат», 2004. 320 с.

Естественное приращение сельского населения Казанской губернии по приходам, с обозначением племенного его состава и отношений между полами. Т. 1. Казань: В губернской типографии, 1875. 304 с.

Ivan Evseev

HISTORY OF THE DEVELOPMENT OF THE MARI TRADITIONAL RELIGION AND PRESERVATION OF RITUAL HOLIDAYS IN THE SHORUNZHA RURAL ADMINISTRATION OF MORKI MUNICIPAL DISTRICT

Abstract. The article describes a brief history of the Mari ethnic religion on the example of the Shorunzha rural settlement in Morki region of the Mari El Republic. It describes customs and traditions we observed to this day, and gives a list of prayers conducted by the local community.

Key words: Mari Traditional Religion; kart, praying; ritual holidays.

Евсеев Иван Михайлович
глава Шоруньжинской сельской администрации
Моркинского муниципального района,
с. Шоруньжа
e-mail: shorunzha@mail.ru

Ivan Evseev
Head of the Shorunzha Rural Administration
Morki Municipal District,
Shorunzha
e-mail: shorunzha@mail.ru

УДК 299.4

МАРИЙ ЭЛ РЕСПУБЛИКЫСЕ МАРИЙ ТУРЕК РАЙОНЫН «ОШМАРИЙ-ЧИМАРИЙ» ВЕРЫСЕ ЮМЫНЙЎЛА УШЕМЫН ПАШАЖЕ НЕРГЕН

© 2022 г. Г.С. Иванов

Аннотация. В статье описана деятельность общины «Ошмарий-Чимарий» Мари-Турекского района Республики Марий Эл с 2001 года. В настоящее время общиной проводятся моления на праздник *Агавайрем* в восьми деревнях, в семи деревнях осенние моления проходят каждый год. С 2013 года община располагает собственным помещением, которое было обустроено силами членов общины при помощи спонсоров, как и музей «Крестьянская изба». Карты и члены общины проводят беседы со школьниками, экскурсии для гостей и туристов, организуют праздники, юбилеи, исследуют историю проведения молений, собирают материалы о служителях культа, которые ранее проводили моления. Община активно взаимодействует с общественными организациями, вносит весомый вклад в сохранение духовной культуры мари.

Ключевые слова: Марийская Традиционная Религия; община; формы и виды деятельности, историко-культурное наследие.

2013-шо ийыште Марий Турек посёлкысо Мосолов лўмеш уремыште верланыше колхоз правленийын пёртшым Марий Эл Республикысе Марий-Турек районын «Ошмарий-Чимарий» верысе Юмынйўла ушемжылан пуэныт. Тошто оралтым спонсор-влак полшымо да калыкын тыршымыж дене ачалышна. Тиде пёртын пайдалыкше ден кўлешлыкше пеш кугу. Ынде верысе онаеҥ-влаклан погынашышт вер уло. Нунын дене ой-каҥашым пидына, самырык онаеҥ-влакым туныктен шогена, юмынйўла нерген возымо книга-влакым лудаш, тыгак калык коклашке шаркалаш темлена. Онаеҥ эре тунемын шогышаш, талырак йолташыже-влакым эскерен, шке йылмыжым лывыртышаш. Кумалтыш шомакым радам дене раш, яндар, виян йўк дене ойлаш тунемшаш. Кумалтыш мут толшо-влакын пылышыштлан веле огыл, шўмышкыштак логалже. Тек нуно кумалтыш да кўсото юж дене чоныштым куштылемдат, вий-куатым налын, куанен кают.

Юмынйӱла пӧртыштына Агавайрем, Семык, шыже кумалтыш-влакым эртарыме нерген, кудо онаеҥ могай кумалтышым эртараш кая, кӧлан мо дене полшыман – чыла кутырен келшена. Пӧрт пелен улшо амбар гыч кумалтыш под, арвер ден ате-влакым кӧ кунам нангайышашым палемдена.

Агавайрем кумалтышым тарватыме. Районыштына Агавайрем кандаш марий ялыште эртаралтеш. Шыже кумалтышым кум ий почела шым ялыште тарватыме.

2001-ше ийыште шыжа тылзын 2-шо рушарняжын Турек Суртаным шарныме лӱмеш кумалтышым Кирзавод воктене, а Мер кумалтышым Маслозавод ваштареш кӱсотышто эртарыме.

2009-ше ийыште Турек Суртанлан кумалтышым эртареныт. Вич ий гыч Маслозавод отышто Мер кумалтыш эртен, тидлан онаеҥ М.В. Айглов вуйын шоген. 2010-шо ийыште Кӱшыл Турекыште Агавайрем кумалтышым П.Н. Тихонов тарватен. Арборышто кажне ийын Агавайрем, шыже кумалтыш-влакым эртарымаште Ф.Г. Прохоров ден Т.К. Чернова (чаманен каласаш логалеш, таче кечылан вес тӱняште) тыршеныт.

2011-ше ийыште Марий Куптышто Агавайремым М.В. Айглов, В.С. Ешметов, А.И. Рукавишников да Т.К. Чернова тарватеныт.

2013-шо ийыште Сардаялыште шыже кумалтышым П.М. Сорокин ден Г.С. Иванов эртарен колтеныт.

2014-ше ийыште Тошкем ял калык шыже кумалтышыш Г.Н. Михайлов («Хлебниковский» АОУ озанлыкым вуйлатыше) тарватыме почеш лектын. Кумалтышым Н.Т. Старшев ден А.А. Жаматов эртареныт.

2017-ше ийыште шуко вере Агавайрем палемдалтын. Кӱшыл Мосараште, 70 ий эртымеке, икымше гана шыже кумалтышыш лектыныт. «Ладога» АОУ-ым вуйлатыше татар Фаиль Кабиров имньым, «Галеон» АОУ-ым (кызыт «Хлебниковский» АОУ) вуйлатыше одо Геннадий Николаевич Михайлов презым пуэныт. Калык отыш шорык, лудо, комбо дене лектын. Кумалтышым В.И. Рукавишников, Л.М. Мушкин да В.И. Волков тарватеныт. Тиде ийынак Акпатырево ялыште Агавайрем кумалтыш лийын.

2021-ше ийыште Агавайремым Андри почингаште эртареныт. Нине яллаште калык умбакыжым шке радамже дене кумалтышыш лектеш. Онаеҥ-влак О.Н. Поляков, М.В. Айглов, В.П. Петров да Ф.Г. Прохоров кумалтышым шке семыныштат эртарат.

Мемнан погынымашкына Ӱлисъял гыч (Татарстан кундем) онаеҥ В.В. Максютов, Олор ял гыч А.Л. Ямаев, А.М. Ямаев, Э. Ямаев да А.Т. Леонтьев толыт.

Самырык онаеҥ-влак дене ожнысо карт-влакым шарнен, шымлымашым эртарена. Тачысе кечылан лектышна тыгай.

Сардаялысе калык нине онаеҥ-влакым шарна: Емельян Емельянович Емельянов, Павел Павлович Павлов, Семен Иванович Иванов.

Василий Сидорович Васинкин Арборлан кугун пагалыме онаеҥ лийын. Марий Эл Республикым ыштыме годым Арбор калыкым, тыгак Татарстан кундемысе Ӱлисъял марий-влакымат Марий Элыш пурташ манын, Москошко возымо йодмашышке кидпалым поген. Совет властьым кучышо-влак тудым вуянче семын содор казаматыш петыреныт. Яранск педтехникумым тунем лекше Николай эргыже ачажым тушеч утарен луктын кертын да, умбакыже шочшо-влаклан кычалтыш ынже лий манын, ялсоветыште шкенжым да Сергей шольыжым Сушкин фамилий дене возыктен.

Арбор велне онаеҥ пашам тыгак Изерге Изильянович Изильянов, Константин Егорович Прохоров да Кузьма Григорьевич Григорьев шуктеныт.

Мосара велне калык Янгубай Алексеевич Куклиным да эргыже Илья Янгубаевичым, Филипп Яковлевич Мушкиным, Кугерге Васильевич Вахтиновым, Кондратий Андреевич Мушкин ден Иосиф Ильич Рукавишниковым порын шарна. Ӱлыл Мосараште Сидор Егорович Сорокиным, Тошкемыште – Григорий Паймакашевич Пайбактовым, онаеҥ Николай Трофимович Старшев ден Виталий Иванович Рукавишниковым калык пагала. Чаманаш вел кодеш, ӱмырышт вашке лугыч лие, кийыме мландышт пушкыдо лийже.

Марий Турек велне карт-влакын сомылыштым Егор Михайлович Ложкин (Андри починга), Пайгелде Янеевич Айглов, Петр Семенович Пайдемиров, Петр Михайлович Кудряшов, Иван Васильевич Каширов (Шолкер) да Аксюба Токпарсович Айглов шуктеныт.

Савак кундемыште Илья Петрович Окунев, Семен Иванович Романов ден Тойдыган Дмитриевич Романовым калык тачат пагала.

Нине карт-влак нерген шарнымашым погена. Нунын ты пашам шукташ йӧрышӧ тукымыштым кычалына.

Юмынйӱла пӧртыштӧ тӱрлӧ вашлиймаш-влакым эртарена: «Ветеран ушем», «Берегиня» клуб, «Скандинавская ходьба» тӱшка, «Сокыр ден Инвалид», «Ветеран канаш» ушем-влак тышке толын, паша радамыштым лончылат, мелна ден чайым йӱын шинчымышт годым «Ошмарий-Чимарий» ушем, марий йӱлан ойыртемже дене палымым ыштена. Тыге тиде ушемлаште тӱрлӧ йылман да вес верам кучышо калыкланат, самырык-влакланат марий йӱлам умылтараш сай йӧн лектеш.

Юмынйӱла рӱдерна кок пӧртан. Ик пӧртышӧ «Марий пӧрт» / «Крестьянская изба» тоштер верланен. Тушто тӱжем утла экспонат, ожнысо илышыште кучылтмо арвер-влакым верандыме. Экспонат-влакым ветеринар пашам шуктен шогымем годымак погаш тӱналынам. Могай ялышке вольык эмлаш миенам, тушечын кӱлешан арвер деч посна толын омыл. Тошто оралтым пужымо деч ончыч оза-влак пелешташ ӱжыныт, тушечат тоштерлан могай гынат арверым конденам. Кызытсе калык ятырынже мо тугай олдырчо, кӱнчылавондо, кышкар, тагына, печке, калып, сӱзлӧ каласенат да ончыктенат огыт мошто, эсогыл нунылан кӱсле ден шӱвыржат палыдыме улыт. Нине арвер-влак гоч руш, марий, татар, удмурт да моло калыкым ожнысо илыш дене палдарена. Руш, татар да удмурт-влакын чием ден кочкыш ойыртемыштым ончыктена, вет мемнан кундемыште нине калык тӱшкан илат. Йочасад гыч толшо, школлаште тунемше-влаклан чыла тидым пален налаш онай да пайдале. Йоча-влак гына огыл, кугызан-влакат «Мелна пайрем» вашлиймашым йӧратат. Тоштерын конгаже яра ок шого, вашлиймашке толшо уна-влаклан эре мелнам кӱэштына, коя дене парентым, пучымышым конгаш шындена, подеш шӱрым шолтена. Уна-влак тиде кочкышым сийгудысо деч сайлан шотлат.

Юмынйӱла пӧртышкына «Мастер классымат» эртараш толыт: мелнам кӱэшташ, палышым, когыльым, пулашкамуным ышташ тунемыт. Тидлан шкенан чолга активист-влакна туныктат: Тамара Тихонова ден Елена Андрееван кӱэштме пушкыдо, тамле мелнаштым пӱй дене огыл, тӱрвӧ денат пурлаш лиеш. Людмила Ведерникова ден Зинаида Батуеван конга парентышт илалшырак уна-влаклан йоча годсо жапыштым ушештара.

Тыгай вашлиймаште Кӱшыл Мосара ӱдыр Анжела Кибардинан «Марий пӧртыштӧ» почеламутшо чӱчкыдынак йонга:

Кеч-могай марий пӧртышкӧ пуро,
Вашлиеш тыйым кинде-шинчал.
Марий калык мучашдыме курым
Шке унажым моторын онча.
Марий вате чанҥалык деч уто,
Ӱстелтӧрыш луктеш кеч-момат.
Тудын когыльыжо шере да тутло,
Перемечшым посна чот моктат.
Тӱрлӧ чесшым шотлаш – пешак шуко…
Ӱшанаш логалеш мыланна,
Но эн тамле коҥга гычын лукмо
Кече гае йыргешке мелна!

Светлана Конышеван поген ямдылыме вуйденге шудыжо (иван-чай) уна-влаклан йӱкташ гына огыл, ужалашат сита. Тудын тӱрлӧ семын шинчалтыме, мариноватлыме, жаритлен, ӱмбал дене луген шындыме понгыжо пайрем ӱстелым пойдара. Ӱдырамаш-влак пакчагӧргӧ поянлыкыштымат кондаш огыт чамане.

Юмынйӱла пӧртыштына лӱмгече-влакым палемдена. Мутлан, Марий Эл Республикын калык артисткыже, Эрик Сапаев лӱмеш опер да балет театырын солисткыже, мемнан районын кугешныме ӱдыржӧ Светлана Сергеевна Сушкинан 75 ияш лӱмгечыжым пайремлышна. Тудым саламлаш родо-тукымжо, Арбор вел ден Савак кундемысе калык, тыгак район да ял шотан администраций вуйлатыше-влак погынен толыныт ыле.

Мемнан шымлызына Руслан Аркадьевич Бушков дене кузе от кугешне! «Турекская сторона» да «Рассвет земли Онара» книгам Марий Турек район нерген 17 профессор да 40 науко кандидат кокла гыч тудак веле возен. Руслан Аркадьевич Бушковын 65 ийяш лӱмгечыжымат «Марий пӧртыштӧ» эртаренна.

Моско, Санкт-Петербург, Пермь ола-влак да Бразилий эл гыч толшо уна-влак мемнан пӧртнам тоштер семын огыл, а кызытсе жап марте илыме пӧрт сынжым арален кодышо сурт семын акленыт. Тоштерын поянлыкше, амбар тич кумалтыш арверже, пу артанан сарайже, теплице ден изи пакчаже экспозиций огытыл, а кызытсе жапыште кучылтмо сурт-оралте.

Ираида Александровна Степановалан, вуйым савен, пеш кугу таум каласена. Тудо Марий Турек поселкым шкенжын «Марий йӱла» («Традиции мари») проектышкыже, турист-влакын

маршрутышкышт, пуртен. Йошкар-Ола гыч, Российын тӱрлӧ олалаж гыч толшо турист-влак мемнан кундемнам ончен, ӧрын, куанен, йӧратен каят.

Марий Турек посёлкын Мосолов уремыштыже мемнан экскурсоводна турист-влакым тыге вашлиеш: «Салам лийже, пагалыме уна-влак! Тиде урем Марий Турек посёлкылан тӱнгалтышым ыштен. 1699-ше ийыште 22 йозак тӱлышым возымо. Тыште Марий калыкын икымше академикше Василий Петрович Мосолов шочын-кушкын, садлан уремлан тудын лӱмжым пуымо». Палемдыман, тиде уремыштак профессор Виктор Степанович Соловьев илен, тунемын. Тудо Марий Турек велым «Эр ӱжаран кундемже» («Край утренней зари») манын лӱмден. Тыште марий калыкын икымше Совет Союзын Героймжо Суворов Сергей Романович шочын, а тыгай талешкыже мемнан чылаже 12. Мемнан землякна, татар калыкын эргыже, Муртазин Исхак Муртазинович Марий АССР-ыште икымше Паша Герой (Герой Социалистического Труда) лӱмым налын. Тыгак ме Марий кундемын икымше лётчикше Николай Кириллович Кокорин, РСФСР тӱвыран сулло пашаенже Леонид Григорьевич Романов дене кугешнена. Мемнан кундемыштак Марий Элын кокымшо Президентше Вячеслав Александрович Кислицын, академик, Россий Федераций наукын сулло пашаенже, Бурденко лӱмеш военный госпиталь вуйлатышын алмаштышыже Вячеслав Николаевич Ардашев, сӱретче, профессор Михаил Григорьевич Платунов шочын-кушкыныт.

Марий Нольдӱр гыч руш поэт Максим Горький лӱмеш Кугыжаныш литератур премийын лауреатше Леонид Васильевич Решетников мемнан кундем дене тыге кугешна:

Ах, край родной,
Единственный на свете.
Поля да рощи, ельники да рожь.
Поэтами столицы не воспетый,
Ты сам поешь, ты сам себе хорош.
Не стыдясь святого риска,
Со сцены иль просто наклонившись на плетень,
На русском, на марийском, татарском и удмуртском
Ты весь поешь, вся тыща деревень.

Кугешнена: Эрик Сапаев лӱмеш опера да балет театрын солисткыже, Марий Элын калык артисткыже Светлана Сергеевна Сушкина, Шкетан лӱмеш драмтеатрын калык артискыже Антонина Алексеевна Антонова, Марий Элын сулло циркач артист Гибадуллин Габдулхак, «Марий памаш» ансамбльын мурызыжо, Олык Ипай лӱмеш премийын лауреатше Раиса Александровна Петряева – чыланат мемнан кундемыште шочын-кушкыныт.

Район дене палымым ыштымек, турист-влакым кудывечыш пуртен, амбар кӧргым, пакчагӧргым ончыктен, тоштерыш ӱжына. Экспонат-влакым шергалын, шокшо конгам ниялтен, пӧртӧнчык лектына. Тушто тӱрлӧ арвер-влак дене палымым ыштена; ик велне плотник ден столярын арверже, шуко понар, вес велне апшатын, межгем кырышын, йыдал тодшын арверже-влак, кӱшнӧ тагына ден волак, печке радам, клат ончылно виса да безмен-влак верланеныт. Тыгак «Ульяновский» ден «Мариец» яндазаводын янда ате-влакыштым ончыктена. Клат кӧргыштӧ шуко тӱрлӧ шондык, кашта тич вургем, пушкыдо тӱшакан, шуко кӱпчыкан кровать шога. Клатынат шке йӱлаже уло.

Турист-влакым кечывал кочкышлан конгаш кӱйыктымӧ сий дене сийлена, унагудын кӱлешлыкше нерген палдарена.

Марий Турек поселкышто 26 урем да 4 изурем. Мосолов лӱмеш урем нерген экскурсовод В.А. Сорокина (Марий Эл Республик тӱвыран сулло пашаенже, краевед) книгам возен. Тудо тыгак «Марий пӧрт» да «Кресаньык пӧрт» («Крестьянская изба») буклет-влакым савыктен. Нине лудыш-влак дене пырля уна ден турист-влаклан марий календарьымат темлена. Мут толмашеш, Вера Александровна Мосара кундемысе марий ял-влакын родо-тукым нерген пеш кугу шымлымашым эртарен. Кӱшыл Мосаран 10 тукым гыч 22 фамилийлан, Ӱлыл Мосаран 6 тукымын 9 фамилийлан, Тошкемын 16 тукымын 19 фамилийлан чыла родо-тукым вож пушенгыжым возен. Марий йӱлалан кӧра тукымышто могай ойыртемже улмым ончыктен, кузе ик тукымышто кок-кум фамилий шочын, эрге-шешке кузе посна лектеденыт, кузе йозак погымаш, раскулачиватлымаш тукым фамилийым вашталтен. 20 ий жапыште шымлымаш пашаже 6 книгаш савыкталтын.

Юмынйӱла пӧртым ончыктымеке, турист-влакым тошто годсо апшат деке нангена. Апшат Н.Г.Тимофеев апшаткудо нерген

пеш оҥайын каласкала, кажныжлан кӱртньым тапташ пуа. Тыгайжым шукынжо огытат пале, ужынат огытыл.

Марий Эллан веле огыл, уло Россиялан ик тыгай чонеш логалше шарныктышна уло: Сарын шем киндыже / Чёрный хлеб войны. Марий Турек посёлко воктенысе «Йӱштӧ памаш / Холодный ключ» Кугыжаныш заказник кундемыште, Ноля энер воктене торфлан шарныктыш кӱм шогалтыме. Тушто возымо: «Путник, остановись! Здесь лежит торф – чёрный хлеб войны. Эта земля священна». Кугу Сар годым тиде верыштак гына кочкаш йӧрышӧ торф лийын. Уржум вӱд йыр улшо торф кукшо да мекшан, кочкаш ок лий улмаш. Йӱштӧ памаш велныжат налын огытыл. Уло яллан кӧ имне дене, кӧ изорва дене толыныт, утларакше йолын коштыныт. Йӱштӧ шыжым торфым пургедыныт, каткаленыт; котомкаш оптен, вече гоч сакалтен, ешым пукшаш нангаеныт. Тидын нерген шуко шарнымаш уло. Экскурсовод Венера Галляметдиновна Зайцева торф кузе калыкым колымаш деч утарен, могай шарнымаш-влак кодыныт, палдара. Тиде шарныктышым Марий Турек школ тунемше да «Серебряный возраст» клубысо ен-влак аралат. Мансур Насыров тушак шындыме пеледышыш вӱд шаваш коштеш.

Турист-влаклан ложаш, арва да муно дене шолтымо шемалге-кӱреналге тӱсан торф падырашым пуэдена. Торфым шолтет да тыгай тӱсан лиеш. Шарныктышым пӯнчерын лӧзга парчаже левед шога. Тиде укшлашке уна-влак тасмам кылден кодат.

Тыгай кугу пашам шкет шукташ ок лий. Мыланна общинынан учредительже-влак полшен шогат. Тиде пашам онаен-влак Григорий Серафимович Иванов, Михаил Васильевич Айглов, Феликс Гурьянович Прохоров, Платон Моисеевич Сорокин, Таисия Константиновна Чернова (кызыт вес тӱняште), Геннадий Васильевич Николаев, Василий Валентинович Кочергин, Валерий Степанович Ешметов, Николай Григорьевич Тимофеев, Вячеслав Петрович Петров шуктат. Ял еда кумалтышым эртараш шке машинашт дене намиен толыт. Район администраций вуйлатышын алмаштышыже Лариса Алексеевна Ложкина документ-влакым ямдылыме пашам, юридический йодышым рашемдыме сомылым шуктен шога, калыклан районын илышыж нергенат пеш раш умылтара.

«Ошмарий-Чимарий» погын» марий юмынйӱлан пашаче активше: вуйлатыше Олег Николаевич Поляков, тӱҥ онаеҥ Григорий Серафимович Иванов, карт-влак Михаил Васильевич Айглов, Феликс Гурьянович Прохоров, Платон Моисеевич Сорокин, Вячеслав Петрович Петров. Тыгак тиде пашалан Леонид Максимович Мушкин, Николай Сергеевич Младшев тунемыт.

Уна-влакым вашлийме годым Тамара Викторовна Тихонова, Елена Константиновна Андреева, Елена Анатольевна Кибардина, Зинаида Ивановна Егорова, Зоя Александровна Ложкина, Светлана Николаевна Конышева пеш кугу пашам шуктат.

Экскурсовод пашам Зинаида Германовна Батуева ден Вера Александровна Сорокина шуктен шогат. Нуно чыла экспонатыш номерым возеныт, учётыш налыныт. Мый шкеже экспонат-влакым рӱдерым почмо деч ончычак погаш тӱҥалынам. Эсогыл Кӱшыл Сарсаде ялыш мийымем годым (Свердловск область, Красноуфимский район) шӱраш йоҥыштымо кидвакшым пӧлеклен колтышт. Икманаш, экспонат-влакын географий могырым кумдыкышт кугу. Венера Галляметиновна Зайцеван эртарыме экскурсийже калыкым шинчавӱд марте шукта.

Чыла гаяк пашам тӱшкан тыршен, шке кумыл дене, надыр деч посна ыштена. Тӱрлӧ вере унала коштына: Шоруньжаш, Оршанкысе да Йошкар-Оласе тоштерлаш, Куженерыш («Конга пайремышке»), Шернур велыш (Йӱштӧ кугыза деке).

Сорокина В.А. тоштерланна «Марий пӧрт», «Кресаньык пӧрт» («Крестьянская изба»), «Академик Василий Петрович Мосоловын уремже» («Улица академика Василия Петровича Мосолова») книга-влакым шке кӱшеш савыктен. Тудак Василий Петрович Мосоловын портретше дене мемориал оҥам шке оксаж дене ыштыктен. Тиде оҥам мемнан пӧртышкына сакыме. Мемориал оҥам почмо годым «Единый Россий» партийын секретарьже шийвундым ойырыш.

Кызытсе марий калык черкышкат, кӱсотышкат коштеш. Марий Юмынйӱланам калыклан умылтарен, шыҥдарен шогаш тыгай пӧртшӧ пеш кӱлешан. Илен-толын марий ялын сурт-оралтыже оласе пӧрт але коттедж гай лиеш, а ожнысо годсо ял илышым тыгай этноцентрыштак веле ужаш лиеш. Йошкар-Ола гыч толшо икмыняр ен тыге каласыш: «Тиде пӧрт шочмо ялысе кован сурт-шо гай. Тышке казна пашаш огыл, а мӧҥыш толмо гай чучеш.

Шокшо конга, чевер чуриян тамле мелна, кӧршӧкеш улныктарыме тутло пареҥге йоча жапым шарныкта».

Юмынйӱла пӧртнан «Этноцентр» манме лӱмжӧ дене гына огына серлаге, пашажымат ныл тӱрлӧ калыкнан илыш-йӱлажым, койыш-шоктышыжым, чием ден кочкышыжым таҥастарен ончыктена. Погынымашым кеч-могай пӧлемыште толын эртарен каяш лиеш, а погынымаш калыкын кумылжым налже, шӱмеш пижше, вий-куатым пуыжо манын эртараш тыгай пӧрт эн йӧнлӧ.

Grigory Ivanov

WORK OF THE OSHMARIY-CHIMARIY COMMUNITY, THE LOCAL RELIGIOUS ORGANIZATION OF THE MARI TRADITIONAL RELIGION, IN MARI-TUREK REGION OF THE REPUBLIC OF MARI EL

Abstract. The article describes the Oshmariy-Chimariy community's activities in Mari-Turek region of the Republic of Mari El, which has been working there since 2001. At present, the community holds prayers for the holiday of Agavairem in 8 villages; in 7 villages autumn prayers are held every year. Since 2013, the community has its own premises equipped by the community members with sponsors' help, as well as the *Peasant's Hut* museum. The karts and community members meet with schoolchildren, hold excursions for guests and tourists, organize celebrations, anniversaries, study the history of prayers, and collect materials about the clergy who previously had held prayers. The community actively cooperates with civil society organizations and contributes to the preservation of Mari spiritual culture.

Key words: Mari Traditional Religion; community; forms and types of activities; historical and cultural Heritage.

Иванов Григорий Серафимович
Марий Эл Республикысе
Марий-Турек районын
«Ошмарий-Чимарий» верысе
Юмынйӱла ушемын тӱҥ онаенже

Иванов Григорий Серафимович
верховный карт местной
религиозной организации
Марийской Традиционной Религии
«Община «Ошмарий-Чимарий»
Мари-Турекского района
Республики Марий Эл

Grigory Ivanov
Chief kart of the local
religious organization
Oshmariy-Chimariy Community
of the Mari Traditional Religion,
Mari-Turek region, the Republic of Mari El

УДК 069.01:299.4

ИЗУЧЕНИЕ СОТРУДНИКАМИ МУ «КОЗЬМОДЕМЬЯНСКИЙ МУЗЕЙНЫЙ КОМПЛЕКС» ПРОЯВЛЕНИЙ ТРАДИЦИОННОЙ МАРИЙСКОЙ ВЕРЫ В НАШИ ДНИ

© 2022 г. В.Л. Шерстнев

Аннотация. Статья посвящается работе сотрудников МУ «Козьмодемьянский музейный комплекс» по изучению проявлений традиционной марийской веры в наши дни на территории Горномарийского района Республики Марий Эл.

Ключевые слова: музей; экспедиции; наблюдения; религия; традиции.

Сотрудники МУ «Козьмодемьянский музейный комплекс» на протяжении многих лет в ходе комплексных экспедиций по Горномарийскому району ведут наблюдения на стыке православной религии и традиционной марийской веры. Цель статьи – отметить проявления традиционной марийской веры в наши дни, опираясь на экспедиционные отчеты.

Сотрудник МУ «Козьмодемьянский музейный комплекс» О.В. Кораблева 24 июля 2017 года в ходе экспедиции по маршруту «г. Козьмодемьянск – п. Васильсурск – г. Козьмодемьянск» обследовала места вокруг Супротивного ключа в п. Васильсурск. Течет он супротив восхода солнца, за что, по всей вероятности, и получил такое название. Вода в нем отличного вкуса, и этот ключ особенно почитается окрестными жителями. На пригорке, из-под которого выбивается Супротивный ключ, стоит часовенка, а в её выемке иконы, богомольцы здесь ставят свечки и кладут монетки. С незапамятных времен на этот ключ с окрестных деревень приходили язычники-черемисы /анахронизм/ на мольбище. Центром мольбища, вероятно, был тот бугорок, на котором возвышается часовенка. За ней, к горе, лежит кучка камней; возможно, это остатки языческого жертвенника. Еще в 1906 году Н. Оглоблин писал, что около этой кучи и часовенки черемисы клали свои немудреные жертвенные приношения, адресованные «старым богам» – куски тряпиц от своего белья, свертки тряпок

(приношения от целой семьи). Приписывали ключу целебную силу: в случае болезни отрывали лоскут носильного платья больного и вешали его в часовне – болезнь проходила. В настоящее время Супротивный ключ облагорожен. Наискосок от источника построена купель, где каждый желающий может искупаться, набрать воды. Вокруг часовенки и ключа на деревьях навязано огромное количество ленточек и тесемочек. Приверженцев традиционной веры нет, а традиции просить здесь здоровья и благополучия сохранились [Кораблева, 2017].

Сотрудник МУ «Козьмодемьянский музейный комплекс» М.Н. Самойлова на сайте музея опубликовала статью «Проявления марийской традиционной религии в бытовой культуре жителей Горномарийского района в XXI в.». В статье она отметила следующее: «В современной бытовой культуре жителей Горномарийского района можно встретить элементы Марийской Традиционной Религии, сохранившиеся до наших дней» [Самойлова, 2021]. Автор отмечает, что в статье представлен материал о почитании марийским населением различных пород деревьев: «В моих детских наблюдениях начала XXI века живет картина одиноко стоящей величественной сосны на краю оврага моей родной деревни. Сильный и крепкий ствол, высоко расположенные мохнатые ветви выглядели и пугающими, и притягивающими одновременно, но это не остановило нас, деревенских ребятишек, покататься с горки именно с его подножья. Наше воображение было взбудоражено неожиданной находкой: на ствол дерева приблизительно в метре от основания были прикреплены небольшая икона и деревянный крест. Лишь в зрелом возрасте, вспоминая об этом, понимаешь, что мы, дети, сами не зная того, столкнулись с двоеверием: православие, несмотря на долгую эпоху распространения, не стерло в сознании местного населения представлений о контакте человека с Богом через природу» [Самойлова, 2021].

Во время беседы с Платовой М.В., жительницей Горномарийского района, 1920 г.р., было выяснено, что стоящая на краю деревни Красная Горка Кузнецовского сельского поселения сосна так же почиталась местными жителями. Вершина дерева была далеко видна в округе и служила ориентиром заплутавшим.

У основания дерева часто можно было найти деньги, хлеб и другие предметы, которые оставляли местные жители для «задабривания» богов. В середине 70-х годов XX века дерево было срублено местным жителем. По воспоминаниям Матроны Васильевны, он сам вскоре после порубки погиб при трагических обстоятельствах, как и двое его товарищей, которые помогли уничтожить почитаемое дерево.

В одной из деревень Горномарийского района существовала традиция поклонения деревьям в различные жизненные периоды. Предполагается, что во время засухи жители деревни устанавливали на особо почитаемое дерево икону и крест и проводили многолюдные моления для вызова дождя и окончания засухи.

В других районах республики так же распространено поклонение и почитание деревьев. К примеру, у деревни Яхино Мари-Турекского района есть источник «Черный ключ», воду которого местные жители считают целебной. Над этим источником росло дерево хвойной породы, у которого было принято оставлять дары. Кроме этого, на сучья деревьев вешали одежду, обувь. Это связано с тем, что местные жители обращались к божествам с просьбой излечить их болезни. В начале XXI века на дереве был обнаружен мужской сапог, что говорит о том, что местные жители сохранили традиции и обряды своих предков [Самойлова, 2021].

Старший научный сотрудник отдела по национальной культуре Козьмодемьянского этнографического музея под открытым небом А.Я. Акцорина провела экспедицию в священную рощу «Омыклиды» Горномарийского района 26 мая 2019 года. Целью и задачей экспедиции в рощу явилось изучение, сохранение культуры, быта, истории жизни и верования горных мари. Во время экспедиции удалось узнать о вероисповедании наших предков.

Мольбища в жизни Поволжского народа играли большую роль, они были духовными и культурными, а иногда и политическими центрами. В день Преполовения (на 25 день после Пасхи) наши предки ходили в мольбище «Омыклиды», которое расположено на берегу Волги (*вахня лидыши*), на луговой террасе. Оно некогда занимало большую площадь, так как Волга

протекала далеко от нынешнего высокого правого берега. По воспоминаниям верующих, здесь находились два мольбища, в последующем занятые воинствующими христианами, а атеистически настроенные их разрушили окончательно. Кирпичи, оставшиеся от меньшего храма, сложены в кучу в правом углу дощатого навеса, напоминающего древний жертвенник. По воспоминаниям верующих, здесь также был постоялый двор, где можно было остановиться на ночлег. Интересно то, что вероисповедание даже с участием священника в целом напоминает древнее языческое моление. Над костром висят котёл и чайник, где кипятят воду и чай. Из жердей сооружены столики и скамейки, где можно присесть самому и положить стряпню, взятую с собой для освящения. Вместо домашнего пива, приносимого ранее также для освящения, на стол выставляют посуду со святой водой, которую набирают в источнике под горой. Раньше этот источник был мощным, стекалась вода по камням, издавая гремучий звук, поэтому его называли Гремучим. Все верующие, посещающие мольбище, оставляют жертвоприношения деньгами под навесом и в двух местах над источником около стволов берез. Свечи ставят на груде кирпичей, стряпню складывают на полочке под навесом. Меньшая часть верующих старается посетить мольбище пораньше и спешно покинуть его до прихода священника. Другая же половина усердно дожидается его и не уходит, пока священнослужитель не закончит богослужение.

При наблюдении за действиями приезжих картов в роще «Омыклиды» исключительным явлением было то, что при жертвоприношении богу Огня каким-то исключительным образом вдруг две рядом стоящие свечки скрестились и начал полыхать крестик из языков пламени. «Для меня, стоящей в сторонке и наблюдающей за ритуалом, – отмечает А.Я. Акцорина, – это было просто чудом» [2022].

Шерстнев В.Л., ученый секретарь МУ «Козьмодемьянский музейный комплекс» в статье «Наблюдения на стыке двух религий. Традиционная марийская религия и православие», опубликованной в сборнике научных трудов «Сергей Чавайн. Личность. Творчество. Эпоха», делится своими наблюдениями. Он отмечает: «На месте бывшей деревни Малый Сундырь Горномарийского района

стоит часовня с березами, огорожены они одной оградкой. В деревне Нижние Шелаболки во время крестного хода можно было видеть часовню и рядом стоящую рябинку, на которой укреплены иконка и полотенце. Данное явление считаю проявлением двоеверия. В некоторых церквях можно видеть иконы, покрытые сверху полотенцами и горномарийскими поясами [Шерстнев, 2020].

Таким образом, на основе исследований научных сотрудников МУ «Козьмодемьянский музейный комплекс» можно сделать вывод, что двоеверие в определенных форматах сохранилось в религиозной культуре населения Горномарийского района.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Кораблева О.В. Экспедиция на Супротивный ключ. URL: http://www.kmkmuzey.ru/index.php/2014-05-21-06-40-56/2014-05-21-06-59-07/3122 (дата обращения: 16.05.2022).

Самойлова М.Н. Проявления марийской традиционной религии в бытовой культуре жителей Горномарийского района в XXI в. URL: http://www.kmkmuzey.ru/exp/2180-naumovo (дата обращения: 16.05.2021).

Акцорина А.Я. Отчёт по экспедиции в рощу «Омыклиды» URL: kmk_museum@mail.ru (дата обращения: 16.05.2022).

Шерстнев В.Л. Наблюдения на стыке двух религий. Традиционная марийская религия и православие // Сергей Чавайн. Личность. Творчество. Эпоха: Сб. науч. трудов / сост. Н.А. Федосеева. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. Вып. 1. Йошкар-Ола, 2020. С. 180.

Vladimir Sherstnev

TRADITIONAL MARI FAITH: THE STUDY BY THE KOZMODEMYANSK MUSEUM COMPLEX STAFF

Abstract. The article tells about the research of the Kozmodemyansk Museum Complex staff on how the Traditional Mari Religion exposes itself in the Hill Mari region of the Republic of Mari El.

Key words: museum; expeditions; observations; religion; traditions.

Шерстнев Владимир Леонидович
ученый секретарь
МУ «Козьмодемьянский
музейный комплекс»,
г. Козьмодемьянск
e-mail: Vowa.sherstneff@yandex.ru

Vladimir Sherstnev
Scientific secretary,
Municipal Kozmodemyansk
Museum Complex,
Kozmodemyansk
e-mail: Vowa.sherstneff@yandex.ru

МАРИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы Всероссийской
научно-практической конференции,
посвящённой Году культурного наследия народов России
(Йошкар-Ола, 9–10 июня 2022 года)

ISBN 978-5-94950-120-7



Редактор *Л.К. Александрова*
Компьютерная верстка *З.Г. Воронцовой*
Дизайн обложки *В.В. Безденежных*

12+ Знак информационной продукции
согласно ФЗ от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ

Оригинал-макет подготовлен к печати в МарНИИЯЛИ.
424036, г. Йошкар-Ола, ул. Красноармейская, 44.
Телефон: (8362) 64-19-28, 45-06-47
Т. факс (8362) 45-14-73
E-mail: marnii@mari-el.ru

Подписано в печать 8.12.2022. Формат 60x90/$_{16}$.
Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 31, 5. Печать офсетная.
Заказ № . Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ООО ИПФ «Стринг»
424006, Россия, Республика Марий Эл,
г. Йошкар-Ола, ул. Строителей, 95,
корпус 101А, помещение 12-12А