ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ, 2020 (№ 61)

Научный журнал
Основан в феврале 1994 г.
ISSN 2312-0312 (Print), ISSN 2713-2250 (Online)

Учредитель – Государственное бюджетное научное учреждение
при Правительстве Республики Марий Эл
«Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева»

Редакционный совет:

Кузьмин Евгений Петрович, председатель ред. совета, канд. ист. н., директор МарНИИЯЛИ (г. Йошкар-Ола)
Пенькова Мария Викентьевна, секретарь ред. совета, канд. филол. н., зам. директора-ученый секретарь МарНИИЯЛИ (г. Йошкар-Ола)
Агранат Татьяна Борисовна, д-р филол. н., ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН (г. Москва)
Воронцов Владимир Степанович, канд. ист. н., старший научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН (г. Ижевск)
Зайцева Нина Григорьевна, д-р филол. н., зав. сектором языкознания Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН (г. Петрозаводск)
Косинцева Елена Викторовна, д-р филол. н., доцент, главный научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)
Крыласова Наталья Борисовна, д-р ист. н., главный научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН (г. Пермь)
Куршева Галина Александровна, д-р ист. н., директор Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (г. Саранск)
Лехтинен Илдико, д-р философии, доцент Хельсинкского университета (г. Хельсинки, Финляндия)
Ошаев Алексей Григорьевич, канд. ист. н., декан историко-филологического факультета Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)
Пустаи Янош, профессор, д-р философии, председатель Ассоциации финно-угорских литератур, директор Института Collegium Fenno-Ugricum (г. Будапешт, Венгрия)
Ракин Анатолий Николаевич, д-р филол. н., главный научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)
Сергеев Олег Арсентьевич, канд. филол. н., старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ (г. Йошкар-Ола)
Тендер Тыну, д-р философии, директор Института эстонского языка (г. Тарту, Эстония)
Чузаев Родион Иванович, канд. ист. н., директор Института национальной культуры и межкультурной коммуникации Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола)

Редакционная коллегия:

Абукаева Любовь Алексеевна – главный редактор, д-р филол. н., главный научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Никитина Татьяна Багишевна – зам. редактора, д-р ист. н., главный научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Ипакова Марина Тимерьяновна – отв. секретарь, канд. филол. н., старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Григорьева Людмила Яковлевна – отв. редактор направления «Лингвистика», канд. филол. н., зам. директора по научной работе МарНИИЯЛИ
Кошкина Ольга Анатольевна – отв. редактор направления «История», канд. ист. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Молотова Тамара Лаврентьевна – отв. редактор направления «Этнология», канд. ист. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Орлова Ольга Викторовна – отв. редактор направления «Социология», канд. ист. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Федосеева Надежда Александровна – отв. редактор направления «Литературоведение и фольклористика», канд. филол. н., ведущий научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Глухова Наталья Николаевна – д-р филол. н., профессор кафедры иностранных языков и лингвистики Поволжского государственного технологического университета
Ключева Мария Аркадьевна – канд. искусствоведения, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ
Кудрявцева Раисия Алексеевна – д-р филол. н., профессор Марийского государственного университета
Шкалина Галина Евгеньевна – д-р культурологии, профессор Марийского государственного университета

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

© МарНИИЯЛИ, 2020
© Авторы статей, 2020

Editorial Review Board:

Kuzmin E.P., Candidate of History, Director of the Mari Research Institute, Editorial Board Chairman (Yoshkar-Ola)

Penkova M.V., Candidate of Philology, Deputy Director-Academic Secretary of the Mari Research Institute, Editorial Board Secretary (Yoshkar-Ola)

Agranat T.B., Doctor of Philology, Leading Researcher of the Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Vorontsov V.S., Candidate of History, Senior Researcher of the Udmurt Institute of History, Language, and Literature, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk)

Zaitseva N.G., Doctor of Philology, Head of Linguistics Sector of the Institute of Language, Literature, and History, Carelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk)

Kosintseva E.V., Doctor of Philology, Associate Professor, Chief Researcher of Ob-Uric Institute of Applied Researches and Development (Khanty-Mansiysk)

Krylasova N.B., Doctor of History, Chief Researcher of the Perm Federal Research Centre, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm)

Kursheva G.A., Doctor of History, Director of the Research Institute of Humanities affiliated to the Governmet of the Republic of Mordovia (Saransk)

Lehtinen Ildiko, PhD, Associate Professor, University of Helsinki (Helsinki, Finland)

Oshaev A.G., Candidate of History, Dean of the Faculty of History and Philology, Mari State University (Yoshkar-Ola)

Pusztay János, Chairman of the Association of Finno-Ugric Literatures, Director of Collegium Fenno-Ugricum (Budapest, Hungary)

Rakin A.N., Doctor of Philology, Chief Researcher of the Institute of Language, Literature and History of the Komi Scientific Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Syktyvkar)

Sergeev O.A., Candidate of Philology, Senior Researcher of the Mari Research Institute (Yoshkar-Ola)

Tõnu Tender, PhD, Director of the Estonian Language Institute (Tartu, Estonia)

Chuzaev R.I., Candidate of History, Director of the Institute of National Culture and Intercultural Communication (Yoshkar-Ola)

Editorial Board:

Abukaeva L.A., Editor-in-Chief, Doctor of Philology, Chief Researcher of the Mari Research Institute

Nikitina T.B., Deputy Editor, Doctor of History, Chief Researcher of the Mari Research Institute

Ipakova M.T., Executive Secretary of the journal, Candidate of Philology, Senior Researcher of the Mari Research Institute

Grigoryeva L.Ya., Executive Editor of the series «Linguistics», Candidate of Philology, Deputy Director for Science of the Mari Research Institute

Koshkina O.A., Executive Editor of the series «History», Candidate of History, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Molotova T.L., Executive Editor of the series «Ethnology», Candidate of History, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Orlova O.V., Executive Editor of the series «Sociology», Candidate of History, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Fedoseeva N.A., Executive Editor of the series «Literary Studies and Folklore Studies», Candidate of Philology, Leading Researcher of the Mari Research Institute

Glukhova N.N., Doctor of Philology, Professor of the Volga State University of Technology

Klyucheva M.A., Candidate of Art History, Senior Researcher of the Mari Research Institute

Kudryavtseva R.A., Doctor of Philology, Professor of the Mari State University

Shkalina G.E., Doctor of Culturology, Professor of the Mari State University

СОДЕРЖАНИЕ

Слово учредителя 5

СТАТЬИ

ЛИНГВИСТИКА

Абукаева Л.А. Репрезентация концепта *юмо* ‘бог’ в текстах марийских молитв 7
Купцова О.Г. История изучения текстов марийских заговоров 19
Поляков О.Е., Иванова Г.С., Леткина Н.В., Дивеев А.В. Семейные и уличные прозвища мокшан западного диалекта 28
Сергеев О.А. Просветители XIX века о качестве перевода церковно-миссионерской литературы на марийский язык 37
Сибатрова С.С. Марийские нумеральные словосочетания и их модели 45
Теуш О.А. Прибалтийско-финская по происхождению лексика с семантикой «заболоченное место» в диалектах Европейского севера России 57
Фокина А.А. Структурные модели глагольных фразеологических единиц с соматическим компонентом *голова / вуй / head* в русском, марийском и английском языках 80
Чемышев А.В. О создании морфемного словаря марийского языка 90

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Чикина Н.В. «Karjalan Sanomat» и «Oma Mua» – первые периодические издания финно- и карелоязычной журналистики Карелии 105

ИСТОРИЯ

Никитина Т.Б., Акилбаев А.В. Погребальный обряд могильника «Кузинские хутора» IX–XI вв. 110
Свечников С.К. Участие марийского сотенного князя Мамич-Бердея в Черемисской войне 1552−1557 гг. 123

ЭТНОЛОГИЯ

Мушкина Н.В. Песни-презентации в народно-песенной культуре мари 134

МАТЕРИАЛЫ МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ» (25 ИЮНЯ 2020 Г.)

Межрегиональная научно-практическая конференция «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии» 143
Резолюция Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии» (г. Йошкар-Ола, 25.06.2020) 145
Попов Н.С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии 148
Абукаева Л.А. Тексты марийских молитв как объект лингвокультурологического анализа 158
Калиев А.Ю. Картина мира Марийской Традиционной Религии 167
Молотова Т.Л. Традиции культовой практики марийцев Кукморского района Татарстана 174
Садиков Р.Р. Конфессиональные процессы среди марийцев Башкирии (история и современность) 177
Зеленеева Г.С. Современное состояние марийской традиционной веры по данным этносоциологических исследований 2004–2019 гг. 184
Байдимиров Д.А. Комплексная экспедиция сотрудников Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евссева по обследованию священных рощ и источников Республики Марий Эл 2019 г. 190
Ласточкина Г.А. Марий юмыйӱлан виянгме корныжо 192
Иванов Г.С. Марий Эл Республикысе Марий-Турек районын «Ошмарий-чимарий» верысе юмыйӱла ушемын пашаж нерген 198
Мушкина Н.В. О музыкальном компоненте в традиционных молениях мари 201
Кузнецова А.П. «Марий йӱла» гыч тӱҥалын «Кугезе сугынь» марте: 2012–2020-шо ийласе теледа радиопередаче-влак 209

ПЕРСОНАЛИИ

Молотова Т.Л. К юбилею Н.С. Попова 212
Пенькова М.В. К 70-летнему юбилею С.С. Сабитова 218

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Глухова Н.Н. Рец.: Русско-марийский словарь: [в 2-х томах]. Том I. А–О / авт.-сост.: Е.М. Андрианова, В.Г. Гаврилова, Э.В. Гусева и др. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2019. – 498 с.; Том II. П–Я / авт.-сост.: Л.И. Барцева, В.Г. Гаврилова, М.Т. Ипакова и др. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2019. – 500 с. 224
Душенкова Т.Р. Рец.: Марийско-русский фразеологический словарь: [в 2-х томах] / авт.-сост.: Е.М. Андрианова, Л.И. Барцева, Ф.Т. Грачёва, Н.М. Краснова, Г.А. Эрцикова, Э.С. Якимова. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020... 227
Айплатов Г.Н., Бойко И.И., Куршева Г.А., Таймасов Л.А. Рец.: История Марий Эл с древнейших времен до наших дней. Т. 1. История Марий Эл с древнейших времен до начала XX века / отв. ред. А.Г. Иванов. – Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 2020. – 543 с.: ил. История Марий Эл с древнейших времен до наших дней. Т. 2. История Марий Эл с 1917 года до начала XXI века / отв. ред. О.А. Кошкина, Е.П. Кузьмин. – Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 2020. – 575 с.: ил. 231

ХРОНИКА

Григорьева Л.Я. Обзор изданий МарНИИЯЛИ 2020 года 233
Кузьмин Е.П. 90 лет – старейшему научному учреждению Республики Марий Эл 239
Памяти Ксенофонта Никаноровича Санукова (5.02.1935–14.10.2020) 241

CONTENTS

Journal founder's letter 5

ARTICLES

LINGUISTICS

Abukaeva L.A. Representation of the concept Jumo 'God' in the texts of Mari prayers 7
Kuptcova O.G. History of the study of Mari verbal charms 19
Polyakov O.E., Ivanova G.S., Letkina N.V., Diveyev A. V. Family and street nicknames of moksha people of the western dialect 28
Sergeev O.A. Enlighteners of the 19th century on the translation quality of church and missionary literature into Mari 37
Sibatrova S.S. Numeral word-combinations and their types in the Mari language 45
Teush O.A. Baltic-Finnish origin, the lexicon with the semantics of 'wetland' in the dialects of the European north of Russia 57
Fokina A.A. Structural modals of verbal phraseological units with the *голова / вуй / head* components in the Russian, Mari and English languages 80
Chemyshev A.V. On the creation of morphemic dictionary of the Mari language 90

LITERATURE STUDIES

Chikina N.V. «Karjalan Sanomat» and «Oma Mua» – first periodicals in the Finnish and Karelian languages in Karelian journalism 105

HISTORY

Nikitina T.B., *Akilbaev A.V.* Funeral rite of the «Kuzinskie hutora» burial ground of the 9th –11th centuries 110
Svechnikov S.K. Participation of the Mari prince Mameshbirde in the Cheremis war of 1552−1557 123

ETHNOLOGY

Mushkina N.V. Songs-presentations in the folk-song culture of the Mari 134

MATERIALS OF TRANSREGIONAL SCIENTIFIC-PRACTICAL CONFERENCE *MAJOR ASPECTS OF MARI TRADITIONAL RELIGION STUDY* (JUNE 25, 2020)

Transregional scientific-practical conference *Major Aspects of Mari Traditional Religion Study* (June 25, 2020) 143
Resolution of the Transregional scientific-practical conference *Major Aspects of Mari Traditional Religion Study* (Yoshkar-Ola, June 25, 2020) 145
Popov N.S. To the question of the formation and development of Mari Traditional Religion 148
Abukaeva L.A. Texts of Mary prayers as an object of linguistic and cultural analysis 158
Kaliev A. Yu. Picture of the world of Mari traditional religion 167
Molotova T.L. The traditions of cult practices of the Mari in Kukmor region, the Republic of Tatarstan 174
Sadikov R.R. Confessional processes among the Mari people of Bashkiria (history and modernity) 177
Zeleneeva G.S. The current state of the Mari traditional faith according to the 2004–2019 ethno-sociological research data 184
Baidimirov D.A. The 2019 integrated expedition of T. Evseev National Museum of the Republic of Mari El employees on exploration of sacred groves and springs in the Republic of Mari El 190
Lastochkina G.A. The development of Mari traditional religious communities 192
Ivanov G.S. On the activity of the local religious organization *Oshmariy-chimariy community* of Mari traditional religion in Mari-Turek region, the Republic of Mari El 198
Mushkina N.V. Songs-presentations in the folk-song culture of the Mari 201
Kuznetsova A.P. From «Марий йӱла» to «Кугезе сугынь»: the 2012–2020 TV and radio programmes 209

PERSONALIA

Molotova T.L. To N.S. Popov's Anniversary 212
Penkova M.V. To S.S. Sabitov's 70th Anniversary 218

REVIEWS

Glukhova N.N. Review.: Russian-Mari Dictionary: [in 2 volumes]. Volume I. A – O / authors-comp.: E.M. Andrianova, V.G. Gavrilova, E.V. Guseva, et al. – Yoshkar-Ola: MarNIIYALI, 2019. – 498 p.; Volume II. P – Z / authors-comp.: L.I. Bartseva, V.G. Gavrilova, M.T. Ipakova, et al. – Yoshkar-Ola: MARNIIYALI, 2019. – 500 p. 224
Dushenkova T.R. Review.: Mari-Russian Phraseological Dictionary: [in 2 volumes] / authors-comp .: E.M. Andrianova, L.I. Bartseva, F.T. Gracheva, N.M. Krasnova, G.A. Ertsikova, E.S. Yakimova. – Yoshkar-Ola: MARNIIYALI, 2020 227
Aiplatov G.N., Boyko I.I., Kursheva G.A., Taimasov L.A. Review.: History of Mari El From Ancient Times to the Present Day. T. 1. History of Mari El From Ancient Times to the Beginning of the 19th Century. / resp. ed. A.G. Ivanov. – Yoshkar-Ola: V.M. Vasilyev Mari Scientific Research Institute of Language, Literature and History, 2020. – 543 p .: illustr. The history of Mari El From Ancient Times to the Present Day. T. 2. History of Mari El from 1917 to the Beginning of the 21st century / resp. ed. O. A. Koshkina, E.P. Kuzmin. – Yoshkar-Ola: V.M. Vasilyev Mari Scientific Research Institute of Language, Literature and History, 2020. – 575 p .: illustr. 231

CHRONICLES

Grigoryeva L.Ya. Overview of MarNIIYALI 2020 publications 233
Kuzmin E.P. 90 years to the oldest scientific institution of the Republic of Mari El 239
In memory of Ksenofont Nikanorovich Sanukov (05.02.1935 – 14.10.2020) 241

СЛОВО УЧРЕДИТЕЛЯ

Российский журнал «Финно-угроведение» считается неотъемлемой частью Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева и всего гуманитарного научного сообщества и является органичным отражением всех процессов, происходящих на современном этапе научного и культурного развития Марий Эл.

2020-й – для марийской гуманитарной науки год значительных достижений. Год конечного этапа реализации крупных проектов, приуроченных 100-летию образования Марий Эл, плод совместной работы всего корпуса ученых-гуманитариев Марий Эл – лингвистов и литературоведов, историков и археологов, этнологов и социологов, искусствоведов и фольклористов.

Первые два крупных проекта связаны с изданием словарей. Так, подготовлен и издан Русско-марийский словарь в 2-х томах. Его электронная версия размещена на специально созданном интернет-сайте *mari-lab.ru.* Это издание, которое ждали пять десятилетий все, кто так или иначе работает с марийским языком в качестве научного или учебного объекта познания.

Уникальным и весьма своевременным является подготовка и издание марийско-русского фразеологического словаря в 2-х томах. В условиях стремительного нивелирования многовековых этнических традиций народа под напором глобализации и урбанизации выпуск подобного издания, где содержится свыше 3000 словарных статей с многочисленными лексическими вариантами компонентов фразеологизма, собранных за последние полвека, само по себе уже явление в науке.

На стыке наук находится проект «Информационные технологии и марийский язык». Целью проекта явилось внедрение и адаптация марийского языка в глобальной информационно-коммуникационной системе «Интернет» посредством создания национального корпуса марийского языка с возможностью до 20 млн. словоупотреблений и включением марийского языка в онлайн-сервис «Яндекс. Переводчик». Полезным дополнительным продуктом проекта является и непрерывно пополняемая марийская электронная библиотека с литературой и периодическими изданиями с начала XX века.

Долгожданным стало издание Истории Марий Эл в 2-х томах. Последний раз подобный труд был издан еще в Марийской АССР в 1986–1987 гг. И закономерно, что востребованность новой Истории с объективными оценками и трактовками исторических событий и явлений с учетом достижений современной историографии и политической парадигмы была чрезвычайно велика. Фундаментальное академическое издание послужит основой для написания учебников, пособий и методических изданий.

Также в рамках мероприятий, приуроченных 100-летию празднования образования Марий Эл, усилиями ученых и архивистов республики изданы научные и научно-популярные труды, сборники архивных документов: История и культура народов Республики Марий Эл в 2-х томах, популярные энциклопедии «Музейный мир Марий Эл» и «Энциклопедия театров Марий Эл», «Марий Эл. 100-летие в архивных документах. 1920–2020», «Революционный комитет Марийской автономной области. 1920–1921 гг.» и др.

2020 год стал рубежным в истории МарНИИЯЛИ: 1 октября Институту исполнилось 90 лет. К этому дню историками еще раз были уточнены даты и события, предшествующие открытию первого научного учреждения республики, проведена научная конференция

«Гуманитарные науки в Марий Эл: итоги и перспективы». Своеобразным подарком и данью уважения и памяти нескольким поколениям ученых стало открытие галереи «Ведущие ученые Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. 1930–2020» и издание биобиблиографического сборника «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. 90 лет: история в лицах (1930–2020)».

Резюмируя вышеприведенные факты и явления, констатируем, что Республика Марий Эл вступает в третье десятилетие XXI века с достойным научным багажом.

Кузьмин Е.П., председатель Редакционного совета журнала «Финно-угроведение», директор МарНИИЯЛИ

СТАТЬИ

ЛИНГВИСТИКА

УДК 811.511.151+25
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_01

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КОНЦЕПТА *ЮМО* ‘БОГ’ В ТЕКСТАХ МАРИЙСКИХ МОЛИТВ

© 2020 г. Л.А. Абукаева

Введение. Лингвокультурологический анализ кодов культуры, которые хранятся в текстах марийских молитв, позволяет расшифровать и реконструировать религиозные воззрения мари. Центральное место в религиозной картине мира мари занимает концепт *юмо* ‘бог’. **Цель статьи** – анализ вербальной составляющей духовного культурного кода, который находит свое выражение в текстах марийских молитв, а именно отдельных элементов в структуре концепта *юмо* ‘бог’. **Материалы и методы.** Для анализа привлекались опубликованные тексты марийских молитв, тексты, собранные автором статьи, а также материалы фольклорных практик студентов Марийского государственного университета. Тексты молитв имеют различную ситуативную отнесенность. В работе нашли применение описательный метод, контекстологический и компонентный анализ, а также элементы сопоставительного метода. **Результаты исследования, обсуждения.** В текстах молитв представлены следующие компоненты концепта *юмо* ‘бог’: особенности марийского пантеона (количество и иерархия богов, отношения между ними), сущностные свойства *Юмо*, отношения между *Юмо* и человеком / людьми, смысл (цель) молитв. Отношение мари к количеству богов отражается в выражении «Сколько Великих Богов на земле, мы всех не ведаем». Религиозное сознание марийского народа определяет отношения между богами термином свойства *вуртак* и выражениями типа *иктӧр лийын шогышо* ‘стоящие на равных’. Под властью *Юмо* находятся абсолютно все сферы жизни человека и природа, это высшая сила – гарант безопасности, благополучия, регулятор социальных отношений. Человек перед богом в текстах молитв репрезентируется в извинительной части молитвы весьма скромно: *ме икшыве ӧнг улына* ‘мы дети’, *шикш йымал копшанге* ‘насекомое под дымом’. **Заключение.** Тексты марийских молитв, отражая благоговение, смирение и почтение перед *Юмо,* весь спектр чаяний, просьб, опасений, страхов верующих, выступают репрезентативным источником анализа концепта *юмо* ‘бог’. *Юмо* в текстах марийских молитв выступает как высшая сила, наделяющая жизнью, обеспечивающая здоровьем, долголетием, безопасностью, как податель всевозможных материальных благ, благополучия. Забота верующего – молиться, сдержать обещание о молении, проводить ритуал в строгом соответствии с установленным порядком. Тональность обращений и просьб верующих в текстах марийских молитв из языковых средств определяют глагольные формы.

Ключевые слова: марийская традиционная религия, лингвокультурологический анализ, текст молитвы, концепт.

Введение

Лингвокультурологический анализ кодов культуры, которые хранятся в текстах марийских молитв, позволяет расшифровать и реконструировать религиозные воззрения мари. С одной

стороны, устойчивость, традиционность текстов молитв, с другой стороны, их динамическая трансформация формирует высокий уровень лингвокультурологического потенциала молитвенных текстов. Центральное место в религиозной картине мира мари занимает концепт *юмо* ‘бог’, который наиболее полно репрезентируется в текстах молитв.

Цель статьи – анализ вербальной составляющей духовного культурного кода, который находит свое выражение в текстах марийских молитв, а именно отдельных элементов в структуре концепта *юмо* ‘бог’. Предметом анализа служат лексемы, отдельные выражения, а также грамматические формы и конструкции, которые в полной мере раскрывают уникальность религиозной картины мира мари, выраженную в языке молитвенных текстов.

Материалы и методы

Для анализа привлекались опубликованные тексты марийских молитв, тексты, собранные автором статьи, а также материалы фольклорных практик студентов Марийского государственного университета. Тексты молитв (*пелештыме мут*, *удылмо мут* (*ой*), *удылмут*, *удылтыш*, *улдыш, чоклымо* (*шомак*) *кумалтыш* / *кумалме мут*) имеют различную ситуативную отнесенность, т.е. относятся к молениям, имеющим различную значимость и статус: *еш кумалтыш* / *сомыл* ‘семейные моления’, *ял кумалтыш* ‘деревенские моления’, *тиште кумалтыш* ‘окружные моления’, *мер кумалтыш* ‘общинные моления’, *тӱня кумалтыш* ‘всемарийские моления (букв. мировые моления)’. В работе нашли применение описательный метод, контекстологический и компонентный анализ, а также элементы сопоставительного метода. Перевод отдельных лексем, конструкций и текстов осуществлен так, чтобы в нем отразилась внутренняя форма слова, символический смысл выражений, а также стилистические особенности текстов молитв. С этой же целью дается дословный или буквальный перевод теонимов.

Результаты исследования, обсуждения

Многолетним сбором, систематизацией, публикацией, изучением текстов молитв и марийской традиционной религии занимается Н.С. Попов [Марий кумалтыш мут, 1991; Попов, 1999; Попов, Таныгин, 2003 и др.]. Им дан анализ религиозных воззрений мари начиная с космогонических представлений до современного состояния марийской традиционной религии [Попов, 2013 и др.]. В трудах Н.С. Попова представлена также история изучения марийской традиционной религии.

Анализ этнокультурных проявлений тематически значимых мотивов как важнейших культурогенных факторов мифологического миропонимания осуществлен Ю.А. Калиевым [Калиев, 2004].

Тексты марийских молитв были предметом исследований Н.Н. Глуховой, которая осуществила анализ информативности текстов молитв, временных форм в них, особенностей композиционной и стилистической организации молитв. В ее диссертации, кроме того, дан обзор взглядов этнографов, историков, философов, религиоведов на марийское язычество [Глухова, 1997].

В марийском языкознании отсутствуют специальные работы обобщающего характера, в которых была бы представлена развернутая лингвокультурологическая интерпретация констант марийской культуры, хотя проанализированы отдельные концепты: *шӱм* / *чон* ‘душа, сердце’ [Абукаева, 2014; Григорьева, 2018], *любовь* [Макарова, 2006], *страх* [Соколова, 2013], в том числе и в сравнительно-сопоставительном плане [Яковлева, Казыро, 2014]. Внимание исследователей обращено также и на особенности реперезентации концептов в фольклорных текстах [Абукаева, 2016 и др.].

Понятийная и паремиологическая зоны концепта *юмо* ‘бог’ исследованы автором данной работы [Абукаева, 2019]. Кроме того, был проведен анализ особенностей репрезентации концепта *юмо* ‘бог’ в марийских народных песнях [Абукаева, 2019]. Дальнейшая работа по анализу концепта *юмо* ‘бог’ предполагает рассмотрение способов его репрезентации в текстах марийских молитв с учетом того, что с языковой картиной мира соотносится жанровая картина мира и в тех или иных жанрах фольклора находят воплощение отдельные составляющие концепта.

В данной статье мы будем использовать дефиницию В.И. Постоваловой, которая определяет религиозный концепт как многомерное мистико-семиотическое образование в единстве

трех его основных планов – духовно-мировоззренческом, культурно-историческом и лингвистическом [Постовалова, 2014, с. 139].

В текстах молитв достаточно информативно представлены определенные части в структуре концепта *юмо* ‘бог’. На данном этапе исследования выделены следующие составляющие: особенности марийского пантеона (количество и иерархия богов, отношения между ними), сущностные свойства *Юмо*, отношения между *Юмо* и человеком / людьми, смысл (цель) молитв.

В молитвенных текстах содержатся сведения о количестве богов в марийском пантеоне. Отношение мари к количеству богов отражается в формуле, которая функционирует в тексте молитвы, произносимой во время праздника *Индеш кугарня* ‘Девятая пятница’ (букв. Девять пятниц): *Мланде коклаште мо Кугу Юмо-шамыч улыт, ме, рвезе деч рвезе улынат, чылажым она шинче, сорта тул, виктаре* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 184] ‘Сколько Великих Богов на земле (букв. между землями), мы, поскольку молодые из молодых, всех не ведаем, огонь свечи, донеси (букв. направь)’.

Информация об определённом количестве богов – 40, 77 – скорее всего, связана с сакральным смыслом указанных чисел: *О Поро Юмо, Поро Суксо, Нылле Юмо, Нылле Суксо, Нылле Серлагыш! Мыйым пычкемышеш ида кодо, мыйым йӱштеш ида кодо! Поро Кече Ава, моло Юмо-влак! Мыйым лӱдыктен ида кодо, чыла тендан кидыштыда* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 221] ‘О Добрый Бог, Добрый Ангел, Сорок Богов, Сорок Ангелов, Сорок Спасителей! Меня во тьме не оставьте, меня в холоде не оставьте! Добрая Мать Солнца, остальные Боги! Меня в страхе (букв. напугав) не оставьте, все в ваших руках’. «Юма властвует над всеми народами. Но при этом каждый народ имеет своего особого бога, подчиненного Юме, и свою веру <…>. Всех народов 77, столько же языков и вер», – писал о религиозных представлениях черемис А.Ф. Риттих в «Материалах для этнографии России» [Риттих, 1870, с. 165–166]. Сравним эти сведения с информацией из текста молитвы в честь *Кугарня Юмо* ‘Бога Пятницы’, которая так же произносится во время праздника *Индеш кугарня* ‘Девятая пятница’: *…йодын толшылан пуэн колтенат, шужен толшым темен колтенат, тулеч кодшыж дене шымле шым танҥже дене, йыгыре пошкудо дене йӱын-кочкын пытарыдыме кинде перке гыч йывыртыкте манын йодына* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 181] ‘Пришедшему просить ты подал, пришедшего голодным ты, накормив, отправил; тем, что от этого осталось, с семьюдесятью семью друзьями, соседями чтобы есть-пить вместе, неистощимым хлебным изобилием порадуй нас, говоря, просим’.

По мнению Г.Я. Яковлева, у луговых мари насчитывается до ста сорока божеств, включая матерей богов, *пиямбаров* (божеств-покровителей, пророков), *витньызе* (духи, помощники), праздничных и поминальных божеств [Яковлев, 1887, с. 5]. Репрезентации марийского пантеона в текстах молитв следует посвятить отдельную работу.

Иерархия богов в марийском пантеоне также в определенной мере может быть выявлена при анализе текстов молитв. Так, в тексте «*Шелыкыш лектын кумалме*» (запись 1959 г. сделана в Свердловской области) представлено обращение к следующим богам: *Поро Кугу Юмо, Поро Пӱрышӧ Юмо, Поро Юмын Аш, Поро Юмын Ава, Поро Ош Кече, Поро Ош тӱня, Поро Кугу Суртло Кугыза – Суртло Кува, Поро Вуйӱмбал Шукчо, Поро Вачӱмбал Шукчо, Поро Кечын Аваже, Поро Тылзе Ава, Поро Мланде Ава, Поро Мардеж Ава!* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 50] ‘Добрый Великий Бог, Добрый Бог-Предопределитель, Добрая сила Бога, Добрая Мать Бога, Доброе Светлое Солнце, Добрый Белый свет / мир, Добрые старик и старуха – духи дома, Добрый Ангел над головой, Добрый Ангел над плечами, Добрая Мать Солнца, Добрая Мать Луны, Добрая Мать Земли, Добрая Мать Ветра’. Как пишет Н.С. Попов, «многобожие развивалось по мере утверждения в обществе разделения труда, налаживания экономических, хозяйственных, культурных связей между народами. Все это размывало представление о едином Боге – покровителе того или иного народа. Марийцы в XIX – начале XX в. уже не имели четкой иерархии божеств» [Попов, 2013, с. 292]. Фрагмент приведенного текста молитвы служит этому подтверждением.

Религиозное сознание марийского народа определяет и отношения между богами, что в текстах молитв выражается лексемой *вуртак*, словоформой *ешет дене* ‘с семьей твоей’ и выражениями *иктӧр лийын шогыза* ‘будьте (стойте) на равных’ / *иктӧр лийын шогышо* ‘находящиеся (стоящие) на равных’, *ик канҥаш лийын* ‘будучи единодушны (букв. будучи одним советом)’. Приведем в качестве иллюстрации начало молитвы «*Идалык пайрем кечын шокшо кочкыш дене пелештымаш*» ‘Молитва с горячей пищей во время годового праздника’: *Сурт Юмо, Сурт Суксо, Вуйӱмбал Юмо, Вуйӱмбал Пӱрышӧ, Микол Кугу Юмо, Микол Юмын Аваже (Микол кечын ойлымо годым), Мер Кугу Юмо, Вольык Юмо, Вольык Шочын, Идалык Пайрем Юмо-шамыч (тыгай Юмылан Кугече Юмо, Ӱярня Юмо, Кӱсотымбал Кугу Юмо, Агавайрем Юмо, Петро Юмо, Казанский Юмо, Илень Юмо, Спаситель Юмо-влак шотлалтыт). Сурт Юмо дене, Вуйӱмбал Кугу Юмо дене ик вуртак лийза!* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 194] ‘Бог домашнего очага, Ангел домашнего очага, Бог над головой, Предопределитель над головой, Великий бог Микол (Николай Угодник), Мать Бога Микол (при упоминании в день Святого Николая), Великий Бог Мира, Бог скота, Бог Рождения скота, Боги годовых праздников (такими богами считаются Бог Кугече, Бог Масленицы, Великий Бог Священной рощи, Бог Праздника Агавайрем, Бог Петрова Дня, Бог Казанской, Илья Бог, Спаситель Бог). С Богом домашнего очага, с Великим Богом над головой будьте одной частью (родней)’. В данном фрагменте лексема *вуртак* наиболее точно передает представление мари об отношениях между персонажами собственного пантеона и заимствованными персонажами. В восточном наречии марийского языка имеется термин свойствá *ортак*. Слово используется в качестве обращения новыми родителями к родителям ребенка, который прошел обряд продажи – *ужалыме ава*, *ужалыме ача* ‘мать и отец, которым продали (ребенка)’. Слово имеет тюркское происхождение. Ср.: также чувашское *вартах*, татарское *уртак* ‘совместный, общий’ (взаимное обращение родителей жениха и невесты и посаженных родителей). Совместное подворное моление мари в воскресный день праздника *Кугече* носит название *когыльо вуртак: когыльо* ‘пирог’ + *вуртак*.

Другое языковое средство, представленное в текстах молитв и указывающее на отношения между персонажами марийского пантеона – словоформа *ешет дене* ‘(ты) со своей семьей’: *А Вуйӱмбал Кугу Юмо, шке Пиямбарет дене, чыла ешет дене, мемнан сӧрымым колын, чыла осалым поктен колто* ‘А Великий Бог над головой, со своим Пророком, со всей своей семьей, услышав наше обещание, прогони все зло’.

В Сернурском районе Республики Марий Эл в 2006 г. был записан текст «*Кугече Юмылан пелештыме мут*» ‘Молитва Богу Кугече’, фрагмент из которого также демонстрирует представления мари об отношениях между богами: *Кугече Юмо дене иктӧр лийын шогышо Тӱҥ Кугу Юмо, Мер Кугу Юмо, Тӱнямбал Шочынава, Кугу Юмо, Перке Кугу Юмо, Мланде Ава Юмо, Кугу Серлагыш Юмо, Кече Кугу Юмо, идалык пайрем Кугу Юмо, Ага пайрем Юмо, Микал Кугу Юмо, Кӱдырчӧ, Волгенче, Мардеж Кугу Юмо, йӧратен лийын шогыза тичмаш кинде сукырым, туарам, эгерчым, ший надырым, шорвам, сортам, мелна кышылым* [МФП МарГУ, Сернурский р-н РМЭ] ‘Стоящий наравне с Богом Кугече Главный Великий Бог, Великий Бог Мира, Богиня Рождения Мира, Великий Бог, Великий Бог Изобилия, Богиня-Мать Земли, Великий Бог Хранитель, Великий Бог Солнца, Великий Бог годового праздника, Бог праздника Ага пайрем, Великий Бог Микал (Николай Угодник), Великие Боги Грома, Молнии, Ветра, любя примите целый каравай хлеба, творожную лепешку, пресную лепешку, серебра дар, медовую сыту, свечу, стопку блинов’.

В этом же тексте наряду с формой *иктӧр лийын шогышо* ‘находящиеся (стоящие) на равных’ используется форма *иктӧр лийын шогыза* ‘будьте (стойте) на равных’: *Иктӧр лийын шогыза, Кугече Юмо ден Сурт Кугу Юмо, Вуйӱмбал Юмо, Вуйӱмбал Шочын Ава Юмо. Чыла тичмаш чесым йӧратен лийза* [МФП МарГУ, Сернурский р-н РМЭ] ‘Будьте (стойте) на равных с Богом праздника Кугече, Великий Бог Домашнего очага, Бог над головой, Богиня Рождения над головой. Все цельные дары возлюбите’.

Как было показано в тексте «*Идалык пайрем кечын шокшо кочкыш дене пелештымаш*», персонажи марийского пантеона упоминаются в одном ряду с персонажами христианского пантеона. Об отношении мари к православию писали многие миссионеры, этнографы XIX в. Ф. Земляницкий отмечал: «Из обитающих на земле народов черемисы должны поклоняться благому существу – юмолан (Богу) и злому – кереметьлан (кереметю). По такому воззрению на верования, черемисы не смотрят с отвращением и на христианскую веру и уважают ее, как богодарованную и угодную Богу, а потому-то, вероятно, и не гнушаются из уважения к ней изображать на себе крестное знамение, и молиться святым иконам, но принять ее они по своему учению не могут, потому что перемена их веры, по их мнению, тоже богодарованной и угодной юме, есть такое преступление, которое не остается без наказания» [Земляницкий 1871, с. 247]. Как отмечает А.М. Соловьев, «упоминания христианских святых встречаются только в молитвенных текстах мари, проживающих на территории республики, в местах компактного проживания марийцев в Татарии, Кировской и Нижегородской областях, т.е. в районах непосредственного контакта национальных верований с христианством. В молитвах восточных мари (Башкирия, Свердловская область) христианские заимствования, за редким исключением, отсутствуют. Однако здесь отмечается использование нехарактерного для марийских верований обращения к Богу в начале молитвы «Высмылла» – искаженной исламской формулы «Басмалла» («Бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим» – «именем Аллаха милостивого, милосердного»), с которой начинаются почти все суры Корана» [Соловьев, 1998, с. 44].

Профессор И.Н. Смирнов писал: «Антропоморфные представления получили полную определенность, когда черемисы от поклонения явлениям природы перешли к поклонению владычествующим над ними духам-хозяевам, царям. Каждый бог получал, подобно человеку, особые палаты, обзавелся женой, детьми, неистощимым богатством хлеба, одежд, лошадей, птиц, рабов. Солнце и луна поселились в серебряных и золотых палатах (Вят. Еп. Изв., 1868, с. 161). Обстановка богов-владык, управляющих явлениями природы, сложилась в воображении черемис по образцу обстановки тюркских ханов – у каждого «она» или бога явился докладчик (виднезе), слуги (сакче, сирлагыш), казвачей (казначи) и помощник, исполнитель его предписаний – пуюршо» [Смирнов, 1889, с. 184].

У восточных мари под влиянием тюркских языков закрепилось обращение *Юмо павай* / *Юм павай*: *Осал тушман деч саклен, тул-вӱд деч саклен, молан кумалына гынат, Юм павай, почешыже кавыл ыштен нал* [МФП МарГУ, Дюртюлинский р-н РБ] ‘От злого врага оберегая, от огня и воды оберегая, о чем бы мы ни молились, Юм павай, следом прими с любовью’. Ср. татарское *бабай* ‘дедушка’.

Представление о высшем божестве отражается в обращениях, которые функционируют в молитвенных текстах: *Тӱҥ Ош Кугу Юмо* ‘Главный Светлый Великий Бог’, *Ош Кугу Юмо* ‘Светлый Великий Бог’, *Ош Поро Кугу Юмо* ‘Светлый Добрый Великий Бог’, *Поро Кугу Юмо* ‘Добрый Великий Бог’, *Поро Кӱдыратле Кугу Юмо* ‘Добрый Всемогущий Великий Бог’. Эпитеты *тӱҥ* ‘главный, основной, самый важный, изначальный, старший’, *кугу* ‘большой, значительный, старший, великий, важный, истинный, сущий’, *кӱдыратле* ‘сильный, мощный, могучий, могущественный; величественный’ подчеркивают его статус и отношение верующих.

Тексты молитв предоставляют информацию о свойствах *Юмо* также через указание его действий и через просьбы молящихся: *Кугу Юмылан вуйын кумалына, кум тӱрлӧ еш дене, эсенлыкым, тазалыкым пу, поянлыкым, чаплыкым пу, шочшо-икшывылан кужу ӱмырым пу, йӧрыдымаш акылыштым, ушыштым пу, коштмаште-мийымаште корнан ыште манын сӧрвалена, сӧрвалыме кумалтышым кавыл ыште* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 185] ‘Великому богу истово (букв. головой) молимся, с тремя разными семьями, благополучия, здоровья дай, богатства, уважения дай, родившимся детям долгой жизни дай, незатухающий разум, ум им дай, в пути сделай удачливым (букв. в хождении-приходе сделай с дорогой), говоря, молимся, молитвенные просьбы осуществи’.

В текстах марийских молитв *Юмо* выступает как залог безопасности. Он спасает

от клеветы, вины, причиной которой «язык, топор, нож». Бог бережет от врага, беды, огня, воды. Людей с добрыми помыслами приводит; людей со злыми помыслами уводит: *Амен серлаге, ныk-бала гычат, йола гычат утаре, йылме титак гычат, товар титак гычет, кӱзӧ титак гычет, тушман гычет, катар гычет, тул гычет, вӱд гычет, поро шонышым мелын кондо, тушман шонышым тупынь колто манын сӧрвалена* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 186] ‘Амен храни, и от сильного несчастья, и от подозрения спаси, и от вины от языка, и от вины от топора, и от вины от ножа, и от врага, и от беды, и от огня твоего, и от воды твоей; желающего добро приведи, желающего зло уведи, говоря, молимся’. Тексты молитв при выражении просьб, указании бедствий и т.п. стремятся к всеохватывающему, наиболее полному перечислению. Данный фрагмент демонстрирует, что под властью *Юмо* находятся абсолютно все сферы жизни человека и что высшая сила является гарантом безопасности от природных стихий, регулятором социальных отношений.

Юмо, как создатель и податель жизни, обеспечивает здоровье: *Шочаш-кушкаш пуйыренат, капым-кылым пуйыренат, иле вӱрым пуэнат, йонлыдымо уш-акылым, пеҥгыде тазалыкым, пиалым пӱрен шого!* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 189] ‘(Ты) родиться-вырасти предопределил, тело предопределил, живую кровь дал; ясный ум, крепкое здоровье, счастье предопределяй (постоянно)’. *Юмо* помогает отвести болезнь: *корагдаш полша* ‘помогает отвести’, *ӱштыл колта* ‘сметает’. С другой стороны, *Юмо* может стать причиной недугов и болезней («*ала тыйын логалмет лийын*» ‘быть может, ты задел’). Такая причина ставится в один ряд со злыми умыслами врагов и теми болезнями, которые могут принести проходящие.

Бог – податель материальных благ: *Поро Кугу Юмо! Тудо сатум ужален, тудо казна дене ныл пусакан суртышко пӧртыл толменге, тудо казна дене калык вуйлатышылан пуышаш-налшашым чыла тӧрлатен, вара тудо гычын кодшыж дене родо-шамыч дене, шымле шым таҥ дене кочкын-йӱын тӱганыдыме шийвундо казна перкем пу!* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 125] ‘Добрый Великий Бог! Тот товар продав, с теми деньгами вернувшись в дом с четырьмя углами, исправно заплатив теми деньгами то, что должно отдать-взять руководителю народа, затем дай неистощимое денежное изобилие, чтобы с тем, что осталось, с родными, семьюдесятью семью друзьями есть и пить’.

Во власти *Юмо* наделить родившихся детей долгой жизнью, умом, разумом. Он дает удачу в пути. *Кугу Юмо* посылает высокий урожай (*кум пырче шурныжым кышкалын, тӱжем пырче шурнетым шочыкто* ‘посеяв три зерна, роди тысячи зерен урожая’). В его руках изобилие хлебов (*амбар тич шурно перке* ‘полный амбар хлебного изобилия’) и плодовитость скота (*вӱта тич вольык перке* ‘полный хлев плодовитого скота’), денежное изобилие (*шондык тич окса перке* ‘полный сундук изобилия денег’), плодовитость пчел (*пӧлма тич мӱкш перке* ‘полные ульи плодовитых пчел’).

Юмо для верующих мари – источник радости, тексты молитв содержат выражения *изи шӱмжым Юмо йывыртыктен* ‘маленькое сердце Бог обрадовал’, *Поро Кугу Юмо, ракмат йывыртыктен йӧратен налметлан* ‘Добрый Великий Бог, спасибо за то, что принял с любовью и обрадовал’. В текстах молитв выражается благодарность за то, что Бог радует мари изобилием всего, о чем они просят.

Тексты марийских молитв раскрывают отношения между богом и человеком. Человек перед богом в текстах молитв представляет себя весьма скромно: *ме икшыве еҥ улына* ‘мы дети (букв. мы дети-люди есть’). Обычно подобные формулы используются в извинительной части молитвы: А *мый рвезе да рвезе, шикш йымал копшанге улам. Ала ончыч каласышашым шеҥгеч каласышым, шеҥгеч каласышашымат ончыч каласышым, мо титак гынат, тиде тичмаш вачын пореш серлаге!* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 194] ‘А я молодое и молодое поддымное насекомое, может, то, что нужно было сказать в начале, я говорил в конце, и то, что нужно было сказать в конце, я сказал в начале, даже если и какая вина, по этой молитве обрати в добро!’

Разумеется, богу молятся, бога просят. В текстах марийских молитв излагаются конкретные просьбы, связанные с жизнедеятельностью охотника, скотовода и землепашца.

Мари молятся о достатке, изобилии также ради того, чтобы дать просящему и накормить голодного. Проявление милости и щедрости даёт верующим мари ощущение счастья: *Шужен толшыжым темен колтышаш пиал дене, кӱчен толшыжым пуэн лукташ пиал дене, йодын толшыжлан пуэн колтышаш пиал дене, шкаланнат поро ешет дене, шочшо-икшыве дене, поро пошкудо дене, поро таумут дене, поро родо-шочшо дене, поро йолташ дене йӱын-кочкын шинчышаш кӱжгӧ шурно перкетымат пугычет ыле манын, тудым таче, кугарня кечын, поро пошкудо-влак дене ӧтынен кумалына* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 126] ‘Ради счастья накормить голодного, ради счастья подать побирающемуся, ради счастья дать просящему, ради того, чтобы нам с нашей доброй семьей, с родившимися детьми, с добрыми соседями, с доброй благодарностью, с добрыми родными, с добрыми друзьями есть и пить, ты дал бы полного изобилия хлеба – об этом сегодня, в день пятницы, с добрыми соседями истово молимся’.

Одна из целей молитвенных просьб, определяющих своеобразные договорные отношения между *Юмо* и человеком, – это возможность и в будущем совершать ритуалы: *Юмо-пӱршым пелештен, ончык кумалшаш пиал дене кум тӱкӧ кинде перкем йодылден шогена* [МФП МарГУ, Новоторъяльский р-н МАССР] ‘Обращаясь к Богу-Предопределителю во имя будущих молений просим изобилия трех разных видов урожая’. В некоторых текстах молитв содержатся уверения в том, что человек не забудет бога (богов): *Ме тендам она мондо, теат мемнам ида мондо* ‘Мы вас не забудем, и вы нас не забывайте’, а также проявит благодарность: *Тудым пуымыда годым, тудлан тау ыштена* ‘Что дадите, за то будем благодарить’.

Среди слов, с помощью которых оформляются молитвенные просьбы мари, особое место занимает лексема *перке* ‘спорость, обилие, изобилие, удача, успех, благо, благополучие, плодовитость, плодородие’. В количественном отношении в корпусе марийских молитв из 23 052 слов форма *перке* употребляется 382 раза, из них 17 – в составе теонимов (*Перке* ‘Изобилие’, *Поро Кугу Юмын Перке* ‘Великий Добрый Бог Изобилия’, *Вольык Перке* ‘Бог Плодовитости Скота’, *Шурно Перке* ‘Бог Плодородия Урожая’, *Вӱд Перке* ‘Бог Обилия Воды’, *Пушеҥге Перке* ‘Бог Плодородия Деревьев’, *Мӱкш Перке* ‘Бог Плодовитости Пчел’ и др.). Остальные контексты связаны с молитвенными просьбами верующих: *Вуйӱмбал Кугу Юмо, тиде кумалтыш почеш нуныланат тазалыкым, пиалым, чыла дечат поро перкем пуэн шого; шулык дене ыштыме еш перкем, еш дене ыштыме вольык перкем, вольык дене ыштыме кинде перкем, кинде дене ыштыме мӱкш перкем, шийвундо перкем пу, кожлаште – кожла перкем, корныштo – корно перкем пу, суртыштo – сурт перкем, кӱрылтдымӧ кугу перкем, кугу шулыкым, серлагышым пуэн шого* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 26–27] ‘Великий Бог над головой, по этой молитве и им здоровья, счастья, доброе изобилие всего давай, созданное здоровьем семейное благополучие, созданное семьей изобилие скота, созданное скотиной хлебное изобилие, созданное хлебом изобилие пчел, обилия денег дай, в ельнике – охотничью удачу, в дороге – дорожную удачу, в семье – семейное благополучие, бесконечное великое изобилие давай, великое благо, милость давай’. Обобщенно молитвенная просьба о достатке и изобилии выражается формулой *укеште улым, улыштo перкелыкым* ‘при отсутствии – наличие, при наличии – изобилие’.

Следует обратить внимание на глагольные формы, употребляемые при выражении просьбы: составной глагол *пуэн шого* ‘букв. давая стой’ указывает на постоянство действия, его непрерывность, возобновляемость. Форма сослагательного наклонения *пугычет ыле* ‘дал бы ты’ в составе выражения *пугычет ыле манын, йодына* ‘дал бы ты, говоря, просим’ смягчает тональность просьбы и тем самым подчеркивает свободу божьей воли.

Модель «имя существительное в винительном падеже + деепричастие на -н + повелительное наклонение глагола *колташ*» обозначает быстрое, легко совершаемое действие: *чыла осалым поктен колто* ‘все зло прогони’, *неле черым йоштек ӱштыл колто* ‘тяжелую болезнь наискосок смети’, *моло осалымат ойгатен колто* ‘и иное зло, напугав, прогони’, *йӱштылан-шокшылан пуыдегыче Юл омыж гане уҥдарен колто* ‘не давая холоду и жаре, способствуй произрастанию, точно камыш

на Волге’, *умла гане овартен колто* ‘подними, словно хмель’. В таком формате выражаются просьбы, для выполнения которых желательно быстрое исполнение и результат. Сравним фрагмент, в котором рассмотренные модели используются в одном контексте, причем молитвенная просьба касается одного и того же объекта: *Ик ужашыж дене кугыжан пуышаш-налшашым тӧрлен колто, тулеч кодшыжым шолдыран лудын шуктыдымо шийвундо перке гыч йывыртыктен шого!* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 32] ‘Одной частью исправь то, что надлежит отдать государю, оставшимся крупным несметным денежным обилием радуй (постоянно)’.

Трепет и волнение вызывает у верующих обещанное моление. Отдельный молитвенный ритуал совершается тогда, когда нет возможности исполнить обряд моления в данный момент: *Шуко кече годсек лӱдын-вожыл, аптыранен коштым, шке сӧрышаш почеш кумалтышем уло манын. Таче теве, эрдене эр кынелын, кугу кинде-шинчалым ямдылен, кугу шорвам шолтен, кугу саска сортам велен, отышкет кӱзен, онапу декет толын шогалын, шагетымат ямдылен, ший тӱкан, ший почан вольыкет дене шогал кумалам* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 27] ‘Многие дни ходил я, в страхе и волнении, стесняясь, думая, что есть на мне обещанное мною моление. Сегодня вот, встав утром рано, приготовив большое хлебное угощение, сварив много медового сыта, сделав большую молитвенную свечу, поднявшись в священную рощу, придя к священному древу, приготовив жертвенник, молюсь, стоя со скотиной с серебряными рогами, с серебряным хвостом’.

Особого рода просьба о принятии молитвы содержится в выражениях: *Алал чон дене кумалмым йӧратен лийза, алалешак лийже* ‘Нашу от всей души молитву (моление) возлюбите, пусть будет во благо же’; *Кугу Юмо, тиде кумалтышым алал йӧратен нал, кавыл ыштен нал!* ‘Великий Бог, прими это моление любя, благожелательно’; *Кудо могырым шогалтен кумалам, тудо могырым мелын-вачын чӱчкен-йӧратен товло!* ‘С какой стороны ставя, молюсь, с той стороны благосклонно, радуясь и любя, прими!’ Ср. также: *алал товло*, *йӧратен товло* ‘с любовью прими’, *чевер товло* ‘красиво прими’, (*алал*) *вӱчкен товло* ‘с любовью лелея, прими’, *алал вӱчкен чевер товло* ‘с любовью лелея, красиво прими’.

Фрагмент текста молитвы, произносимой дома по возвращении из священной рощи, демонстрирует, что бога боятся и стесняются, у бога просят прощения за ненадлежащее исполнение ритуалов: *Р... таҥ тыйын йымалнет шуко кече годсек лӱдын-вожыл коштын. А таче теве поро ешыж дене, шере шомак дене Юмо-Суксо пелештен, сурт гыч лектын, эре верышкет миен, лышташан онапу пелен ужар шаге шаралтен, тичмаш ойгиндым пыштен, тичмаш немыр подым шынден, тичмаш шорвам шынден, тичмаш саска сортам чӱктен, чинче пунан, ойлымо нукта чиктыман, ойпидышан аркан сакыман кугу оргамакетым шогалтен кумале. А кудо могырым шогалтен кумале – тудо могырым алал йӧратен товло. А эр лектын кас марте, лыжга шикшет йымалне шогылтын, ала мыскара шомак ойлалте ала шикш эскерыше ең оккӱл шомакым ыштен, ала кумалын ышна мошто, ала кӱзӧ ӱмбачын шыжалтын, ала кид почеш шӱдырнен, ала йошкаргет тошкалтын, ала кочкын-йӱын ышна мошто, Вуйӱмбал Кугу Юмо, вуеш ит нал, чыла алалешак нал, кумалмынам алал йӧрате!* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 21–22] ‘Р. приятель многие дни ходил под тобой, стесняясь и боясь, а сегодня вот с доброй семьёй, молвив молитву (букв. молвив бога-ангела) сладкими речами, выйдя из дома, придя на чистое место, устроив перед лиственным священным древом жертвенник, положив целый обещанный хлеб, поставив котёл, полный каши, поставив нетронутое медовое сыто, зажег целую свечу, молился, поставив большого коня с ослепительной шерстью, с надетым договорным арканом, с намоленной уздой. А с какой стороны поставив, молился, с той стороны и прими с любовью. А выйдя поутру, до вечера стоя под твоим нежным дымом, быть может, произнесли шуточные слова, быть может, следящий за дымом сказал ненужные слова, быть может, мы не умели молиться, быть может, поверх ножа брызнула (кровь), быть может, вслед за рукой тянулась, быть может, твое красное (кровь) было затоптано, быть может, мы не умели есть и пить, Великий Бог над головой, прости, все прими благосклонно,

возлюби во благо!’ Такие фрагменты по сути содержат кодекс поведения верующих в священной роще, систему табу, а также определяют действия *карта* (священнослужителя) и *учо* – его помощника.

Согласно воззрениям мари, жертва богу приносится потому, что у Бога на небе все устроено так, как у людей на земле. Ему время от времени нужны кони, овцы, гуси и т.п. Поэтому очень важно правильно исполнить ритуал, чтобы жертвуемое животное «дошло до Бога» не искалеченным: *Ме рвезе улына, шикш йымал калык улына. Ала ыштен-кучен ышна мошто, ала лу-йыжыӊым ышна верешт, ала йол йымак тошкышна, ала кид мучко колтышна, ала шала шомакым ойлышна, ала тыге-туге койна, ала шапын койна. Вуйӱмбал Кугу Юмо, Вуйӱмбал Кугу Пуйырышо, Вуйӱмбал Кугу Серлагыше, шке виктаре, тиде кумалме кумалтышнам алал товлен йӧрате!* [Марий кумалтыш мут, 1991, с. 33] ‘Мы молодые, мы поддымный народ. Или не умели взять и сделать, или не нашли суставы костей, или под ногами топтали, или по рукам пустили, или беспутные слова говорили, или неправильно вели себя (букв. показывались так и эдак), или непристойно держали себя, Великий Бог над головой, Великий Предопределитель над головой, Великий Милосердный Бог над головой, сам направь, с любовью прими эту нашу молитву’.

Заключение

Марийские молитвы отражают глубочайшее почтение, смирение и благоговение верующих перед *Юмо*, весь спектр их чаяний, просьб, опасений, страхов. Тексты марийских молитв являются весьма репрезентативным источником анализа концепта *юмо* ‘бог’. *Юмо* в текстах марийских молитв выступает как высшая сила, наделяющая жизнью, обеспечивающая здоровьем, долголетием, безопасностью, как податель всевозможных материальных благ, благополучия, источник радости. Забота верующего в отношении бога – молиться, сдержать обещание о молении, совершить обряд в строгом соответствии с установленным порядком. Глагольные формы в текстах марийских молитв определяют тональность обращений и просьб верующих.

В перспективе предполагается выявление иных составляющих концепта *юмо* ‘бог’ в текстах молитв, в художественных текстах, а также анализ ассоциативного поля концепта *юмо* ‘бог’.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Абукаева Л.А. Лексикографическая репрезентация концепта *юмо* ‘бог’ // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. статей / Мар. гос. ун-т; сост. Р.А. Кудрявцева, Т.Н. Беляева; отв. ред. Р.А. Кудрявцева. Йошкар-Ола, 2019. С. 40–44.

Абукаева Л.А. Концепт *родо-шочшо* ‘родные / близкие’ в марийских гостевых песнях // XV Игнатьевские чтения. Материалы докл. и выступлений на Респ. науч. конфер. Йошкар-Ола, 2016. С.74–79.

Абукаева Л.А. Концепты *шӱм* / *чон* ‘сердце / душа’ в сборнике Вячеслава Абукаева «*Вӱротыза*» // Вестник Марийского государственного университета. 2014. № 1. С. 97–101. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=21680874 (дата обращения: 07.06.2020).

Абукаева Л.А. Паремиологическая репрезентация концепта *Юмо* ‘Бог’ // Коммуникативные единицы в свете современных научных парадигм: сб. материалов Всерос. науч.-практ. конфер. с междунар. участием. Уфа: РИЦ БашГУ, 2019. С. 158–162.

Абукаева Л.А. Репрезентация концепта *юмо* «бог» в марийских народных песнях // Этническая культура. 2019. Вып. 1. С. 40–45. https://journalec.com/ru/action/126/info (дата обращения: 07.06.2020).

Глухова Н.Н. Язык марийских заговоров и молитв. Автореф. дисс. … д-ра филол. наук. Йошкар-Ола, 1997. URL: http://cheloveknauka.com/yazyk-mariyskih-zagovorov-i-molitv (дата обращения: 07.06.2020).

Григорьева Л.Я. Марий ойышто «чон» мутын кучылталтме ойыртемже (Особенности функционирования слова «чон» в марийской речи) // Марийская словесность в контексте развития культур народов Урало-Поволжья: материалы конфер. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2018. С. 161–165.

Земляницкий Ф. Несколько слов по поводу языческих суеверий крещеных черемис Царевококшайского уезда // Известия по Казанской Епархии. 1871. № 8. С. 243–251.

Калиев Ю.А. Этнокультурный статус мифологического сознания: генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия (на примере марийской мифологии). Уфа: РИО БашГУ, 2004. 326 с.

Макарова Г.А. Марийский концепт «любовь» // Вестник Чувашского университета. 2006. № 1. С. 227–235. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mariyskiy-kontsept-lyubov (дата обращения: 07.06.2020).

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

Материалы фольклорных практик Марийского государственного университета (МФП МарГУ, Сернурский р-н РМЭ). Записи Ямбаршевой Г.В. в д. Шунсола Сернурского р-на Республики Марий Эл, 2006 г.

Материалы фольклорных практик Марийского государственного университета (МФП МарГУ, Новоторъяльский р-н МАССР). Записи Якимовой А. от И.К. Потапова, 1899 г.р., д. Нижний Кугенер Новоторъяльского р-на МАССР, 1984 г.

Материалы фольклорных практик Марийского государственного университета (МФП МарГУ, Дюртюлинский р-н РБ). Записи А.П. Ямакаевой от М.Ш. Хайбуллиной, 1914 г.р., д. Ярмино Дюртюлинского р-на Республики Башкортостан, 1992 г.

Попов Н.С. Религиозные верования марийцев // Религии народов современной России. Словарь / ред. кол.: Мчедлов М.П., Аверьянов Ю.И., Басилов В.Н. и др. М.: Республика, 1999. С. 208–212.

Попов Н.С. Религиозные верования // Марийцы. Историко-этнографические очерки. 2-е изд., доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. С. 287–302.

Попов Н.С., Таныгин А.И. Юмын йӱла (Основы традиционной марийской религии). Йошкар-Ола, 2003. 272 с.

Постовалова В.И. Религиозные концепты в православном миросозерцании (опыт теолингвистического анализа) // Критика и семиотика. 2014. № 2. С.127–148.

Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань: Типография Императорского Казанского ун-та, 1870. Ч. II. 225 с.

Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань. Типография Императорского ун-та, 1889. 265 с.

Соловьев А.М. Проявление синкретизма в религиозных текстах мари // Марийская религия и культура. Материалы науч.-практ. конфер. Йошкар-Ола: Мар. полиграф.-изд. комб., 1998. С. 43–47.

Соколова М.В. Репрезентация эмоционального концепта «страх» в марийском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 4 (22): в 2-х ч. Ч. I. С. 189–191. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=18823784 (дата обращения: 07.06.2020).

Яковлев Г. Религіозные обряды черемисъ. Казань: Типографія и Литографія В.М. Ключникова, 1887. 87 с.

Яковлева С.Л., Казыро Г.Н. Сравнительный анализ метафорических моделей концепта «семья» в марийской и финской паремиологии // Фундаментальные исследования. 2014. № 5. С. 649–652. URL: https://www.fundamental-research.ru/ru/article/view?id=33937 (дата обращения: 07.06.2020).

Lyubov Abukaeva

REPRESENTATION OF THE CONCEPT JUMO ‘GOD’ IN THE TEXTS OF MARI PRAYERS

Introduction. Linguistic and cultural analysis of cultural codes contained in the texts of Mari prayers allows deciphering and reconstructing the religious views of the Mari. The concept of *jumo* ‘god’ is central to the religious picture of the world of the Mari. **The objective of the article** is to analyze the verbal component of the spiritual cultural code, which finds its expression in the texts of the Mari prayers; namely, individual elements in the structure of the concept of *jumo* ‘god’. **Materials and methods.** Published texts of Mari prayers, texts collected by the author of the article, and also materials of folklore practices of the students of the Mari State University were used for the analysis. The texts of prayers have different situational relevance. In the work, a descriptive method, contextual and component analysis, elements of the comparative method found a use. **Research results, discussions**. The following components of the *jumo* ‘god’ concept are presented in the prayers texts: features of the Mari pantheon (the number and hierarchy of gods, relations between them), the essential properties of *Jumo*, the relationship between *Jumo* and a person / people, the meaning (purpose) of prayers. The relation of the Mari to the number of gods is reflected in the expression “How many Great Gods there are on earth, we not know all of them”. The religious consciousness of the Mari people defines the relationship between the gods by the term *vurtak* properties and expressions like “*iktir lijyn shogysho*” ‘equal on equal terms’. Under the rule of Jumo are absolutely all spheres of human life and nature, this is the highest power, the guarantor of security, prosperity, and the regulator of social relations. The person before God

in the texts of prayers is represented in the apologizing part of the prayer very modestly: “*me ikshyve en ulyna*” ‘we are children’, “*shiksh jymal kopshange*” ‘insect, which is under the smoke’. **Conclusion.** The texts of Mari prayers, reflecting the entire spectrum of aspirations, requests, fears, and fears of believers are a representative source of analysis of the concept of *jumo* ‘god’. *Jumo* in the texts of the Mari prayers acts as the highest force, endowing life, providing health, longevity, safety and as the giver of all kinds of material wealth and well-being. The believer’s concern is to pray, to keep the promise of prayer, to perform the ceremony in strict accordance with the established procedure. Verb forms as linguistic means determine the tonality of appeals and requests of believers in the texts of Mari prayers.

Key words: Mari traditional religion, linguistic and cultural analysis, prayer text, concept.

REFERENCES

Abukaeva L.A. Leksikograficheskaja reprezentacija koncepta jumo ‘bog’ [Lexicographic representation of the concept of jumo ‘god’]. *Problemy marijskoj i sravnitel’noj filologii: sbornik statej*. Ed. R.A. Kudrjavceva. Joshkar-Ola, Mari State University, 2019, pp. 40–44. (In Russian).

Abukaeva L.A. Kontsept rodo-shochsho ‘rodnye / blizkie’ v mariiskikh gostevykh pesnyah [Concept rodo-shochsho ‘relatives’ in Mari guest songs]. *XV Ignat’evskie chteniya: materialy dokladov i vystuplenii na Respublikanskoi nauchnoj konferencii.* Yoshkar-Ola, 2016, pp. 74–79. (In Russian).

Abukaeva L.A. Koncepty shjum / chon ‘serdce / dusha’ v sbornike Vjacheslava Abukaeva «Vjurotyza» [The concepts шӱм / чон ‘heart / soul’ in Vyacheslav Abukayev’s collection of stories «Вӱротыза» (“Cardiac callosity”)]. *Vestnik of the Mari State University*, 2014, no. 1, pp. 97–101. Available at: https://elibrary.ru/item.asp?id=21680874 (accessed 7 June 2020). (In Russian).

Abukaeva L.A. Paremiologicheskaja reprezentacija koncepta Jumo ‘Bog’ [Paremiological representation of the concept Jumo ‘God’] // *Kommunikativnye edinicy v svete sovremennyh nauchnyh paradigm: sbornik materialov Vserossijskoj nauchno-prakticheskoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem.* Ufa, Bashkirskij gosudarstvennyj universitet, 2019, pp. 158–162. (In Russian).

Abukaeva L.A. Reprezentacija koncepta Jumo “Bog” v marijskih narodnyh pesnjah [Representation of the Concept Jumo ‘God’ in Mari Folk Songs]. Ethnic Culture, 2019, iss. 1, pp. 40–45. Available at: https://journalec.com/ru/action/126/info (accessed 7 June 2020). (In Russian).

Gluhova N.N. Jazyk marijskih zagovorov i molitv [The language of Mari conspiracies and prayers]. Abstract of Doctor’s degree dissertation. Joshkar-Ola, 1997. Available at: http://cheloveknauka.com/yazyk-mariyskih-zagovorov-i-molitv (accessed 7 June 2020). (In Russian).

Zemljanickij F. Neskol’ko slov po povodu jazycheskih sueverij kreshhenyh cheremis Carevokokshajskogo uyezda [A few words about the pagan superstitions of the baptized Cheremis of Tsarevokokshaysk district]. *Izvestija po Kazanskoj Eparhii*, 1871, no. 8, pp. 243–251. (In Russian).

Kaliev Ju.A. Etnokul’turnyj status mifologicheskogo soznanija: genezis, funkcionirovanie i evoljucija tradicionnogo mirovosprijatija (na primere marijskoj mifologii) [Ethno-cultural status of mythological consciousness: genesis, functioning and evolution of the traditional worldview (on the example of Mari mythology)]. Ufa, Bashkirskij gosudarstvennyj universitet, 2004, 326 p. (In Russian).

Makarova G.A. Marijskij koncept “lubov’” [The Mari concept of *love*]. *Bulletin of the Chuvash State University University*, 2006, no 1, pp. 227–235. Available at: https://elibrary.ru/item.asp?id=11729499 (Accessed 7 June 2020).

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

Materialy fol’klornyh praktik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta (MFP MarGU, Sernurskij r-n RME) [Materials of folklore practices of the Mari State University (MFP MarSU, Sernur district of RME)]. Notes of G.V. Yambarsheva in the village of Shunsola, Sernur district of the Republic of Mari El, 2006.

Materialy fol’klornyh praktik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta (MFP MarGU, Novotorjal’skij r-n MASSR) [Materials of folklore practices of the Mari State University (MFP MarSU), Novotoryalsky district of the MASSR]. Notes of A. Yakimova from I.K. Potapova, born in 1899, Nizhny Kugener village, Novotoryalsky district of the MASSR, 1984.

Materialy fol’klornyh praktik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta (MFP MarGU, Djurtjulinskij r-n RB) [Materials of folklore practices of the Mari State University (MFP MarSU), Dyurtyulinsky district, Republic of Bashkortostan]. Notes of A.P. Yamakaeva from M.Sh. Haibullina, born in 1914, village Yarmino, Dyurtyulinsky district of the Republic of Bashkortostanm, 1992.

Popov N.S. Religioznye verovanija marijcev [Religious beliefs of the Mari]. *Religii narodov sovremennoj Rossii. Slovar*’. Moscow: Respublika, 1999, pp. 208–212. (In Russian).

Popov N.S. Religioznye verovanija [Religious beliefs]. *Marijcy. Istoriko-etnograficheskie ocherki*, Joshkar-Ola, Mari Research Institute, 2013, pp. 287–302. (In Russian).

Popov N.S., Tanygin A.I. Jumyn jula (Osnovy tradicionnoj marijskoj religii) [Fundamentals of Traditional Mari Religion]. Joshkar-Ola, 2003, 272 p. (In Russian).

Postovalova V.I. Religioznye koncepty v pravoslavnom mirosozercanii (opyt teolingvisticheskogo analiza) [Religious concepts in the Orthodox worldview (the experience of theolinguistic analysis)]. *Kritika i semiotika*, 2014, no. 2, pp. 127–148.

Rittih A.F. Materialy dlja etnografii Rossii: Kazanskaja gubernija [Materials for the ethnography of Russia: Kazan province.]. Kazan, Tipografija Imperatorskogo Kazanskogo universiteta, 1870, part II, 225 p. (In Russian).

Smirnov I.N. Cheremisy. Istoriko-jetnograficheskij ocherk [The Cheremis. Historical and ethnographic sketch]. Kazan, Tipografija Imperatorskogo Kazanskogo universiteta, 1889, 265 p. (In Russian).

Solov'ev A.M. Projavlenie sinkretizma v religioznyh tekstah mari [The manifestation of syncretism in the religious texts of the Mari]. *Marijskaja religija i kul'tura. Materialy nauchno-prakticheskoj konferencii*. Joshkar-Ola, 1998, pp. 43–47. (In Russian).

Sokolova M.V. Reprezentacija emocional'nogo koncepta «strah» v marijskom jazyke [Representation of the emotional concept *fear* in the Mari language] *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*, 2013, pp. 189–191. Available at: https://elibrary.ru/item.asp?id=18823784 (accessed 7 June 2020). (In Russian).

Jakovlev G. Religioznye obrjady cheremis [Religious ceremonies cheremis]. Kazan, Tipografiya i Litografiya V.M. Klyuchnikova, 1887, 87 p. (In Russian).

Jakovleva S.L., Kazyro G.N. Sravnitel'nyj analiz metaforicheskih modelej koncepta "sem'ja" v marijskoj i finskoj paremiologii [Comparative analysis of metaphorical models of the concept *family* in the Mari and Finnish paremiology]. *Basic research*, 2014, no 5, pp. 649–652. Available at: https://www.fundamental-research.ru/ru/article/view?id=33937 (accessed 7 June 2020). (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 811.511.151+39
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_02

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ТЕКСТОВ МАРИЙСКИХ ЗАГОВОРОВ

© 2020 г. О.Г. Купцова

Введение. Система воззрений мари более трех столетий вызывает неустанный интерес исследователей, работающих в различных научных областях знаний. В анализируемых в данной статье научных трудах отмечается высокая значимость заговорных текстов в повседневной жизни марийского народа.

Цель статьи заключается в том, чтобы рассмотреть историю изучения марийских заговорно-заклинательных текстов, выявить новые аспекты их исследования.

Материалы и методы. Материал для исследования извлечен из научной литературы XVII–XXI веков. Теоретической и практической базой исследования послужили труды ученых-специалистов в области гуманитарных наук. Аналитический обзор направлен на выявление еще не исследованных аспектов в изучении заговорно-заклинательных традиций мари.

Результаты исследования, обсуждения. Научные работы XVII – первой половины XIX века лишь фрагментарно упоминают об обрядовой стороне языческих мировоззрений народа мари. Труды исследователей второй половины XIX века содержат больше практического материала: в них приводятся переведенные или аутентичные марийские заговорные тексты. Начиная с первой половины XX века интерес к изучению марийских заговорно-заклинательных текстов неуклонно растет. Работы зарубежных и отечественных, прежде всего марийских исследователей, проводимые в русле культурологии, филологии, истории, этнографии, содержат материалы полевых экспедиций по сбору именно аутентичных заговорных текстов, авторские инновационные методы для описания фонологических и синтаксических средств заговорных текстов; раскрывают результаты многогранных и междисциплинарных исследований марийских сакральных текстов. Собранный материал полевых экспедиций хранится в фондах фольклорно-этнографических материалов Марийского государственного университета и Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. Научные работы и коллекции заговоров открывают перспективы для исследований в сопоставительном аспекте, а также в плане выявления уникальных и универсальных языковых явлений в текстах заговоров.

Заключение. Начальный этап изучения заговорных текстов представляет собой сбор, фиксацию и публикацию фольклорно-этнографического материала. В советский период велась пропаганда атеистического мировоззрения, нацеленная на искоренение марийской духовной культуры. Но, несмотря на это, марийцы продолжали посещать молельные рощи и обращаться к заговорно-заклинательным традициям в целях обеспечения благополучия и сохранения здоровья. Конец XX столетия ознаменован проведением лишь монолингвистических исследований по изучению структуры и особенностей текстов марийских заговоров и отсутствием аналогичных работ в сопоставительном аспекте.

Ключевые слова: финно-угорское языкознание, марийское языкознание, марийские заговоры, история изучения.

Введение

В зарубежной и отечественной науке накоплен богатый опыт по изучению заговорно-заклинательных текстов. Этнические религиозные верования марийцев, основанные на уважительном отношении к силам природы, уже на протяжении трех столетий находятся в поле зрения путешественников, священнослужителей, краеведов, философов, культурологов, этнографов, фольклористов, языковедов и ученых-специалистов смежных наук. Все исследователи отмечают значимость заговорных текстов в повседневной жизни народа.

Цель статьи заключается в том, чтобы рассмотреть историю изучения марийских заговорно-заклинательных текстов, выявить новые аспекты их исследования.

Материалы и методы

Материал для исследования извлечен из научной литературы XVII–XXI веков. Теоретической и практической базой исследования послужили труды ученых-специалистов в области гуманитарных наук. Аналитический обзор направлен на выявление еще не изученных аспектов в исследовании заговорно-заклинательных традиций мари.

Результаты исследования, обсуждения

К XVII веку принадлежат первые сведения о религиозных воззрениях мари, сделанные немецким ученым-путешественником Адамом Олеарием. Они включали в себя данные о специфических особенностях языческих культов черемис, краткие сведения о похоронных и свадебных ритуалах, а также фрагменты вербальной составляющей обряда жертвоприношения [Олеарий, 1906, с. 364–367]. Отечественные и немецкие ученые-путешественники XVIII века Н.П. Рычков [1770], И.Г. Георги [1799], Г.Ф. Миллер [1791] впервые обратили внимание на священные рощи *кӱсото*, отразили самобытность обрядов жертвоприношения и похоронных обрядов, национальных дохристианских праздников, ими были также предприняты попытки описания марийского пантеона.

В первой половине XIX века религиозные верования черемис находят отражение в научных работах русского педагога, писателя-публициста и философа А.И. Герцена, местных краеведов и этнографов А.И. Артемьева, А.И. Емичева, С.М. Михайлова, В.П. Вишневского. Русская писательница-этнограф А.А. Фукс занималась изучением быта чувашей и марийцев, проживающих в Чебоксарском и Царевококшайском уездах Казанской губернии [Фукс, 1840]. Ей удалось впервые описать проведение национального марийского праздника *Сӱрем*. Существенным недостатком данной работы является отсутствие полноты описания обрядов жертвоприношения, похоронных обрядов и глубокого анализа материалов, но, несмотря на это, ее книга является прекрасным дополнением предшествующих работ. Описанные работы, безусловно, внесли заметный вклад в первичную систематизацию религиозных верований марийцев, однако в них отсутствуют научные оценки марийской заговорно-заклинательной традиции.

Исследования во второй половине XIX века проводятся преимущественно представителями духовенства, Русского географического общества, Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете и носят описательный характер. Марийская заговорно-заклинательная традиция в работах этого периода фиксируется лишь фрагментарно. Отдельную ценность для исследователей марийской языческой религии представляет работа С. Нурминского о религиозных верованиях черемис, которая содержит богатый практический материал: здесь представлена характеристика становления язычества, дано описание культовых представлений, проведен анализ их возникновения [Нурминский, 1862]. В аналогичных работах других исследователей подробно описывается быт черемис, отдельно заостряется внимание на традициях проведения свадебных и похоронных обрядов, обрядов жертвоприношения, национальных праздников, таких как *Агавайрем, Кугече, Семык*, но при этом авторы лишь вскользь упоминают о «знакомстве черемис с ворожбой» без предъявления определенных заговорных текстов [Городской, 1864; Ерусланов, 1894; Знаменский, 1866; Рябинский, 1899].

В аналогичном тематическом русле написаны работы Г.Я. Яковлева о религиозных обрядах черемис, С.К. Кузнецова о загробных верованиях черемис [1884] и историко-этнографический очерк И.Н. Смирнова.

Яковлев Г.Я., являясь знатоком культуры, быта марийского народа, очевидцем и участником религиозных обрядов, в работе «Религиозные обряды черемис» описал иерархию марийских языческих божеств и их функции, впервые опубликовал тексты молитв и обережных заговоров на марийском языке, которые читались при проведении обрядов и праздников [Яковлев, 1887].

В работе марийского профессора И.Н. Смирнова «Черемисы. Историко-этнографический очерк» дается краткое описание «истории черемисской народности», раскрываются особенности духовной, материальной культуры, религиозных представлений марийцев, проводится глубокий анализ погребальных обрядов, характеризуются космогонические представления черемис, приводятся примеры заговоров по «отвораживанию порчи» и «наворажива-нию порчи тяжелой». И.Н. Смирнову впервые удалось обобщить и дифференцировать имеющиеся материалы языческих воззрений марийского народа, проследить процесс перехода от политеизма к монотеизму, провести параллели с религиозными представлениями других финно-угорских народов [Смирнов, 1889]. Однако Л. Тойтыбекова считает ошибочным предложенный И.Н. Смирновым методологический подход к исследованию религиозных представлений черемис, оспаривает приведенную им классификацию марийского пантеона [Tojdybekova, 1997, с. 30].

Не менее значительный вклад в работу по сбору, изучению и систематизации эмпирического материала по религиозным представлениям марийцев внесли финно-угорские и европейские ученые. Финно-угорское научное общество в конце XIX – начале XX века организовало научные экспедиции, целью которых являлся сбор языковедческого, фольклорного, этнографического и религиоведческого материала среди черемис, проживающих на территории России. Полевые экспедиции при содействии представителей местной национальной интеллигенции помогли ученым собрать необходимый материал и записать тексты молитв, лечебных, любовных, обережных заговоров не только посредством финно-угорской транскрипции, но и на немецком языке [Genetz, 1889; Porkka, 1895; Ramstedt, 1902; Wichmann, 1931].

В первой половине XX века продолжает расти интерес к изучению марийского язычества. Среди работ дореволюционного периода следует отметить этнографический очерк русского священника и этнографа С.А. Багина, чья работа всецело посвящена гадателям и знахарям среди царевококшайских черемис. Его труд отличается богатством фактического материала: он содержит ценные сведения о классификации марийских «шаманов» и описывает их функции в общественных и частных молениях. Автор отмечает дуализм религиозного сознания марийцев, основанного на эклектизме христианских и языческих мировоззрений: «христианское учение еще недостаточно проникло в религиозное сознание черемис, поэтому язычество имеет значительную силу. …Языческие верования черемис поддерживаются так называемыми *картами*, *омым-ужшы*, *мужедшы и шинчан-ужшы*» [Багин, 1910, с. 3]. В книге отсутствуют марийские заговорно-заклинательные тексты, что, возможно, объясняется целью написания труда: «приходскому духовенству и школьным деятелям необходимо обратить особое внимание на деятельность этих лиц и стараться парализовать их влияние на черемис» [Багин, 1910, с. 14].

В 1927 году в свет выходит труд В.М. Васильева, обобщающий ранее опубликованные материалы по религиозным верованиям марийцев. Но от аналогичных изданий работа марийского ученого-этнографа отличается подробным описанием религиозных представлений марийского народа о потустороннем мире, характеристикой различных сторон религиозной жизни черемис, отдельно раскрываются обряды, связанные с «мероприятиями при болезнях, смерти, похоронах и поминовениях усопших». Обрядовая деятельность «*мужэдшэ, шӱведышэ*, *шинчанунжо, локтызо, пошарышэ, йузо*» иллюстрируется молитвенными обращениями и примерами, зафиксированными в результате полевых экспедиций [Васильев, 1915].

Во время Первой мировой войны тысячи военнопленных финно-угорского и тюркско-татарского происхождения оказались в Венгрии. Венгерскому ученому Э. Беке представилась уникальная возможность изучения языка, фольклора и этнографии марийского народа

не только на основе печатных текстов, но и при непосредственном общении с представителями марийского народа. На протяжении двух с половиной лет от 29 пленных марийцев, носителей двадцати диалектов марийского языка, ученому удалось записать множество сказок и легенд, загадок и пословиц, суеверий и обычаев, сведения о быте, похоронных обрядах, обрядах жертвоприношения, а также тексты молитв, заговоров и заклинаний. Этот материал публиковался в разные годы в разных странах Запада [Beke, 1938, 1957; Tscheremissische texte, 1961].

Собирательная и публицистическая деятельность зарубежных ученых внесла неоценимый вклад в изучение марийского языка и фольклора. Благодаря информанту Ивану Евскому, прибывшему в США в период Великой Отечественной войны, многолетняя работа американских ученых Томаса Себеока и Франсиса Д. Ингеманна получила новое направление. Результатом этого труда стали книги, вышедшие в США в конце 50 – начале 60-х годов прошлого века [Sebeok, 1953, 1955, 1958, 1961]. Труды Т. Себеока и Ф.Д. Ингеманна, несмотря на имеющиеся неточности и некоторую тенденциозность в оценках, предоставили исследователям других стран уникальную возможность познакомиться с образцами марийского устного народного творчества, фонетическим и грамматическим строем марийского языка, с особенностями духовной, религиозной и материальной культуры марийского народа.

Марийский этнограф, фольклорист и краевед Т.Е. Евсеев на протяжении двадцати лет собирал фольклорный материал, который частично был опубликован посмертно в 1994 году в сборнике «Калык ойпого» [Евсеев, 1994]. Сборник предоставляет читателям сказки и сказания, предсказания и сновидения, загадки на марийском языке. Неоспоримую ценность имеют аутентичные тексты заговоров и молитв от различных недугов: защита от колдунов, золотухи, кровотечения, сглаза [Евсеев, 1994, с. 168–201]. Комментарии собирателя о ритуальном контексте лечебного обряда играют важную роль в исследовании самой заговорной традиции. Научные основы по изучению марийской духовной культуры, заложенные учеными института еще в начале XX века, и сегодня находят свое отражение в трудах ученых-языковедов Марийского государственного университета [Абукаева, 2013, 2014; Глухова, 2015а, 2015б, 2015в, 2016, 2017, 2018, 2019а, 2019б, 2019в].

В период с 1930-х по 1970-е годы ученые Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева проводили полевые экспедиции по сбору произведений устного народного творчества, в том числе заговорно-заклинательных текстов, обогащению и систематизации лексического и фонетического состава языка, выявлению и фиксации диалектных явлений марийского языка. Собранный марийскими фольклористами и языковедами материал уникален, так как работы по его фиксации проводились повсеместно среди всех этнических групп марийского населения. Результаты полевых экспедиций были опубликованы в научных сборниках, нашли отражение в монографиях ученых-языковедов и этнографов.

С 70-х годов прошлого столетия по настоящее время студенты Марийского государственного университета ежегодно выезжают в районы Республики Марий Эл и в соседние республики для сбора фольклорно-этнографического материала. Архивы Института национальной культуры и межкультурной коммуникации содержат богатейший материал, в котором собраны сказки, легенды (топонимические и исторические), рассказы, былички, заговоры, заклинания, обрядовые песни, частушки, сведения о марийской народной медицине, запреты, считалки, пословицы, загадки – словом, все жанры устного поэтического творчества мари. Сбор заговорно-заклинательных текстов в условиях фольклорно-этнографических практик сводился к записям сведений, известных широкому кругу информантов, поэтому собранный материал показывает значительное количество дублирующих текстов заговоров. По своему содержанию тексты заговоров в основном краткие и включают в себя несколько несложных формул. Это главным образом устные заговоры, которые произносятся в определенных бытовых и ритуальных ситуациях. Фонд фольклорно-этнографических материалов Марийского

государственного университета насчитывает более 500 заговоров, в том числе любовных «присушек» (*сымыстарыме*) и «отсушек» (*йӱкшыктарыме*), лечебных заговоров от сглаза (*шинча вочмо деч*), от болезней, насланных колдунами (*вувер кочмо деч, локтышым-пошартышым шӧрымӧ*, *ия логалме деч, овылымо деч*), заговоров для лечения соматических заболеваний (*вӱр йогымым чарыме мут, кишкышинчалан, коршымым чарыме мут, мӱшкыр коршымым шӧрымӧ*).

90-е годы XX века стали переломными в публикации [Юзо ой, 1991; Евсеев, 1994; Петров, 1993] и изучении заговорно-заклинательных текстов [Глухова, 1996, 1997а, 1997б, 1997в, 1998; Glukhova, 1997]. Отдельно следует рассмотреть работу «Марий Ю» [Петров, 1993] кандидата исторических наук, практика марийской народной медицины В.Н. Петрова. Автор, выезжая в Советский, Новоторъяльский, Моркинский, Сернурский, Горномарийский районы Республики Марий Эл, в Пижанский район Кировской области и Мишкинский район Республики Башкортостан, смог записать уникальные, емкие и выразительные марийские заговорные тексты, которые в начале 1990-х годов ярко выделялись на общем фоне всего корпуса вербальных формул.

Первым фундаментальным комплексным исследованием по изучению текстов марийских заговоров являются работы Н.Н. Глуховой, нацеленные на систематизацию общих и отличительных черт заговорных текстов и молитв в плане содержания и в плане выражения, определение основных принципов композиции текста; выявление различных маркеров стиля заговора; отдельное внимание уделяется описанию фонологических и синтаксических средств в создании композиции заговоров [Глухова, 1996, 1997а; Glukhova, 1997]. Автор применяет в работе новые методы исследования: метод геометрической интерпретации для графического представления ритмической структуры и численный метод количественного анализа текста для наглядного представления соотношения выразительных и образных средств в изучаемых фольклорных текстах. Проанализировав научные труды Н.Н. Глуховой, можно прийти к следующему выводу: автор проводит многогранные исследования марийских сакральных текстов и рассматривает их через призму лингвостилистического потенциала языка [Глухова, 1996, 1997б, 1998, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019а, 2019б, 2019в; Glukhova, 1997]. Работа по изучению марийских заговоров исследователем продолжается до сих пор [Глухова, 2016, 2017, 2018, 2019а, 2019б, 2019в].

Фольклорно-этнографические материалы, собранные Л.С. Тойдыбековой на протяжении двадцати лет, легли в основу монографии о традиционной системе мировоззрений мари [Tojdybekova, 1997]. Исследователь в ходе полевых экспедиций в регионы Приволжского федерального округа смогла зафиксировать информацию о различных верованиях, рассказы о священных рощах, легенды и предания, заговоры и молитвы. Диахронический анализ представленных в работе «Mari Pagan Faith and Ethnical Consciousness (Марийская языческая вера и этническое самосознание)» знахарских и магических практик дает возможность констатировать высокую степень сохранности национальных марийских языческих традиций целительства на протяжении нескольких веков.

С точки зрения культурологии, воззрения народа мари рассматриваются в трудах Г.Е. Шкалиной [2003, 2006]. Автор, описывая марийскую традиционную культуру, опирается на труды исследователей конца XIX – начала XX века, проводит сопоставительную параллель между шаманами других народов и марийскими картами, горно-черемисскими *мужанами / мошанами*. Г.Е. Шкалина отдельно дает краткую классификацию марийских заклинателей, колдунов *юзо*, а при описании их деятельности ею приводятся отрывки заговорных текстов и молитв, помогающих защитить себя и своих родных от напастей.

В русле работ исторического направления проводились исследования Л.И. Никоновой [1995, 2000а, 2000б, 2000в, 2001, 2011]. В диссертации автор в сопоставительном аспекте на примере финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья рассматривает достижения этномедицины с середины второй половины XIX века, раскрывает и описывает методы и средства, используемые народами в традиционной и нетрадиционной медицине для лечения и профилактики

заболеваний. Л.И. Никонова особое внимание уделяет осмыслению этнических взглядов на этиологию заболевания, рассматривает представления о деятельности заклинателей и целителей, описывает народные, физиотерапевтические и магические методы врачевания [Никонова, 2001, с. 5]. В структуре заговорных текстов исследователь выделяет элементы христианства, язычества и их синкретизма. Магическое воздействие заговорных текстов, по мнению автора, основано на особом фонетическом созвучии, рифме и ритмическом складе [Никонова, 2001, с. 380].

Заключение

На начальном этапе основополагающей задачей ученых был сбор, фиксация и издание фольклорно-этнографического материала, включающего в себя сакральные тексты, описание особенностей языческой веры марийцев, их космогонических представлений. В советский период среди населения велась пропаганда атеистического мировоззрения, но, несмотря на это, мари смогли сохранить свою духовную культуру, продолжали посещать молельные рощи и обращаться к заговорно-заклинательным традициям в целях обеспечения благополучия и сохранения здоровья.

Первые фундаментальные исследования структуры и особенностей заговорно-заклинательных текстов в марийском языкознании начинаются с конца прошлого столетия.

Следует отметить, что на сегодняшний день в марийском языкознании не проводилось работ по изучению заговорно-заклинательных текстов в сопоставительном аспекте. Однако накопленный материал и имеющиеся научные работы по культурологии, филологии, истории, этнографии открывают широкие перспективы для такого рода исследований. Такие изыскания позволят выявить в текстах марийских заговоров и заклинаний уникальные и универсальные языковые явления.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Абукаева Л.А. Языковая репрезентация категорий адресанта и адресата в текстах марийских заговоров // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 5. Ч. 2. С. 13–15. URL: https://www.gramota.net/materials/2/2013/5-2/1.html (дата обращения 12.08.2020).

Абукаева Л.А., Пирогова Л.В. Адресованность текстов марийских заговоров // Человек. Гражданин. Ученый: сб. тр. Регион. фестиваля студ. и молодежи (Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова, 25–30 ноября 2013 г.). Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2014. С. 188–190.

Багин С.А. Гадатели и знахари у царевококшайских черемис: Этнографический очерк. Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1910. 14 с.

Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань: Центр. тип., 1915. 19 с.

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Часть 1: О народах финского племени, известных по Истории Российской под общим именем руссов. СПб.: Императорская академия наук, 1799. 146 с. URL: https://runivers.ru/upload/iblock/b12/Georgi_opisanie%20vsex%20obitayushix_1%20kniga.pdf (дата обращения: 28.05.2020).

Глухова Н.Н. Структура и стиль марийских заговоров. Йошкар-Ола: МарГУ, 1996. 115 с.

Глухова Н.Н. Язык марийских заговоров и молитв: автореф. дисс. … д-ра филол. наук: 10.02.07 / Глухова Наталья Николаевна. Йошкар-Ола: МарГУ, 1997а. 45 с.

Глухова Н.Н. Лингвостилистические исследования фольклорных текстов – новое перспективное направление в марийском языкознании // Перспективные направления в современном финно-угроведении. Междунар. конфер. М.: Изд-во АО «Диалог-МГУ», 1997б. С. 138–139.

Глухова Н.Н. Поэтический язык марийских фольклорных текстов // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития. Междунар. конфер. Глазов: ГГПИ, 1997в. С. 12–16.

Глухова Н.Н. Информативность и поэтика марийских языческих молитв. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 1998. 116 с.

Глухова Н.Н. Синтаксические стилистические средства в марийских заговорах // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015а. № 6. Ч. 1. С. 50–53.

Глухова Н.Н. Информативность текстов марийских заговоров // Художественная культура народов волго-камского полиэтнического региона в парадигме современности. Йошкар-Ола, 2015б. С. 71–76.

Глухова Н.Н. Гендерный аспект использования сравнений в марийских лечебных заговорах // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015в. № 7-1 (49) С. 32–35. URL: https://www.elibrary.ru/item.asp?id=23465370 (дата обращения: 28.05.2020)

Глухова Н.Н., Григорьева С.В. Черландарыше мужо-влак деч шӱведыме мут-влак // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. ст. / Мар. гос. ун-т; отв. ред. Р.А. Кудрявцева. Йошкар-Ола, 2016. С. 248–250.

Глухова Н.Н. Теория систем и системного анализа в изучении марийских фольклорных текстов // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. ст. / Мар. гос. ун-т; отв. ред. Р.А. Кудрявцева. Йошкар-Ола, 2017. С. 235–238.

Глухова Н.Н. Этнокультурное образование: лингвокультурный аспект марийских заговорно-заклинательных текстов // Традиции и новации в филологическом и этнокультурном образовании в условиях межъязыковой коммуникации. Ижевск: Изд. дом «Удмуртский университет», 2018. С. 85–88.

Глухова Н.Н. Композиционно-структурные особенности марийских заговорно-заклинательных текстов // Научный альманах. Тамбов, 2019а. № 1–2 (51). С. 125–129.

Глухова Н.Н. Маркеры фольклорного стиля марийских заговорно-заклинательных текстов // Международный академический вестник. Уфа, 2019б. № 5 (37). С. 104–108.

Глухова Н.Н. Символы в марийских заговорно-заклинательных текстах // Научный альманах. Тамбов, 2019в. № 7-1 (57). С. 230–237.

Глухова Н.Н., Алексеева В.В., Григорьева С.В. Иерархия этнических ценностей в эзотерических текстах марийской культуры // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. статей / сост. Р.А. Кудрявцева, Т.Н. Беляева; отв. ред. Р.А. Кудрявцева. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2019. С. 309–311.

Городской Г.О. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник императорского Русского этнографического общества. СПб, 1864. Вып. 6. С. 23–43.

Евсеев Т.Е. Калык ойпого: Тошто годсо марий ойлымаш, йомак, ончык лийшаш пале, омо кусарыме, туныктен каласыме, воштылтыш, тушто, кумалтыш мут да шӱведыме ю-влак. Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 1994. 208 с.

Ерусланов П. Очерк быта и предания восточных черемис // Известия Оренбургского отдела Императорского русского географического общества. Оренбург, 1894. Вып. 4. URL: https://elibrary.orenlib.ru/index.php?dn=down&to=open&id=3079 (дата обращения: 15.06.2020)

Знаменский П.В. Религиозное состояние черемис Козьмодемьянского края // Православное обозрение. М., 1866. № 10 (октябрь). С. 61–80.

Кузнецов С.К. Загробные верования черемис. Казань: Тип. Губ. правл., 1884. 10 с.

Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. 99 с. URL: https://xn--80ad7bbk5c.xn--p1ai/ru/content/opisanie-zhivushchih-v-kazanskoy-gubernii-yazycheskih-narodov (дата обращения: 15.06.2020)

Никонова Л.И. Тайны мордовского целительства. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1995. 170 с.

Никонова Л.И. От Адама и Евы до наших дней (Очерки народной медицины мордвы). Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2000а. 172 с.

Никонова Л.И. Традиционная медицина финно-угорских народов Поволжья и Приуралья как часть системы жизнеобеспечения. Саранск, 2000б. 178 с.

Никонова Л.И. Традиционная медицина тюркских народов как часть системы их жизнеобеспечения. Рузаевка, 2000в. 156 с.

Никонова Л.И. Этномедицина финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья в системе их жизнеобеспечения: Историко-этнографическое исследование: дисс. ... д-ра ист. наук: 07.00.07. Саранск, 2001. 456 с.

Никонова Л.И. Этномедицина финно-угорских и тюркских народов: историко-этнографическое исследование. Saarbrücken, Germany: Изд-во LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. 403 с.

Нурминский С.А. Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник при Казанской духовной Академии. Ч. 3. Казань, 1862. С. 240–296.

Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введение, перевод, примечания и указатель А.М. Ловягина. СПб.: Издание А.М. Суворина, 1906. 582 с. URL: https://rarebook.mgimo.ru/book/177093/177093.pdf (дата обращения: 05.06.2020)

Петров В.Н. Тӱрлӧ локтымо, чер, мужо ваштареш шӱведымаш. Йошкар-Ола: Мар. кн. савыктыш, 1993. 160 с.

Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб, 1770. URL: https://uraloved.ru/biblioteka/richkov-zhurnal-ili-dnevnye-zapiski (дата обращения: 05.06.2020)

Рябинский К.С. Ардинский приход Козьмодемьянского уезда. Казань: Типо-лит. ун-та, 1899. 40 с.

Смирнов И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань: Типография Императорского университета, 1889. 256 с.

Фукс А.А. Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_005430869/ (дата обращения: 05.06.2020)

Шкалина Г.Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2003. 208 с.

Шкалина Г.Е. Марий илышын тошто кышаже (Жизнь мари в традициях). Очерк-влак. Йошкар-Ола: Изд-во Мар. полиграфкомбината, 2006. 144 с.

Юзо ой: улдымо, савырыме, кумыландыме шомак да кумалме шот. Йошкар-Ола, 1991. 35 с.

Яковлев Г. Религіозные обряды черемисъ. Казань: Типографія и Литографія В.М. Ключникова, 1887. 87 с.

Веке Ö. Tescheremissische Märchen. Sagen und Erzählungen. Gesammelt und herausgegeben von Ödön Веке. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne LXXXVI. Helsinki, 1938. 649 S. URL: https://archive.org/details/tscheremissischemarchen (дата обращения: 05.06.2020).

Beke Ö. Tscheremissische texte. Band I. Budapest: Verlag der ungarischen Akademie der Wissenschaften, 1957. 692 s.

Genetz A. Ost-tscheremissische Sprachstudien von Dr. Arvid Genetz. I. Sprachproben mit deutscher Übersetzung // Journal de la Société Finno-Ougrienne Yli. Helsinki, 1889. URL: https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/ausgaben/zweiseitenansicht.html?fip=193.174.98.30&id=00069195&seite=3 (дата обращения: 05.06.2020).

Glukhova N. Structure and Style in Mari Charms // Bibliotheca Ceremissica. Tomus III. Savariae, 1997. 115 p.

Porkka V. Volmari Porkkas tscheremissische Texte mit Übersetzung. Herausgegeben von Arvid Genetz // Journal de la Société Finno-Ougrienne XIII. Helsinki, 1895. 168 S. URL: https://archive.org/details/bub_gb_jgsXdBg6yt8C_2/page/n13/mode/2up (дата обращения: 05.06.2020).

Ramstedt P.J. Bergtscheremissische Sprachstudien von G.J. Ramstedt // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne VII. Helsingfors, 1902. 219 S. URL: https://archive.org/details/bergtscheremiss00ramsgoog (дата обращения: 05.06.2020).

Sebeok T., Ingemann F. Studies in Cheremis: the Supematural // Vikins Fund Publications in anthropology. New York: Wenner-Gren foundation for anthropological research, 1953. 357 p. URL: https://archive.org/details/in.gov.ignca.4769/page/n279/mode/2up (дата обращения: 05.06.2020).

Sebeok T. Studies in Cheremis: The Cheremis. USA: Indiana University Press, 1955. 302 p.

Sebeok T. Studies in Cheremis. Games // Indiana University publications: Folklore series. USA: Indiana University Press, 1958. Vol. 11. 123 p.

Sebeok T., Ingemann F. Studies in Cheremis. An easten cheremis manual. Phonology. Grammar. Texts and Glossary // Uralic and Altaic series. The Netherlands, 1961. Vol. 5. 112 p. URL: https://archive.org/details/eastern00sebe/page/n129/mode/2up (дата обращения: 05.06.2020).

Tscheremissische texte. Band IV. Gesammelt und Herausgegeben von Ödön Веке. Budapest, 1961. Band 4. 560 s. (In Germ).

Tojdybekova L. Mari Pagan Faith and Ethnical Consciousness (Марийская языческая вера и этническое самосознание). Joensuu: Joensuun yliopisto, 1997. 397 p.

Wichmann Y. Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1931. 499 c.

Oksana Kuptcova

HISTORY OF THE STUDY OF MARI VERBAL CHARMS

Introduction. Religious beliefs of the Mari people have attracted the interest of researchers working in various scientific fields of knowledge for more than three centuries. Their research puts emphasis on the high importance of conspiracy texts in the daily life of the Cheremis people. **The purpose of the article** is to review the study of charms history in Mari linguistics. **Materials and methods.** The research material is based on the scientific literature of the 17th -21st centuries. The theoretical and practical basis is the works of scientists being specialists in the Humanities. The analytical review is aimed at identifying the aspects that have not been studied in the traditions of Mari charms yet. **Research results, discussion**. The studies of the 17th century and the first half of the 19th century mention the ritual side of the pagan worldviews of the Mari people in a fragmented form. The works of researchers of the second half of the 19th century contain a more practical material, where translated or authentic texts of Mari charms are given. Since the first half of the 20th century, the interest in the study of Mari charms has been steadily growing. The works of foreign and Mari researchers, conducted in cultural studies, philology, history, and ethnography, contain materials from field expeditions, during which authentic

spoken texts were collected; the authors' innovative methods to describe the phonological and syntactic means of spoken texts were used and the results of multi-faceted and interdisciplinary research of Mari sacred texts were revealed. The data of field expeditions are stored in the collections of folklore and ethnographic materials of the Mari State University and the Mari Research Institute of Language, Literature and History. **Conclusion.** The initial stage of studying charms includes collecting, recording and publishing folklore and ethnographic materials. During the Soviet period, an atheistic worldview was propagated among the Mari people, aimed at eradicating the Mari spiritual culture. But despite this the Mari people would visit the prayer groves and turn to the incantation traditions for the sake of well-being and health. The end of the 20th century was marked only by monolinguistic research on the structure and features of the texts of Mari charms and the lack of similar works in the comparative aspect.

Keywords: Finno-Ugric linguistic, Mari linguistic, Mari verbal charms, history of the study.

REFERENCES

Abukaeva L.A. Jazykovaja reprezentacija kategorii adresanta I adresata v tekstah mariiskih zagovorov [Language representation of the category of addressant and addressee in the texts of Mari verbal charms]. *Philology. Theory & Practice.* Tambov, Gramota, 2016, no. 5, vol. 2, pp. 13–15, available at: https://www.gramota.net/materials/2/2013/5-2/1.html (accessed 12 August 2020) (In Russian)

Abukaeva L.A., Pirogova L.V. Adresovannost' tekstov mariiskih zagovorov [Forms of addressing in the texts of Mari verbal charms] // *Chelovek. Grazhdanin. Uchenyi.* Cheboksary, Chuvashskii Gosudarstvennyi Universitet, 2014, pp. 188–190. (In Russian)

Bagin S.A. Gadateli i znahari u tcarevokokshaiskih cheremis: etnograficheskii ocherk [Fortuneteller and sorceress by Tsarevokokshaisk Cheremis: ethnographic essay]. Kazan, 1940, 14 p. (In Russian)

Beke Ö. Mari texts. Budapest, Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 1957, vol. I, 692 p. (In Germ)

Beke Ö. Mari fairy tale. Legends and stories. Collected and edited by Ödön Beke. *Mémoires de la Sosiete Finno-ougrienne LXXXVI*. Helsinki, 1938, 649 p, available at: https://archive.org/details/tscheremissischemarchen (accessed 05 June 2020) (In Germ)

Cheremis texts. Collected and published by Ödön Beke. Budapest, 1961. vol. 4. 560 p. (In Germ)

Eruslanov P. Ocherk byta i predanii vostochnyh cheremis [Essay on the life and traditions of Eastern Cheremis]. *Izvestiia Orenburgskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obtshestva*. Orenburg, 1894, iss. 4, available at: https://elibrary.orenlib.ru/index.php?d

Купцова Оксана Геннадьевна
кандидат филологических наук,
старший преподаватель,
Марийский государственный университет,
г. Йошкар-Ола
e-mail: kuptcovaOG@yandex.ru

Oksana Kuptcova
Candidate of Philology,
Mari State University,
Yoshkar-Ola
e-mail: kuptcovaOG@yandex.ru

УДК 81’282:811.511.152
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_03

СЕМЕЙНЫЕ И УЛИЧНЫЕ ПРОЗВИЩА МОКШАН ЗАПАДНОГО ДИАЛЕКТА

© 2020 г. О.Е. Поляков, Г.С. Иванова, Н.В. Леткина, А.В. Дивеев

Введение. Семейные и индивидуальные прозвища мокшан являются ценным источником, откуда черпаются сведения об истории, культуре и языковых особенностях народа. **Цель.** Классификация семейных и уличных прозвищ по тематическим группам и их этимологизация. **Материалы и методы.** Материалом исследования послужили семейные и уличные прозвища сел западного диалекта мокшанского языка. В процессе работы, кроме лингвистических методов исследования – синхронно-описательного, сравнительного, этимологического, – был использован статистический метод. **Результаты исследования, обсуждения.** Представленные в статье семейные и уличные прозвища мокшан западного диалекта распределены по шести тематическим группам: 1) образованные от собственных имен и фамилий; 2) мотивированные общефизическими данными; 3) мотивированные внешним обликом человека; 4) возникшие по ассоциации с повадками, формами и особенностями существования и местом обитания животных, птиц и насекомых; 5) образованные от этнонимов; 6) мотивированные разного рода случаями. Самыми многочисленными из них являются первая (106 прозвищ) и вторая группы (100 прозвищ). Пятая группа – прозвища, производные от этнонимов, – наиболее малочисленная (12 прозвищ). **Заключение.** Исследование семейных и индивидуальных прозвищ сел западного диалекта свидетельствует о том, что они характерны для каждого человека, для каждой семьи, их мотивация разнообразна: больше прозвищ с негативными характеристиками человека, позитивных – меньше. Основной фонд прозвищ образован от исконных мордовских слов, однако базой для многих является лексика русского языка. Источниками прозвищ могут быть названия растений, животных, птиц, насекомых, различные предметы обихода, особенности внешнего облика человека, этническая принадлежность и т.д. Чаще уличными именами становятся собственные имена, фамилии, большая группа мотивирована общефизическими данными человека; почти все производные претерпели фонетические изменения.

Ключевые слова: мокшанский язык, диалект, прозвище, этимология.

Введение

Западный диалект мокшанского языка, куда относится и территория Зубово-Полянского района, имеет свои особенности на всех языковых уровнях [Feoktistow, 1990, S. L; Иванова, 2017, с. 36–37]: лексическом – зап. *šumbas* ‘заяц’, м.л. *numəl*; зап. *takija* ‘шапка’, м. л. *vaz’*; зап. *paž’en’* ‘луг’, м.л. *norəf* и т.д.; фонетическом – зап. *ked’* ‘рука’, м.л. *käd’*; зап. *vit’ə* ‘пять’, м.л. *vet’ə*; зап. *pi* ‘конец’, м.л. *pe* и т.д.; морфологическом – наличие в определенном склонении каузатива: зап. *jalgat’-ksə* ‘из-за друга’, м.л. *jalgat’-iŋksə*; местоимений *t’it’e* ‘этот’, *s’ic’e* ‘тот’, м.л. *t’ä*, *s’ä* и др.

Лингвисты, изучающие ономастику, рассматривают прозвища как вид антропонима – дополнительное имя, данное кому-либо по сопутствующим его жизни обстоятельствам, по какому-либо существенному признаку или по какой-либо аналогии и ассоциации [Поляков, Рогачев, 2016, с. 123; Ширманкина, 1976, с. 51 и др.].

Семейные и индивидуальные прозвища являются ценным источником, дающим сведения об истории народа, его культуре и языковых особенностях.

Цель статьи – произвести классификацию семейных и уличных прозвищ мокшан

западного диалекта по тематическим группам и этимологизировать их.

Материалы и методы

Материалом исследования послужили семейные и индивидуальные прозвища мокшан, собранные в разных населенных пунктах Зубово-Полянского района (западный диалект мокшанского языка): Промзино, Вадовские Селищи (северо-западная подгруппа), Старое Бадиково, Марляй, Покровские Селищи, Новая Потьма, Жуковка, Ясная Поляна (юго-западная подгруппа).

В качестве основного метода исследования был определен синхронно-описательный, необходимый при описании и теоретическом истолковании элементов языкового механизма; по мере необходимости использовались сравнительный, этимологический, статистический методы. Сравнительный метод нашел применение при межъязыковом и междиалектном сравнении лексического материала, поскольку в составе прозвищ обнаруживаются элементы разных языковых систем; этимологический метод способствовал определению мотивирующего слова и основу языкового материала; статистический метод в лингвистических исследованиях использовался при проведении количественного анализа.

Результаты исследования, обсуждения

В мордовском языкознании семейные и уличные прозвища сел западного диалекта мокшанского языка предметом специального изучения до сих пор не являлись.

Теоретической основой нашего исследования стали труды Д.В. Цыганкина «Фамильные основы у эрзи и мокши (лексико-семантический анализ с этимологией)» [2014], «Семантика индивидуальных и семейных (родовых) прозвищ жителей эрзянских и мокшанских населенных пунктов» [2014], Н.Ф. Мокшина «Тайны мордовских имен» [1991], Р.С. Ширманкиной «Неофициальные именования у мордвы» [1976], А.Н. Келиной «Неофициальные именования жителей села Мордовская Пишля Рузаевского района Республики Мордовия» [2012], О.Е. Полякова и В.И. Рогачева «К вопросу о бытовании некоторых древних уличных имен, прозвищ у мордвы-мокши Зубово-Полянского района Республики Мордовия» [2016] и др., посвященные анализу уличных имен, прозвищ у мордвы, которые могли указывать на качества людей, их внешность, социальное положение, характер поселения и т.д. Интерес представляют статьи Д.Т. Надькина [1971], Г.А. Натуральновой [2016] и др., в которых рассматриваются имена родства в антропонимии языков, морфологическое строение наименований.

Исследованный нами материал свидетельствует о том, что источниками прозвищ могут являться разные мотивации. Пытаясь раскрыть этимологии индивидуальных и семейных прозвищ, мы их классифицировали по определенным группам.

1. Прозвища, образованные от собственных имен и фамилий. Прозвища, входящие в эту группу, довольно часто встречаются не только в населенных пунктах западных мокшан, но и в речи других регионов мокши и эрзи, а также в речи русских. По своему происхождению их можно разделить на две группы: 1) прозвища, образованные от дохристианских имен (*Абуй* – от *Абу*; *Ласюфт* – от *Ласю* …); 2) прозвища, образованные от христианских имен (*Василяй* – от *Василий*, *Николайнясь* – от *Николай* …).

Покровские Селищи (Велязем). *Абаень Витька* – от фамилии *Абаев*; *Аксят* – от собственного имени *Акся*; *Борискин Петра* – от собственного имени *Борис*; *Гринь Лиза* – от собственного имени *Григорий*; *Котай* – от фамилии *Катаев*; *Лискань Нифоди* – от собственного имени *Лиза*; *Моксе* – от собственного имени *Максим*; *Якунь Нина* – от собственного имени *Яков*.

Вадово-Селищи (Вада Велязем). *Абуй* – от дохристианского имени *Абу*; *Анеку* – от собственного имени *Анна*; *Алё* – от собственного имени *Алевтина*; *Алдонь* – от собственного имени *Авдотья*; *Брига* – от собственного имени *Григорий*; *Джон* – от собственного имени *Джон*; *Левон* – от собственного имени *Леонтий*; *Машой* – от собственного имени *Маша*; *Михль* – от собственного имени *Михаил*; *Микиш* – от дохристианского имени *Микиш*; *Немурхт* – от дохристианского имени *Немур*; *Трашка* – от собственного имени *Трофим*; *Тату, Таток* – от собственного имени *Тату*; *Ягри* – от собственного имени *Егор*.

Промзино (Паранза). *Дёмка* – от собственного имени *Демьян*; *Ласюф* – от собствен-

ного имени *Власий*; *Сяму* – от собственного имени *Семён*; *Николайня* – от собственного имени *Николай*; *Василяй* – от собственного имени *Василий*; *Микишка* – от собственного имени *Никита*; *Мося* – от собственного имени *Максим*; *Лобан* – от дохристианского имени *Лобан*; *Домкань Лякса* – от собственных имен *Домна, Алексей*; *Яшкарятне* – от собственного имени *Яков*; *Верьгазуфт* – от фамилии *Верьгазов*; *Прошкат* – от собственного имени *Прохор*; *Пинясофне* – от фамилии *Пинясов*; *Пузырхне* – от фамилии *Пузырев*; *Родя* – от собственного имени *Родион*; *Лодорь* – от фамилии *Лодырев*; *Ванёйхть* – от собственного имени *Ваня, Иван*; *Аноож Маря* – от собственного имени *Анна*; *Ён Моня* – от собственных имен *Ён, Моня*; *Тазеку* – от фамилии *Тазин*; *Борька* – от собственного имени *Борис*; *Лёнят* – от собственного имени *Леонид*; *Мяльяныч* – от отчества *Емельянович*; *Фатеич* – от собственного имени *Фатей*.

Новая Потьма (Од Потьманя). *Ванчур* – от собственного имени *Иван*; *Джон* – от собственного имени *Джон*; *Ешкат* – от собственного имени *Ён*; *Каблофт* – от фамилии *Каблов*; *Леркин* – от фамилии *Леркин*; *Терёш* – от собственного имени *Терентий*; *Трашка* – от собственного имени *Трофим*; *Тимошт* – от собственного имени *Тимофей*; *Филенят* – от собственного имени *Филипп*; *Фитьканят* – от собственного имени *Фёдор*.

Жуковка (Жуку). *Дёмарнь Юрка* – от собственного имени *Демьян*; *Лавдюнь Надя* – от дохристианского имени *Лавдя*; *Сёмань Нина* – от собственного имени *Семён*; *Шараюнь Васька* – от дохристианского имени *Шарай*.

Старое Бадиково (Сире Байдеку). *Анашкат* – от фамилии *Анашкин*; *Ардашт* – от фамилии *Ардашев; Атют* – от дохристианского имени *Атюш*; *Ванёкат* – от собственного имени *Ваня, Иван*; *Кузёкт* – от собственного имени *Кузя*; *Логат* – от дохристианского имени *Лога*; *Лябуфт* – от фамилии *Лябушев*; *Лякандрат* – от собственного имени *Александр*; *Манулхт* – от дохристианского имени *Ману*; *Матвейхть* – от собственного имени *Матвей*; *Прокуфит* – от собственного имени *Прокопий*; *Сёманят* – от собственного имени *Семён*; *Фетькат* – от собственного имени *Фёдор*; *Фотькат* – от собственного имени *Фотим*.

Марляй. *Абдул* – от собственного имени *Абдул*; *Артёпт* – от собственного имени *Артём*; *Ардашт* – от дохристианского имени *Ардаш*; *Анашкат* – от фамилии *Анашкин*; *Безю* – от фамилии *Безаев*; *Вашлан* – от фамилии *Вашланов*; *Ванчёйхть* – от собственного имени *Ваня, Иван*; *Васюфт* – от собственного имени *Василий*; *Грига* – от собственного имени *Григорий*; *Ермол* – от собственного имени *Ермолай*; *Егарт* – от собственного имени *Егор*; *Жаворонкат* – от фамилии *Жаворонкин*; *Кузька* – от собственного имени *Кузьма*; *Купрятт* – от собственного имени *Куприян*; *Кадяюфт* – от фамилии *Кадяев*; *Лабан* – от дохристианского имени *Лабан*; *Маняй* – от собственного имени *Маня*; *Маршу* – от собственного имени *Маря, Мария*; *Маруфт* – от собственного имени *Марфа*; *Петрок* – от собственного имени *Пётр*; *Роматт* – от собственного имени *Роман*; *Тямат* – от собственного имени *Артём*; *Фанязь* – от собственного имени *Фана, Афанасий*.

Ясная Поляна. *Бодай* – от фамилии *Бодаев*; *Вишняк* – от фамилии *Вишняков*; *Доннань Леша* – от собственного имени *Донна*; *Крючок* – от фамилии *Крючков*; *Рябин* – от фамилии *Рябин*; *Пятай* – от собственного имени *Пётр*; *Сенькат* – от собственного имени *Семён*; *Сокол* – от фамилии *Соколов*; *Соловей* – от фамилии *Соловьев*. (106)

2. Прозвища, мотивированные общефизическими данными.

Покровские Селищи (Велязем). *Голландка* (рус. *голландка*) – толстый; *Колобок* (рус. *колобок*) – маленький и толстый; *Колодай Васька* (рус. *колода*) – полный; *Пузырь Витька* (рус. *пузырь*) – толстый (надутый); *Ульме* (м.л. *ульме* ‘удочка’) – горбатый; *Чебурашка* – из-за маленького роста и длинных ушей; *Чугун* (рус. *чугун*) – толстый.

Вадово-Селищи (Вада-Велязем). *Алька* (м.л. *аля* ‘мужчина’) – мужественный; *Байдек* (м.л. *байдек* ‘палка’) – худой; *Бодран* (рус. *бодрый*) – бодрый, веселый; *Борзи* (м.л. *борзи* ‘перец’) – горячий, колкий; *Бзай* (рус. *бузить*) – буян; *Болдоки* (рус. *балда*) – глуповатый; *Варма* (м.л. *варма* ‘ветер’) – бойкий; *Гурьма* (м.л. *гурь* (мифическое, страшное животное) – опасный; *Глдорды* (м.л. *голдордомс* ‘болтать’) – болтливый; *Жулик* (рус. *жулик*) – хитрый; *Казак* (рус. *казак* ‘боевой’) – боевой,

отважный; *Кенди* (м.л. *кенди* ‘оса’) – придирчивый; *Камок* (рус. *комок*) – плотный; *Косяк* (рус. *косяк*) – твердолобый; *Куяв* (м.л. *куя* ‘жир’) – жирный; *Мачу* – сильный (заимствованный из русского языка *мачо*); *Мурин* (м.л. *мурнамс* ‘обругать’) – скандалист; *Укол* (рус. *укол*) – колкий; *Хрёста* (рус. *крест*) – неподвижный; *Цирька* (м.л. *цирькнямс* ‘болтать’) – болтун; *Церя* (м.л. *церя* ‘желудь’) – крепкий; *Чикор* (м.л. *чикордомс* ‘говорить без умолку’) – балабол; *Чурбан* (рус. *чурбак*) – тупой.

Промзино (Паранза). *Баня пря* (рус. *баня*, м.л. *пря* ‘голова’) – большеголовый; *Бомба* (рус. *бомба)* – из-за крупного телосложения; *Вафкат* (звукоп. *вав-вав*) – скандалист; *Галанка* (рус. *голландка*) – здоровый; *Искорнь* (рус. *искра*) – вспыльчивый; *Качам* (м.л. *качам* ‘дым’) – непонятный; *Копейка* (рус. *копейка*) – маленький; *Сокор Пашка* (м.л. *сокор* ‘слепой’) – слепой; *Кувака* (м.л. *кувака* ‘длинный’) – высокий; *Кацяганясь* (тат. *кацяга* ‘коза’) – прыткий; *Мокнай* (м.л. *мокнамс* ‘заикаться’) – заика; *Мокорь* (м.л. *мокорь* ‘пень’) – полный; *Пакарю* (м.л. *пакарь* ‘кость’) – худой; *Поколь* (м.л. *поколь* ‘чирей’) – из-за прыщей на лице; *Сераюфт* (рус. *серый*) – посредственные; *Сият* (м.л. *сия* ‘серебро’) – благополучные; *Суза* (м.л. *суза* ‘ноздря’) – гнусавый; *Тёрка* (рус. *тёрка*) – с жестким характером; *Тюлю* (м.л. *тула* ‘засов’) – сторонившийся людей; *Тяпка* (м.л. *тяпка* (орудие для рубки капусты) – жестокий; *Чикор* (м.л. *чикордомс* ‘скрипеть, трещать’) – разговорчивый; *Шяке* (м.л. *шяке* (короткое измерение ниток, подготовленных для тканья) – маленький.

Новая Потьма (Од Потьманя). *Аферист* (рус. *аферист*) – жулик; *Крутийхть* (рус. *крутой*) – крутой; *Питни* (м.л. *питни* ‘дорогой’) – важный; Сануфт (м.л. *сану* ‘жилистый’) – гибкий; *Удайхть* (м.л. *удомс* ‘спать’) – спокойный; *Увай* (м.л. *увамс* ‘лаять’) – скандалист; *Хаманят* (рус. *хам*) – хам; *Чебурашка* – из-за сутулого телосложения и низкого роста; *Шнат* (м.л. *шна* ‘ремень’) – жестокий.

Жуковка (Жуку). *Немойнь Лена* (рус. *немая*) – немая; *Нюрень Валька* (м.л. *нюрень* ‘водоросли’) – неважный; *Пакарю* (м.л. *пакарь* ‘кость’) – худой.

Старое Бадиково (Сире Байдеку). *Аварди* (м.л. *авардемс* ‘плакать’) – плакса; *Баярхт* (рус. *боярин*) – важный; *Баторхт* (тат. *батор* ‘начальник’) – важный; *Басне* (рус. *басня*) – чудак, балагур; *Букане* (рус. *бык*) – злой; *Груздят* (рус. *груздь*) – благородный; *Графт* (рус. *граф*) – важный; *Голый* (рус. *голый*) – бедный; *Глупи* (рус. *глупый*) – глупый; *Доцент* (рус. *доцент*) – умный; *Мичкай* (м.л. *мичке* ‘творог’) – слабый; *Марьней* (м.л. *мрнямс* ‘ворчать’) – ворчун; *Нарафт* (м.л. *нарамс* ‘брить’) – обманутый; *Пса* (тат. *псака* ‘кошка’) – хитрый; *Сеяпт* (м.л. *сеям* ‘тростинка’) – худой; *Саруфт* (м.л. *сар* ‘сучек’) – колючий; Чаба (м.л. *шаба* ‘ребёнок’) – наивный; *Чакуф* (м.л. *чакамс* ‘колотить’) – драчун; *Ширьхть* (м.л. *ширь* ‘сторона’) – нелюдимый; *Якшапт* (м.л. *якшама* ‘холод’) – черствый, неприветливый.

Марляй. *Бесю* (рус. *бес*) – шебутной; *Буры* (рус. *бурый*) – непонятный; *Иляка* (м.л. *иля*, *лия* ‘отличный от других’) – не такой, как другие; *Ковол* (м.л. *ковол* ‘туча’) – мутный; *Коцьке* (рус. *кочка*) – мешающий другим; *Ляпка* (рус. *ляп*) – невезучий; *Мазы* (м.л. *мазы* ‘красивый’) – красивый; *Макака* (рус. *макака*) – чудак; *Нету* (рус. *нет*) – незаметный; *Силю* (рус. *сильный*) – сильный; *Црнай* (м.л. *црнамс* ‘верещать’) – балабол; *Шемоню* (м.л. *шямонь* ‘ржавый’) – никудышный.

Ясная Поляна. *Бешеннай* (рус. *бешеный*) – бешеный; *Бурихa* (рус. *буря)* – скандалист; *Деловой* (рус. *деловой*) – деловой; *Еврей* (рус. *еврей*) – хитрый, умный; *Колючай* (рус. *колючий*) – колкий; *Чебурашка* (рус. *чебурашка*) – из-за маленького роста (100).

3. Прозвища, мотивированные внешним обликом человека.

Покровские Селищи (Велязем). *Акша Ляксий* (м.л. *акша* ‘белый’) – из-за светлых волос; *Горбун* (рус. *горбун*) – горбун; *Рыжаень Петя* (рус. *рыжий*) – из-за рыжего цвета волос; *Седой Даря* (рус. *седой*) – из-за дымчатого цвета волос.

Вадово-Селищи (Вада Велязем). *Боксортома* (рус. *бок*) – из-за больного бока; *Гитлер* – из-за внешнего сходства с персонажем; *Гоголь* – из-за внешнего сходства с Гоголем; *Куяв* (м.л. *куя* ‘жир’) – жирный; *Катонь пей* (м.л. *ката* ‘кошка’ + *пей* ‘зуб’) – из-за неровных зубов; *Ляга* (рус. *ларь*) – полный; *Ниися* (м.л. *ниися* ‘хилый’) – хилый; *Негра* – из-за тёмного

цвета кожи; *Панок* (м.л. *панок* ‘надкопытный сустав’) – маленький; *Пузор* (рус. *пузырь*) – полный; *Путю* (м.л. *путьке* ‘прыщ’) – лицо в прыщиках; *Сельме* (м.л. *сельме* ‘глаз’) – с большими глазами; *Сталин* – из-за внешнего сходства со Сталиным.

Промзино (Паранза). *Боцькя* (рус. *бочка*) – полный; *Гитлер* – из-за внешнего сходства; *Галанка* (рус. *голландка*) – полный; *Гуляй нога* – хромой; *Кядьфтемнясь* (м.л. *кядь* ‘рука’ + *-фтема* ‘без’) – безрукий; *Ляга* (рус. *лягушка*) – неуклюжий; *Мажа* (м.л. *большая корзина*) – полный; *Нолгу* (м.л. *нолга* ‘слизь’) – сопливый; *Пеке* (м.л. *пеке* ‘живот’) – с большим животом; *Чугун* (рус. *чугун*) – полный.

Новая Потьма (Од Потьманя). *Сакалхт* (м.л. *сакал* ‘борода’) – бородатый; *Сталин* – из-за внешнего сходства со Сталиным; Тумба (рус. *тумбочка*) – полный; *Увай* (м.л. *увамс* ‘лаять’) – скандалист; *Цикол* (м.л. *чиколямс* ‘хромать’) – хромой.

Жуковка (Жуку). *Лапшок* (м.л. *лапш* ‘плоский’) – худой; *Пузырь* (рус. *пузырь*) – полный; *Храминь Витя* (рус. *хромой*) – хромой.

Старое Бадиково (Сире Байдеку). *Башкат* (рус. *башка*) – с большой головой; *Ичке* (м.л. *эчке* ‘толстый’) – толстый; *Кудряв* (рус. *кудрявый*) – кудрявый; *Лапошкат* (м.л. *лапш* ‘плоский’) – худой; *Пончик* (рус. *пончик*) – полненькая; *Пярякат* (м.л. *пяряка* ‘пирожок’) – пухленький; *Седой* (рус. *седой*) – седой; *Цюкор* (м.л. *цюкор* ‘съедобный пирог’) – пышечка; *Чугун* (рус. *чугун*) – полный.

Марляй. *Ватола* (м.л. *ватоля* ‘небрежно одетый’) – небрежный, неряшливый; *Кичкора* (м.л. *кичкор* ‘кривой’) – кривой; *Наряшат* (рус. *нарядный*) – нарядная; *Очка* (м.л. *очка* ‘корыто’) – полный; *Шалхкт* (м.л. *шалхка* ‘нос’) – носастый.

Ясная Поляна. *Батон* (рус. *батон*) – полненький; *Боцька* (рус. *бочка*) – полный; *Буратина* – из-за длинного носа; *Чебурашка* – из-за больших ушей.

4. Прозвища, возникшие по ассоциации с повадками, формами и особенностями существования и местом обитания животных, птиц и насекомых.

Покровские Селищи (Велязем). *Буканя* (рус. *бык*) – упрямый; *Врьгаз* (м.л. *врьгаз* ‘волк’) – злой; *Катоня* (рус. *кот*) – тихий; *Келазь* (м.л. *келазь* ‘лиса’) – хитрый; *Праможь* (м.л. *праможь* ‘пчела’) – пасечник; *Тува* (м.л. *тува* ‘свинья’) – грязный; *Чичав* (м.л. *шичав* ‘блоха’) – вездесущий, надоедливый; *Чёфкс* (м.л. *цёфкс* ‘соловей’) – любитель петь; *Шеер* (м.л. *шеер* ‘мышь’) – низкорослый.

Вадово-Селищи (Вада Велязем). *Граць* (рус. *грач*) – из-за черных волос; *Гурьмин* (м.л. *гурь* (мифическое животное, которым пугали детей) – опасный; *Каза* (рус. *козел*) – прыткий; *Крыса* (рус. *крыса*) – скрытный; *Маци* (м.л. *маци* ‘гусь’) – переваливается; *Мартышка* (рус. *мартышка*) – чудак; *Рашкс* (м.л. *рашкс* ‘ласточка’) – юркий; *Сараз* (м.л. *сараз* ‘курица’) – слабый; *Сяське* (м.л. *сяське* ‘комар’) – слабый; *Шеер* (м.л. *шеер* ‘мышь’) – маленький; *Шинем* (м.л. *шинем* ‘куница’) – хитрый; *Шяй врьгаз* (м.л. *шяй* ‘болото’ + *врьгаз* ‘волк’) – скрытный; *Щукарь* (рус. *щука*) – любитель рыбалки.

Промзино (Паранза). *Атякш* (м.л. *атякш* ‘петух’) – драчун; *Ката* (рус. *кот*) – сообразительный; *Кабан Матя* (рус. *кабан*) – из-за объемного телосложения; *Келазь* (м.л. *келазь* ‘лиса’) – хитрый; *Нетьказ* (м.л. *нетьказ* ‘ящерица’) – юркий; *Офта* (м.л. *офта* ‘медведь’) – сильный; *Собака* (рус. *собака*) – злой; *Сорока* (рус. *сорока*) – разговорчивый; *Сярьге* (м.л. *сярьге* ‘плотва’) – рыбак; *Сяря* (м.л. *сяря* ‘поросёнок’) – никудышный; *Тува* (м.л. *тува* ‘свинья’) – нечистоплотный; *Шеер* (м.л. *шеер* ‘мышь’) – маленький.

Новая Потьма (Од Потьманя). *Атякшт* (м.л. *атякш* ‘петух’) – драчун; *Боранн* (рус. *баран*) – туповатый; *Гурин* (м.л. *гурь* (мифическое животное, которым пугали детей) – опасный; *Камарюнь* (рус. *комар*) – слабенький; *Кару* (м.л. *кару* ‘муха’) – надоедливый; *Куку* (рус. *кукушка*) – с приятным голосом; *Казел* (рус. *козёл*) – прыткий; *Коршун* (рус. *коршун*) – хваткий; *Сезьган пула* (м.л. *сезьган* ‘сорока’, *пула* ‘хвост’) – болтливый.

Марляй. *Ёра* (м.л. *ёр* ‘перепел’) – маленький; *Карга* (м.л. *карга* ‘журавль’) – высокий; *Катонь Сёмка* (рус. *кот*) – сообразительный; *Каруфт* (м.л. *кару* ‘муха’) – надоедливый; *Кичат* (м.л. *кича* ‘чиж’) – маленький; *Сяське* (м.л. *сяське* ‘комар’) – слабенький; *Сярда* (м.л. *сярда* ‘олень’) – высокий, статный; *Шичав* (м.л. *шичав* ‘блоха’) – маленький.

5. Прозвища, мотивированные этнонимами.

Покровские Селищи (Велязем). *Немец* – неразговорчивый; *Турка* – работящий.

Вадово-Селищи (Вада Велязем). *Немец* – длинноносый; *Татар* – говорит скороговоркой; *Калмык* – узкоглазый, *Сербиянка* – смуглая.

Промзино (Паранза). *Цыган* – смуглый.

Новая Потьма (Од Потьманя). *Калмык* – узкоглазый; *Кахол* – жадный; *Китай* – круглолицый, узкоглазый.

Жуковка (Жуку). *Татаронь Проса* – по внешнему сходству; *Башкиронь Валька* – по внешнему сходству.

Марляй. *Чехуфт* – родом из Чехии.

Ясная Поляна. *Хохол* – по национальной принадлежности; *Еврей* – экономный.

6. Прозвища, мотивированные разного рода случаями.

Покровские Селищи (Велязем). *Бузей Васька* (рус. *бузить*) – разговорчивый; *Баяронь Васёк* (рус. *боярин*) – важный; *Вирень Петра* (м.л. *вирь* ‘лес’) – лесной отшельник; *Ёндол Ваня* (м.л. *ёндол* ‘молния’) – бойкий; *Паця Коля* (м.л. *паця* ‘крыло’) – шустрый; *Салмокс Васька* (м.л. *салмокс* ‘иголка’) – вездесущий; *Чудай* (рус. *чудо*) – хороший гармонист.

Вадово-Селищи (Вада Велязем). *Грех* (рус. *грех*) – совершал необдуманные поступки; *Гут* – часто в своей речи употреблял немецкое слово *гут*; *Кяма* (м.л. *кяме* ‘сапог’) – в любое время года ходил в сапогах; *Кошяль* (рус. *кошелек*) – богатый; *Моряк* – служил во флоте; *Мужик* (рус. *мужик*) – настоящий; *Ням* (дет. *нямамс* ‘есть’) – много ел; *Небоя* (рус. *не быть*) – часто пропускал школу; *Паця* (м.л. *паця* ‘крыло’) – быстро перемещался (не ходил, а порхал); *Пизем* (м.л. *пизем* ‘дождь’) – везде создавал проблемы; *Полковник* (рус. *полковник*) – важный; *Пучка* – в регионе так называли тех, кто курил трубку; *Стакан* (рус. *стакан*) – любитель выпить; *Скнай* (м. *скнамс* ‘скакать’) – из-за скачущей походки.

Промзино (Паранза). *Башетт* (м.л. *башка* ‘отдельно’) – нелюдимые; *Вафкт* (звукоп. *вав-вав*) – из-за скандального характера; *Вирюн* (м.л. *вирь* ‘лес’) – охотник; *Галоша* (рус. *галоша*) – в любое время года ходил в галошах; *Ендол* (м.л. *ёндол* ‘молния’) – бойкий; *Зярсь* (звукоп. *зярь!*) – когда выпивал, стрелял из ружья; *Калачу* (рус. *калач*) – приятный; *Конфетт* (рус. *конфета*) – большая семья; *Какурка* (м.л. *какурка* ‘хлеб из картошки’) – с рябым лицом; *Кшмань* (м.л. *кушмань* ‘хрен’) – с характером; *Малай* (м.л. *мала* ‘близко’) – свой человек; *Позняк* (рус. *поздний*) – поздний ребенок; *Простой* (рус. *простой*) – доступный; *Покрав* – родился в день праздника Покрова Пресвятой Богородицы; *Пучка* – курил трубку; *Сенем* (м.л. *сенем* ‘синий’) – у него в деревне был окрашен дом в синий цвет; *Шкай Лисаня* (м.л. *Шкай* ‘Бог’) – очень верующая.

Новая Потьма (Од Потьманя). *Пепел* (рус. *пепел*) – из-за пепельного цвета волос; *Штанга* (рус. *штанга*) – грузный.

Жуковка (Жуку). *Коробкань Зина* (рус. *коробка*) – полная; *Потькан Маря* (м.л. *потя* ‘грудь’) – грудастая; *Трубкань Коля* (рус. *трубка*) – отец курил трубку; *Хамань Маря* (рус. *хам*) – хамоватый.

Старое Бадиково (Сире Байдеку). *Акшот* (м.л. *акша* ‘белый’) – по цвету волос; *Гопстоп* – любил петь песню «Гоп-стоп»; *Жульдяст* (рус. *жулик*) – жулик; *Колдутт* (рус. *колдун*) – кто-то в роду был колдуном; *Търхт* (м.л. *торхт* ‘осадки’) – мутный; *Тейтерьхть* (э. *тейтерь* ‘девушка’) – в семье много девушек; *Чили* – витиеватый; *Чаба* (м.л. *шаба* ‘ребенок’) – как маленький; *Чёголь* (рус. *щёголь*) – одевается по моде.

Марляй. *Афоня* – похож на героя фильма «Афоня»; *Вертолёт* (рус. *вертолёт*) – бойкий, быстрый; *Герой* (рус. *герой*) – герой; *Шишига* (в регионе – *шайтан*) – страшный.

Ясная Поляна. *Гагарин* – из-за любви к Гагарину; *Жалай* (рус. *желать*) – всегда что-то хочет; *Ко* – сокращенное от Коля.

В исследуемых населенных пунктах довольно много прозвищ, этимологии которых раскрыть не удалось.

Промзино (Паранза): *Сильотт, Тюлю, Чильхть, Бодет, Нюштяйхть*.

Вадово-Селищи (Вада Велязем): *Ванду, Дянгу, Жубки, Зользя, Закрюка, Лебец, Мантлю, Патьпа, Тяба, Чита, Шитка*.

Новая Потьма (Од Потьманя): *Дюдюфт, Тохтат, Тогопт, Чебуфт, Черку, Чрмат, Чихалхт*.

Старое Бадиково (Сире Байдеку): *Бежу, Ваха, Детель, Люку, Нанюфт, Манул, Рокштай, Табай, Тачт, Форат*.

Жуковка (Жуку): *Бленк, Бралнь, Кацёк Маша, Лоторунь Нина, Махонн Вася, Рёхун Гена, Сомбань Артур, Чголнь Галя, Чёлдинь Петра, Чёфань Райка, Шлёргань Васька*.

Марлей: *Багана, Гаричкон, Куюр, Кшму, Пятич, Папаст, Тумбаль, Чёкле, Юньтят*.

Ясная Поляна: *Мыхам, Пикор, Пикран, Чибор*.

Заключение

Исследование семейных (родовых) и уличных (индивидуальных) прозвищ населённых пунктов западного диалекта мокшанского языка свидетельствует о том, что у каждого человека, у каждой семьи кроме официального имени обязательно имеется прозвище. Они, без сомнения, являются ценным источником при изучении истории мордовского народа, его языковых особенностей, культуры.

Как свидетельствуют собранные нами прозвища, их мотивация в семантическом плане весьма разнообразна: больше прозвищ с негативными характеристиками человека, меньше – с позитивными. Довольно многие прозвища основаны на лексике русского языка, однако основной фонд образован от исконных мордовских слов.

В разных сёлах исследуемого региона могут встречаться одинаковые прозвища, например: *Сямуфт* (Пром.); *Сёманят* (Ст.Бад.), *Сенькат* (Я. Пол.); *Чугун* (П. Сел.), *Чугун* (Пром.), *Чебурашка* (Н. Пот., Я. Пол.) и др.

Одинаковые прозвища могут встречаться как в мокшанских, так и в эрзянских населенных пунктах, например, *Пеке* (м.л. Промзино, э. Новое Качаево); *Чебурашка* (м.л. Новая Потьма, Ясная Поляна, э. Ичалки); *Гитлер* (м.л. Промзино, Вадово-Селищи, э. Андреевка) и др.

Исследованный нами материал свидетельствует о том, что источниками прозвищ бывают названия растений, например: *Капстась* (*капста* ‘капуста’), *Тиклась* (*тикла* ‘тыква’), *Кшманць* (*кушмань* ‘хрен’), *Пизелсь* (*пизел* ‘рябина’); различные предметы обихода и орудия труда: *Коцькаргась (коцькарга* ‘кочерга’*), Туфцемсь* (*туфцем* ‘большая деревянная гребенка’), *Батулась* (*батула* ‘железная ось телеги’), *Боцькат* (*боцькя* ‘бочка’), *Крандазсь* (*крандаз* ‘телега’), *Узерсь* (*узерь* ‘топор’), *Кичаюсь* (*кече* ‘ковш’) и др.

Уличными именами чаще становятся собственные имена, претерпевшие фонетические изменения (нередко искажения). В исследуемом регионе довольно нередко к основе собственного имени присоединяются деминутивные и вокативные суффиксы: *Василейкась – Василий*, *Николайнесь – Николай*, *Питенесь, Питёнць – Петя*, *Марейнесь – Мария*, *Ванчёйсь – Ваня*, *Лидунесь – Лида* и т.д.

Есть уличные имена, этимологию которых трудно установить: *Монесь, Лёгась, Башенюсь, Тюлюсь, Нюштеюсь, Сильонць* и др.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

В. Сел. – Вадовские Селищи
дет. – детский
Жук. – Жуковка
зап. – западный
звукоп. – звукоподражательный
м.л. – мокшанский литературный
П. Сел. – Покровские Селищи (Велязем)
Н. Пот. – Новая Потьма
Пром. – Промзино
рус. – русский
тат. – татарский
э. – эрзянский
эстон. – эстонский
Я. Пол. – Ясная Поляна

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Иванова Г.С. Диалектная классификация мокша-мордовского языка (на основе лингвистического принципа) // Языки народов России: история и современность. Западный: Научно-исследовательский центр «АнтроВита», 2017. Том I. С. 29–50. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=32512492

Келина А.Н. Неофициальные именования жителей села Мордовская Пишля Рузаевского района Республики Мордовия // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. № 3. Саранск, 2012. С. 158–163. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=18025399

Мокшин Н.Ф. Тайны мордовских имен: Исторический ономастикон мордовского народа. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1991. 109 с. URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01001621670

Надькин Д.Т. Морфологические строения мордовских дохристианских личных имен // Ономастика Поволжья. Вып. 2. Горький, 1971. С. 76–78.

Натуральнова Г.А. Имена родства в антропонимии шокшанского диалекта эрзянского языка // Филология и литературоведение. 2016. № 3 [Электронный ресурс]. URL: http://philology.snauka.ru/2016/03/1930 (дата обращения: 07.02.2019).

Поляков О.Е., Рогачев В.И. К вопросу о бытовании древних уличных имен, прозвищ у мордвы-мокши Зубово-Полянского района Республики Мордовия // Проблемы изучения и функционирования финно-угорских языков в Российской Федерации. Саранск, 2016. С. 123–125. URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01008262587

Цыганкин Д.В. Семантика индивидуальных и семейных (родовых) прозвищ жителей эрзянских и мокшанских населенных пунктов // Мордовские языки глазами лингвиста-финноугроведа. Саранск, 2014. С. 143–197. URL: http://www.cigankin.ru/page/4

Цыганкин Д.В. Фамильные основы у эрзи и мокши (лексико-семантический анализ с этимологией) // Мордовские языки глазами лингвиста-финноугроведа. Саранск, 2014. С. 117–133. URL: http://www.erzan.ru/news/dvtsygankin-familnye-osnovy-u-jerzi-i-mokshi-leksiko-semanticheskij-analiz-s-jetimologiej

Ширманкина Р.С. Неофициальные именования у мордвы // Ономастика Поволжья, 4. Саранск, 1976. Вып. 4. С. 51–55. URL: https://vk.com/topic-67426137_30312423

Feoktistow A.P. Die Dialekte der mordwinischen Sprachen // H. Paasonens Mordwinisches Wörterbuch. Helsinki. 1990. S. XXXI–LVII. URL: https://www.semanticscholar.org/paper/H.-Paasonens-Mordwinisches-W%C3%B6rterbuch-Paasonen-Heikkilae/0bd0dc0195a2ae6978930ebb7737da7aa02c344d

Osip Polyakov, Galina Ivanova, Nataliya Letkina, Artyom Diveyev

FAMILY AND STREET NICKNAMES OF MOKSHA PEOPLE OF THE WESTERN DIALECT

Introduction. Moksha family and individual nicknames are a valuable source from which information about the history, culture and linguistic characteristics of the people is drawn. **Purpose:** to classify family and street nicknames by thematic groups and their etymologization. **Materials and methods.** Family and street nicknames of the villages of the western Moksha language dialect are the materials of the study. Alongside the linguistic research methods – synchronously descriptive, comparative, etymological – the statistical method was used. **Results, discussion.** The family and street nicknames of Moksha people of the western dialect presented in the article are divided into six thematic groups: 1) formed from proper names and surnames; 2) motivated by general physical data and 3) the appearance of a person; 4) arising in association with habits, forms and characteristics of existence and the habitat of animals, birds and insects; 5) formed from ethnonyms; 6) motivated by all sorts of cases. The most numerous of them are the first (106) and the second groups (100). The fifth group - nicknames derived from ethnonyms is the smallest (12). **Conclusion.** The study of family and individual nicknames of the villages' population who speak the Western dialect of Moksha language indicates that they are characteristic of each person, each family, and their motivation is diverse: there are more nicknames with negative characteristics of a person, there are less positive ones. The main fund of nicknames is formed from the original Mordovian words; however, quite a few of them are based on the vocabulary of the Russian language. Names of plants, various objects, and general physical description of a person can become the source of nicknames; more often street names become proper names that have undergone phonetic changes.

Key words: Moksha language, dialect, nickname, etymology.

REFERENCES

Ivanova G. S. Dialektnaya klassifikaciya moksha-mordovskogo yazyka (na osnove lingvisticheskogo principa) [*The dialect classification of the Moksha-Mordovian language (based on the linguistic principle)*]. Yazyki narodov

Rossii: istoriya i sovremennost' = Languages of the peoples of Russia: history and modernity. Vol. I. Zapadnyj, 2017, pp. 29–50. (In Russian).

Kelina A.N. Neofitsial'nyye imenovaniya zhiteley sela Mordovskaya Pishlya Ruzayevskogo rayona Respubliki Mordoviya [Unofficial names of residents of the village of Mordovia Pislya, Ruzaevsky district, Republic of Mordovia]. *Vestnik NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve RM* = Bulletin of the Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. 2012, No 3, pp. 158–163. (In Russian).

Mokshin N.F. *Tajny mordovskikh imen* [Secrets of Mordovian names]. Saransk, 1991,112 p. (In Russian).

Nad'kin D. T. Morfologicheskiye stroyeniya mordovskikh dokhristianskikh lichnykh imen [Morphological structures of Mordovian pre-Christian personal names]. *Onomastika Povolzh'ya* = Onomastics of the Volga Region. Gor'kiy, 1971, iss. 2, pp. 76–78. (In Russian).

Natural'nova G. A. Imena rodstva v antroponimii shokshanskogo dialekta erzyanskogo yazyka [Names of kinship in the anthroponomy of Shokshan dialect of Erzya language]. *Filologiya i literaturovedeniye* = Philology and Literature Studies. 2016, No. 3 [Electronic resource]. Available at: http://philology.snauka.ru/2016/03/1930 (accessed: 02.07.2019).

Polyakov O.E., Rogachev V.I. K voprosu o bytovanii drevnikh ulichnykh imen, prozvishch u mordvy-mokshi Zubovo-Polyanskogo rayona Respubliki Mordoviya [To the question of the existence of ancient street names, nicknames of Mordvin-Moksha of the Zubovo-Polyansky district of the Republic of Mordovia]. *Problemy izucheniya i funktsionirovaniya finno-ugorskikh yazykov v Rossiyskoy Federatsii* = Problems of the study and functioning of Finno-Ugric languages in the Russian Federation. Saransk, 2016, pp.123–125. (In Russian).

Tsygankin D.V. Semantika individual'nykh i semeynykh (rodovykh) prozvishch zhiteley erzyanskikh i mokshanskikh naselennykh punktov [Semantics of individual and family (patrimonial) nicknames of residents of Erzya and Moksha settlements]. *Mordovskiye yazyki glazami lingvista-finnougroveda* = Mordovian languages through the eyes of a Finno-Ugric linguist scholar. Saransk, 2014, pp.143–197. (In Russian).

Tsygankin D.V. Famil'nyye osnovy u er'zi i mokshi (leksiko-semanticheskiy analiz s etimologiyey) [Erzya and Moksha surname foundations (lexical-semantic analysis with etymology)]. *Mordovskiye yazyki glazami lingvista-finnougroveda* = Mordovian languages through the eyes of a Finno-Ugric linguist scholar. Saransk, 2014, pp. 117–133. (In Russian).

Shirmankina R.S. Neofitsial'nyye imenovaniya u mordvy [Unofficial names of the Mordovians]. *Onomastika Povolzh'ya 4* = Onomastics of the Volga Region, 4. Saransk, 1974, pp. 51–55. (In Russian).

Feoktistov A.P. Dialekty mordovskikh yazykov [Mordovian dialects]. *H. Paasonens Mordwinisches Wörterbuch*. Vol. I, Helsinki, 1990, pp. LXXIX–LXXXV. (In Russian).

Поляков Осип Егорович
доктор филологических наук,
профессор кафедры мордовских языков
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарёва»,
г. Саранск
e-mail: kafmoksh2012@rambler.ru

Иванова Галина Сафроновна
доктор филологических наук,
профессор кафедры мордовских языков
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарёва»,
г. Саранск
e-mail: galina17-05@yandex.ru

Леткина Наталия Владимировна
кандидат философских наук,
доцент кафедры английского языка
для профессиональной коммуникации
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарёва»,
г. Саранск
e-mail: letkinanv@mail.ru

Дивеев Артём Васильевич
магистрант кафедры русского языка
ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарёва»,
г. Саранск
e-mail: diveev_1996@mail.ru

Osip Polyakov
Doctor of Philology, Professor of the Department
of Mordovian Languages, Mordovia Ogarev
State University,
Saransk
e-mail: kafmoksh2012@rambler.ru

Galina Ivanova
Doctor of Philology,
Professor of the Department of Mordovian Languages,
Mordovia Ogarev State University,
Saransk
e-mail: galina17-05@yandex.ru

Nataliya Letkina
Candidate of Philosophy,
Associate Professor of the Department of English
for Professional Communication, Mordovia Ogarev
State University,
Saransk
e-mail: letkinanv@mail.ru

Artyom Diveyev
Undergraduate of the Russian Language Department,
Mordovia Ogarev State University,
Saransk
e-mail: diveev_1996@mail.ru

УДК 37.0: 94 (470.343)
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_04

ПРОСВЕТИТЕЛИ XIX ВЕКА О КАЧЕСТВЕ ПЕРЕВОДА ЦЕРКОВНО-МИССИОНЕРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НА МАРИЙСКИЙ ЯЗЫК

© 2020 г. О.А. Сергеев

Введение. В истории возникновения и развития большинства финно-угорских литератур немаловажную роль играла переводная литература. Не является исключением и марийская литература. В её формировании огромную роль сыграли не только переводные тексты светской литературы, но и переводные тексты религиозно-духовной тематики. В первую пору язык книги не мог полностью удовлетворить потребности общества. Со временем, благодаря тому, что в переводческую деятельность включились квалифицированные коренные марийцы, язык и стиль переводимых текстов стал понятным читателям. На качество книг и их недостатки указывали многие церковные деятели и просветители, непосредственно контактировавшие с переводческим делом. **Цель статьи** – на материале богатого архивного источника продемонстрировать, как развивалось переводное дело церковно-миссионерской литературы на марийский язык и как оценивали его некоторые просвещенные люди второй половины XIX века. **Материалы и методы.** Для анализа использованы архивные материалы из разных описей фонда Н.И. Ильминского, хранящихся в Национальном архиве Республики Татарстан. В работе нашли применение описательный метод, а также элементы сопоставительного метода. **Результаты исследования, обсуждения.** Книги на «инородческих» языках, в том числе и на марийском, готовились с миссионерской целью. В первую пору переводом православной литературы занимались русскоязычные священники. К сожалению, язык перевода первых марийских книг страдает многими неточностями. Одной из причин низкого качества перевода можно считать то, что переводчики не учли специфические закономерности марийского синтаксиса. Они не могли еще понимать всей степени расхождения между исходным и переводящим языками. Отсюда вытекали синтаксическая запутанность и нарушение норм языка, на который осуществлялся перевод. Не менее важной причиной неудовлетворительного перевода является также то, что в начальный период зарождения переводного дела существовал принцип буквального перевода. Переводческая деятельность выходит на должный уровень только благодаря тому, что в этот процесс стали вовлекаться сами марийцы, окончившие учебные заведения и получившие достойное образование. **Заключение.** Просветители, пользуясь богатством марийской лексической системы и грамматическим строем, старались делать переводимый текст доступным, понятным для носителей разных говоров марийского языка.

Ключевые слова: грамматический строй, духовная семинария, переводчики, поволжские народы, просветители, учительская семинария, церковно-богослужебная литература.

Введение

В истории возникновения и развития большинства финно-угорских литератур немаловажную роль играла переводная литература. Не является исключением и марийская литература. В её формировании огромную роль сыграли не только переводные тексты светской литературы, но и переводные тексты религиозно-духовной тематики. В первую пору переводами занимались русскоязычные священники. Со временем в переводческую деятельность вступили коренные марийцы, окончившие

разные учебные заведения гг. Казани, Вятки. На качество книг и их недостатки указывали многие церковные деятели и просветители, непосредственно контактировавшие с переводческим делом. Одним из талантливых переводчиков и рецензентов переводимых книг был марийский просветитель Гавриил Яковлев. Большую помощь в теоретическом плане оказал выпускник Казанской учительской семинарии Тимофей Семенов.

Цель статьи – на материале богатого архивного материала показать, как развивалось переводное дело церковно-миссионерской литературы на марийский язык и как оценивали эту деятельность некоторые просвещенные люди второй половины XIX века. Предметом анализа служат эпистолярные тексты марийских просветителей, отправленные из разных уголков компактного проживания марийцев профессору Н.И. Ильминскому.

Материалы и методы

Для анализа использованы архивные материалы из разных описей фонда Н.И. Ильминского, хранящихся в Национальном архиве Республики Татарстан. Письма отправлены директору Казанской учительской семинарии Н.И. Ильминскому не только из Марийской земли, но и также из Башкирии и Татарии марийскими учителями и священниками. Эпистолярные тексты – разного объема и содержания. Во многих текстах имеется критическая оценка к переводам тех или иных книг. Хранятся и такие письма, из содержания которых можно понять, что их авторы заботятся об улучшении качества книг. Отдельные тексты в письмах свидетельствуют о нехватке книг в школах. В работе нашел применение описательный метод, а также элементы сопоставительного метода.

Результаты исследования, обсуждения

Первым марийским специалистом, кто обратил внимание на язык церковно-миссионерской литературы, является литературовед и критик С. Эман. По его замечанию, «качество переводов …первых опытов миссионерской литературы стоит на очень низком уровне. … синтаксис русского языка просто копируется… сплошь и рядом встречаются семантические искажения слов, неверная передача форм…» [Эман, 1939, с. 56]. Почти аналогичную оценку «книгам священного писания и богослужебным» дал В.М. Васильев. В частности, касаясь первых переводов, он писал: «…у переводчиков дело не ладилось: переводы были абсолютно негодны, как буквальные, составлявшиеся с нарушением требований «инородческих» языков как в части фонетики и морфологии, так и синтаксиса» [Васильев, 1953, с. 257].

Тема переводных книг XIX века была затронута в монографии И.Г. Иванова. Рассматривая марийскую письменность первой половины XIX века, И.Г. Иванов упоминает православные переводные книги 1804 и 1808 годов и «Евангелие» 1821 года. Дает им краткую характеристику [Иванов, 1975, с. 21–22]. В разделе «Переводы середины XIX века» подвергнута интерпретации священная история под названием «Начатки христианского учения или краткая священная история и краткий катехизис» 1841 года [Иванов, 1975, с. 23–25].

Марийское книгоиздательское дело берет свое начало в 1775 году. В этом году в Санкт-Петербурге напечатана первая марийская грамматика. Она называется «Сочиненія, принадлежащія к грамматикѣ черемискаго языка». В составлении грамматики непосредственное участие принимали учащиеся мари Казанской духовной семинарии. Общее руководство над сочинением принадлежит выпускнику Киевской духовной академии митрополиту Казанского и Свияжского В. Пуцеку-Григоровичу. Он знаток классических языков, «польскаго діалекта, поэзіи, риторики, философіи и богословія, «изрядный знаток математики» [Можаровский, 1869, с. 19]. В Казанской духовной семинарии В. Пуцек-Григорович в том числе «обучалъ въ синтаксимѣ и піитикѣ, преподавая въ то же время во всѣхъ классахъ ариѳметику, часть математики и греческій языкъ и наблюдалъ за ходомъ обученія другихъ наставниковъ…» [Можаровский, 1869, с. 20]. Только такой всесторонне одаренный человек мог готовить одновременно к печати грамматику не только «черемискаго», но «чувашскаго» [Сочиненія, принадлежащиія къ грамматикѣ чувашскаго языка, 1769] и «вотскаго» [Сочиненія, принадлежащиія къ грамматикѣ вотскаго языка, 1775] языков. Так до 1917 года на марийском языке напечатано множество книг. В основном они были

церковно-просветительского характера. В середине XIX – начале XX века издавались книги и светского содержания, к сожалению, их еще было мало. По данным чувашского профессора Н.В. Никольского, к началу XX века на марийском языке увидело свет 447 книг [Никольский, 1912, с. 61–88]. Литературу, относящуюся к марийскому языку, он разделил на три больших раздела: 1) «Печатная литература о черемисахъ на русскомъ языкѣ» (С. 61–81, 317 книг), 2) «Алфавитный перечень сочиненій о черемисахъ на языкахъ – французскомъ, нѣмецкомъ, венгерскомъ, финскомъ и др.» (С. 81–84, 44 книг), 3) «Изданія на черемисскомъ языкѣ» (С. 84–88, 86 книг). По мнению И.Г. Иванова, «до революции на марийском языке было издано около 270 названий книг» [Иванов, 1995, с. 6]. Материалы «Сводного каталога книг на финно-угорских языках, изданных до 1917 года» (Санкт-Петербург) свидетельствуют о существовании до 213 единиц марийских книг [1997, с. 7 –8].

Что касается книг христианско-просветительского содержания, то по нашим подсчетам их количество доходит до 115. Сюда относятся канонические ветхозаветные книги и новозаветные Евангелия, Послания и Деяния апостолов, а также неканонические священные истории, требники, сборники молитв, служебники, учебники закона Божия, жития, поучения, проповеди, беседы (более 30 наименований) и другая религиозная и религиозно-светская литература (около 80) [подробнее см.: Сергеев, 2010, с. 247–255]. Первая книга издана в 1804 году. Она вышла в Москве под названием «Сокращенный катихизис с присовокуплением некоторых молитв, символа веры и 10 заповедей на русском и черемисском языках». Перевод был подготовлен в двух вариантах. Один готовился в Вятке, другой – в Казани. По содержанию издание является церковно-миссионерским, переводным.

Известно, что книги на «инородческих» языках, в том числе и на марийском, готовились с миссионерской целью. В первую пору переводом православной литературы занимались русскоязычные священники. В начальный период они вообще не знали марийского языка или на каком-то уровне владели языком своего прихода. Знание языка требовало правительство, а также синод. К сожалению, язык перевода первых марийских книг страдает многими неточностями. На это в своих работах неоднократно указывали и исследователи ранних письменных памятников марийского языка [см., например: Эман, 1939, с. 42–62; 1940, с. 119–149; 1945, с. 135–192; Васильев, 1953, с. 255–271; Иванов, 1975, с. 22, 23–25]. Одной из причин низкого качества перевода можно считать то, что переводчики не учли специфические закономерности марийского синтаксиса. Их вполне можно понять, так как они были первопроходцами и не могли еще понимать всей степени расхождения между исходным и переводящим языками. Отсюда вытекали синтаксическая запутанность и нарушение норм языка, на который осуществлялся перевод. Не менее важной причиной неудовлетворительного перевода является также то, что в начальный период зарождения переводного дела существовал принцип буквального перевода. Принцип дословного восприятия подлинника, перевод «от слова до слова» при передаче литургических текстов характерен и другим языкам [Матхаузерова, 1976, с. 53; Федоров, 1983, с. 36–39]. Ошибки в передаче отдельных слов, сложный синтаксис марийских предложений можно также объяснить с пиететом, «священным трепетом» священников-переводчиков перед библейскими текстами [Федоров, 1983, с. 25]. Так на страницах первых переводных книг марийского языка появляются сложносочиненные и сложноподчиненные предложения. Только включением в переводческую деятельность самих марийцев, окончивших разные учебные заведения и получивших достойное образование, переводческая работа выходит на должный уровень. В первую очередь огромную помощь в подготовке кадров «инородческим» детям дала Казанская духовная академия. В ней наряду с другими дисциплинами учащиеся изучали и языки поволжских народов. Отметим, что в духовной академии учебные предметы были распределены на семь классов и «…въ первыхъ четырехъ классахъ студенты занимались языками чувашскимъ и *черемисскимъ*; татарскій же языкъ изучался во всѣхъ классахъ – чрезъ весь академическій курсъ» [Можаровский, 1869, с. 33]. Конечно, обучение марийскому

языку в учебных заведениях помогло и в подготовке квалифицированных специалистов по переводу религиозно-нравственной литературы. Большую помощь в становлении марийской интеллигенции (они же просветители, переводчики православно-вероучительной литературы, учителя, духовные лица) оказала Казанская учительская (инородческая) семинария, лично ее директор Н.И. Ильминский и его «просветительская система». Семинария за время своего существования (она открыта в 1872 г. – *О.С.*) подготовила многих квалифицированных специалистов. В ней обучались дети мари из разных уездов и волостей, были носители как лугового, так и горного и восточного наречий марийского языка. По окончании инородческой семинарии ее выпускники трудоустраивались в разные школы и училища Марийского края. Немало выпускников выбрали местом работы соседние территории, где компактно проживали марийцы. Такими областями стали земли современной Республики Татарстан, Республики Башкортостан, Удмуртской Республики, Свердловской области и Пермского края. Выпускники Казанской инородческой семинарии кроме своих основных учительских работ активно занимались переводческой деятельностью, также трудились над составлением школьных учебников, в особенности букварей. Подготовить к печати хорошую книгу было мало времени, но и опыта перевода не хватало. Наличие в марийском языке разных наречий / говоров также мешало в книжном деле. В этом признавались сами просветители. Например, в одном из писем директору Казанской учительской семинарии Н.И. Ильминскому унжинский (от с. Шорунъжа современного Моркинского района Республики Марий Эл) священник Гавриил Яковлев писал: «Покорнейше прошу Вас всех, всех читателей, не можете ли на сколько-нибудь обратить внимание, ныне никак не возможно сделать перевод по все местным словам для луговых черемис: в иных местах переменяются толь некоторые звуки, например: *заповедалъ* ‘***повылемъ***’ или *приказал* у нас говорят ***шюдэн*** и ***кюштен***, в других местах в Царевококшайском же уезде ***кюштэнъ*** не понимают, только ***шюдэнъ***; Уфимской и Пермской губерниях, в Царевококшайском уезде и Вятской губернии некоторых местах ***шюдэнъ*** не понимают, а только ***кюштэнъ***… *Крестить* у нас говорят ***тӱшка пурташъ*** и ***кресташъ***, в Уфимской и Пермской губерниях и Вятской губернии *крестить* говорят ***чӧкныкташъ***… *Бил* или *бьет* у нас говорят ***кренъ***, ***кра*** в иных местах ***шинъ*** или ***шiэшъ***» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 168, л. 148].

Действительно, в первую пору в переводческом деле у некоторых авторов не все получалось. Это нам доказывают отдельные эпистолярные тексты самих просветителей. Например, он же, Гавриил Яковлев, сообщает профессору Н.И. Ильминскому: «В настоящее время о кроме *Юма серлага* и *Святый Боже*, по-черемисски ничего не поёшь, потому что для шиньшинского училища (с. Шиньша современного Моркинского района Республики Марий Эл) священники *слово на слову и не правильно перевели* (здесь и далее курсив наш. – *О.С.*), по той не хочу. Если по свою переводу петь, пожалуй, они еще озленятся на меня. По этому я только по русски хочу учить молитву, означения объяснять по черемисски» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 168, л. 150]. Переводы непосредственно рассматривались на местах учителями или теми просвещенными людьми, которые знали марийский язык. Об этом, например, свидетельствуют архивные документы. В частности, в письме священника Г.Я. Яковлева профессору Н.И. Ильминскому (письмо без даты) сообщается: «Черновой перевод Священной Истории (Нового и Ветхого) Завета мною было проверено с Виссарионом Петровым (ученик марийского просветителя Г.Я. Яковлева. – *О.С.*). По окончании переписки работы ими на беловую, мною вздумалось еще вновь пересмотреть ихние работы, когда я стал пересматривать, – оказалось, что во многих местах ими пропущены слова и прибавлены Виссарионом от себя…» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 168, л. 142]. Такого же содержания, например, другое письмо. Автором его является «грешный иерей» из Малого Сундыря Михаил Рождественский. Он ознакомился с переводом «Святой истории Ветхого и Нового Завета» «наставником Кузнецовской Братской школы» И.Я. Моляровым [о И.Я. Молярове подробнее см.: Сергеев, 2002, с. 125–136; 2002а, с. 51–55; 2009, с. 337–340]. М. Рождественский пишет Н.И. Ильминскому следующее: «Я перевод его читал и велел ему

в некоторых местах исправить ошибки» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 148, л. 139 об.].

Качество перевода контролировал сам директор Казанской учительской семинарии Н.И. Ильминский. В одном из своих отзывов на «Учебник для черемис» Царевококшайского уезда, села Азанова и двух других – священника Антония Азановского» он замечает: «…относительно перевода черемисского, я должен по всей справедливости сказать, что он далек от тех качеств, которые указаны для инородческих переводов, в правилах, данных Братству Св. Гурия, – именно: *ясности, правильности и складности…*» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 9, л. 48]. Рецензия написана 13 декабря 1870 года. Перевод отца А. Азановского Н.И. Ильминский «рассматривал при помощи черемисина Гаврила Яковлева». Как отмечает Н.И. Ильминский, «хотя он (Г.Я. Яковлев. – *О.С.*) горного наречия, но ему случилось говорить и с луговыми черемисами» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 9, л. 49].

Марийские просветители, занимающиеся переводами, неоднократно высказывались и о технической стороне будущей книги. В этом направлении сильно беспокоился опытный переводчик Гавриил Яковлев. В письме (письмо от 15 сентября 1887 г.) директору Казанской учительской семинарии он сообщает: «...нельзя ли слова печатать *крупными буквами*… По прежнему Черемисскому букварю (может быть речь идет о «Букваре для восточных черемис», изданном в 1887 г. в Казани? – *О.С.*) – *мелкому шрифту* учить детей очень трудно было…» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 168, л. 97]. Подобное мнение высказал при переиздании своей книги «Упрощенный способ обучения чтению черемисских детей горного населения» (Казань, 1867) дьякон Иоанн Кедров. Он пишет Н.И. Ильминскому: «…моя покорнейшая просьба… пожалуйста, чтобы *буквы в новом издании были покрупнее и не очень слитно отпечатаны*…» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 122, л. 28–29]. Интересно отметить и то, что Иоанн Кедров был за введение в марийскую графическую систему специфическую букву **ӓ**. Касаясь этой актуальной темы, он отмечает: «…с введением некоторых букв, как, например, **ӓ**, гораздо облегчит труд мальчика в чтении» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 122, л. 28–29].

Сохранившийся архивный материал констатирует, что в переводческой работе постепенно набирался опыт, качество перевода стало лучше. Об этом же могут свидетельствовать отдельные эпистолярные тексты. Так, например, М. Рождественский, касаясь перевода Г.Я. Яковлева, отмечает: «Перевод, составленный Гавріилом Яковлевым и представленный ко мне в июле месяце (1870 г. – *О.С.*), я намерен был проверить через черемис и некоторых священников. Но как время не позволило мне сделать такого рода собрание, то я в доступное время, сам проверял его и *нашел его вполне годным к употреблению в школах*» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 122, л. 148]. Труд переводчиков, например, высоко оценил директор народного училища Вятской губернии, выдающийся марийский просветитель XIX века, писатель С.А. Нурминский. Он в своем письме (от 2 мая 1873 г.), адресованном профессору Н.И. Ильминскому, писал: «Вместе с сим письмом я переслал господину попечителю округа перевод священной истории на черемисском языке. Она значительно сокращена против того перевода, который Вы просматривали вместе с Иваном. …не знаю, как Вы найдете перевод, что дети находят *все понятным*. Впрочем, как Вы это увидите, это *не есть дословный перевод*, а скорее коротенькая выдержка о церковных, семейных и об естественных отношениях, кроме сего начат перевод символа веры [цит. по кн.: Степанов, 2000, с. 65–66].

Переводческая работа, ее качество сильно волновали марийского просветителя Тимофея Семенова (он закончил Казанскую учительскую семинарию в 1884 г. – *О.С.*). К сожалению, как он отмечает «…поставлен не принимать никакого участия в делах Переводческой комиссии, тем не менее, кажется мне, познакомившись несколько с наречиями черемисского языка, я мог бы оказать Переводческой Комиссии хотя некоторую помощь: по крайней мере, члены Комиссии иногда могли бы сверяться с моими заметками» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 148, л. 111–111 об.]. Т. Семенов, тщательно ознакомившись с одним из переводов священной книги на марийский язык, писал своему учителю Н.И. Ильминскому следующее: «Знание наречий черемисского языка для черемисских переводчиков неоспоримо полезно, а для

того, кто будет просматривать эти переводы, полезно было бы поручить учителю черемисской школы: он тут может в различных сомнениях обращаться к воспитанникам Семинарии, *принадлежащим к разным черемисским наречиям*, а в конце концов *можно составить хороший черемисский словарь*. Для таких целей хорошо было бы, если бы *воспитанники из черемис в Семинарию через учителей доставлены были из разных местностей*, например, из Бирского, Красноуфимского и Мензелинского уездов Уфимской губернии и Яранского и Малмыжского уездов Вятской губернии – хотя по одному человеку с уезда…» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 148, л. 111 об. – 112]. Свое письмо марийский просветитель Тимофей Семенов заканчивает следующими словами: «Вообще всякий перевод, кем бы то ни был сделанный, должен быть *прежде напечатания тщательно разсмотрен несколькими лицами – из природных же черемис*…» [НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 148, л. 112]. К этим искренним и глубоким словам добавить нечего. Да, были просветители из мари, которые думали и шли наравне со своими учителями.

Заключение

Таковы некоторые суждения о переводческой работе, о техническом оформлении книг церковными деятелями и отдельными марийскими просвещенными людьми второй половины XIX века. Они были пионерами переводческого дела. Просветители, пользуясь богатством марийской лексической системы и грамматическим строем, старались делать переводимый текст доступным, понятным для носителей разных говоров марийского языка. Зарождавшая интеллигенция боролась за чистоту родного языка.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Васильев В.М. Письменные памятники на марийском языке конца XVIII и первой половины XIX в. // Ученые записки. Вып. V. Язык, литература и история. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1953. С. 255–271.

Иванов И.Г. История марийского литературного языка. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1975. 256 с.

Иванов И.Г. Предисловие // Из собрания книжных памятников. Вып. 1. Книги на марийском языке, изданные до революции 1917 года: Библиографический указатель / сост.: В.Е. Кутасова. Ред. В.Г. Яналов. Науч. ред. и предисл. И.Г. Иванова. Йошкар-Ола: Национальная библиотека им. С.Г. Чавайна, 1995. С. 4–8.

Матхаузерова С. Древнерусская теория искусства слова. Praha: Univ. Karlova, 1976. 146 с.

Можаровский А. Краткая историческая записка о Казанской духовной семинаріи за ея полуторавѣковое существованіе. Казань: Лито- и Типографія К.А. Тилли на Черно-озерской улицѣ, 1869. 42 с.

Никольский Н.В. Статистическія свѣдѣнія о черемисахъ за 1911 годъ, съ указателемъ литературы о нихъ и изданій на черемисскомъ языкѣ. Казань: Центральная Типографія, 1912. 88 с. (на обложке – 1913 г.).

Сергеев О. Туныктышо, методист, йылмызе. И.Я. Моляров XIX курымын лӱмлӧ марий еҥже // Ончыко. 2002. № 4. С. 125–136.

Сергеев О.А. Аксель Хейкель и марийский просветитель Иван Моляров // Финские ученые о языке и культуре марийского народа: материалы науч. конфер. / Мар. науч.-исслед. ин-т языка, литературы и истории при Правительстве Респ. Марий Эл. Йошкар-Ола, 2002а. С. 51–55.

Сергеев О.А. Иван Моляров – марийский просветитель XIX века // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации: материалы IV Всерос. конфер. финно-угроведов. Ханты-Мансийск: Инф.-изд. центр ЮГУ, 2009. С. 337–340.

Сергеев О. К характеристике книг на волжско-пермских языках, изданных в дооктябрьское время // Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9–14. VIII. 2010. Pars V. Dissertationes sectionum et symposiorum ad linguisticam. Piliscsaba, 2010. С. 247–255.

Сочиненія, принадлежащія къ грамматикѣ вотскаго языка. Въ Санкт-Петербургѣ при Императорской Академіи наукъ 1775 года. 113 с.

Сочиненія, принадлежащія къ грамматикѣ черемискаго языка. Въ Санкт-Петербургѣ при Императорской Академіи наукъ 1775 года. 136 с.

Сочиненія, принадлежащія къ грамматикѣ чувашскаго языка. Въ Санкт-Петербургѣ при Императорской Академіи наукъ 1769 года.

Степанов А.Ф., Степанов О.А. Просветитель С.А. Нурминский (посвящается 160-летию со дня рождения). Т. II. Йошкар-Ола: Изд-во «Периодика Марий Эл», 2000. 164 с.

Федоров А.В. Основы общей теории перевода (лингвистические проблемы): для ин-тов и фак. иностр. яз. Учеб. пособие. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Высш. шк., 1983. 303 с.

Эман С.И. Дореволюционные письменные памятники на марийском языке // Труды МарНИИСК. Вып. I. Вопросы языка, литературы, фольклора и истории мари. Козьмодемьянск: Горномарийский филиал Мар. гос. изд-ва, 1939. С. 42–62.

Эман С.И. Дореволюционные письменные памятники на марийском языке (продолжение) // Труды МарНИИСК. Вып. 2. Вопросы языка, литературы, фольклора и истории мари. Йошкар-Ола: Мар. гос. изд-во, 1940. С. 119–149.

Эман С.И. Революций деч ожно марла возымо памятник-шамыч // Марий фольклор ден литература. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1945. С. 135–192.

Национальный архив Республики Татарстан (далее НА РТ). Ф. 968. Оп. 1. Д. 9.

НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 122.

НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 148.

НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 168.

Oleg Sergeev

ENLIGHTENERS OF THE 19th CENTURY ON THE TRANSLATION QUALITY OF CHURCH AND MISSIONARY LITERATURE INTO MARI

Introduction. Translated literature has played an important role in the history of the origin and development of most Finno-Ugric literature; and Mari literature is no exception. Not only translated texts of secular literature, but also translated texts of religious and spiritual subjects have played a huge role in its formation. At first, due to the lack of educated people from the Mari environment, the language of the book could not fully meet the needs of society. Over time, due to the fact that qualified indigenous Mari people joined the translation activity, the language and style of the translated texts had become clearer to the reader. The quality of books and their shortcomings were noted by many church leaders and educators who had direct contacts with their translations. **The purpose** of the article is to use a rich archival material aiming to show how the translation of church missionary literature into the Mari language has been developing and consider the views of some enlightened people of the 2nd half of the 19th century on that process. **Materials and methods**. For the analysis, we used archival materials from various descriptions of The N.I. Ilminsky Fund, identified/stored in the National Archive of the Republic of Tatarstan. The paper uses a descriptive method, as well as elements of a comparative method. **Research results and discussions**. Books in "foreign" languages, including Mari, were prepared for missionary purposes. At first, Russian-speaking priests were engaged in translating Orthodox literature. Unfortunately, the translation language of the first Mari books suffered from many inaccuracies. One of the reasons for a poor translation quality is that the translators did not take into account the specific laws of Mari syntax. They could not yet understand the full extent of the discrepancy between the source and target languages. This resulted in syntactic confusion and violation of the norms of the language into which the translation was performed. An equally important reason for unsatisfactory translation is the fact that in the initial period of the translation origin the principle of literal translation was used. Translation activity reached a proper level only due to the Mari people who graduated from educational institutions, received decent education and became involved in this process. **Conclusion**. Enlighteners, taking advantage of the richness of the Mari lexical system and grammatical structure, tried to make the translated text accessible and understandable for the speakers of different dialects of the Mari language.

Keywords: grammatical system; theological seminary; translators, the Volga region peoples; educators; teachers' training seminary; church and liturgical literature.

REFERENCES

Vasil'ev V.M. Pis'mennye pamjatniki na marijskom jazyke konca XVIII i pervoj poloviny XIX v. // Uchenye zapiski. Vyp. V. Jazyk, literatura i istorija. [Written monuments in the Mari language of the late 18th and the first half of the 19th centuries]. Joshkar-Ola, Mar. kn. izd-vo, 1953, pp. 255–271.

Ivanov I.G. Istorija marijskogo literaturnogo jazyka. [History of Mari literary language]. Joshkar-Ola, Mar. kn. izd-vo, 1975, 256 p.

Ivanov I.G. Predislovie // Iz sobranija knizhnyh pamjatnikov. Vyp. 1. Knigi na marijskom jazyke, izdannye do revoljucii 1917 goda: Bibliograficheskij ukazatel' / ed. I.G. Ivanov. [Introduction // From the collection of written monuments]. Joshkar-Ola, Nacional'naja biblioteka im. S.G. Chavajna, 1995, pp. 4–8.

Mathauzerova S. Drevnerusskaja teorija iskusstva slova. [Ancient Russian theory of the art of writing] Praha, Univ. Karlova, 1976, 146 p.

Mozharovskij A. Kratkaja istoricheskaja zapiska o Kazanskoj duhovnoj seminarii za eja polutoravѣkovoe sushestvovanie. [A brief historical note on Kazan School of Theology for 150 years]. Kazan', Lito- i Tipografija K.A. Tilli na Cherno-ozerskoj ulicѣ, 1869, 42 p.

Nikol'skij N.V. Statisticheskija svѣdѣnija o cheremisah# za 1911 god, s ukazatelem literatury o nih i izdanij na cheremisskom jazyke. [The statistics on the Cheremis of 1911 including research and books in the Mari language]. Kazan', Central'naja Tipografija, 1912, 88 p. (on the cover – 1913).

Sergeev O. Tunyktysho, metodist, jylmyze. I.Ja. Moljarov XIX kurymyn lÿmlö marij eҥzhe // Onchyko, 2002, no. 4, pp. 125–136.

Sergeev O.A. Aksel' Hejkel' i marijskij prosvetitel' Ivan Moljarov // Finskie uchenye o jazyke i kul'ture marijskogo naroda: Materialy nauchnoj konferencii / Marijskij nauchno-issledovatel'skij institut jazyka, literatury i istorii pri Pravitel'stve Respubliki Marij E`l. [Axel Heikel and Mari enlightener I.Ya. Molyarov]. Joshkar-Ola, 2002a, pp. 51–55.

Sergeev O.A. Ivan Moljarov – marijskij prosvetitel' XIX veka // Jazyki i kul'tura finno-ugorskih narodov v uslovijah globalizacii. Materialy IV Vserossijskoj konferenciifinno-ugrovedov. [Ivan Molyarov – a Mari enlightener of the 19th century]. Hanty-Mansijsk, Inf.-izd. centr JuGU, 2009, pp. 337–340.

Sergeev O. K harakteristike knig na volzhsko-permskih jazykah, izdannyh v dooktjabr'skoe vremja // Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9–14. VIII. 2010. Pars V. Dissertationes sectionum et symposiorum ad linguisticam. [On the characteristic of books in the Volga-Permian languages published before 1917]. Piliscsaba, 2010, pp. 247–255.

Sochinenija, prinadlezhashhiija k grammatike votskago jazyka. [Works on the grammar of the Votyak language]. V Sankt-Peterburge pri Imperatorskoj Akademii nauk 1775 goda, 113 p.

Sochinenija, prinadlezhashhiija k grammatike cheremiskago jazyka. [Works on the grammar of the Cheremis language]. V Sankt-Peterburgѣ pri Imperatorskoj Akademii nauk 1775 goda, 136 p.

Sochinenija, prinadlezhashhiija k grammatike chuvashskago jazyka. [Works on the grammar of the Chuvash language] V Sankt-Peterburgѣ pri Imperatorskoj Akademii nauk 1769 goda.

Stepanov A.F., Stepanov O.A. Prosvetitel' S.A. Nurminskij (posvjashhaetsja 160-letiju so dnja rozhdenija). T. II. [Enlightener S.A. Nurminsky (to the 160 anniversary of the birth)]. Joshkar-Ola, Izdatelstvo «Periodika Marij El», 2000, 164 p.

Fedorov A.V. Osnovy obshhej teorii perevoda (lingvisticheskie problemy), dlja in-tov i fak. inostr. jaz. Ucheb. posobie. 4-e izd., pererab. i dop. [Foundations of the general theory of translation]. Moscow, Vyssh. shk., 1983, 303 p.

Jeman S.I. Dorevoljucionnye pis'mennye pamjatniki na marijskom jazyke // Trudy MarNIISK. Vy`p. 1. Voprosy jazyka, literatury, fol'klora i istorii mari. [Pre-revolutionary written monuments in the Mari language]. Koz'modem'jansk, Gornomarijskij filial Mar. gos. izdatel'stvava, 1939, pp. 42–62.

Jeman S.I. Dorevoljucionnye pis'mennye pamjatniki na marijskom jazyke (prodolzhenie) // Trudy MarNIISK. Vy`p. 2. Voprosy jazyka, literatury, fol'klora i istorii mari. [Pre-revolutionary written monuments in the Mari language (sequel)]. Joshkar-Ola, Mar. gos. izd-vo, 1940. pp. 119–149.

Jeman S.I. Revoljucij dech ozhno marla vozymo pamjatnik-shamych // Marij fol'klor den literatura. [Pre-revolutionary written monuments in the Mari language. Mari folklore and literature]. Joshkar-Ola, Mar. kn. izd-vo, 1945, pp. 135–192.

Nacional'nyj arhiv Respubliki Tatarstan (NA RT). [National Archive of the Republic of Tatarstan]. F. 968. Op. 1. D. 9.

NA RT. [National Archive of the Republic of Tatarstan]. F. 968. Op. 1. D. 122.

NA RT. [National Archive of the Republic of Tatarstan]. F. 968. Op. 1. D. 148.

NA RT. [National Archive of the Republic of Tatarstan]. F. 968. Op. 1. D. 168.

Сергеев Олег Арсентьевич
кандидат филологических наук,
ведущий научный сотрудник
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: olsemar@rambler.ru

Oleg Sergeev
Candidate of Philology,
Leading Researcher,
Mari Research Institute,
Yoshkar-Ola
e-mail: olsemar@rambler.ru

УДК 811.511.15
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_05

МАРИЙСКИЕ НУМЕРАЛЬНЫЕ СЛОВОСОЧЕТАНИЯ И ИХ МОДЕЛИ

© 2020 г. С.С. Сибатрова

Введение. Статья посвящена марийским нумеральным словосочетаниям, которые до настоящего времени не подвергались какому-либо специальному исследованию. **Ее цель** – наиболее полно осветить структурные модели (схемы) таких словосочетаний. **Материалы и методы.** Модели установлены на базе материалов электронной словарной картотеки МарНИИЯЛИ, представляющей собой собрание предложений из письменных источников разного характера по лугово-восточной марийской литературной норме. Необходимые словосочетания выявлялись путем поиска как по опорным именам числительным, так и по отдельным зависимым компонентам. В дальнейшем они подвергались формально-структурной классификации, а также анализу со стороны грамматического значения и связи. **Результаты исследования, обсуждения.** На основе использованного материала установлено 17 моделей нумеральных словосочетаний: ИЧР + ИЧ$_{кол.}$, ИЧР + ИЧ$_{кол. «кругл.».}$, ИЧР$_{*гыч*}$ + ИЧ$_{кол. полн., неопр.-кол.}$, ИЧР$_{*кокла гыч*}$ + ИЧ$_{кол. полн., неопр.-кол.}$, ИЧР$_{*коклаште*}$ + ИЧ$_{кол. полн.}$, ИЧР$_{местн. п.}$ + ИЧ$_{кол. полн.}$, ИЧР$_{дат. п.}$ + ИЧ$_{кол. полн.}$, ИЧР$_{*дене*}$ + ИЧ $_{кол. полн: *икте, иктак*}$, ИЧР$_{*деч*}$ + ИЧ$_{неопр.-кол.}$, ИЧР$_{*гана, пачаш*}$ + ИЧ$_{неопр.-кол.}$, ИЧ$_{кол. *гана*}$ + ИЧ$_{кол. полн.}$, М + ИЧ$_{неопр.-кол.}$, Н$_{меры, степ.}$ + ИЧ$_{неопр.-кол.}$, Н$_{меры, степ. *эн*}$ + ИЧ$_{пор. *первый*}$, ИС$_{*деч, гыч*}$ + ИЧ$_{пор.}$, ИЧР + ИЧ$_{совм. *-ынь*}$, ИС$_{*дене*}$ + ИЧ$_{совм. *-ынь*}$ (до этого в работах марийских лингвистов было отмечено 5 моделей). **Заключение.** Главные компоненты нумеральных словосочетаний представлены более всего именами числительными количественными (краткой и полной формы) и неопределенно-количественными, в четырех случаях – совместными с суффиксом *-ынь* и порядковыми. В зависимой позиции словосочетаний выступают преимущественно именные части речи (существительные, местоимения, числительные, прилагательные, а также причастия) и только в двух моделях – наречия меры и степени. Они, как правило, предшествуют стержневым числительным. В описываемых конструкциях преобладает грамматическая связь послеложного и падежного управления, в пяти моделях наблюдается примыкание, в одной – согласование.

Ключевые слова: марийский язык, синтаксис, нумеральные словосочетания, модели, грамматическое значение, грамматическая связь.

Введение

Как известно, нумеральные (лат. *numeralia* – цифра, числительное) словосочетания образуют одну из подгрупп именных словосочетаний (наряду с субстантивными, адъективными и прономинальными). В них ядерный компонент выражается именем числительным разных лексико-грамматических разрядов. Марийские имена числительные (например, в сравнении с именами существительными и глаголами) заметно реже выступают в качестве главного компонента словосочетаний. Им более всего характерна зависимая позиция в словосочетаниях, причем в субстантивных, ибо «числительные, обозначающие количество или порядок предметов в предложении, обычно употребляются в роли определения и присоединяются к определяемым словам … способом простого примыкания» [Тимофеева, 1961, с. 119; см. также Учаев, 1982, с. 140–141]. Поэтому очень важно изучить и описать также относительно малохарактерную способность имен числительных быть главенствующей частью словосочетаний – присоединять к себе другие слова.

Цель статьи – по возможности наиболее полно отразить структурные модели нумеральных словосочетаний, так как до настоящего времени в марийской лингвистике не было каких-либо специальных исследований, посвященных данной проблеме.

Материалы и методы

Все модели установлены на базе примеров словосочетаний, извлеченных из предложений электронной картотеки (создана в объеме ок. 950 а.л., или 21 650 печ. стр., на основе части рукописной лексической картотеки МарНИИЯЛИ, составленной по письменным источникам лугово-восточной литературной нормы). Словосочетания для анализа выявлялись путем поиска как по стержневым именам числительным всех разрядов, так и по широко известным и предполагаемым зависимым словам. Полученные таким образом языковые факты (синтаксические конструкции) подвергнуты систематизации в зависимости от лексико-грамматических особенностей главного и подчиненного компонентов. Обобщение результатов работ современных марийских лингвистов (ими выделено в целом 5 моделей [см. Учаев, 1982, с. 144–146; Васикова, 1990, с. 17–19; Андуганов, 1991, с. 20; Максимов, 1999, с. 25–26, 73–75, 118, 123; также Игнаева, 1999; Сибатрова, 2019]) и итоги дополнительного анализа богатого фактического материала картотеки позволяют утверждать, что моделей нумеральных словосочетаний в марийском языке немало. Понятно, такие синтаксические единицы призваны обслуживать потребности носителей языка в выражении (в рамках пердложений) самых разных количественных отношений и значений.

Результаты исследования, обсуждения

Можно представить нижеследующий ряд моделей марийских нумеральных словосочетаний (вначале даются модели с количественными и неопределенно-количественными числительными, далее – с порядковыми и совместными; при этом, по мере возможности, учитываются грамматические значения словосочетаний, синонимичные конструкции излагаются друг за другом):

1. Именные части речи (местоимение, числительное, прилагательное, причастие) + имя числительное количественное, в т.ч. приблизительного счета, а также дробное *пел, пеле* ‘половина’ (ИЧР + $ИЧ_{кол.}$). В качестве именопределений к количественным числительным практически примыкают: указательные местоимения *ты* ‘этот’, *тиде* ‘этот’, *нине* ‘эти’, определительные местоимения *вес* ‘другой, иной’, *моло* ‘другие, иные, остальные’, *кажне* ‘каждый’; порядковые числительные *первый* и *икымше* ‘первый’; имя прилагательное *пытартыш* ‘последний’; причастие *кодшо* ‘остальной, прошлый’. Например: *ты кок* ‘эти два’, *ты вич-куд* ‘эти пять-шесть’, *тиде ик* ‘этот один’, *тиде вич* ‘эти пять’, *нине кок* ‘эти два’, *нине кумытшо* ‘эти трое’; *вес кок* ‘другие два’, *вес кокытшо* ‘другие двое’, *вес пел (пелыже)* ‘другая половина’, *моло кок* ‘другие два, остальные два’, *моло кум* ‘другие три, остальные три’, *кажне ик* ‘каждый один’, *кажне лу* ‘каждые десять’; *первый вич* ‘первые пять’, *первый индешле* ‘первые девяносто’, *первый кокытшо* ‘первые две, первые двое’, *первый кумытшо* ‘первые три, первые трое’, *икымше пелыже* ‘первая половина’; *пытартыш кок* ‘последние два’, *пытартыш лу* ‘последние десять’; *кодшо кандаш* ‘остальные восемь’, *кодшо кок (арня)* ‘прошлые две (недели)’, а также стоящие особняком (при субстантивации) типа *колышын ныллыже* ‘сороковой (день) покойного’ (возможно, некоторые из приведенных конструкций выступают в составе сложных словосочетанний, что требует дополнительного изучения). В данном случае необходимо различать употребление определительных имен при количественных числительных краткой формы, которые сами выступают в позиции определения, и употребление при самостоятельных числительных (обычно) полной формы, которые замещают в предложении субстантивное словосочетание и выполняют разные синтаксические функции (при этом последние нередко снабжаются указательно-выделительной частицей *-ше, -шо, -шӧ / -же, -жо, -жӧ*). Например (здесь и далее предложения-иллюстрации даются в предельно сокращенном виде и без ссылки на многочисленных авторов): ***Ты кум*** *кече эртак библиотекыште шинчышым* ‘**Эти три** дня все время я сидел в библиотеке’. *Уло поэмым* ***нине ныл*** *корно куча* ‘Всю поэму держат **эти четыре** строчки’. *А* ***моло ныл**шӱдӧ йочажлан мом пукшыман?* ‘А **остальных**

четырехсот детей чем кормить?' ***Кажне лу-лучко*** *минут гыч телефон йыҥгыртата* 'Через **каждые десять-пятнадцать** минут звонит телефон'. ***Первый лу*** *меҥгыжым мый куштылгын ошкыльым* '**Первые десять** километров я прошел легко'. *Конференций деч вара* ***пытартыш кок-кум*** *кечыште паша утларак ылыже* 'В **последние два-три** дня после конференции работа оживилась'. ***Кодшо кок*** *пасужым хуторян-влак шелде коденыт* '**Остальные два** поля хуторяне оставили без межевания'. – Ср.: *А* ***нине кумытыштым*** *эшеат ала-мо тургеш* 'А **этих троих** все еще что-то беспокоит'. *Илыме пӧрт икте веле,* ***вес кокытышто*** *– интернат столовый ден кухньо* 'Жилой дом только один, **в других двух** – столовая и кухня интерната'. ***Первый кумытшо*** *калык вӱр дене лӧчышӧ поян* '**Первые трое** – богачи, разжившиеся на крови народа'. *Кум пӧлма,* ***шеҥгелысе кокытшо*** *изи* 'Три комнаты, **задние две** маленькие'. *Модыш гыч лодыш нерген кутыркалымаш* ***колышын шымытше мартеат*** *ыш шуйно* 'Разговоры о том, что (все) несчастья от игры, шли не дольше, чем **до седьмого дня** (*букв.* до семи) **умершего**'. (Нужно заметить, в предложениях перед именами числительными нередко могут выступать разного рода другие определения, однако они сочетаются не с числительными, а с последующими именами: *Кум кече коклаште* ***титакдыме кандаш ен*** *чон лекте* 'За три дня умерло **восемь невинных** (*букв.* невинных восемь) **людей**'. ***Шӱмлан келшыше ик мутым*** *вучен шукташ йӧсӧ пеш* 'Очень трудно дождаться **единственного задушевного** (*букв.* сердцу нравящегося одного) **слова**'. *Орваште* ***шинчыше кок ен*** *вӱдым эскерат* '**Два человека, сидящих** на телеге, (*букв.* на телеге сидящих два человека) смотрят на воду').

2. Именные части речи (числительное, местоимение) + имя числительное количественное «круглое» (ИЧР + $ИЧ_{кол.\ «кругл.»}$). В зависимой позиции практически выступают неопределенно-количественные числительные *шуко* 'много', *ятыр* 'довольно много' и местоимения с количественным значением *икмыняр* 'несколько', *ала-мыняр* 'несколько, неизвестно сколько', *мыняр* 'сколько', также *мочол* 'сколько'. Они примыкают к «круглым» числительным *лу* 'десять', *шӱдӧ* 'сто', *тӱжем* 'тысяча', *миллион* и др.: *шуко лу* 'много десятков', *шуко шӱдӧ* 'много сотен', *шуко тӱжем* 'много тысяч', *шуко миллион* 'много миллионов', *ятыр лу* '(достаточно) много десятков', *ятыр шӱдӧ* '(достаточно) много сотен', *ятыр тӱжем* '(достаточно) много тысяч', *ятыр шӱдӧ тӱжем* '(достаточно) много сотен тысяч', *ятыр миллион* '(достаточно) много миллионов', *ятыр лу миллион* '(достаточно) много десятков миллионов', *икмыняр лу* 'несколько десятков', *икмыняр шӱдӧ* 'несколько сотен', *ала-мыняр шӱдӧ* 'несколько сотен', *ала-мыняр тӱжем* 'несколько тысяч', *мыняр шӱдӧ* 'сколько сотен', *мыняр тӱжем* 'сколько тысяч', (встречаются примеры с *мочол*) *мочол шӱдӧ* 'сколько сотен', *мочол миллион* 'сколько миллионов' (не исключено, что некоторые из подобных конструкций в пределах предложения реализуют себя также только в составе сложных словосочетаний). Подобные словосочетания выражают количество, составляющее множество или неизвестное число десятков, сотен, тысяч, миллионов и т.д. единиц. Например: *Тыште* ***шуко лу*** *километр мучко пӱнчер шуйна* 'Здесь на многие десятки километров тянется сосновый бор'. *Кажне поэт ӱмыржӧ мучко* ***шуко шӱдӧ*** *корным воза* 'За свою жизнь каждый поэт пишет много сотен строк'. *Шучко сар* ***шуко миллион*** *айдемын илышыжым лугыч ыштен* 'Страшная война прервала жизнь **многих миллионов** людей'. *Сар жапыште Руш Шайрат эл аралаш* ***ятыр лу*** *эргыжым колтен* 'Во время войны и деревня Шарибоксад отправила **многие десятки** (своих) сыновей на защиту родины'. *Тыге* ***ятыр тӱжем*** *кубометр чодыра ик тураш погына* 'Таким образом **многие тысячи** кубометров древесины собираются на одном месте'. *Предприятий талукышто* ***ятыр шӱдӧ тӱжем*** *мужыр йолчиемым ыштен луктеш* 'За год предприятие выпускает многие сотни тысяч пар обуви'. *Нуно* ***ятыр миллион да миллиард*** *теҥге оксам кучылташ ямде улыт* 'Они готовы использовать **многие миллионы и миллиарды** рублей денег'. ***Икмыняр лу*** *метр ончылнырак пехотинец-влакын вуйышт койылалтыш* '**В нескольких десятках** метров впереди завиднелись головы пехотинцев'. *Мемнан кундемыште* ***ала-мыняр шӱдӧ*** *ер уло* 'В нашем крае есть **несколько сотен** озер'. ***Мыняр тӱжем*** *меҥге мемнан кокланам*

ойырен ‘**Сколько тысяч** километров разделяли нас’. *Сарыште* ***мыняр миллион*** *калык пытен* ‘**Сколько миллионов** людей погибло на войне’. ***Мочол шӱдӧ*** *кайыклудо Пылла волыш вӱд ӱмбак* ‘Сколько сотен диких уток, словно туча, опустились на воду’.

3. Именные части речи (существительное, действительное причастие, количественное числительное полной формы, редко совместное числительное с суффиксом *-ынь*) с послелогом *гыч* ‘из’ + имя числительное количественное (в т.ч. приблизительного счета) полной формы, неопределенно-количественное *шукыжо* ‘многие’, *ятырже* ‘(достаточно) многие’, а также дробное *пелыже* ‘половина’ ($ИЧР_{гыч}$ + $ИЧ_{кол.\ полн.,\ неопр.-кол.}$): *(кок) еҥ гыч иктыже* ‘один из двух (человек)’, *(кум) эрге гыч иктыже* ‘(один) из трех сыновей’, *чыла тунемше гыч пелыже* ‘половина из всех учащихся’, *толшо гыч иктыже* ‘один из пришедших’, *тӱжем гыч иктыже* ‘один из тысячи’, *лу гыч визыт(ше)* ‘пять из десяти’, *когыньышт гыч иктыже* ‘один из них двоих’, *шинчыше гыч шукыжо* ‘многие из сидящих’, *салтак гыч ятырже* ‘многие из солдат’. Подчиненные числительные и причастия или являются субстантивированными, или замещают субстантивную конструкцию. Такие словосочетания строятся в случаях замещения стержневым числительным целого субстантивного словосочетания (объект подсчета, как правило, известен по контексту). Причем в главной позиции чаще всего выступает числительное *икте* ‘один’. Конструкции в целом имеют выделительное значение, обозначают часть названного целого – конкретное или неопределенное количество из совокупности названных лиц или предметов, из какой-либо среды. Как видно, компоненты соединяются связью послеложного управления. Например: *Тыге* ***кум уржавуй гыч иктыже*** *аралалт кодын* ‘Таким образом сохранился **один из трех колосьев ржи**’. ***Шым-кандаш йоча гыч икте-кокытшо*** *илыше кодын* ‘Оставались живы **один или двое из семи или восьми детей** (*букв.* один-два из семи-восьми детей)’. ***Шӱдӧ пырче гыч кандашле индешыже*** *шытыше* ‘**Восемьдесят девять из ста зерен** проросли’. *– Рушлаш кусаре!* ***– шенгелне шогышо-влак гыч иктыже*** *кычкырале* ‘– Переведи на русский язык! – крикнул **один из стоящих сзади**’. *Мый* ***шӱдӧ гыч иктыже*** *лиям* ‘Я буду **одним из ста**’. ***Латкандаше гыч нылыт*** *колен,* ***кокыт*** *сусырген* ‘**Четверо из восемнадцати** погибли, двое ранены’. *Российмысе* ***калык гыч пелыже*** *– ӱдырамаш* ‘**Половина** (*букв.* из) **населения** России – женщины’. ***Пашазе кружокышто шогышо гыч шукыжым*** *полиций эскерен ила* ‘**За многими из состоящих в рабочем кружке** следит полиция’. ***Моло марий гыч ятырже*** *черкыш тулетла коштын огытыл* ‘**Многие из остальных марийцев** в церковь больше не ходили’.

4. Именные части речи (существительное, личное местоимение множественного числа, действительное и страдательное причастие, прилагательное, редко совместное числительное с суффиксом *-ынь*) с конструкцией *кокла гыч* ‘из’ + имя числительное количественное (в т.ч. приблизительного счета) полной формы, неопределенно-количественное *шукыжо*, *шукышт* ‘многие’, *шагалже* ‘мало кто, немногие’, *ятырже* ‘(достаточно) многие’, а также дробное *пелыже* ‘половина’ ($ИЧР_{кокла\ гыч}$ + $ИЧ_{кол.\ полн.,\ неопр.-кол.}$). Подчиненные имена выражают чаще всего одушевленный предмет, хотя возможно употребление и неодушевленных существительных (причастия и прилагательные обычно имеют значение существительных). Например: *поэт-влак кокла гыч иктыже* ‘один из поэтов’, *пеледыш кокла гыч иктыже* ‘один из цветков’, *кайык кокла гыч шукышт* ‘многие из птиц’, *салтак-влак кокла гыч шагалже* ‘немногие (мало кто) из солдат’, *нунын кокла гыч иктыже* ‘один из них’, *мемнан кокла гыч шукыжо* ‘многие из нас’, *тендан кокла гыч ятырже* ‘многие из вас’, *ончышо кокла гыч иктыже* ‘один из зрителей’, *палыме кокла гыч шукышт* ‘многие из знакомых’, *чумыргышо кокла гыч шагалже* ‘немногие (мало кто) из собравшихся’, *кайыше кокла гыч ятырышт* ‘многие из ушедших’, *шинчыше-влак кокла гыч пелыже* ‘половина из сидящих’, *самырык кокла гыч ятырже* ‘многие из молодых’, *когыньышт кокла гыч иктыже* ‘один из них двоих’. Как и в предыдущем случае, стержневые компоненты замещают целое субстантивное словосочетание и выражают часть целого, т.е. того, что названо в зависимой позиции. В качестве главного компонента и здесь

преимущественно используется числительное *икте* ‘один’. Между компонентами – подчинительная связь послеложного управления. Например: ***Кандашле кандаш патриот кокла гыч кудло кудытшо*** *шочмо ялышкыже пӧртылын огыл* ‘**Из восьмидесяти восьми патриотов шестьдесят шесть** не вернулись в родную деревню’. ***Пашазе кокла гыч шукыжо*** *забастовкым кӱрлаш келша* ‘**Многие из рабочих** согласились прекратить забастовку’. *Тудын (Янышын)* ***енже-влак кокла гыч шагалже*** *илыше кодо* ‘**Немногие из людей** Яныша остались живы’. *Тышкак* ***комсомолко-влак кокла гыч ятырышт*** *ушнышт* ‘Сюда же присоединились **многие из комсомолок**’. *Толшо* ***марий кокла гыч пелыжат*** *кодын огытыл* ‘Не осталось и **половины** (*букв.* из) пришедших **марийцев**’. *Кенета* ***нунын кокла гыч иктыже*** *мый декем лишеме* ‘Вдруг **один из них** приблизился ко мне’. ***Нунын*** *(предприятий)* ***кокла гыч шукыжо*** *сар-куралым лукташ тӱҥалын* ‘**Многие из них** (предприятий) стали выпускать оружие’. ***Нунын кокла гыч ятырышт*** *кӧргашан пушеҥгеш пыжашым оптат* ‘**Многие из них** гнезда устраивают в дуплах деревьев’. *Бригадный методыш* ***толшо-влак кокла гыч кумытым*** *кусарыме* ‘На бригадный метод переведены **трое из пришедших**’. *Погынымашке* ***толшо-влак кокла гыч пелыже утла*** *секретарь велке лие* ‘**Более половины из пришедших** на собрание приняли сторону секретаря’. ***Каныше-влак кокла гыч шукыжо*** *яра жапым Юл серыште эртарат* ‘**Многие из отдыхающих** свободное время проводят на берегу Волги’. *Тышке* ***чумыргышо-влак кокла гыч шагалже*** *тудым (Эрнстым) тыште ужын кертын* ‘**Немногие из собравшихся** сюда могли видеть Эрнста здесь’. *Йырышт* ***погынен шогалше-влак кокла гыч ятырже*** *марла мурым первый гана тыге лишыч колыт* ‘**Многие из собравшихся** вокруг них слышат марийскую песню впервые так близко’. *Мыят ынде* ***самырык кокла гыч шукыжым*** *ом пале* ‘Теперь и я не знаю **многих из молодых**’. *Ойыро* ***когыньнан кокла гыч иктыжым*** ‘Выбери **одного (одну) из нас двоих**’.

5. Именные части речи (существительное, личное местоимение множественного числа, действительное причастие, прилагательное) с послелогом *коклаште* ‘среди; в составе, в числе кого-, чего-либо’ + имя числительное количественное (в т.ч. приблизительного счета) полной формы ($ИЧР_{коклаште}$ + $ИЧ_{кол.\ полн.}$). Послелог *коклаште* в данном случае в целом синонимичен конструкции *кокла гыч* ‘из’, однако, в отличие от нее, проявляет семантический оттенок ‘среди; в составе, в числе кого-, чего-либо’. Например: *пушеҥге коклаште икте* ‘одно из (*букв.* среди) деревьев’, *пассажир-влак коклаште кокыт-кумытшо* ‘двое или трое из (*букв.* двое-трое среди) пассажиров’, *нунын коклаште икте* ‘один из (*букв.* среди) них’, *возышо-влак коклаште кокытшо* ‘двое из (*букв.* среди) пишущих’. В используемом источнике представлены примеры только с числительным *икте* ‘один’ в главной позиции (хотя допустимо употребление и других количественных числительных). Ядерное числительное, как и в предыдущих двух моделях, замещает субстантивное словосочетание и обозначает определенное число, чаще всего одну единицу, в среде кого-, чего-либо (даже в случаях с причастиями и прилагательными), названной или указанной подчиненным компонентом. Части словосочетания связываются между собой послеложным управлением. Например: *Сай ий годым шемуржа тӱшка* ***шурно коклаште икте*** *веле лиеш* ‘В благоприятный год рожок спорыньи бывает только **один в урожае хлебов**’. *Шукияш* ***шоган коклаште икте*** *поснак оҥай* ‘**Один из** многолетних **луков** особенно интересен’. ***Мемнан коклаште икте*** *веле кочде шинча* ‘Только **один среди нас** сидит, не ест’. ***Нунын*** *(пӱчӧ-влак)* ***коклаште иктыже*** *лийын моткочак мотор – шӧртньӧ тӱкан!* ‘**Один среди них** (оленей) был очень красивый – с золотыми рогами’. ***Эртен кайыше-влак коклаште иктыже*** *палымыла чучо* ‘**Один из проходящих** показался знакомым’. *Шуко-шуко* ***мотор-влак коклаште Иктыже*** *лач йӱлата чонем* ‘Только **одна из** многих **красавиц** волнует мое сердце’.

6. Именные части речи (существительное, количественное числительное полной формы) в форме местного падежа + имя числительное количественное полной формы ($ИЧР_{местн.\ п.}$ + $ИЧ_{кол.\ полн.}$): *кок окнаште иктыже* ‘одно из (*букв.* среди) двух окон’, *кум эргыште кокытшо* ‘двое из (*букв.* среди) трех сыновей’, *нылытыште кумытшо* ‘трое из (*букв.* среди) четверых, три

из четырех’. Зависимое существительное почти всегда (впрочем, как и в предыдущих моделях выделительного значения) имеет при себе определение, выражающее какое-либо число как целое. Количественные числительные в обеих частях замещают субстантивное словосочетание (поэтому имеют полную форму). Словосочетания этой модели, как и с послелогом *коклаште* ‘среди; в составе, в числе кого-, чего-либо’, передают выделение конкретного количества в составе, как правило, большего количества кого-, чего-либо – предметов, лиц, явлений. Компоненты словосочетания связаны падежным управлением. В сравнении с вышерассмотренными конструкциями близкого значения примеры данной модели встречаются достаточно редко. Например: *Ик пасуэш уржам ӱдена, весеш – икияшым, кумшо – такыр. Тыге* ***кум ужашыште иктыже*** *яра кия* ‘На одном поле посеем рожь, на другом – яровые, третье – паровое. Так **одна из трех частей** будет свободной’. *Мыйын* ***лу чывыштем кумытшо*** *веле кодын* ‘У меня **из десяти кур** остались только **три**’. ***Коло возышто нылыт-шым*** *нигуш ястараш* ‘**Из двадцати возов четыре** некуда разгружать’. – ***Кокытыштыжо иктыже*** *– арест или подписке – кудыжо тыланет келша?* ‘– Одно из двух – арест или подписка – что тебе нравится?’

7. Именные части речи (существительное, количественное числительное) в форме дательного падежа + имя числительное количественное (в т.ч. возможно приблизительного счета) полной формы ($ИЧР_{дат.\ п.}$ + $ИЧ_{кол.\ полн.}$). В зависимой части, также при зависимых существительных, как правило, употребляются «круглые» числительные *лу* ‘десять’, *шӱдӧ* ‘сто’, *тӱжем* ‘тысяча’, *миллион* и т. д. (они имеют только одну форму): *шӱдӧ пашазылан икте* ‘один на сто рабочих’, *лулан икте* ‘один на десять’. Грамматическое значение словосочетания в целом близко к значениям предыдущих «выделительных» конструкций. Выражается количество (чаще всего одна единица) кого-, чего-либо, обладающего определенными положительными, отрицательными или другими качествами, в рамках какого-либо «круглого» числа подобных лиц, предметов, явлений (объект подсчета известен по контексту). Тип подчинительной связи между компонентами – падежное управление. Например: *Сайын марла окен моштышыжо* ***шӱдӧ енлан визытшат*** *уке* ‘Таких, кто бы хорошо читал на марийском языке, нет **и пяти на сто человек**’. *Тыгай ен* ***тӱжемлан,*** *уке,* ***миллионлан икте*** *веле!* ‘Такой человек – только **один на тысячу**, нет, **на миллион**’. *Нунат эше, шагал гын,* ***шӱдылан але тӱжемлан икте*** *улыт* ‘И их, самое меньшее, **один на сто** или **на тысячу**’.

8. Именные части речи (существительное, страдательное причастие, прилагательное), а также слово *уке* ‘нет’ с послелогом *дене* ‘с’ + имя числительное количественное полной формы *икте* ‘один’, нередко с усилительной частицей *-ак – иктак* ‘один же’ ($ИЧР_{дене}$ + $ИЧ_{кол.\ полн:\ икте,\ иктак}$). Нужно признать, числительное *икте* в данной модели имеет не количественное значение, а определительное значение ‘одинаковый, сходный с кем-, чем-либо, подобный кому-, чему-либо; словно, как, что’ (ср. синоним *икгай* ‘одинаковый, сходный, похожий’: *Чаткан чийыше йолагай томдымо* ***пӱкш дене икгай*** ‘Красиво одетый лентяй **как (что) орех** без ядра’). Такие синтаксические конструкции в большинстве своем образуют сравнительные словосочетания со значением уподобления, объект уподобления передается в зависимой позиции: *мардеж дене иктак* ‘как (словно) ветер, подобно ветру’, *букв.* ‘один же с ветром’, *шорык дене иктак* ‘как (словно) овца’, *(пушеҥгым) руымо дене иктак* ‘как рубка (дерева)’, *чоҥештыме дене иктак* ‘как полет’, *киддыме дене иктак* ‘как безрукий’, *(пӧръеҥ) уке дене иктак* ‘как будто нет (мужчины)’. Их без особого труда можно заменить конструкциями со сравнительным послелогом *гай, гаяк* ‘как, словно’: *мардеж гаяк* ‘как (словно) ветер’, *шорык гаяк* ‘как (словно) овца’ и др. (т.е. *дене иктак* в целом выполняет роль послелога *гай*). Части рассматриваемого словосочетания связываются способом послеложного управления. Как правило, в предложении конструкции данной модели выступают в предикативной функции. Например: *Ӱдырамашын шинчавӱдшӧ – шыже* ***йӱр дене иктак*** ‘Слёзы женщины **как** осенний **дождь** (*букв.* одинаковы с осенним дождем)’. *Озымыш вочшо лум –* ***терыс дене иктак*** ‘Снег, выпавший на озимь, **что навоз** (*букв.* одинаков с навозом)’. *Тидыже вет каванеш йомдарыме имым* ***кычал мумо***

дене иктак ‘А это всё **одно, что найти** иголку, потерянную в стоге (сена)’. *(Кресаньык) имне деч посна* ***киддыме-йолдымо дене иктак*** ‘Безлошадный крестьянин **как безрукий и безногий**’. *Уремыште калык* ***уке дене иктак*** ‘На улице народу **почти (что) нет**’.

Нужно добавить, значение уподобления таких словосочетаний сохраняется также в предложениях, где числительное *икте* ‘один’, в зависимости от управления глагола, принимает формы дательного и обстоятельственного падежей – *иктылан* и *иктеш*: *Ӱдыр шортын колта гын, «йӱым»* ***манме дене иктылан*** *шотлалтеш* ‘Если девушка заплачет, то считается, что она выпила, т.е. согласилась (*букв.* считается **одинаковым со сказанным** «я выпила»)’. *– Ала тудым (старшинам)* ***шкендан дене иктеш*** *шотледа?* ‘– Или считаете старшину **равным себе** (*букв.* одинаковым с вами)?’

9. Именные части речи (существительное, прилагательное, числительное, местоимение) с послелогом *деч* ‘от’ + имя числительное неопределенно-количественное ($ИЧР_{деч}$ + $ИЧ_{неопр.-кол.}$). Иногда стержневые числительные *шуко* ‘много’, *шагал* ‘мало’ выступают в сравнительной форме с суффиксом *-рак – шукырак* ‘больше’, *шагалрак* ‘меньше’; возможно их употребление с отрицанием *огыл* ‘не’ – *шуко огыл* ‘не более’, *шагал огыл* ‘не менее’. Например (на русский язык зависимые послеложные конструкции переводятся формой родительного падежа или конструкцией *чем у*): *кум тонн деч шуко (шукырак)* ‘более (*букв.* много) (больше) трех тонн’, *тенгечысе деч шуко (шукырак)* ‘более (*букв.* много) (больше) вчерашнего’, *лу деч шуко огыл* ‘не более десяти’, *молын деч шуко (шукырак)* ‘больше, чем у других’. Такие словосочетания выражают (неопределенно) большее или меньшее количество кого-, чего-либо в сравнении с количеством, названным или указанным в зависимой части. Между компонентами – связь послеложного управления. Например: ***Шымле ең деч шукыжо*** *уке, тышеч солышышт – иктаж коло визыт* ‘Нет **более семидесяти человек,** из них тех, кто косит, – около двадцати пяти’. *Тудлан* ***кумло ий деч шагал*** ‘Ему **менее тридцати лет**’. *Кодшо ийыште мемнан эл* ***нигунамсе деч шуко*** *киндым налын* ‘В прошлом году наша страна получила хлеба **больше, чем когда-либо** (*букв.* чем никогда)’. *Пашадарыштат* ***ончычсо деч шагалрак*** *лектын* ‘И зарплата у них вышла **меньше прежнего**’. *Мут сочетаний* ***кокыт деч шагал огыл*** *знаменательный мутым ушен шога* ‘В словосочетании объединяются **не менее двух** знаменательных слов’. *Суртшат кӱжгӧ, вольыкат* ***молын деч шукырак*** ‘И хозяйство у него крепкое, и скотины **больше, чем у других**’. ***Тудын деч шагалжылан*** *ом келше* ‘**На меньшее, чем это** (*букв.* то), я не соглашусь’.

Необходимо отметить, в отдельных диалектах и разговорном стиле подобное значение ‘мало, менее’ может передаваться конструкциями со словом *мӧҥгӧ* ‘мало’ вместо *шагал* ‘мало’: *Ушкалышт кудыт лийшаш, тунаштат* ***визыт деч мӧҥгӧ огыл*** ‘Коров у них должно быть шесть, и нетелей **не менее пяти**’.

10. Именные части речи (количественное и дробное числительное, редко местоимение количественного значения) с послелогами *гана, пачаш* ‘раз(а)’ + имя числительное неопределенно-количественное ($ИЧР_{гана,\ пачаш}$ + $ИЧ_{неопр.-кол.}$). Стержневые числительные *шуко* ‘много’ (встречается чаще всего), *шагал* ‘мало’ могут употребляться в форме сравнительной степени – *шукырак* ‘больше’, *шагалрак* ‘меньше’: *лу гана шуко (шукырак)* ‘в десять раз больше’, *тӱжем пачаш шагал (шагалрак)* ‘в тысячу раз меньше’, *икмыняр пачаш шуко (шукырак)* ‘в несколько раз больше’. В словосочетании выражается определенная или неопределенная кратность большего или меньшего количества кого-, чего-либо (в контексте часто по отношению к количеству объекта сравнения, см. предыдущую модель с послелогом *деч*). Между компонентами реализуется грамматическая связь послеложного управления. Например: *Тений ялсоветла гыч* ***кок гана шуко*** *делегат колталтын* ‘В этом году от сельских советов направлено **в два раза больше** делегатов’. *У вичияшыште 15 миллиард теҥге капитальный вложенийым ойыраш палемдалтеш, тидыже кокымшо вичияшысе деч* ***1,6 гана шукырак*** *лиеш* ‘В новой пятилетке намечается выделить 15 миллиардов рублей капитальных вложений, это **в 1,6 раза больше**, чем во второй пятилетке’. *Тыге мемнан кормат* ***кок пачаш шукырак*** *лиеш* ‘Таким образом у нас и кормов будет **в два раза**

больше’. *Кызыт ожнысо деч* ***ала-мыняр пачаш шуко*** *книгам, газетым лудыт* ‘В настоящее время читают **в несколько раз больше** книг, газет, чем прежде’.

11. Имя числительное количественное (краткой формы) с послелогом *гана* ‘раз(а)’ + имя числительное количественное полной формы ($ИЧ_{кол.\ гана}$ + $ИЧ_{кол.\ полн.}$): *кок гана визыт* ‘дважды пять’, *букв.* ‘два раза пять’, *кум гана нылыт* ‘трижды четыре’, *букв.* ‘три раза четыре’. Например: *Кок гана кокыт – нылыт* ‘Дважды два – четыре’. *Ныл гана визыт – коло* ‘Четырежды пять – двадцать’. Как видно, такие конструкции используются при выражении арифметического действия умножения, соответственно количественные числительные обозначают отвлеченные числа. Стержневое числительное выражает множимое число, а препозиционное подчиненное – множитель, послелог *гана* ‘раз(а)’ – повторение множимого. Части словосочетания друг с другом связываются способом послеложного управления.

12. Местоимение + имя числительное неопределенно-количественное (М + $ИЧ_{неопр.-кол.}$). В ядерной части практически используется числительное *шуко* ‘много’ (хотя потенциально возможно и *шагал* ‘мало’), в зависимой – вопросительные, указательные, определительные и неопределенные местоимения с количественным значением (чаще всего:) *мыняр* ‘сколько’, *тунар* ‘столько (как то)’, *тынар* ‘столько (как это)’, (редко остальные:) *мочол* ‘сколько’, *кеч-мыняр* ‘сколько угодно, в любом количестве’, *ала-мыняр* ‘несколько, неизвестно сколько’. Например: *мыняр шуко* ‘сколько много’, *тунар шуко* ‘столько много’, *тынар шуко* ‘столько много’, *мочол шуко* ‘сколько много’, *кеч-мыняр шуко* ‘сколько угодно много’, *ала-мыняр шуко* ‘не очень-то много’, *букв.* ‘неизвестно сколько много’. Такие словосочетания выражают в целом большое количество, неопределенное множество кого-, чего-либо в высокой степени их проявления. Подчиненные местоимения присоединяются к числительному способом примыкания. Например: *Ик тувырым ышташат* ***мыняр шуко*** *вий кӱлеш,* ***мыняр шуко*** *жап кая* ‘**Сколько много** сил нужно, **сколько много** времени уходит на пошив одной рубашки’. *Йыр погыналше ӱдыр-влакымончен Ивук. Ой,* ***мочол шуко*** *мотор-влак улыт!* ‘Ивук смотрел на девушек вокруг. Ах, **сколько много** красавиц!’ *Молан черке ончылно таче калык* ***тынар шуко****?* ‘Почему сегодня перед церковью народу **столько много**?’ ***Тунар шуко*** *книгам идалык мучкат лудын от пытаре!* ‘**Столько много** книг не прочитаешь и за год!’ *Виет* ***кеч-мыняр шуко*** *лийже, тептерет уке гын, вашке ярнет* ‘Пусть у тебя будет сил **сколько угодно много**, но если толку нет, то быстро устанешь’. ***Ала-мыняр шуко*** *еҥак уке, лу наре веле погыненыт* ‘**Не очень-то много** людей, собралось только около десяти (человек)’.

13. Наречие меры и степени + имя числительное неопределенно-количественное ($Н_{меры,\ степ.}$ + $ИЧ_{неопр.-кол.}$). К числительным *шуко* ‘много’, *шагал* ‘мало’ примыкают наречия (чаще всего) *пеш* ‘очень’, (реже или редко остальные:) *моткоч* ‘очень’, *чот* ‘очень’, *путырак* ‘очень’, *эн* ‘самый, … всего’, *утларак* ‘еще’, *эше* ‘еще’: *пеш шуко* ‘очень много’, *пеш шагал* ‘очень мало’, *моткоч шуко* ‘очень много’, *моткоч шагал* ‘очень мало’, *чот шуко* ‘очень много’, *чот шагал* ‘очень мало’, *путырак шуко* ‘очень много’, *путырак шагал* ‘очень мало’, *эн шуко* ‘больше всего’, *эн шагал* ‘меньше всего’, *утларак шуко* ‘(еще) больше’, *утларак шагал* ‘(еще) меньше’, *эше шукырак* ‘еще больше’, *эше шагалрак* ‘еще меньше’. Подобные синтаксические конструкции выражают высокую степень, интенсивность проявления названного неопределенно большого или малого количества без какого-либо сравнения (с наречиями *пеш, моткоч, чот, путырак*) или в сравнении с количеством кого-, чего-либо, а также с количеством, имевшим (имеющим) место в какое-либо время или в каком-либо месте и т.д. (с наречиями *эн*, *утларак*, *эше*). Например: *Ер воктен куэ, тумо* ***пеш шуко*** ‘У озера березы, дуба **очень много**’. *Нунын мландышт* ***пеш шагал*** ‘У них земли **очень мало**’. *Кол* ***моткоч шуко*** ‘Рыбы **очень много**’. *Кылта ора* ***моткоч шагал*** ‘Копен снопов **очень мало**’. *Шочмо ялыштем* ***чот шагал*** *пӧрт кодын* ‘В моей родной деревне осталось **очень мало** домов’. *Нунын шкеныштын пашашт* ***путырак шуко*** ‘У них и своих дел **очень много**’. *Вӱд* ***путырак шагал*** *– атым тӱрынрак ышташ кӱлеш* ‘Воды **очень мало –** нужно наклонять посуду’. *Кажне ушкал деч*

сутка еда ***эн шуко*** *шӧрым налеш* ‘От каждой коровы в сутки получает **больше всех** молока’. *Кум миллион пудым колтыман, тиде* ***эн шагалже*** ‘Нужно отправить три миллиона пудов, это **самое меньшее**’. *(Колжо) шӱраш йӧре шолын шалана гын,* ***утларак шуко*** *улмыла коеш* ‘Рыбы, если разварится вместе с крупой, кажется **еще больше**’. *Кормалык культурым* ***эшеат шукырак*** *кумдыкеш ончен кушташ пунчалынна* ‘Кормовую культуру мы решили выращивать на **еще большей** площади’. *Чодыраште шудылан* ***эше шагалрак*** *волгыдо логалеш* ‘В лесу траве достается **еще меньше** света’.

14. Наречие меры и степени *эн* ‘самый’ + имя числительное порядковое *первый* ($Н_{\text{меры, степ. эн}}$ + $ИЧ_{\text{пор. первый}}$): *эн первый* ‘самый первый’ (интересно заметить, невозможно употребление подобной конструкции с собственно марийским эквивалентом *икымше* ‘первый’). Данное единственное в модели словосочетание с примыкающим наречием выражает крайний предел проявления названного порядкового признака. Например: ***Эн первый*** *председательже кызытат ила* ‘**Самый первый** председатель жив и сейчас’. Подобные конструкции могут осложняться препозиционным использованием количественного числительного *ик* ‘один’ – *ик эн первый* ‘один из самых первых’, *букв.* ‘один самый первый’: *«Кӱслем» первый композиторна И.С. Палантай ден* ***ик эн первый*** *поэтна М.С. Герасимов-Микай возеныт* ‘(Песню) «Гусли» написали наш первый композитор И.С. Палантай и **один из самых первых** наших поэтов М.С. Герасимов-Микай’.

15. Имя существительное с (синонимичными в данном случае) послелогами *деч, гыч* ‘от, с’ + имя числительное порядковое ($ИС_{\text{деч, гыч}}$ + $ИЧ_{\text{пор.}}$): *тӱр деч нылымше* ‘четвертый с краю’, *мучаш гыч кумшо* ‘третий от конца’. Следует отметить, что само числительное в рамках предложения может иметь самостоятельное употребление (замещая субстантивное словосочетание) или выступать в препозиции к существительному как определение. Словосочетания этой модели встречаются довольно редко. В них выражается порядковый номер места расположения, нахождения кого-, чего-либо в ряду подобных предметов, лиц относительно какой-либо исходной точки – объекта-ориентира, названного в зависимой части. Грамматическая связь между компонентами – послеложное управление. Например: ***Тӱр пӧрт деч кумшыж ончылно*** *газик дӱр-дӱр-дӱр мӱгыралта* ‘Возле **третьего от края** дома (*букв.* **от крайнего дома**) затарахтел газик’. ***Тӱр деч кумшо*** *пӧртыштӧ гына тул йолга* ‘Только **в третьем от края** доме горит свет’. *Эрвий кокайын пӧртшӧ* ***Мучаш гыч визымше*** ‘Дом тети Эрвий **пятый с конца**’. *Списке* ***мучаш гыч кумшо*** *верыште улыда* ‘Вы на **третьем** месте **с конца** списка’.

16. Именные части речи (часто – личное местоимение, реже – существительное) + имя числительное совместное с суффиксом *-ынь* (ИЧР + $ИЧ_{\text{совм. -ынь}}$). Числительное (практически *когынь-*), как всегда, выступает в форме какого-либо лица множественного числа и объектного падежа, нередко в сопровождении усилительной слитной частицы *-ат* (*когыньдам* ‘вас двоих’ – *когыньдамат* ‘вас обоих’; *кумыньдан* ‘у вас троих’ – *кумыньданат* ‘у вас у всех троих’). Личное местоимение и существительное принимают форму соответствующего (множественного) числа и падежа, т.е. согласуются с опорным числительным. Такие словосочетания обозначают одновременно определенные объекты (как правило, лицо или конкретного человека) и их количество (чаще всего два). В предложении они по необходимости могут быть снабжены послелогами *коклаште* ‘среди’ и *кокла гыч* ‘из’, которые, как правило, занимают позицию после стержневого числительного: *мемнан когыньнан* ‘(у) нас двоих’, *мемнан когыньнанат* ‘(у) нас обоих’, *тендан когыньдан* ‘(у) вас двоих’, *мыланна когылянна* ‘нам двоим’, *мыланна когыляннат* ‘нам обоим’, *нунылан когыляныш*т ‘им двоим’, *нуным когыньыштым* ‘их двоих’, *тендан когыньда кокла гыч* ‘из вас двоих, между вами двоими’, *нунын когыньышт коклаште* ‘между ними двоими, среди них двоих’, *оза-влаклан когыляныштат* ‘хозяевам обоим’. Например: *Таче* ***нунын когыньыштын*** *доклад* ‘Сегодня **у них двоих** доклад’. ***Тыланда когыляндат*** *нимом ыштен ом керт* ‘**Вам обоим** ничего сделать не могу’. ***Нунылан когыньыштланат*** *корныш тарванаш кӱлеш* ‘**Им обоим** нужно отправиться в путь’. ***Мемнам когыньнамат*** *министерстве ӱжыкта* ‘**Нас обоих** вызывают в министерство’. ***Тендан когыньдан***

коклаште *марлан кайышаш ӱдыр уло, маныт* ‘Говорят, что **среди вас двоих** есть (будущая) невеста’. ***Мемнан когыньнан кокла гыч*** *вӱд йогыдымашан ыле* ‘Между нами двоими и вода не могла протекать’. *Элай ватын суртшо* ***пожарник-влаклан когыляныштат*** *иягудо дене иктак* ‘Хозяйство жены Элая **для обоих пожарников** что сплетение волчков на пихте’.

17. Имя существительное с послелогом *дене* ‘с’ + имя числительное совместное с суффиксом *-ынь* ($ИС_{дене}$ + $ИЧ_{совм.\text{-}ынь}$). В главной позиции, как и в предыдущей модели, практически употребляется числительное *когынь-* (как правило, одновременно в форме какого-либо лица множественного числа и объектного падежа, иногда с каким-либо послелогом, например, *коклаште* ‘между’, *нерген* ‘о, об’). Подчиненное существительное обычно обозначает людей, может быть нарицательным или собственным. Например: *авай дене когыньнан* ‘у нас двоих с мамой’, *шольым дене когылянна* ‘нам двоим с братишкой’, *Йыван дене когылянда* ‘вам двоим с Иваном’, *Галя дене когыньнам* ‘нас двоих с Галей’, *йолташ дене когыньыштым* ‘их двоих с другом’, *ачаж дене когыньышт коклаште* ‘между ним и отцом’, *букв.* ‘между ними двумя с отцом’. В пределах предложения словосочетания выражают количество объектов действия (обычно два) с конкретным называнием одного из них, другой же объект легко определяется по контексту, причем с помощью показателя лица числительного. Компоненты связываются между собой грамматическим способом послеложного управления. Например: ***Веруш дене когыньдан*** *вуй пӱтырышӧ ачада улам* ‘Я вам двоим (*букв.* у вас двоих) с Верушей посаженный отец’. ***Ачай дене когылянна*** *вес верыш возаш вереште* ‘**Нам двоим с отцом** пришлось перелечь на другое место’. *Мый поян омыл гынат,* ***Сакар дене когылянда*** *погем сита* ‘Я не богатый, но **вам двоим с Сакаром** хватит моего добра’. *(Санун аваже)* ***Сану дене когыньнам*** *уремыш поктен лукто* ‘(Мама Сану) **нас двоих с Сану** выгнала на улицу’. *– Аксюша, тыйымат,* ***ӱдырем дене когыньдам****, шке декем налам* ‘– Аксюша, и тебя, **вас двоих с (моей) дочерью,** возьму к себе’. *Яким власть ваштареш каяш тӱҥалеш гын,* ***ачаж дене когыньышт коклаште*** *келшыдымаш лектеш* ‘Если Яким пойдет против власти, то **между ним и** (*букв.* между ними двумя с) **отцом** случится разлад’. *Мый* ***Василий дене когыньдан нерген*** *ойлем гын, коля рожыш пурен кает!* ‘Если я скажу **о вас двоих с Василием**, то сквозь землю провалишься!’

Заключение

В марийском языке существует немало моделей нумеральных словосочетаний. В них в главной позиции выступают преимущественно числительные количественные, в т.ч. неопределенно-количественные и также приблизительного счета, реже – совместные с суффиксом *-ынь* и порядковые. Из 17 моделей нумеральных словосочетаний в 10 моделях ядерные компоненты выражаются количественными числительными (правда, в 3 случаях из них – наряду с неопределенно-количественными), в 7 моделях – неопределенно-количественными числительными (как отмечено, соответственно в 3 случаях из них – наряду с обычными количественными), в 2 моделях – совместными числительными с суффиксом *-ынь*, в 2 моделях – порядковыми. Имена числительные вышеназванных разрядов сочетаются чаще всего с именными частями речи – существительными, местоимениями, числительными, прилагательными, а также причастиями, и только в 2 моделях – с наречиями меры и степени. Зависимые имена и наречия, как правило, предшествуют стержневым числительным. В ряде моделей, прежде всего выделительного значения, подчиненные имена числительные, прилагательные и причастия или замещают субстантивные словосочетания, или являются субстантивированными. Именные части речи нередко (в половине случаев – 9 моделей из 17) сопровождаются послелогами, выражающими какие-либо конкретные синтаксические отношения и значения между компонентами, в иных случаях (в 2 моделях) принимают падежные формы. Следовательно, компоненты нумеральных словосочетаний связываются друг с другом большей частью способом послеложного и падежного управления. В ряде моделей (в 5 моделях), когда зависимые именные части

речи и наречия меры и степени остаются без каких-либо изменений, наблюдается примыкание. В рамках одной модели (ИЧР + ИЧ$_{совм. -ынь}$: *нунын когыньыштын* ‘у них двоих’, *оза-влаклан когыляныштат* ‘хозяинам обоим’) встречается не характерная для марийских словосочетаний связь согласования. Между компонентами нумеральных словосочетаний проявляются различные объектно-, обстоятельственно- и также определительно-количественные отношения и достаточно широкий спектр конкретных грамматических значений.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Андуганов Ю.В. Историческая грамматика марийского языка. Синтаксис. Ч. 1. Введение. Субстантивные словосочетания. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 194 с.

Васикова Л.П. Сопоставительная грамматика русского и марийского языков. Синтаксис: Пособие для учителя. Йошкар-Ола: Мар.кн. изд-во, 1990. 152 с.

Максимов В.Н. Послеложное управление в марийском языке / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 1999. 160 с.

Игнаева Р.П. Классификация имен числительных в марийском языке: (Проблема статуса и функции) / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 1999. 207 с.

Сибатрова С.С. К истории исследования марийских нумеральных словосочетаний // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. ст. / Мар. гос. ун-т; сост. Р.А. Кудрявцева, Т.Н. Беляева; отв. ред. Р.А. Кудрявцева. Йошкар-Ола, 2019. С. 87–89.

Тимофеева В.Т. Имя числительное // Современный марийский язык: Морфология / Мар. науч.-исслед. ин-т яз., лит. и истории; редкол.: Н.Т. Пенгитов (отв. ред.) и др. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1961. С. 118–130.

Учаев З.В. Марий йылме: факультативный занятийым эртарыме учеб. пособий: Туныктышо-влаклан. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1982. 1-ше ужаш. 184 с.

Serafima Sibatrova

NUMERAL WORD-COMBINATIONS AND THEIR TYPES IN THE MARI LANGUAGE

Introduction. The article is devoted to the Mari numeral word-combinations which have not been studied yet. **The purpose** of the article is to provide further insights into the structural models (schemes) of these combinations. **Materials and methods.** The models have been established on the basis of the Mari Research Institute digital card catalogue, which is represented by the collection of written sources of different character in the Mari Meadow-Eastern literary norm. The word-combinations have been found either by prop numerals or separate subordinate components. After that they have been subjected to a formal-structural classification in addition with the analysis of their grammatical meaning. **Research results and discussion.** Based on the material used, 17 models of numeral phrases were established. Before this research, only five models had been described in the works of Mari linguists.

Key words: Mari language, syntax, numeral phrase, types, grammatical meaning, grammatical relation.

REFERENCES

Anduganov Iu.V. Istoricheskaja grammatika marijskogo jazyka. Sintaksis. Ch. 1. Vvedenie. Substantivnye slovosochetanija [Historical grammar of the Mari Language. Introduction. Substantivized word-combinations]. Joshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel’stvo,1991, 194 p. (In Russian).

Vasikova L.P. *Sopostavitel’naja* grammatika russkogo i marijskogo jazykov. Sintaksis: Posobie dlja uchitelja Comparative grammar of the Russian and Mari Languages. Syntax: Teacher’s book]. Joshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel’stvo, 1990, 152 p. (In Russian).

Maksimov V.N. Poslelozhnoe upravlenie v marijskom jazyke [Postpositional governance in the Mari language]. Joshkar-Ola, Mari State University, 1999, 160 p. (In Russian).

Ignaeva R.P. Klassifikacija imen chislitel’nyh v marijskom jazyke: (Problema statusa i funkcii) [Classification of numerals in the Mari language. The problem of status and function]. Joshkar-Ola, 1999, 207 p. (In Russian).

Sibatrova S.S. K istorii issledovanija marijskih numeral'nyh slovosochetanii [To the research history of Mari numeral word-combinations]. *Problemy marijskoi i sravnitel'noi filologii: sbornik statej.* Ed. R.A. Kudrjavceva. Joshkar-Ola, Mari State University, 2019, pp. 87–89. (In Russian).

Timofeeva V.T. Imja chislitel'noe [The numeral] *Sovremennyj marijskij jazyk: Morfologija*. Ed. N.T. Pengitov. Joshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1961, pp. 118–130. (In Russian).

Сибатрова Серафима Сергеевна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: simasibatrova802@rambler.ru

Serafima Sibatrova
Candidate of Philology, Leading Researcher,
Vasilyev Mari Research Institute of Language,
Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: simasibatrova802@rambler.ru

УДК 811.161.1’373.215(470.11)
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_06

ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКАЯ ПО ПРОИСХОЖДЕНИЮ ЛЕКСИКА С СЕМАНТИКОЙ «ЗАБОЛОЧЕННОЕ МЕСТО» В ДИАЛЕКТАХ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ*

© 2020 г. О.А. Теуш

Введение. Статья посвящена лексемам, заимствованным из прибалтийско-финских языков, номинирующим участки болотистой местности в диалектах Европейского севера России. **Цель статьи** – этимологическая интерпретация лексем алфавитного фрагмента Р-Я. **Материалы и методы:** лексические материалы извлечены из картотеки «Словаря говоров Русского Севера» [КСГРС] и диалектных словарей. Основным методом исследования является этимологический, дополняемый приемами ономасиологического и семасиологического анализа. **Результаты исследования:** весь выявленный комплекс лексем проанализирован с точки зрения происхождения слов и их семантических связей; определены языки-источники заимствования. **Заключение:** для основного корпуса лексем прибалтийско-финский источник заимствования не дифференцируется, однако для слов, распространенных на западе региона, по фонетическим и семантическим показателям в ряде случаев удается установить вепсский или карельский источник заимствования.

Ключевые слова: лексема, семантика, значение, русский язык, прибалтийско-финские языки.

Введение

Заимствованные из прибалтийско-финских языков обозначения болотистых мест в диалектах Европейского севера России представляют собой «пеструю» группу слов с точки зрения источников заимствования и детальной семантики лексем.

Цель статьи – этимологическая интерпретация лексем алфавитного фрагмента Р-Я.

Материалы и методы

Исследуемые лексические материалы извлечены из картотеки «Словаря говоров Русского Севера» [КСГРС] и диалектных словарей. В качестве основного метода избран этимологический. Используются приемы ономасиологического и семасиологического анализа.

Результаты исследования

Прибалтийско-финское происхождение в диалектах Европейского севера России в алфавитном сегменте Р-Я имеет значительное количество лексем. Далее приводятся этимологические разработки исследуемых слов.

Лексема *páda* многозначна: ‘болото’ (Влг.: Сольв.) [Дилакторский, с. 427], (Арх.: Он.; Мурм.: Канд., Тер.) [СРГК, т. 5, с. 389], ‘лужа в болотистой местности’ (Арх.: Холм.) [Подвысоцкий, с. 145], ‘вязкое место в середине болота’ (Арх.: Он.) [СРГК, т. 5, с. 390], ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Вил., Вин., В.-Т., Котл., Леш., Мез., Он., Пин., Плес., Прим., С.-Дв., Холм., Шенк.) [КСГРС], (Арх.: Мез., Пин.) [Подвысоцкий, с. 145], (Олон.) [Куликовский, с. 98], (Помор.) [Мосеев, с. 103], ‘заросший ивой возвышенный участок на болоте’ (Помор.) [Мосеев, с. 103], ‘возвышенный участок на болоте, поросший редким сосновым лесом’ (Кольск.) [Меркурьев, с. 130], ‘мох на болоте’ (Карел.: Белом.; Мурм.: Тер.) [СРГК, т. 5, с. 390], (Олон.) [Куликовский, с. 98], ‘полоса земли между лесом и болотом’ (Арх.: Он.) [СРГК, т. 5, с. 389–390], ‘мшистая, окруженная борами и поросшая мелким сосняком местность’ (Арх.: Арх.) [Подвысоцкий, с. 145], ‘мокрое место в редко растущем и большею частью сосновом лесу’ (Арх.: Мез.)

* Продолжение. Начало см.: Финно-угроведение. – 2019 (№ 60). – С. 31–49.

[Опыт, с. 186], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Вил., Вин., В.-Т., Котл., Леш., Мез., Он., Пин., Плес., Прим., С.-Дв., Холм., Шенк.) [КСГРС], ‘труднопроходимая лесная чаща на сыром месте’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 7], (Арх.: Вельск., Вил., Леш., Мез., Он., Пин., Плес., Прим., С.-Дв., Холм., Шенк.) [КСГРС], (Арх.: Он.; Карел.: Белом., Кем.; Мурм.: Тер.) [СРГК, т. 5, с. 390]. Результатом фонетического варьирования или неверной интерпретации рукописной записи является *ра́га* ‘сырое труднопроходимое место’ (Арх.: Шенк.) [КСГРС].

Производные образования многочисленны: *ра́дан* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *ра́дежка* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Он.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Он.) [КСГРС], *ра́дина* ‘родник’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], ‘старое русло реки’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Вин., В.-Т., Леш., Он., Пин., Шенк.) [КСГРС], ‘полоса земли между лесом и болотом’ (Арх.: Он.) [СРГК, т. 5, с. 390], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Вин., В.-Т., Леш., Он., Пин., Шенк.) [КСГРС], *ради́на* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Вин., В.-Т.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Вин., В.-Т.) [КСГРС], *ради́нистый* ‘низкий, топкий (о местности)’ (Арх.: Вин.) [КСГРС], *ра́динка* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Вил., Вин., В.-Т.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Вил., Вин., В.-Т.) [КСГРС], *ради́нка* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Вин.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Вин.) [КСГРС], *ра́дистый* ‘сырой, заболоченный (о месте)’ (Арх.: Мез., Пин.) [КСГРС], *ра́дица* ‘болото’ (Арх.: Он.) [СРГК, т. 5, с. 390], ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Вин., В.-Т., Леш., Мез., Он., Пин., Прим., Холм.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Вин., В.-Т., Леш., Мез., Он., Пин., Прим., Холм.) [КСГРС], *ра́дица* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Олон.: Пв.) [Куликовский, с. 98], *ра́дичка* ‘болото’ (Арх.: Он.) [СРГК, т. 5, с. 390], ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Леш.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Леш.) [КСГРС], *ра́дишка* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Он.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Он.) [КСГРС], *ра́дка* ‘болото’ (Арх.: Он.) [СРГК, т. 5, с. 390], ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Вин., Мез.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Вин., Мез.) [КСГРС], ‘лес на болоте’ (Арх.: Он.) [СРГК, т. 5, с. 390], *ра́дник* ‘болото’ (Карел.: Белом.) [СРГК, т. 5, с. 390], ‘лес в труднопроходимом месте, болоте’ (Арх.: Шенк.) [КСГРС], ‘мох, растущий на заболоченном месте’ (Арх.: Вин.) [КСГРС], ‘гриб, растущий на болоте’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *ра́дный* ‘растущий на болоте, болотный (о мхе, грибе)’ (Арх.: В.-Т., Он.) [КСГРС], (Карел.: Белом.) [СРГК, т. 5, с. 390], *радня́к* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Олон.: Пуд.) [Куликовский, с. 100], *ра́до* ‘болото’ (Карел.: Пуд.) [СРГК, т. 5, с. 390], *ра́довина* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Он., Холм.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Он., Холм.) [КСГРС], *радови́на* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Он., Холм.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Он., Холм.) [КСГРС], *радови́нка* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Холм.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Холм.) [КСГРС], *ра́довый* ‘болотный’ (Арх.: Плес.) [СРГК, т. 5, с. 391], ‘растущий на болоте, болотный (о мхе, грибе)’ (Арх.: В.-Т., Он.) [КСГРС], (Ленингр.: Подп.) [СРГК, т. 5, с. 391], *ра́дочка* ‘небольшое болото, поросшее кустарником и мелким лесом’ (Арх.: Мез., Прим.) [КСГРС], ‘сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Мез., Прим.) [КСГРС], ‘труднопроходимая лесная чаща на сыром месте’ (Арх.: Он.) [КСГРС], *родня́к* ‘болотце с мелким ельником и сосняком’ (Олон.) [Куликовский, с. 100], *подра́дье* ‘низменное место, суболоток’ (Арх.: Шенк.) [Опыт, с. 164; Подвысоцкий, с. 127], (Арх.) [Даль, т. 3, с. 199], ‘болотце возле большого болота’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], ‘неболь-

шой редкий лес на болоте’ (Арх.: В.-Т., Он., Прим.) [КСГРС]. Отмечен ряд производных с архаическим префиксом *су-*: *сура́да* ‘предболотье’ (Арх.: Мез.) [КСГРС], *сура́дистый* ‘низменный, сырой (о месте)’ (Арх.: Холм.) [КСГРС], *сура́дка* ‘болотистое место’ (Арх.: Вин., В.-Т., Мез., Холм.) [КСГРС], *сура́дный* ‘болотистый’ (Арх.: Пин.) [КСГРС], *су́радок* ‘предболотье’ (Арх.: Плес., Холм.) [КСГРС], *сура́док* ‘предболотье’ (Арх.: Вин., В.-Т., Леш., Мез., Пин., Прим., Холм., Шенк.) [КСГРС], ‘болото малого размера, поросшее не только сосною, но и лиственным лесом’ (Арх.: Арх.) [Подвысоцкий, с. 145], ‘плохой лес на сыром месте’ (Арх.: Вин., В.-Т., Леш., Мез., Пин., Холм.) [КСГРС], ‘мох на дереве’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *сура́дочек* ‘болотистое место’ (Арх.: Вин.) [КСГРС], *сура́дочка* ‘болотистое место’ (Арх.: Леш.) [КСГРС], *сура́дье* ‘лес на сыром месте’ (Арх.: Пин.) [КСГРС], *су́радьё* ‘низкое, сырое, песчаное место, поросшее мяндачной сосной’ (Помор.) [Мосеев, с. 113], *су́ратоκ* ‘предболотье’ (Арх.: Пин.) [КСГРС], *сура́токъ* ‘предболотье’ (Арх.: Пин.) [КСГРС], *су́ретоκ* ‘тесный, узкий пролив, проток’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 362], (Помор.) [Гемп, с. 303], *су́родка* ‘открытое болотное место в лесу, покрытое белым мхом; на таких местах в изобилии растет морошка’ (Арх.) [Доп.-Опыт, с. 260; Даль, т. 4, с. 363], (Арх.: Пин.) [КСГРС], *су́ротоκ* ‘сырая моховина’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 363], *стра́домина* ‘поросший лесом сухой островок среди болота’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС].

Слово *ра́да* является одним из самых «тёмных» географических терминов, зафиксированных в диалектах Европейского севера России. Основные значения этой лексемы, по данным картотеки КСГРС: ‘низкое, сырое, заболоченное место, поросшее кустарником и/или мелким лесом’, ‘труднопроходимая лесная чаща на сыром месте’; реже фиксируются значения ‘заболоченное место на берегу реки’, ‘влажный слой почвы’. В СРНГ приводится широкий спектр оттенков двух основных значений: ‘болото’, ‘болото, поросшее мелким (обычно хвойным) лесом’, ‘болото, поросшее кустарником’, ‘сухое место на болоте, обычно поросшее лесом’, ‘часть леса, примыкающая к болоту или тундре’, ‘низкое сырое место, поросшее травой’, ‘лужа в болотистой местности’ [СРНГ, т. 33, с. 245]. Лексема и ее производные распространены, по данным СРНГ, на Европейском севере России и в Сибири (Арх., Влг., Олон., Карел., Коми АССР, Печор., Сиб.) [СРНГ, т. 33, с. 245, 248–249][1]. Подобный ареал типичен для финно-угорских заимствований, каковым слово *ра́да*, изолированное в русском языке и не имеющее параллелей в других славянских языках, скорее всего, является.

В этимологическом словаре М. Фасмера лексема *ра́да* ‘болотистое место, поросшее лесом’ отнесена к словам неясного происхождения [Фасмер, т. 3, с. 429]. Здесь М. Фасмер следует за Я. Калимой, который, рассматривая фонетически близкое олонецкое *ря́дега* ‘небольшой частый еловый лес’, приводит в качестве этимонов карел. *reädä*, фин. *räätä*, род. п. *räädän* ‘смешанный лес из ели и сосны’ и говорит о том, что это слово не нужно смешивать с *ра́да*, которое выглядит как заимствование, но неясно по происхождению[2]. Сопоставление с карел. *reädä*, фин. *räätä* было, однако, воспринято в качестве этимологии русск. *ра́да* и цитируется, хотя и со знаком «?», в ряде работ[3].

Против этой версии несколько обстоятельств. Во-первых, выведение русск. *ра́да* из карел. *reädä*, фин. *räätä* невозможно в фонетическом отношении: в русских заимствованиях приб.-фин. *ä* обычно соответствует русск. *’а* или *е*, а приб.-фин *ää* – русск. *’а*, что установлено Я. Калимой[4]. Передача приб.-фин. *ä* (*ää*) через русск. *а* возникает на почве русского языка и встречается лишь в нескольких фонетических позициях: после заднеязычных (например, русск. *кап* ‘наплыв на стволах, ветвях и корнях деревьев, возникающий в местах обильного развития побегов и разрастания тесно сидящих почек’ < фин. *kääpä* (местами *kääppä*) ‘кап, наплыв дерева; губчатый нарост

[1] СРНГ указывает также на фиксацию слова в Калужской области (расположенной далеко от основного ареала), что вызывает большие сомнения, которые, однако, нельзя разрешить, так как в словаре ни контекст, ни источник, откуда взято слово, не приводятся.

[2] См.: *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwö rter im Russischen. Helsinki, 1919. (MSFOu, XLIV). S. 209..

[3] См., например: [КЭСК, с. 239; Аникин, с. 462].

[4] См.: *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919. (MSFOu, XLIV). S. 52–53.

березы (или другого дерева) на стволе', ижор. *käpä*, *käppä* 'губка березы (материал трута)', карел. *keäpä* 'то же'[5]) и после твердых шипящих[6]. В случае *ря́да* нет никаких фонетических условий для возникновения из **ряда*, при том что начальное *ря-* сохраняется в *ря́дега* (ср. также *ря́дога*, *рядо́шка* 'молодой густой лес' [КСГРС]) и обычно для финно-угорских заимствований в севернорусских диалектах (ср., *рям* 'болото, поросшее мелким лесом, кустарником', *ряпоча́га* 'то же', *ря́чкать* 'стучать, ударять', *ря́мега* 'иней, изморозь' и др. [КСГРС]).

Другая сложность сопоставления *ря́да* с карел. *reädä*, фин. *räätä* – в объяснении семантики. Для прибалтийско-финских слов Н.Н. Мамонтова и И.И. Муллонен приводят следующие значения: карел. *rätü*, *reädä*, *räčeikkö* 'молодой густой ельник', вепс. *ŕäde* 'еловая чаща, густой ельник', фин. *räteikkö*, *räseikkö* 'бурелом, местность, поросшая частым лесом, ивняком'[7]. Семантический переход 'молодой еловый лес; густой лес' > 'низкое болотистое место, поросшее лесом' возможен, но малочастотен, тем более что в семантике слова *ря́да* сема 'заболоченность' доминирует над семой 'лес', что при исходном 'молодой густой ельник' трудно объяснить. Еще сложнее в этом случае выявить логику развития таких значений, как 'старое заросшее русло реки', 'заросшее озеро', 'родник', зафиксированных у слова *ря́дина*. Семантическая близость[8] лексемы *ря́да* к *болото* особенно ярко проявляется в параллелизме их производных: *подря́дье* 'небольшой редкий лес на болоте', 'сырое место на краю болота' – *подболо́тье* 'топкое место возле болота', 'сырой луг', *сура́да*, *сура́дка*, *су́ря́док*, *сура́дочек*, *сура́дочка*, *сура́дье*, *сура́ток* 'низменное, сырое, болотистое место, иногда поросшее мелким лесом' – *су́боло́ток*, *су́болотина*, *суболо́точек*, *су́болоть*, *су́болотье* 'небольшое болото', 'низменная, сырая местность возле болота', 'мелкий редкий лес на болоте' [КСГРС].

Иные этимологические версии происхождения русск. *ря́да* еще менее убедительны, чем рассмотренная этимология.

Ивашко Л.А. предполагает в качестве источника фин. *raita*, карел. *raid* 'выгон, пастбище'[9]. Это сопоставление несостоятельно как в фонетическом (неясно, каким образом приб.-фин. *ai* преобразовалось в русск. *а* при обычном *ай*), так и в семантическом отношении (переход 'пастбище' > 'болото, поросшее лесом' вряд ли может быть убедительно объяснен).

Предположение Л.М. Михайловой о связи *ря́да* с фин. *raate* 'вахта трехлистная, трифоль'[10] имеет больше оснований. Действительно, семантический переход 'болотная растительность' > 'болото' встречается. Сложность в другом: автор восстанавливает трехчленный переход 'болотное растение' > 'болото' > 'лес на болоте', в котором первые два звена достоверно не зафиксированы. Приведенное в словаре Г. Куликовского *ря́да* 'болотный мох', записанное в одном населенном пункте (Олон.: Чурьега) [Куликовский, с. 98] и не подтвержденное другими источниками, вряд ли может служить доказательством построения Л.М. Михайловой. Скорее всего, в данном случае мы имеем окказиональное обратное образование по схеме 'болото' > 'мох, растущий на болоте', ср. русск. *ря́дник*, *ря́довый мох* 'мох, растущий на заболоченном месте (*ря́де*)' [КСГРС]. Слабым местом сопоставления Л.М. Михайловой является и попытка связать семой 'растение' в общем достаточно далекие друг от друга мох и трифоль. Указаний же на употребление слова *ря́да* в значении 'вахта трехлистная' в словарных и полевых источниках нет.

[5] *Мищенко О.В.* Названия внешних новообразований на деревьях в говорах Русского Севера II // Финно-угорское наследие в русском языке. Вып. 1. Екатеринбург, 2000. С. 126–130; см. также: *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwö rter im Russischen. Helsinki, 1919. (MSFOu, XLIV). S. 53.

[6] См.: *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwö rter im Russischen. Helsinki, 1919. (MSFOu, XLIV). S. 53.

[7] *Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И.* Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 83.

[8] Речь идет именно о близости, но не о тождестве семантики лексем *ря́да* и *болото*, о чем см. ниже.

[9] См.: *Ивашко Л.А.* Заимствованные слова в печорских говорах // Учен. зап. ЛГУ. № 243. Серия филологических наук. Вып. 42. Л., 1958. С. 89.

[10] См.: *Михайлова Л.П.* Географическая лексика в русских говорах Карелии (названия болот) // Севернорусские говоры в иноязычном окружении. Сыктывкар, 1986. С. 82–83.

Этимоном русск. *páда* не может быть и коми иж. *рада* ‘болотистый лес’, которое само является заимствованием из русского [КЭСК, с. 239].

Отсутствие надежной этимологии лексемы *páда* при наибольшей вероятности ее происхождения из финно-угорских языков позволяет продолжить поиск этимонов. На наш взгляд, слово *páда*, несмотря на фонетические различия[11], может быть сопоставлено с карел. ливв. *redu* ‘грязь, слякоть’, люд. *redu* ‘грязь’, вепс. *redu*, *ŕedu* ‘грязь, ил’; производные: карел. ливв. *reduńi*, *-ine*, *-hine*, *-hińi* ‘грязный’, люд. *redustada* ‘загрязнить’, вепс. *redukaz*, *redusīne* ‘грязный’, *redustta* ‘загрязнить’ [SKES, v. 3, p. 773], ср. также ижор. *retu* ‘грязь, слякоть’ [SSA, v. 3, p. 68], фин. *olla retuperälla* ‘быть запущенным’ [ФРС, с. 524], фин. *retu syö*, карел. *retusilmä* ‘грязное, немытое лицо; бес, черт; (леса) черт’ [SSA, v. 3, p. 68]. В прибалтийско-финской топонимии карел. ливв., люд., вепс. *redu* ‘грязь’ часто встречаются в названиях низменных болотистых мест, озер с топкими берегами: зал. *Redulakši*, ур. *Redukorbi*, поле *Reduińe*, оз. *Redulamb*, бол. *Reduorg*, пок. *Редушки* и др.[12] Ср. также в субстратной топонимиии Русского Севера: бол. *Редега* (Влг.: Ваш.), оз. *Редаозеро, Редозеро*, руч. *Редручей* (Арх.: Карг.; Влг.: Выт.), б. д. *Редумузь* (Влг.: Баб., Кад.)[13].

Семантически этимология приемлема. Информанты довольно часто описывают *páду* как грязное место: *«рада – грязное болото, большое, на ём ключи»* (Вил., Лыковская), *«идешь по дороге в лес: место сырое, грязное – вот и рада»* (Холм., Наволочек), *«болота с кочками, а рады-те – это грязь»* (Пин., Пиремень), *«рада лесистая, а сыро; есть очень грязные рады»* (Холм., Конокса), *«ой, говорят, в какую раду забрались: сырая, зыбкая, грязная»* (Шенк., Ивлевская) [КСГРС]. В пользу предложенной этимологии и фиксация слова *páда* в значении ‘влажный слой почвы’: *«лес густой и шастой стоит, а внизу – влажна пошва, пошва и есть рада»* (Холм., Осередок) [КСГРС]. В отношении модели ср. русские производные от *грязь*: *грязь* ‘топкое место, болото’ [АОС, т. 10, с. 119], ‘сырое топкое место’ [КСГРС], *грязни́к* ‘топкое место’ [СРНГ, т. 7, с. 189], *грязнота́* ‘вязкое болотистое место’ [СВГ, т. 1, с. 133], *грязну́ха* ‘сырое топкое место’ [КСГРС], *грязо́вье* ‘пожня на низменной болотистой местности’ [Подвысоцкий, с. 35].

Абсолютными синонимами приведенных для сопоставления прибалтийско-финских слов являются карел., ливв. *liga*, люд. *l′iga*, *lige* ‘грязь, ил’, фин. *lika* ‘грязь, слякоть’ [SKES, v. 2, p. 294; SSA, v. 2, p. 76]. В SKES толкование одного слова дается через другое: ср. ливв. *redu* ‘lika, ...’, люд. *redu* ‘lika’, вепс. *redu*, *ŕedu* ‘lika, ...’; ливв. *reduńi*, *-ine*, *-hine*, *-hińi* ‘likainen, ...’, вепс. *redukaz*, *redusīne* ‘likainen’ [SKES, v. 3, p. 773; SSA, v. 3, p. 68]. Карел., ливв. *liga*, люд. *l′iga*, *lige* послужили источником русск. *лúга*, *лы́га* ‘грязное сырое место (по берегу реки, озера, в лесу)’, ‘лужа’ (Влг.: Баб.)[14], семантика которых очень близка к корпусу значений лексемы *páда*.

Подобный переход прибалтийско-финского слова, не имеющего географического значения, в русский географический термин можно видеть также в фин. *liiva* ‘ил, грязь, разбавленная кашеобразная или мокрая масса’, *liva* ‘слизь’, карел. *liiva* ‘то же’, ливв. *liivu* ‘ил’, люд. *liv*, *live* ‘то же’ [SKES, v. 2, p. 294; SSA, v. 2, p. 75] > русск. *лыва*, имеющее наряду с ‘лужа’, ‘яма с водой’ значения ‘низменное болотистое место’, ‘сырое грязное место’, ‘сырое болотистое место в лесу, поросшее кустарником или мелким лесом’, ‘низкий заболоченный берег’, ‘заросшее озеро или русло реки’, ‘ключ, родник’ [КСГРС][15]. Ср. также саам. патс. *ńʲeššᴱ*, нот. *nėäššᴱ*, йок. *niešše*, норв. *njFšše* ‘сор’, ‘мусор’, ‘хлам’, ‘грязь’, ‘слякоть’[16] > русск. *ня́ша*

[11] См. об этом ниже.

[12] *Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И.* Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 79.

[13] *Матвеев А.К.* Русская топонимика финно-угорского происхождения на территории севера Европейской части СССР. Дисс. … д-ра филол. наук. М., 1970. С. 392.

[14] *Субботина Л.А.* Заимствования в географической терминологии Белозерья. Дисс. ... канд. филол. наук. Свердловск, 1984. С. 58.

[15] Этимология принадлежит Я. Калиме, см.: *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwo

[16] Этимолгию см. в *Itkonen T. I.* Lappische Lehnwörter im Russischen. Suomen Tiedeakatemian Toimituksia. Ser. B. Helsinki, 1931. Bd. XXVII. S. 55.

‘ил, тина’, ‘жидкая, вязкая грязь’ и ‘заболоченная низина’, ‘топкое место на болоте’ [КСГРС].

Семантическая модель ‘грязь’ > ‘низкое, сырое, заболоченное место (возможно, поросшее лесом, кустарником)’, не отраженная в словарях для лексем *lika*, *liga, liiva* и *retu*, *redu* и отражающаяся в заимствованиях из этих источников в русском языке, представлена в других прибалтийско-финских лексических гнездах. Здесь может быть приведен ряд примеров. Фин. *loka* ‘грязь, слякоть’, карел. ливв. *loga* ‘грязь, слякоть, мокрота’, люд. *loga* ‘слизь, сопля’ [SKES, v. 2, p. 301; SSA, v. 2, p. 89] этимологически связаны с вепс. *loga* ‘небольшая долина в глухом дремучем лесу; ложбина, овраг, низина; сырое болотистое место’, карел. *loka*, *loga* ‘(обычно низкий, сырой) покос; грязь, лужа’[17]. От фин. *rapa* ‘гуща, густой осадок; грязь, слякоть; ил, тина, болотный ил’, карел. ливв. *rapa*, *raba* ‘то же’, люд., вепс. *raba* ‘гуща, густой осадок’ [SKES, v. 4, p. 735; SSA, v. 3, p. 49] производно фин. *rapa* ‘водянистая болотистая земля’, *rapakko, ropakko, rapeikko* ‘лужа, болотистое место’, карел., ливв. *rapakko, ropakko* ‘грязное место, лужа’ [SKES, v. 4, p. 735], ливв. *rapeikko* ‘грязное сырое место’[18], которые, возможно, являются источником русск. *пáнага* ‘труднопроходимое заболоченное место, поросшее мелким лесом, кустарником’ [КСГРС]. Близко по модели и являющееся источником русск. *ря́м*, *ря́ма* ‘болото, поросшее мелким лесом, кустарником’ [КСГРС][19] лексическое гнездо, включающее фин. *räme*, *rämeikkö*, *rämikkö*, *rämäkkö* ‘болото, поросшее чахлыми деревьями’, карел. *räme* ‘то же’, *rämeh* ‘край болота, поросший молодым лиственным лесом’, ливв. *rämeikkö* ‘болотистое место; бурелом, чаща; испорченный, плохо растущий лес’, *rämiekkö* ‘болотистая местность’, *rämejikkö* ‘частый молодой лес’ [SKES, v. 4, p. 911; SSA, v. 3, p. 125], которые этимологически связаны с фин. *rämä*, *rämy* ‘разорванная, плохая вещь, хлам’, карел. ливв. *rämä* ‘хлам, мусор’ [SKES, v. 4, p. 912; SSA, v. 3, p. 126].

Семантический переход ‘грязь’ > ‘низкое, сырое, заболоченное место, поросшее лесом, кустарником’ (основное значение лексемы *páда*) обоснован экстралингвистически: в отличие от мохового или торфяного болота в местности, поросшей травой, кустарником, деревьями, верхний слой почвы образуется из перегноя, который при заболачивании превращается в грязь. То, что *páда* не является болотом, хотя сема ‘заболоченность’ выражена в большинстве значений, особо подчеркивается в объяснениях информантов: *«рада – сыро-сырое место такое, мокрое, но не болото»* (Холм., Борок), *«только рады есть, а болота нет: рада, она лесная, в ней и морошка есть, её и не сравнишь с болотом»* (Холм., Горка), *«болото болотом, а рада радой»* (Он., Пянтино), *«рада – это не болото: болото большое и чистое, а это такое сырое место, и растет кустарник маленький»* (В.-Т., Ошевская) [КСГРС]. Формулировка значения *páда* в виде ‘болото’, данная в СРНГ [т. 33, с. 245], скорее всего, является неточной дефиницей, по крайней мере, более сотни контекстов в КСГРС не дают оснований для выделения такого значения.

Фонетическая сторона предложенного сопоставления русск. *páда* с карел. ливв. *redu*, люд. *redu*, вепс. *redu*, *ŕedu* представляется более сложной. Если это построение верно, то здесь мы имеем дело с соответствием прибалтийско-финского *e* русскому *a*, которое было выявлено А.К. Матвеевым[20]. В диалектах Русского Севера это соответствие усматривается в следующих словах: *вáгмас* ‘сырое место, заросшее лесом; заболоченный лес с буреломом и кустарником’ (~ фин. *vehmas* ‘зеленеющий, цветущий, обильный, пышный, густой’, *vehmasto* ‘очень густой лиственный лес или кустарник’), *вахка* ‘трилистник’ (~ фин. *vehka*, карел. ливв. *vehku*, вепс. *vehk* ‘белокрыльник’, люд. *vehk* ‘трилистник’), *марда* ‘рыболовное устройство; верша, мережа’ (~ фин. *merta*,

[17] *Мамонтова Н.Н., Муллонен И. И.* Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 55.

[18] *Там же.* С. 79.

[19] Этимолгию см. в *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwö rter im Russischen. Helsinki, 1919. (MSFOu, XLIV). S. 210.

[20] См. подробнее: *Матвеев А.К.* Об отражении одного финско-русского фонетического соответствия в субстратной топонимии Русского Севера // Советское финно-угроведение. 1968. № 2. С. 121–126.

карел. *merda* ‘то же’)[21]. В топонимии указанное соответствие отражено в основах *Лайб-* (~ фин. *leipä*, карел. *leibä*, ливв. *leibü*, люд. *leib*, *leibü*, вепс. *leib* ‘хлеб’), *Лахм-* (~ фин., карел. *lehmä*, ливв. *lehmü*, люд. *lehm*, *lehmü*, вепс. *l´ehm* ‘корова’)[22] и форманте *-палда* (~ фин. *pelto*, карел. ливв. *peldo*, *pелдo*, люд. *pелд*, *pелдo* ‘поле’)[23]. В географической терминологии Русского Севера соответствие прибалтийско-финского *е* русскому *а* установлено также для широко распространенной лексемы *ша́лга* ‘возвышенность, покрытая лесом’, ‘участок леса’, ‘густой труднопроходимый лес’, ‘делянка’ и др. (~ карел. *šelgä* ‘возвышенность, покрытая лесом’)[24]. Ареал этого слова на территории Русского Севера[25] охватывает большую часть Архангельской области (Арх.: Вельск., В.-Т., Карг., К.-Б., Мез., Нянд., Он., Плес., Прим., Уст., Холм., Шенк.) [КСГРС], за исключением крайнего юго-запада, примыкающего к Белозерью, и в целом укладывается в зону распространения русск. *ра́да* (Арх.: Вельск., В.-Т., Вил., Вин., Леш., Мез., Он., Пин., Плес., Прим., Холм., Шенк.) [КСГРС], незначительно выходя за ее пределы. Не означает ли это, что обе лексемы восходят к одному вымершему финно-угорскому языку Заволочья?

Семантика лексем *ра́йда* ‘мокрое место или болото, покрытое мхом’ (Олон.) [Куликовский, 98], ‘топь на болоте, очень заболоченное место’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], *райда́* ‘заросший ивой возвышенный участок на болоте’ (Помор.) [Мосеев, с. 103], *ра́йдовина* ‘топь на болоте, очень заболоченное место’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС] вторична по отношению к *ра́йда* ‘ива, ивовое дерево, а также сухая ивовая кора, содранная с дерева’ (Олон.: Заон., Пт.) [Куликовский, с. 98], (Арх.: Карг.; Влг.: Ваш., Выт., Кир.) [СРГК, т. 5, с. 438–439], ‘разновидность ивы’ (Арх.: Карг., Кон.; Влг.: Бел., Ваш., Вож., Выт., Кир., У.-Куб., Хар.) [КСГРС], ‘заросли ивы, ивняк’ (Влг.: Бел., Ваш., Вож., Кир.) [КСГРС] (< приб.-фин., ср. фин. *raita*, карел. *raita*, *raida*, ливв. *raidu*, люд., вепс., эст. *raid* ‘ива’ [SKES, v. 3, p. 719; SSA, v. 3, p. 41])[26].

В русских диалектах Карелии ‘низина между возвышенностями’ называется *райло́к* (Карел.: Медв.) [СРГК, т. 5, с. 439]. Лексема находит соответствие в карел. *roilo* ‘расщелина, расселина’, ‘низина, впадина, котловина’ [SKES, v. 3, p. 716], *rairo* ‘полынья, разводье’, фин. *railo*, *raila*, *rairo* ‘расщелина, расселина’, ‘колея, выбоина, промоина’ [SSA, v. 3, p. 39; SKES, v. 3, p. 716]. Отмеченное в смежном регионе *ра́ковина* ‘особо топкое место на болоте’ (Ленингр.: Лод.) [СРГК, т. 5, с. 439] может быть интерпретировано в сопоставлении с фин., карел., ливв. *rako* ‘щель, длинное узкое углубление’, ‘промежуток’, ‘ямка, углубление’ [SKES, v. 3, p. 725; SSA, v. 3, p. 44].

Слово *ра́ма* ‘окно воды в болоте’ (Влг.: Устюж.) [КСГРС], ‘топкое место на болоте’ (Влг.: Шексн.) [КСГРС] может быть возведено к карел. *roamu* ‘царапина’, *ruamu* ‘процарапанный паз, борозда’, ср. фин. *raamu* ‘царапина’, ‘след’, *raamuke* ‘полоса’ [SSA, v. 3, s. 33]. Карельским по происхождению надо считать и *ра́нцера* ‘заболоченный участок, пригодный для сенокоса’ (Ленингр.: Тихв.) [СРГК, т. 5, с. 443]: лексема является композитом, ср. карел. *roana*, *ruana* ‘трещина, расселина’ [SKES, v. 3, p. 704; SSA, v. 3, p. 33], фин. *saara*, карел. *šoara*, *šuara*, ливв. *šoaru*, *šuaru*, люд. *suar*, вепс. *sar* ‘разветвление, ветвь’, люд. *suar* ‘промежуток, пространство между реками’ [SKES, v. 4, p. 937; SSA, v. 3, p. 141–142]. Значение лексемы в языке-источнике нужно восстанавливать как ‘узкая низина в междуречье’.

---

[21] *Матвеев А.К.* Об одной фонетической особенности севернорусских апеллятивных заимствований из финских языков // Вопросы советского финно-угроведения. Тез. докл. и сообщ. на XIV Всесоюзной конфер. по финно-угроведению, посвящ. 50-летию образования СССР. Саранск, 1972. С. 18.

[22] *Матвеев А.К.* Русская топонимика финно-угорского происхождения на территории севера Европейской части СССР. С. 427–428.

[23] *Там же.* С. 292–293.

[24] *Матвеев А.К.* Субстратная топонимия Русского Севера. Ч. I. Екатеринбург, 2001. С. 173; этимологию см. в *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwö rter im Russischen. Helsinki, 1919. MSFOu, XLIV. S. 244–245.

[25] За пределами Архангельской и Вологодской областей проследить распространение этих слов сложно, поскольку в лексикографических источниках географические пометы даны недостаточно конкретно.

[26] Этимологию см. в *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919. MSFOu, XLIV. S. 195., Фасмер, т. 3, с. 436.

Карельские истоки у лексемы *ре́йма* ‘низкое заболоченное место, часто поросшее кустарником или мелким лесом’ (Влг.: Ваш., Кир.) [КСГРС], (Влг.: Кир.) [СРГК, т. 5, с. 512], ‘труднопроходимый захламленный лес на сыром месте’ (Арх.: Карг.; Влг.: Ваш., Кир.) [КСГРС], (Влг.: Ваш.) [СРГК, т. 5, с. 512], *ре́ймина* ‘труднопроходимый захламленный лес на сыром месте’ (Влг.: Ваш.) [КСГРС], *ре́ймочка* ‘низкое заболоченное место, часто поросшее кустарником или мелким лесом’ (Влг.: Кир.) [СРГК, т. 5, с. 512]: < карел. *rieme* ‘болото, поросшее чахлым сосновым лесом’, ‘болотный островок’, ‘участок сырой земли, находящийся в промежутке между болотами’ [SKES, v. 4, p. 911; SSA, v. 3, p. 125].

Карельское происхождение имеют и *ре́ńа* ‘заболоченное топкое место’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], ‘густой труднопроходимый лес на сыром месте’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], ‘густые высокие заросли травы на поле’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], ‘яма с водой на месте вывороченного дерева’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], *ря́бега* ‘низкое сырое место в лесу, заросшее мелким частым лесом’ (Ленингр.: Лод.) [СРГК, т. 5, с. 601] < карел. ливв. *reäppie* ‘чересчур мягкий, водянистый’ [SKES, v. 4, p. 923; SSA, v. 3, p. 131].

С фин. *riekku* ‘талое место во льду, полынья’, эст. *riek*, род. п. *riegu* ‘прорубь или талое место во льду, полынья’ [SKES, v. 3, p. 776; SSA, v. 3, p. 70] сопоставимо *ри́га* ‘зыбкое болото, изобилующее небольшими озерами с открытой водой’ (Влг.: В.-Уст.) [КСГРС], ср. *тале́ц* ‘полынья’ (Арх.: Мез.) > ‘топкое место на болоте, не замерзающее зимой’ (Арх.: Мез., Прим.) [КСГРС].

Значение лексемы *ровга́* ‘топкое место на берегу реки’ (Влг.: Выт.) [КСГРС] вторично к *ро́вга* ‘талая вода’ (Арх.: Нянд.; Влг.: Кир.) [КСГРС], ‘неоттаявшая земля, мерзлота в земле’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 97], (Влг.: Кадн.) [Дилакторский, с. 435], (Арх.: Вин., Карг., Кон., Нянд., Он., Плес., Прим., С.-Дв.; Влг.: Влгд., Кир., У.-Куб., Хар.) [КСГРС], (Арх.: Он., Плес.) [СРГК, т. 5, с. 533], ‘рыхлый лед с водой’ (Карел.: Медв.) [СРГК, т. 5, с. 533], ‘нижний слой льда на реке’ (Арх.: Плес., Прим.) [КСГРС]. Источником заимствования являются прибалтийско-финские языки, ср. фин. *rouko*, *roukku* ‘полынья, разводье’ [SKES, v. 4, p. 848; SSA, v. 3, p. 97]. Фонетически и семантически близкое *ро́вда* ‘мерзлота подо мхом в болотах и в тундре’ (Влг.: Ваш., Кир.) [КСГРС], (Помор.) [Мосеев, с. 105], ‘болотная ржавая вода’ (Олон.) [Куликовский, с. 100], ср. *ро́вда* ‘талая вода’ (Влг.: Бел., Ваш., Вож., Выт., Кир.) [КСГРС], ‘неоттаявшая земля, мерзлота в земле’ (Арх.: Карг., Нянд.; Влг.: Баб., Бел., Ваш., Влгд., Вож., Выт., Кир., Хар., Череп.) [КСГРС], (Арх.) [Даль, т. 4, с. 97], (Арх.: Кем., Он.) [Подвысоцкий, с. 147], (Влг.: Череп.) [Герасимов, с. 78], (Олон.) [Куликовский, с. 100], (Влг.: Ваш., Выт.) [СРГК, т. 5, с. 533], (Помор.) [Гемп, с. 333], ‘весенние испарения’ (Олон.) [Куликовский, с. 100], интерпретируется из другого источника: ср. фин. *routa*, карел. *routa*, *rouda*, ливв. *roudu*, вепс. *roud* ‘замерзшая почва, мерзлота’, ‘весенняя мерзлота в земле’ [SKES, v. 4, p. 850].

С вепс. *roho* ‘трава, тростник’ (~ фин. *ruoho* ‘трава’, карел. ливв. *ruoho* ‘трава’, ‘растение’) [SKES, v. 4, p. 869; SSA, v. 3, p. 105] сопоставимо *ро́гач* ‘низкое болотистое место, заросшее кустами и кривыми деревьями’ (Влг.: Шексн.) [СРГК, т. 5, с. 539].

Источником *ро́змега* ‘лужица с ржавой водой на лугу, болоте’ (Олон.) [Куликовский, с. 101] является карел. ливв. *ruozme* ‘ржавчина на болоте’, ‘ржавая почва’[27]. Синонимичное *ру́дина* ‘болото со ржавой водой’ (Влг.: Бел.) [КСГРС] интерпретируется в сопоставлении с мар. *рӱдӑӈше* ‘ржавчина’, *rüdaŋĕ̯š* ‘то же’ [КЭСК, с. 242].

Значение лексемы *ру́пас* ‘сырое топкое место’ (Арх.: Пин.) [КСГРС] объясняется в сопоставлении с вепс. *roppaz* ‘ямка, углубление’, ‘низина, впадина’ [SKES, v. 3, p. 873; SSA, v. 3, p. 107] (ср. *ру́пас* ‘грязь, нанесенная на берег реки’ (Арх.: Пин.) [КСГРС], *ру́пас* ‘ледяной завал на берегу’ (Арх.: В.-Т., Холм.; Влг.: Влгд.) [КСГРС], ‘торос, неровно замерзший лед’ (Арх.: Леш., Плес., Уст., Холм.; Влг.: Кир.) [КСГРС], ‘глубокое место под крутым берегом’ (Костр.: Мант.) [КСГРС], ‘обрывистый крутой берег’ (Костр.: Мант., Чухл.)

[27] Этимологию см. в *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919. MSFOu, XLIV. S. 203–204., Фасмер, т. 3, с. 496.

[КСГРС], которые < приб.-фин.[28], ср. фин. *ruopas* ‘груда камней’, диал. *ryöpäs* ‘шероховатая скала, камень, находящийся на выветрившемся основании, выветрившаяся скала, груда, куча (например, скал)’, карел. ливв. *ruopas*, *ruopaš* ‘каменные развалины’ [SKES, v. 3, p. 873; SSA, v. 3, p. 107]).

Для лексемы *ря́дега* значение ‘болото’ (Карел.: Кондоп., Медв.) [СРГК, v. 5, p. 606] вторично, ср. *ря́дега* ‘небольшой частый еловый лес’ (Олон.) [Куликовский, p. 103], ‘густой еловый лес’ (Карел.: Медв., Пуд.) [СРГК, v. 5, p. 606], < приб.-фин., ср. карел. *reädä*, фин. *räätä*, род. п. *räädän* ‘смешанный лес из ели и сосны’[29].

Слово *рям* ‘сухое место на болоте’ (Влг.: Кир.) [КСГРС], ‘мелкий лес, кустарник на болоте’ (Арх.: Кон.) [КСГРС], ‘непроходимое место в лесу’ (К.-Перм.) [СКП, с. 214] отмечено в различных районах Европейского севера России. Производные немногочисленны: *ря́ма* ‘сухое место на болоте’ (Влг.: Кир.) [КСГРС], ‘топкое место на болоте’ (Влг.: Вож.) [КСГРС], *ряман*и́*на* ‘мелкий лес, кустарник на болоте’ (Арх.: Кон.) [КСГРС], *ря́минщина* ‘низкое место на лугу, залитое водой’ (Карел.: Пуд.) [СРГК, т. 5, с. 612], ср. *ря́ма* ‘поляна’ (Ленингр.: Тихв.) [СРГК, т. 5, с. 612]. Отражением диалектного перехода *’a > е* являются формы *рем* ‘низкое заболоченное место, часто поросшее кустарником или мелким лесом’ (Арх.: В.-Т., К.-Б.) [КСГРС], ‘труднопроходимый захламленный лес на сыром месте’ (Арх.: К.-Б., Котл.) [КСГРС], *рём* ‘болото’ (Влг.: Сольв.) [Дилакторский, с. 434], ‘низкое заболоченное место, часто поросшее кустарником или мелким лесом’ (Арх.: В.-Т., К.-Б.) [КСГРС], ‘труднопроходимый захламленный лес на сыром месте’ (Арх.: В.-Т., К.-Б., Котл.) [КСГРС], *реми́на* ‘низкое заболоченное место, часто поросшее кустарником или мелким лесом’ (Арх.: В.-Т., К.-Б.) [КСГРС], *реморѝна* ‘то же’ (Арх.: К.-Б.) [КСГРС], *ремо́вой* ‘болотный’ (Влг.: Сольв.) [Дилакторский, с. 434], *ремово́й* ‘растущий на низком заболоченном участке (о дереве, лесе)’ (Арх.: В.-Т., К.-Б.) [КСГРС], *рему́чий* ‘сырой, заболоченный’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *сухоре́мок* ‘сухое болото’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС].

Несомненно прибалтийско-финское происхождение слова, ср. фин. *räme* ‘болото, поросшее чахлым сосновым лесом’, диал. *rämeä*, *rämiä* ‘то же’, *rämeikkö*, *rämikkö*, *rämäkkä*, *rämäkkö* ‘болотистая местность, болотистое место’, карел. *räme* ‘болото, поросшее чахлым сосновым лесом’, *rämeh* ‘молодым лиственным лесом поросший край болота’, ливв. *rämeikkö* ‘болотистая местность, болотистое место’, ‘бурелом, валежник, лесная чаща’, ‘истребленный, плохо растущий лес’, *rämeikkö* ‘болотистая местность, болотистое место’, *rämejikkö* ‘густой молодой лес’, *rieme*, *ŕieme* ‘болото, поросшее чахлым сосновым лесом’, ‘сырая водоносная земля на краю болота’, ‘болотистый островок’, *ŕiemeikkö*, *riemejikkö* ‘болотистая местность, болотистое место’ [SKES, v. 4, p. 911; SSA, v. 3, p. 125]. Результатом аттракции к русскому *реме́нь* ‘длинная полоса кожи, плотного материала, употребляющаяся для связывания, закрепления чего-нибудь’ [ТСРЯ, с. 828] являются формы *ре́мень* ‘лес на болоте’ (Влг: Сямж.) [КСГРС], *реме́нь* ‘узкая невысокая гряда на болоте’ (Арх.: Вин., Кон.) [КСГРС]. Форму *ремо́к* ‘труднопроходимый захламленный лес на сыром месте’ (Арх.: К.-Б.) [КСГРС] можно рассматривать и как уменьшительное образование, и как результат аттракции к *ремо́к* ‘лоскут’ [ТСРЯ, с. 828].

Отмеченное в Каргопольском районе Архангельской области *рямга́* ‘низкое сырое заболоченное место’ (Арх.: Карг.) [КСГРС] карельского происхождения, ср. карел. *rämeh* ‘поросший молодым лиственным лесом край болота’ [SKES, v. 4, p. 911; SSA, v. 3, p. 125]. Формы *ря́мода* ‘вязкое, топкое место в болоте, покрытое мхом и мелким хвойным лесом’ (Ленингр.: Тихв.) [СРГК, т. 5, с. 612], *ря́мода* ‘моховое болото с порослью; ельник по болоту, годный лишь на жерди’ (Новг.) [Доп.-Опыт, с. 235; Даль, т. 4, с. 125], *ря́модина* ‘то же’ (Ленингр.: Тихв.) [СРГК, т. 5, с. 612], *ря́модка* ‘то же’ (Ленингр.: Тихв.) [СРГК, т. 5, с. 612], *ря́модный* ‘болотный, к болоту относящийся’ (Ленингр.: Тихв.) [СРГК, т. 5, с. 612] отражают

[28] Этимологию см. в *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919. MSFOu, XLIV. S. 204–205., Фасмер, т. 3, с. 502, 519.

[29] Этимологию см. в *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919. MSFOu, XLIV. S. 209., Фасмер, т. 3, с. 536.

производное образование с суффиксом *-*tti* от фин. глагола *rämettyä* ‘заболачиваться’ [ФРС, с. 540] со значением названия объекта действия[30].

‘Открытое место на болоте’ называется *ря́на*, *ря́ночка* (Влг.: Кир.) [СРГК, т. 5, с. 612–613]. Лексемы отмечены в контекстах: *«По рянам, на глади черничника нет, он в лесу растет»*, *«А по ряночкам пойдём, никакого зеленечика нет, совсем ягод нету»* (Влг.: Кир.) [СРГК, т. 5, с. 612–613]. Лексема находит соответствие в приб.-фин., ср. фин. *ränni*, *ränny* ‘желобок, паз, бороздка, выемка, углубление’, ‘колея, тропинка’, ‘канавка’, карел. *ränni*, *räńńi* ‘паз для бревна’ скандинавского происхождения [SKES, v. 4, p. 912; SSA, v. 3, p. 126]. На болоте местами без растительности являются те, где высока влажность из-за непосредственной близости подпочвенных вод.

Вопреки М. Фасмеру, который считает *ря́са* ‘род тундры, трясинное место с веретьями’ (Арх.: Мез.) [Подвысоцкий, с. 151] образованием от *ря́са*, *ря́ска* ‘бахрома’ [Фасмер, т. 3, с. 538–539], локальную лексему *ря́са* нужно рассматривать как результат обратного словообразования от *ря́ска* ‘кочковатое топкое болото’ (Арх.: Плес.) [КСГРС], < приб.-фин., ср. фин. *räsikkö*, *rääsikkö* ‘кочковатый, поросший кустарником луг’, *räseikkö*, *rääseikkö* ‘чаща, заросль’, ‘бурелом, валежник’, ‘болотистая земля, поросшая кустарником’, карел. *räzeikkö* ‘хворостинник’ [SKES, v. 4, p. 916–917; SSA, v. 3, p. 131].

Источником *са́льма* ‘заболоченное место’ (Влг.: Выт.) [КСГРС] является вепс. *sal’m* ‘пролив’ [SKES, v. 4, p. 956; SSA, v. 3, p. 148]. «Болотная» семантика вторична.

Наиболее распространенным репрезентантом семантики ‘заболоченное место’ является *со́гра*, ср. *со́гра* ‘топкое место на болоте, трясина’ (Арх.: В.-Т., Кон., Котл., Лен., Шенк.; Влг.: Вож., Сямж.) [КСГРС], ‘низина, низкое сырое место’ (Арх.: Карг.) [СРГК, т. 6, с. 199], (К.-Перм.) [СКП, с. 225], ‘покос на сыром месте, болоте’ (Арх.: Шенк.; Влг.: К.-Г., Хар.) [КСГРС], ‘кочковатый покос на берегу озера’ (Арх.: Лен.) [КСГРС], ‘низкое сырое место, поросшее лесом, кустарником; заболоченный участок леса’ (Арх.: Вельск., Вил., Вин., В.-Т., Карг., К.-Б., Кон., Котл., Лен., Нянд., Пин., Плес., Прим., Уст., Холм., Шенк.; Влг.: Бел., В.-Важ., Вож., В.-Уст., К.-Г., Ник., Нюкс., Сямж., Тарн., У.-Куб.) [КСГРС], (Арх.: Шенк.; Влг.: Сольв.) [Опыт, 210], (Влг.: Вельск., Кадн., Ник., Сольв., Тот., Ярен.) [Дилакторский, с. 471], (Костр.) [Даль, т. 4, с. 642], (Олон.: Карг.) [Куликовский, с. 110], (Арх.: Мез.) [Подвысоцкий, с. 160], *согра́* ‘низина, низкое сырое место’ (Киров.: Опар.) [КСГРС], ‘покос на сыром месте, болоте’ (Влг.: К.-Г., Хар.) [КСГРС], ‘низкое сырое место, поросшее лесом, кустарником; заболоченный участок леса’ (Арх.: В.-Т., Пин.; Влг.: В.-Уст., К.-Г., Ник.) [КСГРС], *со́гора* ‘низкое сырое место, поросшее лесом, кустарником; заболоченный участок леса’ (Влг.: В.-Важ., У.-Куб.) [КСГРС], *со́горка* ‘низкое сырое место, поросшее лесом, кустарником; заболоченный участок леса’ (Арх.: Кон., Шенк.) [КСГРС], *со́горье* ‘низкое сырое место, поросшее лесом, кустарником; заболоченный участок леса’ (Арх.: Вельск.) [КСГРС], *со́грина* ‘низкое сырое место, поросшее лесом, кустарником; заболоченный участок леса’ (Арх.: В.-Т., Уст.) [КСГРС], *со́говина* ‘то же’ (Арх.: Вельск.; Влг.: В.-Важ.) [КСГРС], *согови́на* ‘то же’ (Арх.: Вельск., В.-Т., Карг., Кон., Нянд., Плес.; Влг.: В.-Важ., Вож.) [КСГРС], *согро́вник* ‘то же’ (Арх.: Кон.) [КСГРС], *со́гринский* ‘сырой, поросший лесом, кустарником’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], *со́гристый* ‘то же’ (Арх.: Уст.) [КСГРС], *согри́стый* ‘то же’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], *согрова́тый* ‘то же’ (Арх.: Вель., Лен.) [КСГРС], *со́говый* ‘то же’ (Арх.: Кон.) [КСГРС], *согро́вый* ‘сырой, поросший лесом, кустарником’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], ‘растущий на болоте’ (Влг.: Ник.) [КСГРС], *согрово́й* ‘сырой, поросший лесом, кустарником’ (Арх.: Кон.) [КСГРС], *со́грый* ‘вязкий, топкий’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *со́гряный* ‘болотистый’ (Арх.: Кон.) [КСГРС], *согря́ной* ‘сырой, поросший лесом, кустарником’ (Влг.: К.-Г.) [КСГРС], *согряно́й* ‘то же’ (Влг.: Вож.) [КСГРС]. В целом географическая семантика слова широка: *со́гра* ‘смешанный, елово-березовый лес на сырой равнине’ (Помор.) [Мосеев, с. 110], ‘густые заросли кустарника, труднопроходи-

[30] Грамматика финского языка: Фонетика и морфология / ред. *Б.А. Серебренников*, *Г.М. Керт*. М.-Л., 1958. С. 260.

мый участок леса’ (Влг.: В.-Уст.) [Дилакторский, с. 471], (Арх.: Вельск., Вил., Вин., В.-Т., К.-Б., Кон., Котл., Нянд., Пин., Плес., Уст., Холм., Шенк.; Влг.: В.-Важ., Вож., В.-Уст., К.-Г., Ник.) [КСГРС], (Арх.) [Даль, т. 4, с. 259], ‘участок леса с буреломом’ (Арх.: Вельск., Вил., Кон.; Влг.: К.-Г., Тарн.) [КСГРС], ‘возвышенное место, поросшее лесом’ (Арх.: Вельск., В.-Т., Карг., К.-Б., Кон., Котл., Нянд., Пин., Плес., Уст., Холм.; Влг.: В.-Важ., Вож., В.-Уст., К.-Г., Ник., Тарн., У.-Куб., Хар.; Киров.: Халт.) [КСГРС], *согра́* ‘густые заросли кустарника, труднопроходимый участок леса’ (Влг.: В.-Уст.) [КСГРС], ‘участок леса с буреломом’ (Влг.: Ник.) [КСГРС], ‘возвышенное место, поросшее лесом’ (Влг.: В.-Уст., К.-Г., Ник.) [КСГРС], *со́горка* ‘возвышенное место, поросшее лесом’ (Арх.: К.-Б.) [КСГРС], *согрови́на* ‘участок леса с буреломом’ (Влг.: К.-Г.) [КСГРС], ‘возвышенное место, поросшее лесом’ (Арх.: Кон., Плес.) [КСГРС], ‘трава, растущая на болоте’ (Влг.: Вож.) [КСГРС]. Отмечен вариант с переходом *о̂ > у*: *сугрови́на* ‘низкое сырое место’ (Влг.: Вож.) [КСГРС], *сугрови́стый* ‘заросший кустарником (о болоте)’ (Арх.: Плес.) [КСГРС].

Метатеза в интервокальной группе *гр > рг* представлена в *со́рга* ‘болотистое кочковатое место, поросшее кустарником и плохим мелким лесом’ (Арх.: Котл., Он., Плес.; Влг.: Вож.) [КСГРС], *сорга́* ‘то же’ (Влг.: В.-Уст., Ник., Сольв., Тот.) [Дилакторский, с. 474], ср. *со́рга* ‘луг, пожня’ (Арх.: Он.) [СРГК, т. 6, с. 226], ‘дорога’ (Арх.: Прим.) [КСГРС], *сорга́* ‘небольшое глубокое озеро’ (Влг.: Ваш.) [КСГРС].

В Ярославской области отмечен вариант *сокра́* ‘заболоченное место между болотом и лесом’ (Яр.: Пош.) [КСГРС].

На востоке севернорусской территории слово имеет иной внутрисловный консонантизм: *со́хра* ‘топкое болото’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], ‘заболоченное место’ (Влг.: М.-Реч., Сок., Сямж., Тот.) [КСГРС], ‘болотистое, кочковатое место, местами поросшее кустарником’ (Влг.: Кадн.) [Дилакторский, с. 475], ‘лес на заболоченном месте’ (Влг.: М.-Реч., Сок., Сямж.) [КСГРС], ‘сухое ровное место’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], ‘труднопроходимый лес на сухом месте’ (Влг.: М.-Реч., Сок., Сямж.) [КСГРС], ‘лес на возвышенности’ (Влг.: Сямж.) [КСГРС], ‘густой лес’ (Влг.: Кадн.) [Дилакторский, с. 475], ‘засохший на корню лес’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], ‘сухое дерево’ (Влг.: М.-Реч., Сямж.) [КСГРС], *сохра́* ‘топкое болото’ (Влг.: М.-Реч., Сок.) [КСГРС], ‘заболоченное место’ (Влг.: В.-Уст., М.-Реч., Сок., Сямж., Тот.) [КСГРС], ‘лес на заболоченном месте’ (Арх.: Вил.; Влг.: В.-Уст., М.-Реч., Сок.) [КСГРС], *сохра́* ‘сухое дерево’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], ‘лес на сухом месте’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], ‘засохший на корню лес’ (Арх.: Вил.) [КСГРС], ‘невысокий непроходимый лес’ (Костр.: Нейск.) [КСГРС], ‘непроходимый захламленный лес с буреломом’ (Арх.: Вил.; Влг.: В.-Уст.) [КСГРС], ‘чистая поляна’ (Влг.: В.-Уст.) [КСГРС], *со́хренцы* ‘заболоченное место’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], *со́хренька* ‘топкое болото’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], *со́хрина* ‘лес на заболоченном месте’ (Влг.: Сок.) [КСГРС], *сохри́на* ‘заболоченное место’ (Влг.: Гряз., М.-Реч.) [КСГРС], ‘лес на заболоченном месте’ (Влг.: М.-Реч., Сок., Сямж.) [КСГРС], *сохри́на* ‘лес на возвышенности’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], *сохри́нистый* ‘заболоченный’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], *сохри́ный* ‘то же’ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС], *сохри́стый* ‘то же’ (Влг.: Сок.) [КСГРС], *засо́хренный* ‘то же’ (Влг.: Сок.) [КСГРС], *сохрови́на* ‘заболоченное место’ (Влг.: Сок.) [КСГРС]. Переносные значения также имеются: *со́хра* ‘беспорядок в доме, грязь’ (Влг.: В.-Уст.) [КСГРС], ‘бранное слово’ (Влг.: В.-Уст.) [КСГРС].

Начальный консонантизм лексем демонстрирует мену *с-/ш-*: *шо́гра* ‘край болота, низкое сырое место, поросшее лесом; заболоченный участок леса’ (Арх.: Карг., Плес.; Влг.: Баб., В.-Важ., Выт., Кир.) [КСГРС], ‘лес на болоте (густой, труднопроходимый, мелкий, кривой)’ (Арх.: Карг., Кон.; Влг.: Бел., Ваш., Кир.) [КСГРС], (Костр.) [Даль, т. 4, с. 642], ‘захламленный участок леса, валежник, бурелом’ (Арх.: Карг.; Влг.: Кир.) [КСГРС], ‘топкое место на болоте’ (Влг.: Ваш., Выт., Кир.) [КСГРС], *шогра́* ‘край болота, низкое сырое место, поросшее лесом; заболоченный участок леса’ (Арх.: Карг.; Влг.: Ваш., Выт.) [КСГРС], ‘лес на болоте (густой, труднопроходимый, мелкий, кривой)’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], ‘захламленный участок леса, валежник, бурелом’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], *шо́граш* ‘низкое место, подболотье’ (Влг.: Кадн.) [Дилакторский,

с. 570], *шóгровина* ‘лес на болоте (густой, труднопроходимый, мелкий, кривой)’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], *шогрови́на* ‘край болота, низкое сырое место, поросшее лесом; заболоченный участок леса’ (Арх.: Карг.; Влг.: Ваш., Выт., Кир.) [КСГРС], ‘лес на болоте (густой, труднопроходимый, мелкий, кривой)’ (Влг.: Кир.) [КСГРС], *шóрга* ‘сырое болотистое место с лесом’ (Влг.: Выт.) [КСГРС], *шугры́* ‘топкое, непроходимое место’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], *шогрова́тый* ‘заболоченный’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], *шогрови́стый* ‘то же’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], *шóгровый* ‘то же’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], *шогро́вый* ‘то же’ (Арх.: Карг.; Влг.: Ваш.) [КСГРС], *шогрово́й* ‘то же’ (Влг.: Кир.) [КСГРС]. Внутрисловное колебание *-гр-/-хр-* в этом случае также отмечается: *шахра́* ‘сырое, грязное место’ (Влг.: Бабуш.) [КСГРС], ‘заболоченное труднопроходимое низкое место, поросшее лесом’ (Влг.: Бабуш.; Костр.: Галич., Мант., Меж., Нейск., Пыщуг., Чухл.) [КСГРС], ‘мелкий частый лес’ (Костр.: Нейск., Пыщуг., Чухл.) [КСГРС], *шахрови́тый* ‘цепкий, колючий (о траве)’ (Влг.: Гряз.) [КСГРС], *подшохо́рица* ‘сыроватое место в лесу’ (Костр.: Пыщуг.) [КСГРС].

Лексема *со́гра* и ее варианты этимологизировались неоднократно, однако убедительного объяснения не найдено. М. Фасмер считает сомнительной версию Я. Калимы о происхождении русск. *со́гра* из **съдьра*, которое выводится из *со́дера* ‘мелкий болотистый лес’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 259]: в этом случае остается необъясненным *-г-* и формы на *ш-* [Фасмер, т. 3, с. 706]. Представленные в вариантах русских слов фонетические корреляции (инициальное *с-/ш-*, интервокальная группа *-гр-/-рг-/-хр-*) свидетельствуют в пользу финно-угорского происхождения русских диалектных лексем. Колебания в начальном консонантизме объясняются через соответствие приб.-фин. *s* ≈ мар. *š*[31]. Метатеза в интервокальной группе (*-гр->-рг-*) характерна для современных волжских языков[32].

Вепсское *šohriŋg*, ‘болотина, заболоченное место’ [СВЯ, с. 517], имеющее узкий ареал (с. Пондала Вологодской обл.)[33], является наиболее приемлемым по фонетическим и семантическим признакам финно-угорским соответствием русских лексем. Вопрос о заимствовании вепсской лексемы из русского языка, по мнению И.И. Муллонен, не может ставиться. Против заимствования «отсутствие в смежных русских говорах фонетического варианта с фрикативным *-х-* (*-хр-*), распространённым южнее <...>; оформление основы *šoh-* <...> специфическим малопродуктивным суффиксом *-(i)ŋg,* присоединяющимся в вепсском к этимологически неясным основам ... и, видимо, субстратным топонимам»[34]. На субстратный характер вепсского слова указывают также сочетание *-hr*, нехарактерное для вепсских говоров, и точечная фиксация лексемы[35]. По мнению исследовательницы, источником вепсской лексемы являлся язык, занимавший промежуточное положение между волжско-финскими, саамским и прибалтийско-финскими языками[36]. Таким образом, источником вепсского *šohriŋg* и русских *со́гра/со́хра/шо́гра/шо́хра* являются вымершие финно-угорские языки, имеющие, с одной стороны, прибалтийско-финские черты, с другой стороны, волжско-финские и саамские. Возможно, реликтом исчезнувшего древнего слова в саамском языке является терск. *sokkre-*, *sokkĭ'a* ‘вводить в заблуждение, сбивать с толку, дезориентировать’ [KKLS, v. 1, p. 513], ср. переносные значения лексемы *со́гра*: ‘пустомеля, болтун’ (Арх.: Лен.; Влг.: Тарн.) [КСГРС], ‘ведьма, колдунья, некрасивая женщина с дурным характером’ (Арх.: Лен.) [КСГРС], ‘бранно о человеке’ (Арх.: Лен.) [КСГРС].

Источником заимствования для *сю́мелятка*, *сю́млятка* ‘окно воды в болоте’ (Влг.: Баб.) [КСГРС] является вепсский язык, ср. вепс.

[31] Основы финно-угорского языкознания: Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М., 1974. С. 122.

[32] *Матвеев А.К.* Русская топонимика финно-угорского происхождения на территории севера Европейской части СССР. Дисс. … докт. филол. наук. М., 1970. С. 58.

[33] *Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И.* Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 89.

[34] *Муллонен И.И.* Субстратные элементы в лексике вепсского языка // Русская диалектная этимология: Тез. докл. Второго научного совещания. 17–19 апреля 1996 г. Екатеринбург, 1996. С. 35.

[35] *Там же.* С. 34.

[36] *Там же.* С. 35.

süümlähte, *sil´mlähte* ‘окно в болоте’ при *süüm*, *sil´m* ‘глаз’ [СВЯ, с. 535–536], ~ фин. *silmänne* ‘родник, ключ’, *silmäke*, *silmäkkö* ‘омут, окно в болоте’, *silmäs* ‘ключ, родник в болоте’ при *silmä* ‘глаз’ [SKES, v. 4, p. 1026], коми *му син* ‘окно на болоте, трясина; родник, ключ’ при *син* ‘глаз’ [ССКЗД, с. 336]. Возможно, калькой финно-угорской модели являются *глаз* (Арх.: Вин., В.-Т., Карг., К.-Б., Плес., Уст.; Влг.: Выт.), *глази́на* (Арх.: Вин., К.-Б.), *глазови́на* (Арх.: Вин., В.-Т., К.-Б., Плес.; Влг.: Выт.), *глазо́к* (Арх.: Уст., Шенк.) ‘окно чистой и глубокой воды на болоте’ (Арх.: Леш.) [СГРС, т. 3, с. 29–32], а также *очи́на* ‘родник, ключ; окно в болоте’ (Арх.: Вельск.) [КСГРС], которое производно от *о́ко* ‘орган зрения, а также само зрение’ [ТСРЯ, с. 561, 152].

Сема ‘болотистый’ в значениях лексемы *ма́йбола* периферийна: *ма́йбола* ‘низменные, болотистые, только зимою проезжие лесные пространства с проложенною через них дорогою, где кроме станций и лесных избушек нет никакого жилья’ (Арх.) [Опыт, с. 225], (Арх.: Мез., Пин.) [Подвысоцкий, с. 171], (Арх.) [Даль, т. 4, с. 385], ‘сырое, заболоченное место в лесу’ (Арх.: Вин.; Влг.: Выт., Кир.) [КСГРС], ‘поляна на болоте или около водоема’ (Кольск.) [Меркурьев, с. 156], ‘топкое болото’ (Кольск.) [Меркурьев, с. 156], ‘топкое место на болоте’ (Арх.: Вин.) [КСГРС], ср. *ма́йбола* ‘большой дремучий лес, удаленный от населенных пунктов’ (Арх.: Леш., Пин., Холм.; Влг.: Бел., Ваш., Кир.) [КСГРС], ‘труднопроходимый участок леса’ (Арх.: Пин., Холм.; Влг.: Бел., Ваш., Кир.) [КСГРС], ‘дорога через лес, болото, труднопроходимое место (как правило, зимняя)’ (Арх.: Вин., Леш., Мез., Пин., Прим., Холм.) [КСГРС], (Арх.: Кол.) [Подвысоцкий, с. 171], (Помор.) [Мосеев, с. 114], *ма́йпола* ‘дорога через лес, болото, труднопроходимое место (как правило, зимняя)’ (Арх.: Кол.) [Подвысоцкий, с. 171].

Прибалтийско-финское происхождение слова (ср. карел., ливв. *taival*, *taibal*, *taibaleh* ‘(долгий) путь, расстояние; переход (напр., между двумя деревнями, часто по лесу, необжитой местности); перешеек между двумя водоёмами’, ‘полоса земли; участок луга’, люд. *taibaleh, taibal* ‘путь, расстояние’, ‘промежуток между деревнями’, фин. *taipale, taival* ‘путь, расстояние (особенно между двумя местами, напр. местами отдыха)’, ‘проходимый, проезжий путь (часто длинный, через необжитую местность)’, ‘перешеек между двумя водоемами’, *taipalo* ‘узкий перешеек между водоемами’ [SKES, v. 4, p. 1199]) со времен Л.И. Шренка и А.Л. Погодина[37] признается всеми исследователями. Из русского или непосредственно из прибалтийско-финских языков лексема заимствована в коми [SKES, v. 4, p. 1200; КЭСК, с. 277]: *майбала* иж., уд. ‘обширные лесные пространства с проложенной через них дорогой, где кроме станций и лесных избушек нет никакого жилья’, печ. ‘горная лесная глушь’ [ССКЗД, с. 363], иж. ‘промежуток пути в лесу между привалами (6–7 км)’ [ИД, с. 220].

По мнению А.Л. Шилова, термин *ма́йбола* был заимствован, прежде всего, как обозначение участка водно-волокового пути[38]. Вместе с тем нельзя думать, что все прочие значения возникли уже на русской почве. О.В. Мищенко констатирует совпадение участка семантического спектра лексемы *ма́йбола* (‘дорога; расстояние’ – ‘лес’) со спектром значений сев.-русск. *во́лок*, при этом указывая и на существенное отличие: семантика слова *ма́йбола* не столь тесно связана с представлениями о пути, кроме того, она включает значения, связанные с заболоченным пространством. Причину расхождений О.В. Мищенко видит, во-первых, в меньшей релевантности «метрологической» семантики для лексемы *ма́йбола*, во-вторых, в соотношении слова с представлениями о более дальних координатах, нежели для термина *во́лок*[39]. Эти предположения можно признать

[37] *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919. MSFOu, XLIV. S. 223; Фасмер, т. 4, с. 11–12.

[38] Ср., показательный контекст из документов XV–XVII вв., приводимый А.Л. Шиловым: «от Тамбик озеро на верхний островок, а от того островка через тайболу в Кивниозеро» [*Шилов А.Л.* Заимствованные русские термины с «путевой» семантикой // Проблемы русской лексикологии и лексикографии: Тез. докл. межвуз. науч. конфер. 13–15 октября 1998 г. Вологда, 1998. С. 46].

[39] См.: *Мищенко О.В.* Лексика лесных локусов в говорах Русского Севера. Дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000. С. 48–51.

справедливыми, однако ситуация представляется более сложной.

Значения прибалтийско-финских аналогов в большей степени многокомпонентны, чем выделенные для *ма́йбала/ма́йбола* в русских говорах, ср. карел., ливв. *taival*, *taibal*, *taibaleh* ‘переход (напр., между двумя деревнями, часто по лесу, необжитой местности)’, фин. *taipale, taival* ‘проходимый, проезжий путь (часто длинный, через необжитую местность)’, где можно выделить одновременно семантические компоненты ‘путь’, ‘далекий’, ‘между двумя объектами’, ‘необжитая местность’. Думается, что значения русского слова [см. выше] представляют собой своеобразное расщепление исходной семантики оригинала с актуализацией того или иного компонента. То, что лексема *ма́йбола* первоначально и в русских диалектах имела комплексную семантику, сходную с представленной в прибалтийско-финских языках, отражается в дефиниции, данной для этого слова А. Подвысоцким: ‘низменные, болотистые, только зимою проезжие лесные пространства с проложенною через них дорогою, где кроме станций и лесных избушек нет никакого жилья’ (Арх.: Пин., Мез.) [Подвысоцкий, с. 171]. Использование слова как обозначения леса и болотистой местности сформировалось, вероятно, на базе компонента ‘необжитая местность’ (т.е. пространство, где нет жилья, а есть только дорога = лес, болото, ср. здесь также фин. *taivalmaa* ‘необитаемая, необжитая местность’ [SKES, v. 4, p. 1199], букв. <путевая (с дорогой) земля>). Таким образом, употребление лексемы *ма́йбола* для обозначения дороги, леса, болота может объясняться дроблением первоначальной семантики.

Одним из центральных заимствованных обозначений болотного пространства является *ту́ндра* ‘моховое или торфяное болото’ (Арх.: В.-Т., Вин., Холм.) [КСГРС], (Олон.) [Куликовский, с. 122], ‘топкое место на болоте’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], ‘сырое заболоченное место’ (Арх.: Кон., Леш.) [КСГРС], ‘ровная, низменная топкая местность, покрытая мхом, а иногда и поросшая мелким кустарником’ (Арх.) [Подвысоцкий, с. 175; Даль, т. 4, с. 442], *тру́нда* ‘вязкое сырое место’ (Киров.: Халт.) [КСГРС], ‘зыбкое место на болоте’ (Арх.: Вин.) [КСГРС], ‘сырое заболоченное место’ (Влг.: Вож.) [КСГРС], ‘моховое или торфяное болото’ (Арх.: Шенк.) [КСГРС], ‘топкое место у реки или озера’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], ‘ровная, низменная топкая местность, покрытая мхом, а иногда и поросшая мелким кустарником’ (Арх.) [Подвысоцкий, с. 175; Даль, т. 4, с. 442], ‘болото’ (Олон.) [Куликовский, с. 122], *ту́нтура* ‘тундра’ (Помор.) [Мосеев, с. 116], *трундя́к* ‘моховое или торфяное болото’ (Арх.: Шенк.) [КСГРС], ср. *ту́ндра* ‘безлесная гора, возвышенность’ (Арх.: Кол.) [Меркурьев, с. 163], ‘рыхлая, неудобная к обработке, поросшая травяными кореньями и покрытая мхом почва’ (Арх.: Кол., Мез.) [Подвысоцкий, с. 175], ‘торфянистая почва, торф’ (Арх.: Арх.) [Подвысоцкий, с. 175], (Арх.: Вельск., Вин., В.-Т., К.-Б., Нянд., Пин., Уст., Холм., Шенк.) [КСГРС], ‘торф, употребляемый для подстилки скоту’ (Олон.) [Куликовский, с. 122], ‘чернозем’ (Олон.) [Куликовский, с. 122], ‘мох, растущий на болоте’ (Арх.: Леш., Пин.) [КСГРС], *тру́нда* ‘торфянистая почва, торф’ (Арх.: Вельск., Вин., К.-Б., Плес., Холм., Шенк.) [КСГРС], (Арх.: Арх.) [Подвысоцкий, с. 175], (Вят.) [Зеленин, с. 163], ‘чернозем или торф с примесью хвороста’ (Влг.: Кадн.) [Дилакторский, с. 511], ‘торф, употребляемый для подстилки скоту’ (Олон.) [Куликовский, с. 122], ‘каменный уголь’ (Влг.: Ярен.) [Дилакторский, с. 511], ‘глинисто-каменистая почва’ (Влг.: Ярен.) [Дилакторский, с. 511], ‘вид рассыпчатой почвы’ (Киров.: Халт.) [КСГРС], ‘истлевший высохший коровий кал’ (Влг.: Сольв.) [Дилакторский, с. 511], ‘древесная гниль’ (Влг.: Ник.) [Дилакторский, с. 511], ‘гнилое дерево’ (Киров.: Халт.) [КСГРС], *тру́ндяный* ‘предназначенный для добычи торфа’ (Арх.: Вин., Холм., Шенк.) [КСГРС], *трундяно́й* ‘то же’ (Арх.: Шенк.) [КСГРС], *тру́дниный* ‘то же’ (Арх.: Холм.) [КСГРС], *ту́ндровый* ‘торфяный (о почве)’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], *ту́ндровая руда* ‘болотная железная руда’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 442], *ту́ндряная глушь* ‘северные, голые степи; ровная болотистая мшистая плоскость до Ледовитого моря’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 442], *ту́ндряная я́ма* ‘яма с водой (после добычи торфа)’ (Арх.: Холм.) [КСГРС], *тундара* ‘выкошенное место’ (Олон.) [Куликовский, с. 122], *ту́ндрина* ‘мох, растущий на болоте’ (Арх.: Леш.) [КСГРС], *ту́ндреть* ‘гореть (о торфянике)’ (Арх.: Уст.) [КСГРС],

ту́ндрица ‘багульник, пьяная трава, болотник, подбел’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 442], *ту́ндровщик* ‘тундряной кочевник’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 442], *тундряни́к* ‘растение’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 442].

Согласно этимологии Я. Калимы и Т. Итконена имеет прибалтийско-финское или саамское происхождение[40]: ср. фин. *tunturi* ‘высокая безлесная гора’ (< саам.), карел. *tunturi*, *tunturí* ‘то же’ (< фин. или саам.) [SKES, v. 5, p. 1402; SSA, v. 3, p. 327], саам. кильд. *tūndar*, лул. *tuottar*, ин. *tuodar*, кольск., патс. *tuǫDDɒ̑r* ‘безлесная гора’, ‘гора с голой вершиной’, ‘возвышенная местность’ [SKES, v. 5, p. 1402; KKLS, v. 1, p. 613].

Лексема *тура́н* ‘яма на болоте’ (Арх.: Карг.) [КСГРС] имеет прибалтийско-финские истоки, ср. фин. *tuore* ‘сырой, влажный (о земле, почве)’, карел. *tuoreh* ‘то же’, люд. *tuorez* ‘то же’ [SKES, v. 5, p. 1410; SSA, v. 3, p. 330].

Метафорического происхождения лексема *тютня́* ‘болото с перехватом, узкое в одном месте’ (Яр.) [Даль, т. 4, с. 452] имеет прибалтийско-финские истоки, ср. фин. *tyytty* ‘пастуший рог’, ‘капюшон головного убора’, ‘край, выступ’, *tyytti*, *tyytty* ‘труба’ [SKES, v. 5, p. 1468].

Результатом диссимиляции из **тя́лта* (< приб.-фин., ср фин. *täyte* ‘наполнение, заполнение, добавка’, эст. *täide*, род. п. *täite* ‘то же’ [SKES, v. 5, p. 1488; SSA, v. 3, p. 359]) является *тя́лпа* ‘топкое болото’ (Арх.: Холм.) [КСГРС].

Многозначна лексема *у́йма*: ‘моховое или травянистое болото’ (Арх.) [Даль, т. 4, с. 480], (Арх.: Вин., В.-Т., Карг., Кон., Леш., Мез., Нянд., Он., Пин., Плес., Прим., Шенк.; Влг.: Бел., Выт.) [КСГРС], ‘топкое болото; топкое место на болоте’ (Арх.: Вин., В.-Т., Кон., Леш., Нянд., Он., Плес., Шенк.) [КСГРС], ‘рукав болота, уходящий в лес, пожню’ (Арх.: Вин., Карг., Кон., Леш., Он.; Влг.: Бел., Вож.) [КСГРС], ‘заболоченное место в лесу; лес на заболоченном месте’ (Арх.: Вин., В.-Т., Карг., Кон., Леш., Плес., Холм.) [КСГРС], ‘заболоченный рукав покоса, уходящий в лес’ (Арх.: Леш., Холм.) [КСГРС], ‘тропа через болото’ (Арх.: Карг., Плес.) [КСГРС], ср. *у́йта* ‘заросшее озеро’ (Арх.: Вин.) [КСГРС], ‘узкий рукав покоса’ (Арх.: Он.; Влг.: Бел.) [КСГРС], ‘дорога в лесу’ (Арх.: Мез.) [КСГРС], ‘поляна’ (Арх.: Вин., В.-Т., Леш.) [КСГРС], ‘узкий залив реки, озера’ (Арх.: Леш., Он., Прим.; Влг.: Кир.) [КСГРС]. Акцентологическим вариантом является *уйта́* ‘протока на болоте, заросшем травой’ (Арх.: Пин.) [КСГРС], ‘болотистое место’ (Влг.: Выт.) [КСГРС], ‘заболоченное место в лесу; лес на заболоченном месте’ (Арх.: Пин.) [КСГРС], ‘узкий залив реки, озера’ (Арх.: Пин.) [КСГРС]. Производные образования сохраняют семантику производящего: *уйтиви́на* ‘узкий залив реки, озера’ (Арх.: Пин.) [КСГРС], *у́йтина* ‘моховое или травянистое болото’ (Арх.: Вин., В.-Т.) [КСГРС], ‘топкое болото; топкое место на болоте’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], ‘рукав болота, уходящий в лес, пожню’ (Арх.: К.-Б.) [КСГРС], ‘заболоченное место в лесу; лес на заболоченном месте’ (Арх.: Вин., В.-Т.) [КСГРС], *у́йтинка* ‘сырое топкое место’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *у́йтица* ‘рукав болота, уходящий в лес, пожню’ (Влг.: Бел.) [КСГРС], *уйтови́на* ‘топкое болото; топкое место на болоте’ (Арх.: Кон., Леш.) [КСГРС], ‘исток ручья, берущего начало на болоте’ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *у́йточка* ‘рукав болота, уходящий в лес, пожню’ (Арх.: Плес.) [КСГРС]. Локально представлен вариант *у́йда* ‘место перед болотом’ (Арх.: Прим.) [КСГРС], ‘низкое заболоченное место в лесу’ (Арх.: Прим.) [КСГРС], ‘топкое болото, топкое место на болоте’ (Арх.: Мез., Прим., Холм.) [КСГРС], ‘сырая ложбина’ (Арх.: Прим.) [КСГРС].

Этимологически лексема интерпретировалась по-разному. Семантические и ареальные характеристики слова в пользу прибалтийско-финского происхождения, ср. фин. *uitto* ‘легко увлажняющееся место на земле’, ‘низкий, весенней водой покрытый луг’, ‘узкая оконечность мыса’, ‘мысок леса на лугу’, ‘узкий луг’, ‘плохо заросшее место в хорошо растущем лесу’, *uitti* ‘узкое топкое болото’, ‘узкая полоса земли’, ‘перешеек или мыс между водоемами (в водоеме)’, *uittiniitty* ‘луг, залитый водой’, ‘луг, находящийся на узком мысу’, *uittu* ‘ложбина, поросшая травой, или низкое, сырое место’, ‘длинный паводковый залив’, карел., ливв. *uitto* ‘промежуток, ложбина между

[40] *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919. MSFOu, XLIV. S. 227; *Itkonen T.I.* Lappische Lehnwörter im Russischen. Suomen Tiedeakatemian Toimituksia. Ser. B. Helsinki, 1931. Bd. XXVII. S. 65.; Фасмер, т. 4, с. 120–121.

возвышенностями', 'низменная травянистая равнина', 'небольшой пруд', *uittomaa, uittomua* 'долина, низинная земля', люд. *uitto* 'узкий и длинный сырой луг между возвышенностями', вепс. *uit* 'большая лужа, неглубокий пруд' [SKES, v. 5, p. 1522]. Эту версию предпочитают М. Фасмер [Фасмер, т. 4, с. 155] и А.И. Попов[41]. Я. Калима считал более вероятным коми источник[42], ср. коми вв., вым., иж., сс., уд. *уйт* 'сырое глухое место в пойме реки, поросшее кустами черемухи и смородины' [ССКЗД, с. 57], уд. *уйлӧг*, *уйтлӧг* 'залив; лужайка, вклинившаяся в лес', *уйт* 'кусты, кустарники', *уйта-уйта* 'заросший кустарником' [УД, с. 261][43], против чего, однако, как широта распространения слова, нетипичная для коми заимствований, так и специфика семантики. Форму *унтá* 'кустарник на болотистом месте' (Арх.: Пин.) [КСГРС] нужно считать результатом неверной интерпретации рукописного *уйтá*.

Варианты *у́льга*, *у́льда* 'топкое место на болоте' (Арх.: Мез.), *у́льта* 'сырое заболоченное место' (Арх.: В.-Т.) [КСГРС] возникли в результате преобразования севернорусского *у́йда* 'топкое болото; топкое место на болоте' (Арх.: Мез., Прим., Холм.) [КСГРС] под воздействием коми вс., лл. *ульгӧм*, печ., уд. *ульыд* 'сыроватый', повс. *уль* 'сырой, влажный, мокрый' [ССКЗД, с. 398].

Фонетически и семантически близкие *утá* 'пониженное место на болоте' (Арх.: Пин.) [КСГРС], *у́ти* 'топкие места на болоте' (Арх.: Нянд.) [КСГРС], *утúн* 'низкое заболоченное место' (Арх.: Уст.) [КСГРС], *у́тина* 'рукав болота' (Арх.: Вил., К.-Б., Котл., Пин.) [КСГРС], 'сырое чистое болотистое место' (Арх.: Вил., В.-Т., К.-Б., Котл., Лен.) [КСГРС], 'топкое место на болоте, окно воды в болоте' (Арх.: Вил., В.-Т., Котл., Лен., Пин.) [КСГРС], 'лесок на болотистом месте' (Арх.: К.-Б.) [КСГРС], *утúна* 'низкое заболоченное место' (Арх.: Вил.) [КСГРС], *у́чина* 'топкое место на болоте' (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *у́тоина* 'топкое место на болоте, окно воды в болоте' (Арх.: Кон.) [КСГРС], *у́да* 'болото' (Арх.: Карг.) [КСГРС] имеют иное происхождение. Я. Калима интерпретирует олонецкое *у́ти* 'топкое место' из фин. *ukki*, род. п. *ukin* 'лужа'[44]. При учете мены *к'/т'*, характерной для севернорусских диалектов, сопоставление приемлемо.

Для севернорусских *у́хта* 'плавучий островок на озере, болоте' (Влг.: Выт.) [КСГРС], 'мох на болоте' (Влг.: Бел.) [КСГРС], *ухтá* 'сырое место возле болота' (Арх.: Вил.) [КСГРС], *ухтúна* 'низкое заболоченное место, ложбина' (Арх.: Вил.) [КСГРС], *ухтúнка* 'то же' (Арх.: Вил.) [КСГРС] нужно предполагать диссимиляцию из **у́хка*, **ухкá*, которые < приб.-фин., ср. фин. *uhka* 'отстой, осадок', 'трясина', эст. *uhe* 'сырая земля' [SKES, v. 5, p. 1515; SSA, v. 3, p. 366].

Семантика 'рукав болота, топкое место, лужа' (Влг.: Баб., Бел., Ваш.) [КСГРС] вторична у лексемы *чу́па* 'узкий залив, заводь' (Влг.: Баб., Бел., Ваш.) [КСГРС], (Олон.) [Куликовский, с. 134], 'залив на реке, берега которого покрыты лесом' (Влг.: Череп.) [Герасимов, с. 94], 'мыс' (Влг.: Баб., Бел.) [КСГРС]: < приб.-фин.[45], ср. карел. ливв. *t'šuppi* 'внутренний угол, угол, уголок', люд. *t'šuppi*, *t'šup̄*, *t'šup̀* 'угол, уголок', 'край, сторона', вепс. *t'šup̄*, *t'šup̄*, *t'šup* 'задняя часть невода, сети', 'угол, уголок' [SKES, v. 4, p. 1125; SSA, v. 3, p. 220]. Производными образованиями являются *чупáра* 'кочковатый, болотистый луг' (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *чу́пышник* 'кочка на болоте' (Арх.: В.-Т.) [КСГРС].

Для лексемы *шáлга* 'продолговатая безлесная гора, возвышенность' (Арх.: В.-Т., К.-Б., Нянд., Он., Плес.) [КСГРС], 'продолговатая возвышенность, поросшая лесом' (Олон.: Выт., Карг.) [Куликовский, с. 135], (Арх.: Нянд., Он.) [КСГРС], 'густой, частый, глухой, труднопроходимый лес' (Арх.) [Доп.-Опыт, с. 303; Даль,

[41] См.: Фасмер, т. 4, с. 155; *Попов А.И.* Из истории славяно-финно-угорских лексических отношений // Acta linguistica Hungaricae. T. 5. Budapest, 1955. S. 10.

[42] *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwrter im Russischen. MSFOu. XLIV. Helsinki, 1919. S. 231.

[43] Коми слово считается заимствованным из манс. *ойта* 'заливной луг' [КЭСК, 296], однако семантика лексем *уйт, уйлӧг*, *уйтлӧг*, зафиксированных в удорском диалекте, очень близка к семантике русских слов и, вероятно, сформировалась под влиянием русских диалектов; или же коми лексемы являются прямыми заимствованиями из русского.

[44] *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. MSFOu. XLIV. Helsinki, 1919. S. 234.

[45] См.: *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. MSFOu. XLIV. Helsinki, 1919. S. 242., Фасмер, т. 4, с. 384.

т. 4, с. 619], (Арх.: Арх., Мез.) [Опыт, с. 262], (Арх.: Арх.) [Подвысоцкий, с. 191], (Арх.: К.-Б., Мез., Прим., Уст., Холм.) [КСГРС], ‘участок хорошего ровного строевого леса’ (Арх.: Мез., Нянд., Он., Уст., Холм.) [КСГРС], ‘участок, отведенный для вырубки, делянка’ (Арх.: Он., Прим., С.-Дв., Холм., Шенк.) [КСГРС], (Арх.: Мез.) [Подвысоцкий, с. 191], (Кольск.) [Меркурьев, с. 178], (Помор.) [Мосеев, с. 124] семантика ‘заболоченное место’ вторична: *ша́лга* ‘мелкий лес в сырой низине, на болоте; сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Вельск., В.-Т., К.-Б., Мез., Прим., Уст., Шенк.; Влг.: Вож.) [КСГРС], (Арх.: Мез.) [Подвысоцкий, с. 160], ‘моховое место в еловом лесу’ (Арх.: Шенк.) [КСГРС], ‘топкое, заросшее мхом болото’ (Арх.: Арх.) [Подвысоцкий, 191], (Арх.: Прим., Уст., Холм.) [КСГРС]. Акцентологическим вариантом является *шалга́* ‘мелкий лес в сырой низине, на болоте; сырой, заболоченный участок леса’ (Арх.: Уст.) [КСГРС], ‘топкое, заросшее мхом болото’ (Арх.: Уст.) [КСГРС], ср. *шалга́* ‘продолговатая возвышенность, поросшая лесом’ (Олон.: Выт., Карг.) [Куликовский, с. 135], (Арх.: Нянд., Он.) [КСГРС], (Олон.) [Куликовский, с. 135], ‘густой, частый, глухой, труднопроходимый лес’ (Арх.: Мез., Прим.) [КСГРС], ‘мох на дереве’ (Арх.: Мез.) [КСГРС]. С переходом *-лд- > -лг-* отмечено *ша́лда* ‘густой труднопроходимый лес, кустарник на сыром месте’ (Арх.: К.-Б.) [КСГРС]. Суффиксальные образования редки: *ша́ложка* ‘небольшое болото’ (Арх.: Нянд., Уст.) [КСГРС], *шелгови́на* ‘болотистое, сырое место’ (Арх.: Уст.) [КСГРС]. Качество начального согласного указывает на карельские истоки, ср. карел. *šelkä*, *šelgä*, люд. *šelg*, *šel’g* ‘спина’, ‘горный кряж’, родственные фин. *selkä* ‘то же’ [SKES, v. 4, p. 995–996; SSA, v. 3, p. 167][46].

Лексема *я́гровица* ‘окно воды в болоте’ (Влг.: Бел.) [КСГРС], ‘яма на берегу озера’ (Влг.: Бел.) [КСГРС] интерпретируется А.К. Матвеевым[47] как результат сужения значения ‘озеро’ > ‘яма с водой’. Корень *ягр-* сопоставляется с субстр. *jagr-* ~ фин. *järvi*, саам. *jaw’re*, мар. *jär*, *jer*, морд. *erʹke* ‘озеро’ [SSA, v. 1, p. 259]. Предполагается происхождение из севернофинских языков, близких к саамскому и мерянскому.

Результатом метатезы из *яроми́на* ‘яма на дороге, в реке, озере, болоте’ (Арх.) [КСГРС] является *ямори́на* ‘яма на болоте’ (Арх.: В.-Т., Кон., Плес., Уст., Холм.; Влг.: Тарн.) [КСГРС], ср. *ямори́на* ‘неглубокая яма’ (Кольск.) [Меркурьев, с. 183], ‘яма с водой в лесу, на дороге’ (Арх.: Вин., В.-Т., К.-Б., Лен., Леш., Он., Плес., Холм.; Влг.: Баб., Бабуш., В.-Уст., Тарн.) [КСГРС], ‘глубокое место в реке’ (Арх.: Вельск., Вин., В.-Т., К.-Б., Кон., Леш., Плес., Уст., Холм; Влг.: Баб., В.-Важ., В.-Уст., Ник., Тарн.) [КСГРС]. Отмечен вариант с узким гласным второго слога: *ямури́на* ‘яма на болоте’ (Арх.: Холм.) [КСГРС], ср. *ямури́на* ‘большая яма с водой’ (Арх.: Холм.; Влг.: Бабуш., Вож., К.-Г., Ник.; Киров.: Халт.; Костр.: Кологр., Макар., Мант., Меж., Пыщуг.) [КСГРС], ‘глубокое место в реке’ (Арх.: Холм.; Влг.: Сямж.; Киров.: Халт.; Костр.: Мант., Парф., Пыщуг.) [КСГРС]. Лексемы имеют прибалтийско-финское или саамское происхождение, ср. фин. диал. *järämä* ‘небольшой порог, глубокое и тихое место между порогами или быстринами’ (< саам.), саам. нот. *jârem* ‘небольшое расширение в реке’, лул. *jaǩ’mē* ‘маленькая лужа, озерко, омут, заводь ниже порога’ [SKES, v. 1, s. 132].

Прибалтийско-финское или саамское происхождение имеет *я́нга* ‘чистое безлесное болото’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], ‘зыбучее топкое болото’ (Арх.: Карг., Нянд., Плес.) [КСГРС], ‘окно воды в болоте’ (Арх.: Карг.) [КСГРС], ‘сухое место на болоте’ (Арх.: Плес.) [КСГРС], ‘болотистое место, поросшее травой, деревьями (чаще хвойными)’ (Арх.: Карг., Нянд., Плес.; Влг.: Вож.) [КСГРС], ‘моховое топкое болото, поросшее небольшим сосновым лесом’ (Олон.) [Куликовский, 142], ‘лес на болоте’ (Арх.: Нянд.) [КСГРС], ‘низкая болотистая ложбина между холмами’ (Арх.: Плес.) [КСГРС], ср. также *я́нга красная* ‘болото, поросшее елью и сосной’ (Олон.: Карг.) [Куликовский, с. 142], *янгови́на* ‘низкая болотистая ложбина между холмами’ (Арх.: Плес.) [КСГРС], *я́ножка* ‘болотистое место, поросшее травой, деревьями (чаще хвойными)’ (Арх.: Нянд., Плес.) [КСГРС], *я́нужка* ‘то же’ (Арх.: Плес.) [КСГРС].

[46] См.: *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. MSFOu. XLIV. Helsinki, 1919. S. 215., Фасмер, т. 4, с. 398.

[47] См.: *Матвеев А.К.* Субстратные лимнонимы Русского Севера и происхождение названия озера в финских языках // Финно-угорское наследие в русском языке. Вып. 2. Екатеринбург, 2002. С. 192.

Лексема может быть сопоставлена[48] с фин., карел. *jänkä* ‘большое болото’ (< саам.), прасаам. *jɛ̄ŋkē*, саам. сев. *jægge*, ин. *j(i)eggi*, колт. *jeägg*, кильд. *jieng* ‘болото’ [Lehtiranta, p. 36–37], им. *jänk* ‘болото’ [KKLS, v. 1, p. 53]. К производному композиту от той же лексемы восходит *я́нцара*, *я́нцера* ‘низкое сырое место, поросшее мхом или травой’ (Влг.: Выт.) [КСГРС]. Следует реконструировать **янксара*, вторая часть которого *-сара* < приб.-фин., ср. фин. *saara*, карел. *šoara*, *šuara*, ливв. *šoaru*, *šuaru*, люд. *suar*, вепс. *sar* ‘разветвление, ветвь’ [SKES, v. 4, p. 937; SSA, v. 3, p. 141–142], саам. патс. *suərr^{e}*, нот. *suorr^{e}*, кильд. *sūrr$^{(e)}$* ‘ветвь, развилка’, нот., кильд. ‘ответвление реки’ [KKLS, v. 1, p. 534–535].

Заключение

В целом для основного корпуса лексем прибалтийско-финский источник заимствования не дифференцируется. Для русских лексем, распространенных на западе региона, по фонетическим и семантическим показателям в ряде случаев удается установить вепсский или карельский источник заимствования.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Словари и источники (с используемыми сокращениями)

Аникин – *Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М., Новосибирск: Наука, 2000. 772 с.

АОС – Архангельский областной словарь / под ред. *О.Г. Гецовой*. М.: Изд-во МГУ, 1980. Вып. 1. 168 с.

Гемп – *Гемп К.П.* Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений. М., Архангельск, 2004. 637 с.

Герасимов – *Герасимов М.К.* Словарь уездного череповецкого говора. Сб. ОРЯС. Т. 87. № 3. 1910. 111 с.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. М.: ГИС, 1955.

Дилакторский – *Дилакторский П.А.* Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. Вологда, 1902. 677 с.

Доп.-Опыт – Дополнение к «Опыту областного великорусского словаря». СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1858. 328 с.

Зеленин – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 511 с.

ИД – *Сахарова М.А.*, *Сельков Н.Н.* Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1976. 288 с.

КСГРС – Картотека «Словаря говоров Русского Севера» (хранится на кафедре русского языка и общего языкознания Уральского федерального университета).

Куликовский – *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб.: Тип. Императ. Акад. Наук, 1898. 151 с.

КЭСК – *Лыткин В.И., Гуляев Е.И.* Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970. 431 с.

Меркурьев – *Меркурьев И.С.* Живая речь кольских поморов. Мурманск: Кн. изд-во, 1979. 184 с.

Мосеев – *Мосеев И.И.* Поморьска говоря. Краткий словарь поморского языка. Архангельск: Правда Севера, 2005. 138 с.

Опыт – Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением Академии наук. СПб.: в Тип. Имп. Акад. наук, 1852. 275 с.

Подвысоцкий – *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1885. 198 с.

СВГ – Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–11.

СВЯ – *Зайцева М.И.*, *Муллонен М.И.* Словарь вепсского языка. Л.: «Наука», 1972. 747 с.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Т. 1–6. Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2001–2014.

СКП – Словарь географических терминов в русской речи Пермского края. Пермь: Пермский гос. ун-т, 2007. 420 с.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 1–6. / гл. ред. *А.С. Герд*. СПб., 1994–2005.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. – Вып. 1–43. – М., Л., СПб.: Наука, 1965–2010.

ССКЗД – Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1961. 455 с.

[48] См.: *Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. MSFOu. XLIV. Helsinki, 1919. S. 251., Фасмер, т. 4, с. 557.; *Itkonen T.I.* Lappische Lehnwörter im Russischen. Suomen Tiedeakatemian Toimituksia. Ser. B. Helsinki, 1931. Bd. XXVII. S. 65.; Фасмер 4, 557.

ТСРЯ – Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов. М.: Азбуковник, 2008. 1175 с.

УД – *Сорвачева В.А.*, *Безносикова Л.М.* Удорский диалект коми языка. М.: Наука, 1990. 283 с.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М., 1964–1973.

ФРС – Большой финско-русский словарь / под ред. *В. Оллыкайнен* и *И. Сало*. М.: Рус. яз., 2001. 816 с.

KKLS – *Itkonen T.I.* Koltan- ja Kuolanlapin sanakirja. I–II. LSFU, XV. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1958. 1236 s.

Lehtiranta – *Lehtiranta J.* Yhteissaamelainen sanasto. MSFOu. 200. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1989. 180 s.

SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja. LSFU, XII. O. 1–7. Helsinki, 1958–1981. 2293 s.

SSA – Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. O. 1–3. Helsinki, 1992–2000. 486 s., 470 s., 503 s.

2. Исследования

Грамматика финского языка: Фонетика и морфология. М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1958. 297 с.

Ивашко Л.А. Заимствованные слова в печорских говорах // Уч. зап. ЛГУ. № 243. Серия филологических наук. Вып. 42. Л., 1958. С. 84–103.

Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1991. 162 с.

Матвеев А.К. Об одной фонетической особенности севернорусских апеллятивных заимствований из финских языков // Вопросы советского финно-угроведения. Тез. докл. и сообщ. на XIV Всесоюзной конфер. по финно-угроведению, посвящ. 50-летию образования СССР. Саранск, 1972. С. 18–19.

Матвеев А.К. Пермские элементы в субстратной топонимике Русского Севера // Советское финно-угроведение. 1968. № 1. С. 27–37.

Матвеев А.К. Русская топонимика финно-угорского происхождения на территории севера Европейской части СССР: Дисс. … д-ра филол. наук. М., 1970. 558 с.

Матвеев А.К. Этимологизация субстратных топонимов и апеллятивные заимствования // Этимология 1971. М.: Наука, 1973. С. 332–355.

Михайлова Л.П. Географическая лексика в русских говорах Карелии (названия болот) // Севернорусские говоры в иноязычном окружении. Сыктывкар, 1986. С. 82–83.

Мищенко О.В. Названия внешних новообразований на деревьях в говорах Русского Севера II // Финно-угорское наследие в русском языке. Вып. 1. Екатеринбург, 2000. С. 126–130.

Муллонен И.И. Субстратные элементы в лексике вепсского языка // Русская диалектная этимология. Тез. докл. Второго науч. совещ. 17–19 апреля 1996 г. Екатеринбург, 1996. С. 34–35.

Основы финно-угорского языкознания: Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М.: «Наука», 1974. 347 с.

Попов А.И. Из истории славяно-финно-угорских лексических отношений // Acta Linguistica Hungaricae. T. 5. Budapest, 1955. S. 1–19.

Субботина Л.А. Заимствования в географической терминологии Белозерья: Дисс. ... канд. филол. наук. Свердловск, 1984. 230 с.

Шилов А.Л. Ареальные связи топонимии Заволочья и географическая терминология Заволочской чуди // Вопросы языкознания. 1997. № 6. С. 3–21.

Itkonen T.I. Lappische Lehnwörter im Russischen. Suomen Tiedeakatemian Toimituksia. Ser. B. Helsinki, 1931. Bd. XXVII. S. 47–65.

Kalima J. Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen // MSFOu, XLIV. Helsinki, 1919. 265 s.

СОКРАЩЕНИЯ

1. В географических названиях

Арх. – Архангельская область (губерния), г. Архангельск
Баб. – Бабаевский район Вологодской области
Бабуш. – Бабушкинский район Вологодской области
Бел. – Белозерский район Вологодской области
Белом. – Беломорский район Карелии
Ваш. – Вашкинский район Вологодской области
В.-Важ. – Верховажский район Вологодской области
Вель. – Вельский район Архангельской области
Вельск. – Вельский уезд Вологодской губернии
Вил. – Вилегодский район Архангельской области
Вин. – Виноградовский район Архангельской области
Влг. – Вологодская область (губерния)
Влгд. – Вологодский район Вологодской области
Вож. – Вожегодский район Вологодской области
В.-Т. – Верхнетоемский район Архангельской области
В.-Уст. – Великоустюгский район Вологодской области
Выт. – Вытегорский район Вологодской области
Выт. – Вытегорский уезд Олонецкой губернии
Вят. – Вятская губерния
Галич. – Галичский район Костромской области
Гряз. – Грязовецкий район Вологодской области
Заон. – Заонежский уезд Олонецкой губернии
Кад. – Кадуйский район Вологодской области

Кадн. – Кадниковский уезд Вологодской губернии
Канд. – Кандалакшский район Мурманской области
Карг. – Каргопольский район Архангельской области
Карг. – Каргопольский уезд Олонецкой губернии
Карел. – Республика Карелия
К.-Б. – Красноборский район Архангельской области
К.-Г. – Кичменьгско-Городецкий район Вологодской области
Кем. – Кемская волость Архангельской губернии, Кемский район Карелии
Кир. – Кирилловский район Вологодской области
Киров. – Кировская область
Кол. – Кольский уезд Архангельской губернии
Кологр. – Кологривский район Костромской области
Кольск. – Кольский полуостров
Кон. – Коношский район Архангельской области
Кондоп. – Кондопожский район Карелии
Костр. – Костромская область
К.-Перм. – Коми-Пермяцкий автономный округ
Лен. – Ленский район Архангельской области
Ленингр. – Ленинградская область
Леш. – Лешуконский район Архангельской области
Лод. – Лодейнопольский район Ленинградской области
Макар. – Макарьевский район Костромской области
Мант. – Мантуровский район Костромской области
Медв. – Медвежьегорский район Карелии
Меж. – Межевской район Костромской области
Мез. – Мезенский район Архангельской области
М.-Реч. – Междуреченский район Вологодской области
Мурм. – Мурманская область
Нейск. – Нейский район Костромской области
Ник. – Никольский район Вологодской области
Новг. – Новгородская область (губерния), Новгородский район Новгородской области
Нюкс. – Нюксенский район Вологодской области
Нянд. – Няндомский район Архангельской области
Олон. – Олонецкая губерния
Он. – Онежский район Архангельской области
Опар. – Опаринский район Кировской области
Парф. – Парфентьевский район Костромской области
Пв. – Повенецкий уезд Олонецкой губернии
Печор. – Печорский уезд Архангельской губернии, басс. р. Печора
Пин. – Пинежский район Архангельской области
Плес. – Плесецкий район Архангельской области
Подп. – Подпорожский район Ленинградской области
Помор. – Поморье (побережье Белого моря)
Пош. – Пошехонский район Ярославской области
Прим. – Приморский район Архангельской области
Пт. – Петрозаводский уезд Олонецкой губернии
Пуд. – Пудожский район Карелии, Пудожский уезд Олонецкой губернии
Пыщуг. – Пыщугский район Костромской области
С.-Дв. – район г. Северодвинск
Сиб. – Сибирь
Сок. – Сокольский район Вологодской области
Сольв. – Сольвычегодский уезд Вологодской губернии
Сямж. – Сямженский район Вологодской области
Тарн. – Тарногский район Вологодской области
Тер. – Терский район Мурманской области
Тихв. – Тихвинский район Ленинградской области
Тот. – Тотемский район Вологодской области
У.-Куб. – Усть-Кубинский район Вологодской области
Уст. – Устьянский район Архангельской области
Устюж. – Устюженский район Вологодской области
Халт. – Халтуринский район Кировской области
Хар. – Харовский район Вологодской области
Холм. – Холмогорский район Архангельской области
Череп. – Череповецкий район Вологодской области
Чухл. – Чухломской район Костромской области
Шексн. – Шекснинский район Вологодской области
Шенк. – Шенкурский район Архангельской области
Яр. – Ярославская область
Ярен. – Яренский уезд Вологодской губернии

2. В названиях языков и диалектов

вв. – верхневычегодский диалект коми языка
вепс. – вепсский язык
вс. – верхнесысольский диалект коми языка
вым. – вымский диалект коми языка
иж. – ижемский диалект коми языка
ижор. – ижорский язык
им. – диалект Имандра саамского языка
ин. – диалект Инари саамского языка
йок. – диалект Йоканьга саамского языка
карел. – карельский язык
кильд. – кильдинский диалект саамского языка
колт. – колтовский диалект саамского языка
коми – коми-зырянский язык
ливв. – ливвиковский диалект карельского языка
лл. – лузско-летский диалект коми языка
лул. – диалект Луле саамского языка
люд. – людиковский диалект карельского языка
мар. – марийский язык
морд. – мордовский язык
норв. – норвежский диалект саамского языка
нот. – нотозерский диалект саамского языка
патс. – диалект Патсйоки саамского языка
печ. – печорский диалект коми языка
прасаам. – прасаамский язык
приб.-фин. – прибалтийско-финские языки
русск. – русский язык
саам. – саамский язык
сев. – северный диалект саамского языка
сев.-русск. – севернорусские говоры
сс. – среднесысольский диалект коми языка
терск. – терский диалект саамского языка
уд. – удорский диалект коми языка
фин. – финский (суоми) язык
эст. – эстонский язык

3. Прочие

б. д. – бывшая деревня
бол. – болото
диал. – диалектное
др. – другие
зал. – залив
оз. – озеро
повс. – повсеместно
пок. – покос
род. п. – родительный падеж
руч. – ручей
с. – село
см. – смотри
ср. – сравни
субстр. – субстратное
ур. – урочище

Olga Teush

BALTIC-FINNISH ORIGIN, THE LEXICON WITH THE SEMANTICS OF 'WETLAND' IN THE DIALECTS OF THE EUROPEAN NORTH OF RUSSIA

Introduction. The article is devoted to the lexemes borrowed from the Baltic-Finnish languages nominating swampy areas in the dialects of the European North of Russia. The **purpose** of the article is etymological interpretation of the lexemes of the alphabetic fragment P-Ya. **Materials and methods:** lexical materials are extracted from the card file of the dictionary of dialects of the Russian North [KSGRS] and dialect dictionaries; the main method is etymological, supplemented by techniques of onomasiological and semasiological analysis. **Results of the study:** the entire identified set of lexemes is analyzed from the point of view of the origin of words and their semantic connections; the source languages of borrowings are determined. **Conclusion:** for the main body of lexemes, the Baltic-Finnish source of borrowing is not differentiated, but for words common in the West of the region, phonetic and semantic indicators in some cases can be established as Vepsian or Karelian source of borrowing.

Keywords: lexeme; semantics; meaning; Russian language; Baltic-Finnish languages.

REFERENCES

Slovari i istochniki (s ispol'zuemymi sokrashcheniyami).

Anikin – *Anikin A. E.* Etimologicheskij slovar' russkih dialektov Sibiri: Zaimstvovaniya iz ural'skih, altajskih i paleoaziatskih yazykov [Etymological dictionary of Russian dialects of Siberia: Borrowings from Uralic, Altaic and Paleo-Asiatic languages]. Moscow, Novosibirsk, 2000. 768 s. (In Russian).

AOS – Arhangel'skij oblastnoj slovar' [Arkhangelsk regional dictionary] / Pod red. *O. G. Gecovoj*. Moscow, 1980–. Vyp. 1–. (In Russian).

Gemp – *Gemp K. P.* Skaz o Belomor'e. Slovar' pomorskih rechenij [A story about the White Sea region. Dictionary of speeches of the White Sea region]. Moscow, Arhangel'sk, 2004. 637 s. (In Russian).

Gerasimov – *Gerasimov M. K.* Slovar' uyezdnogo cherepoveckogo govora [Dictionary of the Cherepovets uyezd dialect]. Sb. ORYAS. T. 87. № 3. 1910. 111 s. (In Russian).

Dal' – *Dal' V. I.* Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka [Explanatory dictionary of the living great Russian language]. T. 1–4. Moscow, 1955. (In Russian).

Dilaktorskij – *Dilaktorskij P. A.* Slovar' oblastnogo vologodskogo narechiya v ego bytovom i etnograficheskom primenenii [Dictionary of regional Vologda dialect in its everyday and ethnographic application]. Vologda, 1902. 677 s. (In Russian).

Dop.-Opyt – Dopolnenie k «Opytu oblastnogo velikorusskogo slovarya» [Supplement to the «Experience of the regional great Russian dictionary»]. Saint Petersburg, 1858. 328 s. (In Russian).

Zelenin – *Zelenin D. K.* Vostochnoslavyanskaya etnografiya [East Slavic Ethnography]. Moscow, 1991. 511 s. (In Russian).

ID – *Saharova M. A., Sel'kov N. N.* Izhemskij dialekt komi yazyka [The Izhma dialect of the Komi language]. Syktyvkar, 1976. 288 s. (In Russian).

KSGRS – Kartoteka «Slovarya govorov Russkogo Severa» [«Russian dictionary of the North»] (hranitsya na kafedre russkogo yazyka i obshchego yazykoznaniya UrFU). (In Russian).

Kulikovskij – *Kulikovskij G.* Slovar' oblastnogo oloneckogo narechiya v ego bytovom i etnograficheskom primenenii [Dictionary of the regional Olonets dialect in its everyday and ethnographic application]. Saint Petersburg, 1898. 151 s. (In Russian).

KESK – *Lytkin V. I.*, *Gulyaev E. I.* Kratkij etimologicheskij slovar' komi yazyka [Brief etymological dictionary of the Komi language]. Moscow, 1970. 431 s. (In Russian).

Merkur'ev – *Merkur'ev I. S.* Zhivaya rech' kol'skih pomorov [Living speech of the Kola coast-dwellers]. Murmansk, 1979. 184 s. (In Russian).

Moseev – *Moseev I. I.* Pomor'ska govorya. Kratkij slovar' pomorskogo yazyka [Pomoran dialects. Short dictionary of the Pomoran language]. Arhangel'sk, 2005. 138 s. (In Russian).

Opyt – Opyt oblastnogo velikorusskogo slovarya, izdannyj Vtorym otdeleniem Akademii nauk [Experience of the regional great Russian dictionary, published by the Second Department of the Academy of Sciences]. SPb., 1852. 275 s. (In Russian).

Podvysockij – *Podvysockij A.* Slovar’ oblastnogo arhangel’skogo narechiya v ego bytovom i etnograficheskom primenenii [Dictionary of the regional Arkhangelsk dialect in its everyday and ethnographic application]. Saint Petersburg, 1885. 198 s. (In Russian).

SVG – Slovar’ vologodskih govorov [Dictionary of Vologda dialects]. Vologda, 1983–2007. Vyp. 1–11. (In Russian).

SVYA – *Zajceva M. I.*, *Mullonen M. I.* Slovar’ vepsskogo yazyka [Dictionary of the Vepsian language]. Leningrad, 1972. 747 s. (In Russian).

SGRS – Slovar’ govorov Russkogo Severa [Dictionary of the dialects of the Russian North]. T. 1–6. Ekaterinburg, 2001–2014. (In Russian).

SKP – Slovar’ geograficheskih terminov v russkoj rechi Permskogo kraya [Dictionary of geographical terms in the Russian language of the Perm region]. Perm’, 2007. 420 s. (In Russian).

SRGK – Slovar’ russkih govorov Karelii i sopredel’nyh oblastej [Dictionary of Russian dialects of Karelia and neighboring regions]. Vyp. 1–6. / Gl. red. *A. S. Gerd*. Saint Petersburg, 1994–2005. (In Russian).

SRNG – Slovar’ russkih narodnyh govorov [Dictionary of Russian folk dialects]. Vyp. 1–. Moscow; Leningrad, 1965–. (In Russian).

SSKZD – Sravnitel’nyj slovar’ komi-zyryanskih dialektov [Comparative dictionary of Komi-Zyryan dialects]. Syktyvkar, 1961. 455 s. (In Russian).

TSRYA – Tolkovyj slovar’ russkogo yazyka s vklyucheniem svedenij o proiskhozhdenii slov [Explanatory dictionary of the Russian language with the inclusion of information about the origin of words]. Moscow, 2008. 1175 s. (In Russian).

UD – *Sorvacheva V. A.*, *Beznosikova L. M.* Udorskij dialekt komi yazyka [Udorsky dialect of the Komi language]. Moscow, 1990. 285 s. (In Russian).

Fasmer – *Fasmer M.* Etimologicheskij slovar’ russkogo yazyka [Etymological dictionary of the Russian language]. T. 1–4. Moscow, 1964–1973. (In Russian).

FRS – Bol’shoj finsko-russkij slovar’ [The Big Finnish-Russian dictionary] / Pod red. *V. Ollykajnen* i *I. Salo*. Moscow, 2001. 816 s. (In Russian).

KKLS – *Itkonen T. I.* Koltan- ja Kuolanlapin sanakirja [Koltan and the drool cap dictionary]. I–II. LSFU, XV. Helsinki, 1958. 1236 s.

Lehtiranta – *Lehtiranta J.* Yhteissaamelainen sanasto [Yhteamelainen glossary]. MSFOu. 200. Helsinki, 1989. 180 s.

SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja [Etymological Dictionary of the Finnish language]. LSFU, XII. O. 1–7. Helsinki, 1958–1981. 2293 s.

SSA – Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja [The origin of Finnish words. Etymological Dictionary]. O. 1–3. Helsinki, 1992–2000. 486 s., 470 s., 503 s.

2. Issledovaniya.

Grammatika finskogo yazyka: Fonetika i morfologiya [Grammar of the Finnish language: Phonetics and morphology]. Moscow -Leningrad, 1958. 297 s. (In Russian).

Ivashko L. A. Zaimstvovannye slova v pechorskih govorah [Loanwords in Pechora dialects] *Uch. zap. LGU* [Scientific notes of Leningrad state University]. № 243. Seriya filologicheskih nauk. Vyp. 42. Leningrad, 1958. S. 84–103. (In Russian).

Mamontova N. N., Mullonen I. I. Pribaltijsko-finskaya geograficheskaya leksika Karelii [Baltic-Finnish geographical vocabulary of Karelia]. Petrozavodsk, 1991. 162 s. (In Russian).

Matveev A. K. Ob odnoj foneticheskoj osobennosti severnorusskih apellyativnyh zaimstvovanij iz finskih yazykov [About one of the phonetic features of Northern Russian appellative borrowings from Finnish languages] *Voprosy sovetskogo finno-ugrovedeniya* [Questions of Soviet Finno-Ugric studies]. Tez. dokl. i soobshch. na XIV Vsesoyuznoj konferencii po finno-ugrovedeniyu, posvyashchennoj 50-letiyu obrazovaniya SSSR. Saransk, 1972. S. 18–19. (In Russian).

Matveev A. K. Permskie elementy v substratnoj toponimike Russkogo Severa [Perm elements in the substratum toponymy of the Russian North] *Sovetskoe finno-ugrovedenie* [Soviet Finno-Ugric studies]. 1968. № 1. S. 27–37. (In Russian).

Matveev A. K. Russkaya toponimika finno-ugorskogo proiskhozhdeniya na territorii severa Evropejskoj chasti SSSR [Russian toponymy of Finno-Ugric origin on the territory of the North of the European part of the USSR]: Doctor’s degree dissertation. Moscow, 1970. 558 s. (In Russian).

Matveev A. K. Etimologizaciya substratnyh toponimov i apellyativnye zaimstvovaniya [Etymologization of substratum toponyms and appellative borrowings] // Etimologiya 1971 [Etymology 1971]. Moscow, 1973. S. 332–355. (In Russian).

Mihajlova L. P. Geograficheskaya leksika v russkih govorah Karelii (nazvaniya bolot) [Geographical vocabulary in Russian dialects of Karelia (names of swamps)] // Severnorusskie govory v inoyazychnom okruzhenii [Northern Russian dialects in a foreign language environment]. Syktyvkar, 1986. S. 82–83. (In Russian).

Mishchenko O. V. Nazvaniya vneshnih novoobrazovanij na derev'yah v govorah Russkogo Severa II [Names of external neoplasms on trees in the dialects of the Russian North II] // Finno-ugorskoe nasledie v russkom yazyke [Finno-Ugric heritage in Russian]. Vyp. 1. Ekaterinburg, 2000. S. 126–130. (In Russian).

Mullonen I. I. Substratnye elementy v leksike vepsskogo yazyka [Substratnye elements in the vocabulary of the Vepsian language] // Russkaya dialektnaya etimologiya [Russian dialect etymology]. Tez. dokl. Vtorogo nauch. soveshch. 17–19 aprelya 1996 g. Ekaterinburg, 1996. S. 34–35. (In Russian).

Osnovy finno-ugorskogo yazykoznaniya: Voprosy proiskhozhdeniya i razvitiya finno-ugorskih yazykov [Fundamentals of Finno-Ugric linguistics: Questions of origin and development of Finno-Ugric languages]. Moscow, 1974. 347 s. (In Russian).

Popov A. I. Iz istorii slavyano-finno-ugorskih leksicheskih otnoshenij [From the history of Slavic-Finno-Ugric lexical relations] *Acta Linguistica Hungaricae* [Journal of linguistic research in Hungary]. T. 5. Budapest, 1955. S. 1–19. (In Russian).

Subbotina L. A. Zaimstvovaniya v geograficheskoj terminologii Belozer'ya [Borrowing in the geographical terminology of the Belozersk district]. Abstract of Ph. D. thesis Sverdlovsk, 1984. 230 s. (In Russian).

Shilov A. L. Areal'nye svyazi toponimii Zavoloch'ya i geograficheskaya terminologiya Zavolochskoj chudi [Areal connection Zavolochyes toponymy and geographic terminology of Zavolochyes Chud] *Voprosy yazykoznaniya* [Questions of linguistics]. 1997. № 6. S. 3–21. (In Russian).

Itkonen T. I. Lappische Lehnwörter im Russischen [Lappish loanwords in Russian]. Suomen Tiedeakatemian Toimituksia. Ser. B. Helsinki, 1931. Bd. XXVII. S. 47–65. (In Germ.).

Kalima J. Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen [The Baltic Finnish loanwords in Russianian] // MSFOu, XLIV. Helsinki, 1919. 265 s. (In Finn.).

Теуш Ольга Анатольевна
кандидат филологических наук,
доцент УрФУ,
г. Екатеринбург
e-mail: olga.teush@yandex.ru

Ol'ga Teush
Candidate of Philological Sciences,
Associate Professor UFU,
Yekaterinburg
e-mail: olga.teush@yandex.ru

УДК 81`44
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_07

СТРУКТУРНЫЕ МОДЕЛИ ГЛАГОЛЬНЫХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ С СОМАТИЧЕСКИМ КОМПОНЕНТОМ *ГОЛОВА / ВУЙ / HEAD* В РУССКОМ, МАРИЙСКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ

© 2020 г. А.А. Фокина

Введение. Фразеологическая система любого языка организуется конструктивным единством грамматических и семантических категорий. Изучение грамматического строя языков в сопоставительном ракурсе позволяет выявить своеобразие языка, обусловленное многими внешними и внутриязыковыми причинами. **Цель статьи** – выявление тождественных свойств и специфических особенностей в лексико-грамматической структуре глагольных фразеологизмов с соматическим компонентом *голова / вуй / head* русского, марийского и английского языков. **Материалы и методы.** В рамках сопоставительного исследования проанализированы фразеологические единицы (далее – ФЕ), извлеченные из фразеологических, толковых словарей русского, марийского и английского языков. В работе применены сопоставительный метод, грамматический анализ и компонентный анализ фразеологизмов, основанный на учете константности и вариантности компонентов. **Результаты исследования, обсуждение.** В процессе изучения фактического материала исследуемых языков анализируется участие глагола как стержневого компонента в формировании структуры соматических фразеологизмов, выявляются универсальные и своеобразные структурные модели, в которых проявляются грамматические категории, свойственные анализируемым языкам. С точки зрения учета значимости и самостоятельности стержневого компонента, общности и универсальности категорий в грамматическом плане, способов оформления синтаксических отношений, фразеологизмы классифицируются по группам и подгруппам. В работе делается акцент на определение характера сочетаемости глагола с другими лексемами в рамках ФЕ и рассматриваются наиболее распространенные модели глагольных фразеологизмов. **Заключение.** Причина структурных расхождений ФЕ в анализируемых языках кроется в различии способов оформления синтаксических отношений. Имя существительное в русском языке может изменяться по родам, числам и падежам, в то время как в английском и марийском языках согласование подобного рода не может служить типологическим признаком. Категория рода существительных отсутствует в марийском и английском языках. В марийском языке для выражения синтаксической связи имен существительных, числительных, местоимений с другими словами используются послелоги, в русском языке – предлоги. Притяжательный падеж существительных, наличие определенного и неопределенного артикля, альтернантов, которые в предложении заменяются другими местоимениями или существительными, – прерогатива грамматического строя английского языка. Модели ФЕ сопоставляемых языков отличаются и разной степенью продуктивности.

Ключевые слова: русский язык, марийский язык, английский язык, фразеологическая единица, стержневой компонент, зависимый компонент, глагол, модель, структура.

Введение

Фразеологическая система любого языка организуется конструктивным единством грамматических и семантических категорий. Изучение грамматической природы фразеологизмов в сопоставительном аспекте способствует выявлению универсалий и специфики семантической формы и содержания ФЕ,

наряду с обозначением тождественных и разнообразных явлений в самой грамматической структуре с точки зрения онтологических процессов в конкретных языках. Своеобразное наполнение универсальной грамматической категории или ее отсутствие в конкретном языке обусловлено внешними и внутриязыковыми факторами, отражающими познавательную деятельность человеческого мышления.

Цель статьи – выявить тождественные свойства и специфические особенности в лексико-грамматической структуре глагольных фразеологизмов, классифицировать их, принимая во внимание значимость глагола как стержневого компонента, различие и универсальность категорий в грамматическом плане, способы оформления синтаксических отношений в разноструктурных языках. Предметом исследования в данной статье является грамматическое структурирование глагольных фразеологизмов с соматическими компонентами *голова / вуй / head* русского, марийского и английского языков.

Материалы и методы

В рамках сопоставительного исследования проанализированы ФЕ, извлеченные из фразеологических, толковых словарей русского, марийского и английского языков, а также из картотеки автора статьи. ФЕ, представляющие по структуре словосочетания, выполняют функцию того или иного члена предложения, что находится в зависимости от его соотнесенности с определенной частью речи, а именно лексико-грамматического значения. Так, фразеологизм марийского языка *вуеш шушо; вуеш шошы* г.-м. ‘букв. достигший головы’ со значением ‘взрослый; достигший зрелого возраста’ (о юноше, девушке)’ [Грачева 1989, с. 34] по своему лексико-грамматическому значению равнозначен прилагательному и в предложении выполняет функцию определения или именной части составного сказуемого. ФЕ английского языка *over head and ears* ‘букв. над головой и ушами’ – ‘1) (in debt) по уши (в долгу); 2) (in work) (дел) по горло’ [Кунин, 1955, с. 318] и русский фразеологизм *в свою голову* [ФСРЯ, 1986, с. 113] можно соотнести с наречиями, а в предложении они чаще являются обстоятельствами. В работе применены сопоставительный метод, грамматический анализ и компонентный анализ фразеологизмов, основанный на учете константности и вариантности компонентов. Фразеологизмы сопровождаются буквальным переводом для демонстрации важности стержневого и зависимого компонента в структуре ФЕ, отражения их синтаксических отношений и толкованием значения. ФЕ марийского языка представлены примерами из обеих литературных норм – луговомарийского и горномарийского (далее г.-м.).

Результаты исследования, обсуждения

Свойства ФЕ, вопросы объекта и объема фразеологии, усовершенствование классификации устойчивых сочетаний, разработка фразеологических методов исследования в различных аспектах становятся предметом многочисленных исследований ученых в 50–60-х годах XX века. Публикуются работы, посвященные изучению конкретного фразеологического материала в русском языке Н.М. Шанского [1963], А.М. Бабкина [1964], В.Л. Архангельского [1964], позже Б.А. Ларина [1977], С.Г. Гаврина [1975], В.П. Жукова [1978], М.М. Копыленко и З.Д. Поповой [1978]. Во многом благодаря интенсивному развитию исследований в области фразеологической системы русского языка в России наблюдается интерес к описанию фразеологии разных языков. Значительный вклад в исследование фразеологии английского языка внесли Н.Н. Амосова [1964], А.В. Кунин [1970, 1986], А.И. Смирницкий [1975]. Фразеологизмы марийского языка стали объектом специальных научных изысканий Э.С. Якимовой [1975], Ф.Т. Грачевой [1989]. Результативность этого этапа развития для фразеологии весьма велика.

Фразеологический оборот представляет собой определенное структурное целое. Устойчивость, воспроизводимость, семантическая целостность значения являются универсальными признаками ФЕ. Лексико-грамматическая характеристика фразеологизма, а именно отнесенность к определенному разряду, предопределяется его содержанием, сочетающим в себе лексическое значение и грамматические категории. Лексико-грамматическая характеристика влияет на синтаксическую функцию фразеологизма в предложении.

По мнению современных исследователей, глагольные фразеологизмы формируют ядро

фразеосистем различных языков и представляют одну из самых многочисленных групп, обладающих структурным и семантическим разнообразием, довольно широкой распространенностью в речи. Позицию стержневого компонента в структуре указанных фразеологизмов удерживает глагол, сохраняющий основные грамматические и семантические свойства.

Правильность этой точки зрения подтверждается проведенным сопоставительным исследованием ФЕ с компонентом *голова* в русском языке (212 фразеологизмов), *вуй* в марийском языке (188 ФЕ), *head* в английском языке (202 ФЕ). Учитывая организацию по структурно-грамматическому принципу, а именно значимость и самостоятельность стержневого компонента в грамматическом плане, было установлено, что глагольные фразеологизмы в исследуемых языках составляют большую часть от общего фонда ФЕ с рассматриваемым однотипным компонентом.

Наиболее продуктивными глагольными ФЕ в сопоставляемых языках являются сочетания с объектными отношениями, сформированные двумя или тремя компонентами. Стержневой и зависимый компоненты взаимосвязаны посредством подчинительной связи, которая характеризуется следующими критериями: 1) свойства связи определяются валентностью глагола; 2) связь между стержневым и зависимым компонентами – управление или примыкание; 3) зависимый компонент может быть в препозиции или в постпозиции по отношению к стержневому компоненту.

Одну из самых многочисленных и разновидовых групп представляют ФЕ, структура которых моделируется по схеме **V + Nsom.** В представленной модели роль стержневого компонента выполняет глагол, а зависимый компонент выражен соматической лексемой *голова*. Фразеологизмы являются оборотами с подчинительной связью, между компонентами – объектные или объектно-обстоятельственные отношения. ФЕ, сформированные по этой модели, распространены в русском языке. В зависимости от типа управления выделено два подтипа фразеологизмов, структура которых выражена моделью **V + Nsom**: 1) с прямым объектным управлением, в котором зависимый компонент *голова* выражен в **винительном** падеже: *вешать / повесить голову* [ФСРЯ, 1986, с. 63]; *поднимать (подымать) / поднять голову* [ФСРЯ, 1986, с. 330]; *класть / положить / сложить голову* [ФСРЯ, 1986, с. 198]; 2) с косвенным объектным управлением, в котором соматизм представлен в **творительном** падеже: *отвечать (ручаться) / ответить (поручиться) головой за кого, за что* [ФСРЯ, 1986, с. 300]; *заплатить головой за что* [ФСРЯ, 1986, с. 169].

Один фразеологизм русского языка имеет в своей модели отрицательную частицу ***не***, а лексема *голова* принимает форму **родительного** падежа: *не сносить головы кому* [ФСРЯ, 1986, с. 441–442].

Кроме того, модель ФЕ русского языка может быть расширена за счет **наречия**: *высоко / гордо нести голову* [ФССРЛЯ I, 2004, с. 222] или **возвратного местоимения** *себя*: *свернуть голову себе на чем* [ФССРЛЯ II, 2004, с. 790].

К рассматриваемой структурной схеме **V + Nsom** относятся ФЕ английского языка, синтаксическая связь в которых не имеет морфологического оформления, так как выражена характерным для этого языка примыканием. Примечательно, что для зависимого соматического компонента свойственно препозитивное расширение существительного **притяжательными местоимениями**: ФЕ *use one's head* ‘букв. пользоваться головой’ со значением ‘шевелить мозгами’ [Кунин, 1955, с. 1129]; *turn sb's head* ‘букв. вертеть чью-л. голову’ со значением ‘вскружить кому-л. голову’ [Кунин, 1955, с. 1121], а также **артиклями** *the*, *a*: *take the head* ‘букв. взять голову’ – ‘понести, закусить удила (о лошади), перен. выйти из повиновения; пуститься во все тяжкие’ [Кунин, 1955, с. 527]; разг. *have a head* ‘букв. иметь голову’ – ‘голова болит с похмелья’ [Кунин, 1955, с. 521].

К данной подгруппе отнесены ФЕ английского языка, имеющие в своей структуре препозитивное определение в форме **существительного** в притяжательном падеже: *wash an ass's head* ‘букв. мыть голову осла’ – ‘попусту стараться, затрачивать зря энергию’ [Кунин, 1955, с. 1149] или в виде прилагательного: *have / keep a level head* ‘букв. иметь или сохранять ровную голову или сохранять спокойную голову’ – ‘сохранять спокойствие, присутствие

духа, владеть собой, не растеряться, не терять головы, хладнокровия, быть начеку’ [Кунин, 1955, с. 521] или **причастия**: *get / have the swelled head* ‘букв. получить или иметь разбухшую голову’ – ‘важничать, задаваться, задирать нос, зазнаваться, много о себе воображать’ [Кунин, 1955, с. 520].

В отличие от ФЕ русского и английского языков для фразеологизмов марийского языка характерна модель **Nsom + V**, которая организуется при помощи существительного, находящегося в препозитивном положении по отношению к глаголу. Существительное *вуй* ‘голова’ в этой модели ФЕ марийского языка может использоваться в различных падежах. Структурная схема марийского языка отличается некоторыми особенностями, вытекающими из свойств марийского языка. Имя существительное в марийском языке располагается, как правило, перед глаголом. В отличие от русского языка в марийском языке отсутствуют формы творительного и предложного падежей. В составе ФЕ марийского языка нами были выделены следующие падежные формы лексемы *вуй* ‘голова’:

1) **дательный** падеж: *вуйлан муаш; вуйлан моаш* г.-м. ‘букв. голове найти’ со значением ‘1) сильно пострадать; быть наказанным, избитым; 2) умереть, погибнуть’ [Грачева, 1989, с. 45];

2) **винительный** падеж: *вуйым сакаш; вуйым сäкäш* г.-м. ‘букв. голову вешать’ – ‘приходить в уныние, в отчаяние, огорчаться’ [Грачева, 1989, с. 49]; *вуйым йомдараш; вуйым ямдаш* г.-м. ‘букв. голову терять / потерять’ – ’1) погибать, быть убитым на чужбине; умирать; пропадать, сгинуть; 2) безрассудно, сильно влюбляться в кого-л.; лишаться рассудка, не знать, как поступать, что делать’ [Грачева, 1989, с. 45]; *вуйым кошарташ кӧн* ‘букв. голову погубить’ – ‘погубить, убить, прикончить кого-л.’ [Грачева, 1989, с. 39];

3) **совместный** падеж: *вуйге каяш (пижаш, шунгалташ кушко, молан*; *вуйге кеäш (пижäш, шынгалташ кышкы, малан* г.-м. ‘букв. с головой уходить / уйти / окунуться во что) ‘ – ‘целиком отдаваться чему-л.’ [Грачева, 1989, с. 42];

4) **местный** падеж: *вуйышто пӧрдеш кӧн, мо; вуйышты пӧрдеш (сäрнä) кӱн, ма* г.-м. ‘букв. в голове вертится у кого, что’ – ‘постоянно, неотступно возникает в сознании кто-л. или что-л.; не забывается о ком-л. или о чем-л.’ [Грачева, 1989, с. 51];

5) **направительный** падеж: *вуйышко (вуеш) пышташ мом; вуйышкы (вуеш) пиштäш мам* г.-м. ‘букв. в голове (в голову) укладывать что’ – ‘запоминать (запомнить); не забывать (не забыть) о чем-л.’ [Грачева, 1989, с. 50];

6) **обстоятельственный** падеж: *вуеш лодаш* мом; *вуеш ладаш мам* г.-м. ‘букв. в голове зарубить’ – ‘что-л. запоминать (запомнить) хорошо; запечатлеть в памяти’ [Грачева, 1989, с. 34]; *вуеш пышташ* ‘букв. в голову положить’ – ‘запомнить’ [Грачева, 1989, с. 34]; *вуеш налаш; вуеш нäлäш* г.-м. ‘букв. в голову взять’ – ‘обижаться; оскорбиться; сильно переживать что-л.’ [Грачева, 1989, с. 34].

Структура рассматриваемой модели в марийском языке может быть расширена **наречием**: *вуйым кӱшнӧ кучаш; вуйым кӱшнь кычаш* г.-м. ‘букв. голову держать высоко’ – ‘не унывать’ [Грачева, 1989, с. 46] или **отрицательной частицей**, которая в марийском языке следует за глаголом*: вуйым пуаш огыл кӧлан; вуйым пуаш агыл кӱлäн* г.-м. ‘букв. головы не давать кому’ – ‘не покоряться, не подчиняться чьей-л. воле; проявлять настойчивость, упрямство, стойкость; не уступать кому-л. в чем-л.’ [Грачева, 1989, с. 47].

В конструкции ФЕ русского языка *клепок / винтиков не хватает (недостает) <в голове> у кого* [ФСРЯ, 1986, с. 504] использована отрицательная частица *не* перед глаголом, порядок следования указанных компонентов, как правило, закрепленный. Для выражения отрицания в марийском языке, так же как и в русском языке, используются отрицательные частицы с той лишь особенностью, что в марийском языке отрицательные частицы имеют формы лица и числа. В конструкции ФЕ *вуйышто ок (огеш) сите кӧн; вуйышты ак ситы кӱн* г.-м. ‘букв. в голове не хватает у кого’ – ‘кто-л. придурковат, со странностями’ [Грачева, 1989, с. 51] для выражения отрицания между компонентом *вуй* ‘*голова*’, используемом в местном падеже *вуйышто* ‘букв. в голове’, и глаголом *сите* употребляется отрицательная частица 3 лица единственного числа *ок (огеш).* Отрицательный характер фразеологизмов марийского языка *вуйышто тӱрыс огыл кӧн;*

вуйышты тӹрӹс агыл кӱн г.-м. ‘букв. в голове не цело у кого’ – ‘кто-л. глуповат, придурковат, со странностями, ненормален’ [Грачева, 1989, с. 51] и *вуй(жо) (вуйдорыкшо) тӱрыс огыл кӧн; вуй(жы) (вуй вимжы) тӹрӹс агыл кӱн.* г.-м. ‘букв. в голове не все цело у кого’ – ‘кто-л. ненормальный, плохо соображает; придурковат, со странностями’ [Грачева, 1989, с. 44] выражен частицей *огыл*.

Арсентьева Е.Ф. выделяет отдельный подкласс глагольных фразеологизмов английского языка со структурой **V + Nsom + Prep**, которые «представляют собой незаконченные синтаксические единства» [Арсентьева, 1989, с. 21]. Подобная грамматическая модель, расширенная за счет притяжательных местоимений, зафиксирована среди английских фразеологизмов с компонентом *head* ‘голова’: *talk sb’s head off* ‘букв. заговорить чью-л. голову’ – ‘утомить кого-л. многословием, замучить кого-л. разговорами, заговорить кого-л. (до потери сознания, до смерти)’ [Кунин, 1955, с. 1057]; *beat sb’s head off* ‘букв. отбить чью-л. голову’ – ‘разбить кого-л. наголову’ [Кунин, 1955, с. 519].

Следующая довольно многочисленная группа фразеологизмов объединена моделью **V + Prep + Nsom.** Элементом, связывающим стержневой и зависимый компоненты глагольного фразеологизма, является предлог. По представленной модели организован ряд фразеологизмов русского языка, в которых синтаксическая связь зависимого соматического компонента *голова* с глаголом выражена оформлением соматизма в одном из падежей с предлогами *из*, *по*, *в*, *на*, *с*. Во фразеологических моделях в зависимости от типа управления можно выделить следующие падежные формы лексемы *голова*:

1) **родительного** падежа: *выбивать / выбить из головы* [ФСРЯ, 1986, с. 89]; *вылетать (выскакивать, улетучиваться) / вылететь (выскочить, улетучиться) из головы* [ФСРЯ, 1986, с. 94]; *выбрасывать (выкидывать) / выбросить (выкинуть) из головы кого, что* [ФСРЯ, 1986, с. 90];

2) **дательного** падежа: *гладить по головке (голове) кого* [ФСРЯ, 1986, с. 101–102];

3) **винительного** падежа: *взбредать / ударить в голову / башку кому* [ФСРЯ, 1986, с. 64]; *приходить / прийти в голову кому* [ФСРЯ, 1986, с. 359]; *бросаться / кидаться в голову кому* [ФСРЯ, 1986, с. 50];

4) **творительного** падежа*: окунаться (окунуться) / погружаться / уходить (уйти) с головой во что* [ФСРЯ, 1986, с. 296];

5) **предложного** падежа: *уложить в голове / сознании* ‘понять, осознать, постигнуть, представить что-л.’ [ФСРЯ, 1986, с. 492]; *шумит в голове у кого* [ФССРЛЯ II, 2004, с. 802]; *мутиться / помутилось в голове* [ФССРЛЯ I, 2004, с. 613].

Три ФЕ русского языка имеют в своей структуре **отрицательную частицу** *не*: *не выходит (нейдет) из головы* [ФСРЯ, 1986, с. 98]; *не идет / не пойдет в голову кому* [ФСРЯ, 1986, с. 180]; *не укладывается в голове / сознании* [ФСРЯ, 1986, с. 492].

Усложненная модель указанной структуры ФЕ русского языка имеет в своем составе стержневой компонент – двухвалентный глагол, имеющий два объекта – **возвратное местоимение** *себя* и существительное *голова*: *вбивать / забивать / забирать / вбить себе в голову* [ФСРЯ, 1986, с. 56]. В этой конструкции возвратное местоимение *себя* обозначает объект, на который направлено действие.

К рассматриваемой модели отнесена группа фразеологизмов английского языка (8 ФЕ), в которых притяжательные местоимения находятся в препозитивном положении по отношению к существительному *head* ‘голова’: *run in one’s head / mind* ‘букв. забежать в голову’ – ‘вертеть в голове (о мыслях, мелодии и т.п.)’ [Кунин, 1955, с. 910]; *stand on one’s head* ‘букв. встать на голову’ – ‘быть эксцентричным, экстравагантным’ [Кунин, 1955, с. 525]; *lie on sb’s head* ‘букв. лежать на чьей-л. голове’ – ‘1) угрожать кому-л.; 2) приписывать кому-л. [Кунин, 1955, с. 526]; 3) пасть на чью-л. голову’ [Кунин, 1955, с. 523]. Способом выражения объектной связи в рассматриваемой группе английских фразеологизмов служит примыкание, которое не имеет морфологического оформления.

Модель ФЕ английского языка может быть расширена **прилагательным в сравнительной степени** (1 ФЕ): *cut / make shorter by the head* ‘букв. сделать короче на голову’ – ‘обезглавить’ [Кунин, 1955, с. 519] или **местоимением**: устар. *put sb in the head of sth* ‘букв. поставить кого-л. во главе чего-л.’ – ‘напоминать кому-л. о чём-л.’ [Кунин, 1955, с. 524].

Вследствие особенностей грамматики марийского языка, среди которых ведущим средством выражения синтаксических отношений являются послелоги, рассматриваемой модели **V + Prep + Nsom** соответствуют 7 ФЕ марийского языка, имеющие в своей конструкции **Nsom + Pp + V** послелог ***гыч*** ‘из’ и послелог ***воктене*** ‘подле, возле’. Послелоги в марийском языке находятся в постпозиционном положении по отношению к существительному, которое употребляется в своей основной форме: *вуй (вуйгоҥгыра) воктене пуаш* ‘букв. дать подле головы’ – ‘сильно огорчить, раздосадовать словом, известием’ [Грачева, 1989, с. 35]; *вуй гыч ниялташ кӧм; вуй гӹц ниялтӓш кӱм* г.-м. ‘хвалить, одобрять; потворствовать чьим-л. поступкам’ ‘букв. по голове гладить / погладить кого’ [Грачева, 1989, с. 35]; *вуй (вуйгоҥгыра, пылыштӹҥ) воктене пуаш (логалташ) кӧм, кӧлан, кӧн; вуй (вуйгалашка, пӹлӹштӹнг) гӹц пуаш кӱм, кӱлӓн* г.-м. ‘букв. подле головы дать’ – ‘наказывать, (наказать), избивать (избить) кого-л.’ [Грачева, 1989, с. 36].

В следующих конструкциях ФЕ марийского языка (6 ФЕ) используются послелоги ***дене*** и ***йыр***. Простой послелог *дене* передает значение существительного творительного падежа в русском языке: *вуй дене шоналташ* ‘букв. головой думать’ – ‘обдумывать, думать, размышлять; раскидывать (раскинуть) умом’ [Грачева, 1989, с. 37]; *вуй дене кутыраш (ойлаш)* ‘букв. головой разговаривать’ – ‘говорить во сне, бредить в состоянии болезни’ [Грачева, 1989, с. 37]. Послелог ***йыр*** употребляется во ФЕ марийского языка для обозначения места локализации действия: *вуй йыр пӧрдыктылаш (савыркалаш); вуй йӹр пӧрдӹктӹлӓш (сӓртӓш)* г.-м. ‘букв. вокруг головы крутить / раскидывать’ – ‘думать, обдумывать, прикидывать в мыслях; раскидывать мозгами’ [Грачева, 1989, с. 38]; *вуй йыр (вуй дене) шоналташ; вуй йӹр (вуй доно) шаналташ* г.-м. ‘букв. вокруг головы думать’ – ‘обдумывать, думать, размышлять’ [Грачева, 1989, с. 38–39]. Одна ФЕ имеет в своем составе послелог ***деч посна / гӹц пасна*:** *вуй деч посна кодаш; вуй гӹц пасна кодаш* г.-м. ‘букв. без головы остаться’ – ‘не миновать наказания, расправы; не уцелеть кому-л. из-за чего-л.; погибнуть’ [Грачева, 1989, с. 37–38].

Следующая группа глагольных фразеологизмов, структура которых формируется по модели **V + N + Prep + N**, объединила ФЕ русского и английского языков. Структурная схема в русском языке строится на основе двухвалентного глагола, имеющего два объекта. «Один из них – прямой объект в форме винительного падежа, другой – косвенный объект в форме одного из падежей, дательного или творительного» [Аракин, 1989, с. 166]. Выделенные фразеологизмы русского языка имеют в качестве прямого объекта, как правило, лексему *голова* в винительном падеже. Косвенным компонентом может быть любое другое существительное, выраженное чаще всего в винительном падеже: *совать / сунуть голову в петлю* [ФСРЯ, 1986, с. 444]; *давать / дать голову на отсечение* [ФСРЯ, 1986, с. 123], а во ФЕ *иметь голову на плечах* [ФСРЯ, 1986, с. 185] – в предложном падеже. Исключением является ФЕ *сидеть / засесть гвоздем в голове чьей, у кого* [ФСРЯ, 1986, с. 423], в которой косвенный компонент представлен соматической лексемой в предложном падеже, а объект со значением сравнения – в творительном падеже.

Для фразеологизмов английского языка характерно широкое использование альтернантов, которые определяются как «местоимения *one, one’s, oneself, smb (или smb’s)* и *smth*, входящие в состав ФЕ» [Кунин, 1955, с. 277]. Структура рассматриваемой модели **V + (Poss) N + Prep + (Poss) N** расширена **альтернантами** *one’s* и *smb’s*, которые в предложении заменяются одним из притяжательных местоимений или существительным в притяжательном падеже. В структуре рассматриваемой модели эти местоимения занимают препозитивное положение по отношению к прямому или косвенному объекту: *put a pistol to one’s head* ‘букв. приставить пистолет к голове’ – ‘застрелиться, пустить пулю в лоб’ [Кунин, 1955, с. 816]; *lay one’s head on the block* ‘букв. положить голову на плаху’ – ‘сложить голову на плахе’ [Кунин, 1955, с. 522]; *put / place / set a price on smb’s head* ‘букв. определить (ставить) цену на чью-л. голову’ – ‘оценить голову кого-л., объявить об уплате вознаграждения тому, кто доставит определенное лицо живым или мертвым’ [Кунин, 1955, с. 842].

Кроме того, в некоторых ФЕ английского языка выявлено одновременное расширение модели при помощи **притяжательных существительных** и **местоимения**: *put one's head into a hornets' nest* 'букв. сунуть голову в осиное гнездо' – 'потревожить осиное гнездо, нажить себе много врагов; вызвать большие нарекания' [Кунин, 1955, с. 756] или при помощи **прилагательных** и **местоимений**: *comb sb's head with a three-legged stool* (редк. шутл.) 'букв. расчесать чью-л. голову табуретом на трех ножках' – 'избить, исколошматить кого-л.; задать головомойку' [Кунин, 1955, с. 1024]; *keep a civil tongue in one's head* 'букв. держать вежливый язык в голове' – 'вежливо, учтиво говорить, избегать грубостей' [Кунин, 1955, с. 1098].

Разновидностью модели являются ФЕ английского языка со структурой **V + Pron + Prep + N**, в которой в качестве зависимого компонента выступает **местоимение**, присоединяющееся к глаголу по способу примыкания: *get / take it into one's head* 'букв. получить / взять что-л. в голову' – 'вбить, забрать себе в голову' [Кунин, 1955, с. 520]; *keep sth in one's head* 'букв. держать что-л. в голове' – 'держать в голове, в памяти' [Кунин, 1955, с. 522].

В качестве варианта рассматриваемого подтипа можно отметить ряд фразеологизмов английского языка, которые строятся по структурной схеме **V + N + Prep + Pron**. Во ФЕ английского языка лексема *head* 'голова' следует после стержневого компонента – глагола и препозитивно расширена за счет **местоимения**: *beat one's head about / with sth* 'букв. биться головой о что-л.' – 'ломать себе голову над чем-л. [Кунин, 1955, с. 129]; *break one's head over sth* 'букв. разбить голову обо что-л.' – 'ломать себе голову над чем-л.' [Кунин, 1955, с. 519].

В построении глагольных фразеологизмов по следующей рассматриваемой модели **V + comp + N** конструктивную роль играет сравнивающий компонент. Примечательно, что подобные сравнительные обороты непродуктивны среди ФЕ с соматическим компонентом *голова / вуй / head* в сопоставляемых языках.

Объектное сравнение в английском языке передает глагольная компаративная ФЕ *go off like one's head* 'букв. выйти как чья-то голова' – 'сойти с ума, помешаться, рехнуться, вести себя как безумный' [Кунин, 1955, с. 445], структура которой расширена за счет местоимения *one's*. Кроме того, в нашей картотеке ФЕ английского языка зафиксирована модель, расширенная существительным *a sieve* 'решето' – **V + N + comp + N**. Имя существительное является зависимым компонентом и употребляется с неопределенным артиклем: *have a head like a sieve* 'букв. иметь голову как решето'– 'иметь «дырявую» голову; голова, как решето (говорится о рассеянном, беспамятном человеке)' [Кунин, 1955, с. 521].

В русском фразеологизме *ударять (ударить, бить) как (будто, словно, точно) обухом по голове* [ФСРЯ, 1986, с. 490] сравнение передается одним из **союзов** – *как*, *будто*, *словно*, *точно*. Соматический компонент *голова* в компаративной ФЕ расширяет структуру модели посредством предложно-подчинительной связи.

Во ФЕ марийского языка *вуй гыч (вуйым) ӱш (кестен) дене перыме гай (перымыла) чучаш; вуй гӹц ӱш (кестен) доно севӹмӹ гань чучаш* г.-м. 'букв. как (будто, словно) обухом / кистенём по голове кому ударили' – со значением 'внезапно, неожиданно поразить кого-л. каким-л. сообщением, известием и т.п.' [Грачева, 1989, с. 37] использован простой **послелог** *гай* 'подобно / как', употребляемый для выражения сравнения. Во втором фразеологизме марийского языка *пуйто ӱш дене (вуй гыч) пераш (пуаш); вуйта ӱш доно (вуй гӹц) пӓрӓш (пуаш)* г.-м. 'букв. как будто обухом стукнуть' – 'внезапно, неожиданно поразить кого-л. чем-л.' [Грачева, 1989, с. 188] функционирует **союз** *пуйто* 'будто', заимствованный из русского языка.

Приведенные примеры свидетельствуют о продуктивности сравнительного союза *как / будто* в русском языке, сравнительного союза *пуйто* 'будто' и послелога *гай* 'подобно, как' – в марийском языке и *like* – в английском языке. В указанных примерах при полном совпадении семантики ФЕ в марийском и русском языках порядок следования компонентов глагольных фразеологизмов отличается, в то время как сравнительная часть, состоящая из союза и существительного, положенного в основу образа сравнения, в примерах русского и английского языков совпадает при полном семантическом расхождении.

Кроме рассмотренных структурных моделей, характерных для глагольных фразеологизмов всех сопоставляемых языков, выделены случаи наличия ФЕ того или иного структурного типа только в одном из языков. Например, ФЕ английского языка *go about with one's head in the air* 'букв. расхаживать с головой в воздухе' – 'важничать; задаваться, задирать нос' [Кунин, 1955, с. 520] строится по схеме **V + Prep + N + Prep + N**, в которой стержневой компонент – глагол соединен по способу примыкания с двумя постпозитивными зависимыми компонентами – существительными, среди которых лексема-соматизм *head* 'голова'. Структура ФЕ русского языка *с ног на голову поставить (ставить) что* [ФССРЛЯ I, 2004, с. 672], соотносимая с моделью **Prep + N + Prep + N + V,** формируется глаголом и двумя зависимыми компонентами – существительными, соединенными при помощи предлога. Следует отметить, что размещение зависимых компонентов допускает варьирование, а именно стержневой компонент может занять препозитивное или постпозитивное положение по отношению к объектам.

Заключение

В составе рассматриваемых русских, марийских и английских глагольных ФЕ наиболее типичной и регулярной является модель, состоящая из стержневого компонента глагола и существительного (**V + N**), на втором месте располагается модель «глагол + предлог + существительное» (**V + Prep + N**), в марийском языке место предлога занимает послелог.

Причина структурных расхождений кроется в различии способов оформления синтаксических отношений. Имя существительное в русском языке может изменяться по родам, числам и падежам, в то время как в английском и марийском языках согласование подобного рода не может служить типологическим признаком. Категория рода существительных отсутствует в марийском и английском языках. В марийском языке для выражения синтаксической связи имен существительных, числительных, местоимений с другими словами используются послелоги. Притяжательный падеж существительных, наличие определенного и неопределенного артикля, альтернантов, которые в предложении заменяются другими местоимениями или существительными, – прерогатива грамматического строя английского языка. Кроме того, для русского языка, как языка флективного, преобладающим способом выражения подчинения являются согласование и управление, а в марийском и английском языках – примыкание, что обусловлено различным строем сопоставляемых языков. Модели отличаются и разной степенью продуктивности.

Таким образом, рассмотренный фразеологический материал разноструктурных языков свидетельствует о значительном сходстве структурно-грамматической организации глагольных ФЕ с соматическими компонентами *голова / вуй / head*. Различие обнаруживается в способе оформления синтаксических отношений.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Амосова Н.Н. Основы английской фразеологии. Л.: Изд-во ЛГУ, 1964. 250 с.

Аракин В.Д. Сравнительная типология английского и русского языков. 2-е изд. М.: Просвещение, 1989. 254 с.

Арсентьева Е.Ф. Сопоставительный анализ фразеологических единиц (на материале фразеологических единиц, семантически ориентированных на человека в английском и русском языках). Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 1989. 126 с.

Архангельский В.Л. Устойчивые фразы в современном русском языке. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1964. 316 с.

Бабкин А.М. Лексикографическая разработка русской фразеологии. Л.: Наука, 1964. 76 с.

Гаврин С.Г. Фразеология современного русского языка. Пермь: ПГПИ, 1975. 254 с.

Грачева Ф.Т. Марий фразеологий мутер. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1989. – 328 с.

Жуков В.П. Семантика фразеологических оборотов. М.: Просвещение, 1978. 199 с.

Копыленко М.М. Очерки по общей фразеологии: проблемы, методы, опыты / М.М. Копыленко, З.Д. Попова. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1978. 143 с.

Кунин А.В. Англо-русский фразеологический словарь – English – Russian phraseological dictionary: ок. 25000 фразеол. единиц. 2-е изд. М.: ГИИНС, 1955. 1455 с.

Кунин А.В. Английская фразеология. М.: Высш. шк., 1970. 344 с.

Кунин А.В. Курс фразеологии современного английского языка. М.: Высш. шк., 1986. 336 с.

Ларин Б.А. Очерки по фразеологии (о систематизации и методах исследования фразеологических материалов) // История русского языка и общее языкознание. М.: Просвещение, 1977. С. 125–149.

Смирницкий А.И. Очерки по сопоставительной грамматике русского и английского языков. 2-е изд. М.: Высш. шк., 1975. 378 с.

Фразеологический словарь русского языка: свыше 4000 словарных статей (ФСРЯ) / Л.А. Войнова, В.П. Жуков; А.И. Молотков, А.И. Федоров; под ред. А.И. Молоткова. 4-е изд., стереотип. М.: Русский язык, 1986. 543 с.

Фразеологический словарь современного русского литературного языка (ФССРЛЯ I). Т. 1: (А – П) / под ред. проф. А.Н. Тихонова. М.: Флинта: Наука, 2004. 832 с.

Фразеологический словарь современного русского литературного языка (ФССРЛЯ II). Т. 2: (П – Я) / под ред. проф. А.Н. Тихонова. М.: Флинта: Наука, 2004. 832 с.

Шанский Н.М. Фразеология современного русского языка. М.: Высш. шк., 1963. 156 с.

Якимова Э.С. Соматическая фразеология в марийском языке: Автореф дисс. … канд. филол. наук. Тарту, 1975. 25 с.

Alla Fokina

STRUCTURAL MODALS OF VERBAL PHRASEOLOGICAL UNITS WITH THE *ГОЛОВА / ВУЙ / HEAD* COMPONENTS IN THE RUSSIAN, MARI AND ENGLISH LANGUAGES

Introduction. Phraseological system of any language is organized by the unity of their grammatical and semantic categories. The study of the grammatical structure of languages in the comparative aspect allows revealing specific features of the language which is caused by extra- and intralingual reasons. **The objective** of the article is to reveal similar properties and specific features in lexical and grammatical structure of verbal phraseological units (PHU) containing the *голова / вуй / head* component in the Russian, Mari and English languages. **Materials and methods**. In the framework of a comparative research the phraseological units found in phraseological and explanatory dictionaries of the Russian, Mari and English languages have been analysed in the article. Comparative method, grammatical analysis and component analysis of the PHU based on the components constance and variation have been used in the research. **Results and discussion**. The verb as the main component in the structure of PHU formation, universal and specific structural models, in which grammatical categories peculiar to the languages under study are revealed, have been analysed. From the point of view of the key component significancy and independence and the ways of their syntactical relations, the PHU are classified in groups and subgroups. The emphasis is made on the determining the verb combinatorial character with other lexemes within the PHU and the most common models of verbal PHU. **Conclusion.** Different ways of syntactical relations formation cause structural differences in the PHU under analysis. The noun in the Russian language has the categories of gender, of number and of case whereas in the English and Mari languages this kind of agreement cannot serve as a typological quality. The nouns in the Mari and English languages do not possess the category of gender. In the Mari language, to show the syntactical relations between nouns, numerals and pronouns with other words, postpositions and in the Russian language – prepositions are used. An exclusive feature in the grammatical structure of the English language is the possessive case of the noun, the definite and the indefinite articles and the alternatives being substituted by other nouns or pronouns. The models of PHU have different degree of productivity.

Key words: the Russian language, the Mari language, the English language, phraseological unit, key component, dependent component, verb, model, structure.

REFERENCES

Amosova N.N. Osnovy angliiskoi frazeologii [Foundations of English Phraseology]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta, 1964, 250 p. (In Russian).

Arakin V.D. Sravnitel'naya tipologiya angliiskogo i russkogo yazykov [Comparative typology of the English and Russian languages]. 2-e izd. Moscow: Prosveshchenie, 1989, 254 p. (In Russian).

Arsent'eva E.F. Sopostavitel'nyi analiz frazeologicheskikh edinits (na materiale frazeologicheskikh edinits, semanticheski orientirovannykh na cheloveka v angliiskom i russkom yazykakh) [Comparative analysis of phraseological units (based on the phraseological units semantically oriented to people in English and Russian)]. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta, 1989, 126 p. (In Russian).

Arkhangel'skii V.L. Ustoichivye frazy v sovremennom russkom yazyke [Set phrases in modern Russian]. Rostov na Dony: Izdatel'stvo Rostovskogo n/D universiteta, 1964, 316 p. (In Russian).

Babkin A.M. Leksikograficheskaya razrabotka russkoi frazeologii [Lexicographic development of Russian phraseology]. Leningrad: Nauka, 1964, 76 p. (In Russian).

Gavrin S.G. Frazeologiya sovremennogo russkogo yazyka [Phraseology of the modern Russian language]. Perm': Permskii gosudarstvennyi institut, 1975, 254 p. (In Russian).

Gracheva F.T. Marii frazeologii muter [Mari phraseological dictionary]. Ioshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1989, 328 p. (In Russian).

Zhukov V.P. Semantika frazeologicheskikh oborotov [Semantics of phraseological units]. Moscow: Prosveshchenie, 1978, 199 p. (In Russian).

Kopylenko M.M. Ocherki po obshchei frazeologii: problemy, metody, opyty [Essays on general phraseology: problems, methods, experiments] / M.M. Kopylenko, Z.D. Popova. Voronezh: Izdatel'stvo Voronezhskogo universiteta, 1978, 143 p. (In Russian).

Kunin A.V. Angliiskaya frazeologiya [English Phraseology]. Moscow, 1970, 344 p. (In Russian).

Kunin A.V. Kurs frazeologii sovremennogo angliiskogo yazyka [Course of phraseology of modern English]. Moscow, 1986, 336 p. (In Russian).

Kunin A.V. Anglo-russkii frazeologicheskii slovar': ok. 25000 frazeol. edinits [English – Russian phraseological dictionary: about 25,000 phraseological units]. 2-e izd. Moscow: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo inostrannykh natsional'nykh slovarei, 1955, 1455 p. (In Russian).

Larin B.A. Ocherki po frazeologii (o sistematizatsii i metodakh issledovaniya frazeologicheskikh materialov) [Essays on phraseology (on the systematization and research methods of phraseological materials)] // Istoriya russkogo yazyka i obshchee yazykoznanie [The history of the Russian language and general linguistics]. Moscow: Prosveshchenie, 1977. Pp. 125–149. (In Russian).

Smirnitskii A.I. Ocherki po sopostavitel'noi grammatike russkogo i angliiskogo yazykov [Essays on comparative grammar of the Russian and English languages]. Moscow: Vysshaya shkola, 1975, 378 p. (In Russian).

Frazeologicheskii slovar' russkogo yazyka: svyshe 4000 slovarnykh statei [Phraseological dictionary of the Russian language: over 4000 entries] / L.A. Voinova, V.P. Zhukov; A.I. Molotkov, A.I. Fedorov; pod red. A.I. Molotkova. 4-e izd., stereotip. Moscow: Russkii yazyk, 1986, 543 p. (In Russian).

Frazeologicheskii slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo yazyka. T. 1: (A – P) [Phraseological dictionary of modern Russian literary language. Vol. 1]. Moscow: Flinta: Nauka, 2004, 832 p. (In Russian).

Frazeologicheskii slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo yazyka. T. 2: (P – Ya) [Phraseological dictionary of modern Russian literary language. Vol. 2]. Moscow: Flinta: Nauka, 2004, 832 p. (In Russian).

Shanskii N.M. Frazeologiya sovremennogo russkogo yazyka [Phraseology of the modern Russian language]. Moscow: Vysshaya shkola, 1963, 156 p. (In Russian).

Jakimova E.S. Somaticheskaja frazeologija v marijskom jazyke [Somatic phraseology in the Mari language]. Abstract of Pf. D. thesis, Tartu, 1975, 25 p.

Фокина Алла Алексеевна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры иноязычной речевой коммуникации
Марийского государственного университета,
г. Йошкар-Ола
e-mail: allafokina70@mail.ru

Alla Fokina
Candidate of Philology,
Associate Professor of the Department of Foreign languages Communication
Mari State University,
Yoshkar-Ola
e-mail: allafokina70@mail.ru

УДК 811.511.151
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_08

О СОЗДАНИИ МОРФЕМНОГО СЛОВАРЯ МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА

© 2020 г. А.В. Чемышев

Введение. Марийская лексикография представлена практически всеми типами словарей, которые размещены на ресурсе «Марийские словари» (mar-lab.ru/index.pfp/Марийские_словари). Наиболее репрезентативным является одиннадцатитомный словарь толкового типа «Словарь марийского языка» (1995–2019). В 2019 году увидел свет двухтомный «Русско-марийский словарь» с электронной версией. С 2016 года ведется работа по составлению словарей нового типа на базе национального корпуса марийского языка: в 2019 году был издан «Словарь сравнений марийского языка», с 2020 года реализуется проект создания словаря эпитетов. Несмотря на успехи лексикографов, марийское языкознание ждет разработчиков для словарей омонимов, паронимов, антонимов, грамматического словообразовательного и морфемного словарей. **Цель статьи** – описание алгоритма создания морфемного словаря марийского языка. Задачей данной работы является составление списка словообразовательных аффиксов, формообразующих суффиксов. **Материалы и методы.** Материалы морфемного словаря составлены на основе создаваемого национального корпуса марийского языка. На момент написания работы в базе корпуса насчитывается 20 млн. словоупотреблений. **Результаты исследования, обсуждение.** В настоящее время имеющиеся средства автоматического (компьютерного) анализа марийских текстов осуществляют только морфологический разбор словоформ. Они состоят из двух частей: список лемм, парадигма изменения этих слов. Системы, осуществляющей словообразовательный разбор марийских слов, в данный момент не существует. Для попытки решения проблемы необходимо составить словарь морфем (или словообразовательный словарь), также формализовать словообразование. Словообразовательные словари могут стать частью интегрального словаря, который объединит марийские электронные словари в базу с одним интерфейсом и информационно-поисковой системой создаваемого национального корпуса марийского языка. В список, который представлен в данной статье, включено 137 словообразовательных аффиксов, а количество формообразующих аффиксов и формантов – 87. В современном марийском языкознании, особенно в морфемике и словообразовании, много нерешённых и спорных вопросов. Не претендуя на их решение и не инициируя научные дискуссии, в данной работе мы предлагаем материалы для морфемного словаря марийского языка. Отметим, что именно в таком виде выделенные форманты являются вполне применимыми для морфоанализатора Национального корпуса марийского языка. **Заключение.** Морфемный словарь марийского языка позволит создать основу для отработки универсальной модели компьютерного представления морфемного состава марийского языка и программные средства динамического анализа речевых фактов. Ключевым требованием является необходимость сведения репертуара морфемных единиц к минимально достаточному набору, обладающему большой объяснительной силой. Также морфемный словарь марийского языка послужит базой для марийского словообразовательного словаря.

Ключевые слова: марийский язык, Национальный корпус марийского языка, лексикография, морфемика, морфемный словарь.

Введение

Марийская лексикография представлена орфографическими, двуязычными словарями (русско-марийскими, марийско-русскими, марийско-финским, финско-марийским), словарями толкового типа, словарями синонимов,

неологизмов, фразеологическими, этимологическими, диалектологическими, топонимическими, частотными, обратными, а также терминологическими словарями. Практически все из них размещены на ресурсе «Марийские словари» (mari-lab.ru/index.php/Марийские_словари). Наиболее репрезентативным является марийско-русский словарь толкового типа «Словарь марийского языка» (1995–2019), с выходом в свет в 2019 году дополнительного тома его можно считать одиннадцатитомником. В 2019 году увидел свет двухтомный «Русско-марийский словарь» с электронной версией [Русско-марийский словарь, 2019].

С 2016 года ведется планомерная работа по составлению словарей нового типа на базе национального корпуса марийского языка. В 2019 году был издан «Словарь сравнений марийского языка» [Абукаева, Чемышев, Митрускова, 2019]. Он состоит из 2000 словарных статей. В словарь включены как устойчивые сравнения, функционирующие в текстах марийского фольклора, так и уникальные авторские сравнения, извлечённые из текстов марийской литературы и публицистики. С 2020 года ведется работа над созданием словаря эпитетов.

Несмотря на значительные достижения лексикографов, марийское языкознание ждет разработчиков для словарей омонимов, паронимов, антонимов, грамматического и морфемного словарей.

Материалы и методы

Теоретической базой работы являются существующие морфемные и словообразовательные словари русского языка [Кузнецова, Ефремова, 1986; Аванесов, Ожегов, 2002; Тихонов, 2002; Тихонов, 2014].

В настоящее время в рамках проекта «Марийский язык и информационные технологии» (2018–2020) создаётся Национальный корпус марийского языка, который будет включать минимум 20 млн. словоупотреблений из художественной литературы, публицистики, текстов научного стиля. В дальнейшем предполагается увеличение объёма корпуса. На момент написания работы в базе создаваемого корпуса марийского языка было около 20 млн. словоупотреблений. Слова ещё не размечены грамматическими тегами, массив текстов – корпус первого порядка.

Результаты исследования, обсуждение

В статье в качестве рабочего принято следующее определение: морфема – наименьшая единица языка, имеющая некоторый смысл. Конкретная реализация морфемы в тексте называется морфой или морфом. При этом морфы, представляющие одну и ту же морфему, могут иметь различный фонетический облик в зависимости от своего окружения внутри словоформы. Совокупность морфов одной морфемы, имеющих одинаковый фонемный состав, носит название алломорф.

Морфемный словарь – это лексикографическое издание, в котором даётся членение слова на морфемы с точки зрения современного состояния языка, но в нём не установлены отношения производности [Жеребило, 2011]. В таком словаре даются расчлененные на морфемы слова в алфавитном порядке или объединенные в группы на основе общности корневой или аффиксальной морфем. Морфемными словарями можно считать также индексы корневых или аффиксальных морфем, а также частотные словари соответствующих единиц.

Марийский морфемный словарь, в первую очередь, будет использоваться для создания словообразовательных словарей, в том числе для изучающих марийский язык в школах и вузах.

В настоящее время имеющиеся средства автоматического (компьютерного) анализа марийских текстов осуществляют только морфологический разбор словоформ. Они, по сути, состоят из двух частей: в одной части приведён список лемм, а в другой – парадигма изменения этих слов: для существительных – это склонение, для глаголов – спряжение и т.д. Системы, осуществляющей словообразовательный разбор марийских слов, в данный момент не существует.

Для попытки решения проблемы необходимо составить словарь морфем (или словообразовательный словарь), также формализовать словообразование.

В современном марийском языкознании, особенно в морфемике и словообразовании, много нерешённых и спорных вопросов. Не претендуя на их решение и не инициируя научные дискуссии, в данной работе мы предлагаем материалы для морфемного словаря

марийского языка. Отметим, что именно в таком виде выделенные форманты являются вполне применимыми для морфоанализатора Национального корпуса марийского языка.

Словообразовательные словари, помимо печатных изданий, могут являться частью так называемого интегрального словаря, который объединит существующие марийские электронные словари в базу с одним интерфейсом и информационно-поисковой системой создаваемого национального корпуса марийского языка. Такую систему возможно реализовать на основе графо-ориентированной базы данных, где все слова в словообразовательной цепочке будут перекликаться со словоформами из корпуса языка. Графы позволят также учитывать нормированные и ненормированные слова, например, слово согласно орфографии 1972, 1992 или 2011 года, диалектное слово с указанием названия диалекта и отсылкой на существующие электронные словари. В перспективе можно объединить интегральный словарь с информационно-поисковой системой национального корпуса марийского языка с подключением синтезатора марийской речи для озвучивания выводимых примеров по запросам и иллюстративных примеров в электронных словарях. Разумеется, леммы – неизмененные, исходные формы слов – желательно озвучить в звукозаписывающей студии.

В дальнейшем можно создать уникальную компьютерную систему, где пользователь будет наглядно видеть все словообразовательные цепочки с вариативностью для каждого слова, с выводом словарных статей, синонимов, антонимов и озвучкой марийских текстов. Ресурс будет наглядно демонстрировать, из какой морфемы произошла вся словообразовательная цепочка. При этом возможно включение исторического аспекта и этимологии корневой морфемы.

На сегодняшний день все существующие компьютерные анализаторы марийских текстов и парсеры разбирают только морфологию, т.е. являются, по сути, морфоанализаторами. Такие системы состоят из двух частей: списка слов в начальной форме (леммы) и списка парадигм (склонения, спряжения и др.), по которым эти леммы изменяются.

На основе таких морфоанализаторов можно создавать системы проверки правописания или проводить грамматическую разметку корпуса языка. Компьютерной системы для марийского языка, которая осуществляет автоматический разбор слов, в данный момент не существует. Именно морфемный словарь марийского языка будет являться основой таких компьютерных программ или систем для автоматического разбора марийских слов. Например, придуманное Валентином Колумбом слово «*антитӱня*» система должна распознать как лексему, которая состоит из интернациональной приставки *анти* и марийского слова *тӱня* ‘мир, свет, вселенная’.

Кроме того, корпус уже в данный момент позволяет выявить и описать ранее не изученные явления марийского языка, например: добавочные оттенки значения как N + Dat + Der/рак (шагатланрак = шагат + лан + рак).

В настоящее время более полно марийское словообразование описано в трудах З.В. Учаева [Учаев, 1982; Учаев, 1985]. С применением грамматических тег необходимо привести существующее описание к виду, понятному программистам, что и осуществлено в данной работе.

Использованные грамматические теги

N – имя существительное
A – имя прилагательное
Adv – наречие
Num – имя числительное
Po – послелог
Pron – местоимение
Imitat – подражательное слово
Interj – междометие
V – глагол
Ger/Sim – вводное слово
Pcle – частица
Conj – союз
Prc – причастие
PasPrc – страдательное причастие
ActPrc – действительное причастие
FutPrc – причастие будущего времени
NegPrc – отрицательное причастие
Ger – деепричастие
GerGen – деепричастие образа действия
GerAbe – отрицательное деепричастие
GerPrf – деепричастие времени -*меке*

GerImprf – деепричастие времени *-мешке*

GerCon – деепричастие времени *-шыла* (*-мыла*)

PxSg1 – 1-е лицо единственное число

PxSg2 – 2-е лицо единственное число

PxSg3 – 3-е лицо единственное число

PxPl1 – 1-е лицо множественное число

PxPl2 – 2-е лицо множественное число

PxPl3 – 3-е лицо множественное число

Nom – именительный падеж – nominative – отвечает на вопросы *кӧ?* ‘кто?’, *мо?* ‘что’?

Gen – родительный падеж – genitive – отвечает на вопросы *кӧн?* ‘кого?’, *мон?* ‘чего?, у кого?, у чего?’

Dat – дательный падеж – dative – отвечает на вопросы *кӧлан?* ‘кому?’, *молан?* ‘чему?’

Acc – винительный падеж – accusative – отвечает на вопросы *кӧм?* ‘кого?’, *мом?* ‘что?’

Cmp – сравнительный падеж – comparative – отвечает на вопросы *кӧла?* ‘подобно кому?’, *мола?* ‘чему?’

Com – совместный падеж – comitative – отвечает на вопросы *кӧге?* ‘совместно с кем?’, *моге?* ‘с чем?’

Ine – местный падеж – inessive – отвечает на вопрос *кушто?* ‘где?’

Ill – направительный падеж – illative – отвечает на вопрос *кушко?* ‘куда?’

Lat – обстоятельственный падеж – lative – отвечает на вопрос *кушан?* ‘где?’

Abe – лишительный падеж – abessive – отвечает на вопрос *кӧ деч посна?* ‘без кого?’, *мо деч посна?* ‘без чего?’

Egr – отделительный падеж – egressive – эгрессив – отвечает на вопрос *кушечын?* ‘откуда?’

Inf – инфинитив – infinitive

Ind – изъявительное наклонение – indicative

Prs – настоящее время – present

Pot – potential

Cond – условно-сослагательное наклонение – conditional

Fut – Future

Prt – прошедшее время – praeteritum

ConNeg – форма глагола, связанная с отрицанием

Imprt – повелительное наклонение – imperative

NonPst – настояще-будущее время – nonpast

Des – желательное наклонение – desiderative

Abe – abessive

Neg – отрицательная форма

Der – суффикс

Pre – приставка

N+Prop – имя, фамилия или отчество.

Следует отметить, что в списках не дается перевод марийских слов, поскольку представление материалов для программистов не предполагает такой подачи материала. Перевод можно осуществить, воспользовавшись словарями на бумажных или электронных носителях, например, на указанном ресурсе mari-lab.ru/index.php/Марийские_словари.

Словообразовательные аффиксы

1) -зе (-зо, -зӧ):

N = N + Der/зе (ечызе = ече + зе); N = V + Der/зе (кутырзо = кутыраш + зо);

2) -че (-чо, -чӧ):

N = N + Der/че (кӱтӱчӧ = кӱтӱ + чӧ); N = V + Der/че (олдырчо = олдырташ + чо);

3) -ешке:

N = N + Der/ешке (йолешке = йол + ешке); A = N + Der/ешке (тыртешке = тырт(ыш) + ешке);

4) -ес:

N = N + Der/ес (мӧчырес = мӧчыр + ес);

5) -ньӧ:

N = N + Der/ньӧ (чӱчӱньӧ = чӱчӱ + ньӧ);

6) -аҥ:

N = V = N + Der/аҥ (пураканҥаш = пурак + аҥ); V = A + Der/аҥ (сураҥаш = сур +аҥ); V = V + Der/аҥ (шӱраҥаш = шӱраш + аҥ);

7) -зак:

N = N + Der/зак (кумылзак = кумыл + зак);

8) -н:

N+Prop = N+Prop + Der/н (Чавайн = Чавай + н);

Adv = A + Der/н (шуэн = шуэ + н); Adv = N + Der/н (тӱшкан = тӱшка + н);

V = V + Der/н (ушнаш = ушаш + н);

9) -ов:

N+Prop = N+Prop + Der/ов (Шуматов = Шумат + ов); N+Prop = N + Der/ов (Кугуелов = кугу+йол + ов);

10) -ова:

N+Prop = N+Prop + Der/ова (Шуматова = Шумат + ова); N+Prop = N + Der/ова (Кугуелова = кугу + йол + ова);

11) -ев:

N+Prop = N+Prop + Der/ев (Сапаев = Сапай + ев);

12) -ева:

N+Prop = N+Prop + Der/ева (Сапаева = Сапай + ева);

13) -ский:

N+Prop = N+Prop + Der/ский (Матюковский = Матюков + ский); N+Prop = N + Der/ский (Пӱнчерский = пӱнчер + ский);

14) -ская:

N+Prop = N+Prop + Der/ская (Матюковская = Матюков + ская);

15) -ин:

N+Prop = N+Prop + Der/ин (Изергин = Изерге + ин); N+Prop = A + Der/ин (Ешкаргин = йошкарге + ин);

16) -ина:

N+Prop = N+Prop + Der/ина (Изергина = Изерге + ина); N+Prop = A + Der/ина (Ешкаргина = йошкарге + ина);

17) -ович:

N+Prop = N+Prop + Der/ович (Шуматович = Шумат + ович);

18) -евич:

N+Prop = N+Prop + Der/евич (Кугергевич = Кугерге + евич);

19) -овна:

N+Prop = N+Prop + Der/овна (Шуматовна = Шумат + овна);

20) -евна:

N+Prop = N+Prop + Der/евна (Изергевна = Изерге + евна);

21) -ыч:

N+Prop = N+Prop + Der/ыч (Шуматыч = Шумат + ыч);

22) -ычна:

N+Prop = N+Prop + Der/ычна (Шуматычна = Шумат + ычна);

23) -ыш:

N =V + Der/ыш (алмаштыш = алмашташ + ыш);

24) -тыш:

N = V + Der/тыш (авыртыш = авыраш + тыш);

25) -еж:

N = V + Der/еж (куктеж = кукташ + еж);

26) -тем:

N = V + Der/тем (шелтем = шелаш + тем);

27) -еш:

N = V + Der/еш (кореш = кораш + еш); Adv = Adv + Der/еш (кызытеш = кызыт + еш);

28) -ыл:

N = V + Der/ыл (кушкыл = кушкаш + ыл); A = A + Der/ыл (пелыл = пел + ыл); V = V + Der/ыл (локтылаш = локташ + ыл); V = V + Der/ыл (ӱштылаш = ӱшташ + ыл) (однократное действие, к I спр.); V = V + Der/ыл (поктылаш = покташ + ыл) (многократное действие, ко II спр.); V = V + Der/ыл (тӧчылаш = тӧчаш + ыл) (иронично-насмешливое высказывание);

29) -маш:

N = V + Der/маш (авырымаш = авыраш + маш; -ы – показатель II спряжения); N = V+NegPrc + Der/маш (кӱлдымаш = кӱлдымӧ + маш);

30) -т:

N = A + Der/т (келгыт = келге + т); Adv = Pron + Der/т (шкет = шке + т); V = N + Der/т (шӱвылташ = шӱвыл + т); V = A + Der/т (ужарташ = ужар +т); V = V + Der/т (волташ = волаш + т);

V = Adv + Der/т (вашешташ = вашеш + т);

31) -д:

V = N + Der/д (лӱмдаш = лӱм + д);

32) -эр (-ер):

N = N + Der/эр (куэр = куэ + эр); N = N + Der/ер (тумер = тумо + ер); N = A + Der/ер (тыгыдер = тыгыде + ер);

33) -ла:

N = N + Der/ла (шӱгарла = шӱгар + ла); Adv = N + Der/ла (марла = марий + ла); Adv = Adv + Der/ла (тупела = тупе + ла); Adv = Adv + Der/ла (тышкыла = тышке + ла);

34) -лык:

N = N + Der/лык (нерлык = нер + лык); A = N + Der/лык (пӧръеӈлык = пӧръеӈ + лык); N = A + Der/лык (арулык = ару + лык); A = Pron + Der/лык (мемнанлык = мемнан + лык); A = Adv + Der/лык (кечыгутлык = кечыгут+ лык); N(A) = V+FutPrc + Der/лык (кертшашлык = кертшаш + лык);

35) -чык:

N = V + Der/чык (воштылчык = воштылаш + чык); N = A + Der/чык (лавырчык = лавыра + чык);

36) -ем (-эм):

N = V + Der/ем (илем = илаш + ем); N = N(A) + Der/ем (лапем = лап + ем);

V = Adv + Der/ем (лишемаш = лиш +ем); V = N + Der/ем (катыкемаш = катык +ем); V =

A + Der/ем (тоштемаш = тошто +ем); V = Num + Der/ем (шукемаш = шуко +ем); V = Pron + Der/ем (весемаш = вес +ем);

N = V + Der/эм (руэм = руаш + эм); V = A + Der/эм (уэмаш = у + эм);

37) -ык:

N = A + Der/ык (кумдык = кумда + ык); N = N + Der/ык (лӱмык = лӱмӧ + ык);

N = V + Der/ык (йырнык = йырнаш + ык);

38) -ка:

N = N + Der/ка (сомылка = сомыл + ка); N = V + Der/ка (вӱдылка = вӱдылаш + ка); A = A + Der/ка (лапка = лап + ка);

39) -ак:

N = N + Der/ак (волак = вол + ак); N = A + Der/ак (шӱкшак = шӱкшӧ + ак);

N = V + Der/ак (вончак = вончаш + ак); Adv = N + Der/ак (ӱяк = ӱй + ак);

Adv = A + Der/ак (шерак = шере + ак); ср.: шерак-шопак, ӱяк-мӱяк;

40) -ерме:

N = N + Der/ерме (пӱкшерме = пӱкш + ерме);

41) -еч:

N = A + Der/еч (лоптыреч = лоптыра + еч); N + Prop = A + Der/еч (Шемеч = шеме + еч); N = V + Der/еч (пӱтыреч = пӱтыраш + еч);

42) -ас:

N+Prop = A + Der/ас (ола – Олас = ола + ас);

V = N + Der/ас (таҥасаш = таҥ + ас); V = V + Der/ас (ойласаш = ойлаш + ас);

43) -дер:

N = N + Der/дер (атыдер = ате + дер);

44) -й:

V = A + Der/й (йытыраяш = йытыра + й); V = V + Der/й (шуяш = шуаш + й);

45) -аш (-яш):

N = N + Der/аш (эргаш = эрге + аш); A = N + Der/аш (тувыраш = тувыр + аш);

Po = Po + Der/аш (мучкаш = мучко + аш); A = Num + Der/аш (тӱжемаш = тӱжем + аш); V = V + Der/аш (каргашаш = каргаш + аш); V = N + Der/аш (мураш = муро + аш); V = A + Der/аш (ояраш = ояр + аш);

N = N + Der/аш (яш) (шоляш = шольо + яш);

46) -ан:

A = N + Der/ан (кечан = кече + ан); A = A + Der/ан (кӱлешан = кӱлеш + ан);

A = Num + Der/ан (визытан = визыт + ан);

A = V+PasPrc + Der/ан (шогыман = шогымо + ан);

A = V+ActPrc + Der/ан (куанышан = куаныше + ан);

A = V+NegPrc + Der/ан (пуыдыман = пуыдымо + ан);

Po = Po + Der/ан (вузыкан = вузык + ан);

V = N + Der/ан (ойганаш = ойго + ан);

V = V + Der/ан (моктанаш = мокташ + ан);

47) -се (-со, -сӧ, -ысе, -ысо, -ысӧ):

A = N + Der/се (элысе = эл + ысе);

A = A + Der/се (ӱлылысӧ = ӱлыл + ысӧ);

A = Pron + Der/се (тысе = ты + се);

A = Adv + Der/се (кеҥежымсе = кеҥежым + се)

Po = Po + Der/се (денысе = ден + ысе);

48) -дыме (-дымо, -дымӧ):

A = N + Der/дыме (вийдыме = вий + дыме);

A = Pron + Der/дыме (нимодымо = нимо + дымо);

V+NegPrc = V+Imprt+PxSg2 + Der/дыме (лийдыме = лий + дыме) (с гл. I спр.);

V+NegPrc = V+Imprt+PxSg2 + Der/дыме (кучыдымо = кучо + дымо) (с гл. II спр.);

49) -ле (-ло, -лӧ):

A = N + Der/ле (тамле = там + ле);

A = A + Der/ле (чытамсырле = чытамсыр + ле);

50) -кыде (-кыдо, -кыдӧ):

A = A + Der/кыде (вишкыде = виш + кыде);

51) -гыде (-гыдо):

A = A + Der/гыде (йоҥгыдо = йоҥ + гыдо);

52) -ге (-го, -гӧ):

A = A + Der/ге (ужарге = ужар + ге);

Adv = Imitat + Der/ге (рӱжге = рӱж + ге);

53) -ыра (-а):

A = Imitat + Der/ыра (чоштыра = чошт + ыра);

54) -га:

A = Imitat + Der/га (чолга = чол + га);

55) -сыр (-ысыр):

A = N + Der/сыр (йӧн – йӧнысыр = йӧн + ысыр); A = A + Der/сыр (оҥайсыр = оҥай + сыр); A = V + Der/сыр (инансыр = инанаш + сыр);

56) -ий:

A = Imitat + Der/ий (йылдырий = йылдыр + ий);

57) -а:

A = N + Der/а (йытыра = йытыр + а); Adv = N + Der/а (ӱмбала = ӱмбал + а);

58) -ака:

A = V + Der/ака (шарлака = шарлаш + ака); A = Imitat + Der/ака (яжвака = (йыжве-)яжве + ака); A = A + Der/ака (кужака = кужу + ка) (степень качества);

59) -ын:

A = N + Der/ын (рожын = рож + ын); Adv = A + Der/ын (пайдалын = пайдале + ын); Adv = N + Der/ын (шырпын = шырпе + ын); Num = Num + Der/ын (кумытын = кумыт + ын); Adv = Num + Der/ын (кумытын = кумыт + ын); Adv = Imitat + Der/ын (чорикын = чорик + ын); V+GerGen = V + Der/ын (ӱжын = ӱжаш + ын) (с гл. I спр.);

60) -алге:

A = N + Der/алге (шышталге = шыште + алге); A = A + Der/алге (шапалге = шапка + алге); A = A + Der/алге (кандалге = канде + алге);

61) -та (-ата):

A = A + Der/та (лапката = лапка + та);

62) -е:

A = V + Der/е (иле = илаш + е); Adv = N + Der/е (йыгыре = йыгыр + е); Adv = Num + Der/е (кокыте = кокыт + е);

63) ни-:

A = Pre/ни + A (нимучашдыме = ни + мучашдыме); Pron = Pre/ни + Pron (нимо = ни + мо);

64) -ынь:

Num = Num + Der/ынь (кумыньнан = кум + ынь + на + н); Adv = N + Der/ынь (тупынь = туп + ынь);

65) -ынек:

Num = Num + Der/ынек (кумынек = кум + ынек);

66) кеч-:

Adv = Pre/кеч + Adv (кеч-кушто = кеч- + кушто); Pron = Pre/кеч + Pron (кеч-мо = кеч- + мо);

67) керек-:

Adv = Pre/керек + Adv (керек-молан = керек- + молан); Pron = Pre/керек + Pron (керек-мыняр = керек- + мыняр);

68) ала-:

Adv = Pre/ала + Adv (ала-кушко = ала- + кушко); Pron = Pre/ала + Pron (ала-кудо = ала- + кудо);

69) иктаж-:

Adv = Pre/иктаж + Adv (иктаж-кунам = иктаж- + кунам); Pron = Pre/иктаж + Pron (иктаж-кунар = иктаж- + кунар);

70) -ке (-ге):

Adv = Imitat + Der/ге (шыртке = шырт + ке); Adv = Imitat + Der/ге (рӱжге = рӱж + ге);

71) -де:

Adv = N + Der/де (уверде = увер + де); Adv = Pron + Der/де (нигӧде = нигӧ + де); V+GerAbe = V+Imprt+PxSg2 + Der/де (лудде = луд + де) (I спр.); V+GerAbe = V+Imprt+PxSg2 + Der/де (возыде = возо + де) (II спр.);

72) -дегеч, -дегече:

Adv = N + Der/дегеч (мӱйдегеч = мӱй + дегеч); Adv = Pron + Der/дегеч (нимодегеч = нимо + дегеч);

73) -сек:

Adv = Adv + Der/сек (шангысек = шанге + сек);

74) -нек:

Adv = N + Der/нек (оранек = ора + нек); Adv = A + Der/нек (изинек = изи + нек); Adv = Adv + Der/нек (тӱрыснек = тӱрыс + нек); Adv = V+ActPrc + Der/нек (илышынек = илыше + нек);

75) -уй:

Adv = N + Der/уй (тупуй = туп + уй);

76) -ле:

Adv = N + Der/ле (ӱштыле = ӱштӧ + ле);

77) -шкен (-ышкен):

Adv = N + Der/шкен (арняшкен = арня + шкен); Adv = Adv + Der/шкен (ятырышкен = ятыр + ышкен);

78) -лан:

Adv = Adv + Der/лан (тачылан = таче + лан); V = N + Der/лан (озаланаш = оза + лан); V = A + Der/лан (ковыраланаш = ковыра + лан); V = Adv + Der/лан (кокыteланаш = кокыте + лан); V = Imitat + Der/лан (гӱжланаш = гӱж-ж + лан);

79) -ште (-што, -штӧ):

Adv = Adv + Der/ште (кенеташте = кенета + ште); Adv = A + Der/ште (шолаште = шола + ште);

80) -ш:

Adv = A + Der/ш (шолаш = шола + ш); Adv = Adv + Der/ш (эрлаш = эрла + ш);

81) -еш:

Adv = Adv + Der/еш (кызытеш = кызыт + еш);

82) -шке (-шко, -шкӧ):

Adv = Adv + Der/шке (марлашке = марла + шке); Adv = A + Der/шке (пурлашке = пурла + шке);

83) -л:

V = Interj + Der/л (тототлаш = то-тот + л); V = Imitat + Der/л (когоклаш = когок + л); V = Adv + Der/л (ӧкымлаш = ӧкым + л); V = A + Der/л (окшаклаш = окшак + л); V = N + Der/л (йӱклаш = йӱк + л); V = V + Der/л (ойырлаш = ойыраш + л); V = V + Der/л (кӱрлаш = кӱраш + л) (однократное действие); V = V + Der/л (кычкырлаш = кычкыраш + л) (многократное действие);

84) -к (-г):

V = N + Der/к (ӧрткаш = ӧрт + к); V = Imitat + Der/к (шолткаш = шолт + к);

V = N + Der/г (аяргаш = аяр + г); V = A + Der/г (ужаргаш = ужар + г); V = Imitat + Der/г (рӱжгаш = рӱж + г);

85) -тат:

V = Imitat + Der/тат (кочыртаташ = кочыр + тат);

86) -кыкт (-гыкт):

V = Imitat + Der/кыкт (колткыкташ = колт + кыкт);

V = Imitat + Der/гыкт (выжгыкташ = выж + гыкт);

87) -гыж:

V = Imitat + Der/гыж (вургыжаш = (вур-) вур + гыж);

88) -мат:

V = Imitat + Der/мат (вудыматаш = (выде-) вудо + мат); V = Adv + Der/мат (вычыматаш = (выче-)выче + мат);

89) -кешт:

V = Imitat + Der/кешт (йычкешташ = йыч(-йоч) + кешт);

90) -ал:

V = N + Der/ал (упшалаш = упш + ал); V = V + Der/ал (кычкыралаш = кычкыраш + ал) (однократное или быстро проходившее действие); V = V + Der/ал (пӱтыралаш = пӱтыраш + ал) (действие, проходившее в короткое время); V = V + Der/ал сакаш – сакалаш = сакаш + ал) (многократное действие); V = V + Der/ал вӱдыжгаш – вӱдыжгалаш = вӱдыжгаш + ал) (уменьшительно-ласкательная форма);

91) -алт:

V = N + Der/алт (коремалташ = корем + алт); V = A + Der/алт (пычкемалташ = пычкемыш + алт); V = V + Der/алт (пеледалташ = пеледаш + алт); V = V + Der/алт (тӧршталташ = тӧршташ + алт) (однократное или внезапно проходившее действие); V = V + Der/алт (каналташ = канаш + алт) (действие, проходившее в короткое время); V = V + Der/алт (кечалташ = кечаш + алт) (уменьшительно-ласкательная форма);

92) -ылд (-лд):

V = V + Der/ылд кояш – койылдаш = кояш + ылд) (внезапно проходившее действие); V = V + Der/ылд (лудылдаш = лудаш + ылд) (уменьшительно-ласкательная форма);

93) -ылал (-ыл+ал):

V = V + Der/ылал (ӱштылалаш = ӱшташ + ылал) (однократное действие);

94) -ылалт (-ыл+алт):

V = V + Der/ылалт (койылалташ = кояш + ылалт) (однократное действие);

95) -ылдал (-ылд+ал):

V = V + Der/ылдал (лӱдылдалаш = лӱдаш + ылдал) (с полной силой);

96) -кал:

V = N + Der/кал (амалкалаш = амал + кал); V = V + Der/кал (ужалкалаш = ужалаш + кал) (многократное действие, ко II спр.);

97) -ед (-эд):

V = V + Der/ед (коштедаш = кошташ + ед) (многократное действие к непроизводным гл.);

V = V + Der/эд (пуэдаш = пуаш + эд) (многократное действие к непроизводным гл.);

98) -ышт:

V = N + Der/ышт (шойышташ = шоя + ышт);

V = V + Der/ышт (шелышташ = шелаш + ышт) (многократное действие); V = V + Der/ышт (пурышташ = пураш + ышт) (иронично-насмешливое высказывание);

99) -ешт (-эшт):

V = N + Der/ешт (нерешташ = нер + ешт); V = A + Der/ешт (яндарешташ = яндар + ешт); V = Adv + Der/ешт (мӧнгешташ = мӧнгӧ + ешт); V = Pron + Der/ешт (весешташ = весе + ешт);

V = V + Der/ышт (руэшташ = руаш + эшт) (многократное действие);

100) -кед:

V = V + Der/кед (шупшкедаш = шупшаш + кед) (многократное действие);

101) -ылт:

V = V + Der/ылт (ончылташ = ончаш + ылт) (многократное действие, ко II спр.); V = V + Der/ылт (илылташ = илаш + ылт) (иронично-насмешливое высказывание);

102) -тал:

V = V + Der/тал (куржталаш = куржаш + тал) (многократное действие);

103) -едыл (-ед+ыл):

V = V + Der/едыл (пижедылаш = пижаш + едыл) (многократное действие);

104) -кедыл (-кед+ыл):

V = V + Der/кедыл (кыркедылаш = кыраш + кедыл) (многократное действие);

105) -калыл (-кал+ыл):

V = V + Der/калыл (ушештаркалылаш = ушештараш + калыл) (многократное действие);

106) -калышт (-кал+ышт):

V = V + Der/калышт (перкалышташ = пераш + калышт) (многократное действие);

107) -алкал (-ал+кал):

V = V + Der/алкал (тӧрлалкалаш = тӧрлаш + алкал) (многократное действие);

108) -ыж:

V + Der/ыж (волгыжаш = волгаш + ыж); V = V + Der/ыж (пыльгыжаш = пыльгаш + ыж) (действие, проходившее продолжительное время);

109) -алышт:

V = V + Der/алышт (куржалышташ = куржаш + алышт) (иронично-насмешливое высказывание);

110) -ылдалышт:

V = V + Der/ылдалышт (ӱштылдалышташ = ӱшташ + ылдалышт) (иронично-насмешливое высказывание);

111) -ыштал:

V = V + Der/ыштал (пурышталаш = пураш + ыштал) (иронично-насмешливое высказывание);

112) -ешн:

V = A + Der/ешн (кугешнаш = кугу + ешн);

113) -ышн:

V = A + Der/ышн (талышнаш = тале + ышн);

114) -ешк:

V = N + Der/ешк (нерешкаш = нер + ешк); V = A + Der/ешк (шыдешкаш = шыде + ешк);

115) -ышк:

V = N + Der/ышк (пунышкаш = пун + ышк);

116) -лг:

V = N + Der/лг (чиялгаш = чия + лг);

117) -ештар:

V = N + Der/ештар (йӧнештараш = йӧн + ештар);

118) -ыктар:

V = A + Der/ыктар (шопыктараш = шопо + ыктар); V = V + Der/ыктар (вончыктараш = вончаш + ыктар);

119) -лат:

V = N + Der/лат (вуйлаташ = вуй + лат);

120) -эмалт:

V = N + Der/эмалт (кӱэмалташ = кӱ + эмалт);

121) -штар:

V = Adv + Der/штар (пырляштараш = пырля + штар);

122) -емд:

V = A + Der/емд (вускемдаш = вуско + емд);

123) -ыкт (-кт):

V = N + Der/ыкт (олмыкташ = олмо + ыкт); V = A + Der/ыкт (эрыкташ = эре + ыкт); V = V + Der/ыкт (ишыкташ = ишаш + ыкт);

124) -ар:

V = N + Der/ар (комараш = ком + ар); V = V + Der/ар (ситараш = ситаш + ар);

125) -тар (-дар):

V = V + Der/тар (вожылтараш = вожылаш + тар); V = N + Der/тар (увертараш = увер + тар); йӧндараш = (йӧн + дар);

V = V + Der/дар (шуйдараш = шуяш + дар); V = N + Der/дар (йӧндараш = йӧн + дар);

126) -лас:

V = N(A) + Der/лас (чеверласаш = чевер + лас); V + Der/лас (палласаш = палаш + лас);

127) -ынч (-нч):

V = V + Der/ынч (кончаш = кояш + нч); V = N + Der/ынч (мунчаш = муно + нч);

128) -ат:

V = V + Der/ат (сыраташ = сыраш + ат);

129) -ен:

V+GerGen = V + Der/ен (мурен = мураш + ен) (с гл. 2 спр.);

130) -мек(е):

V+GerPrf = V+Imprt+PxSg2 + Der/меке (налмек(е) = нал + мек(е) (с гл. I спр.); V+GerPrf = V+Imprt+PxSg2 + Der/меке (пурымек(е) = пуро + мек(е) (с гл. II спр.);

131) -шыла:

V+GerCon = V+Imprt+PxSg2 + Der/шыла (ужшыла = уж + шыла) (с гл. I спр.); V+GerCon = V+Imprt+PxSg2 + Der/шыла (увертарышыла = увертаре + шыла) (с гл. II спр.);

132) -мыла:

V+Ger = V+Imprt+PxSg2 + Der/мыла (канымыла = кане + мыла);

133) -меш(ке):

V+GerImprf = V+Imprt+PxSg2 + Der/меш (ке) (ӱжмеш(ке) = ӱж + меш(ке) (с гл. I спр.); V+GerImprf = V+Imprt+PxSg2 + Der/меш(ке) (ойлымеш(ке) = ойло + меш(ке) (с гл. II спр.);

134) -ше (-шо, -шӧ):

V+ActPrc = V+Imprt+PxSg2 + Der/ше (пидше = пид +ше) (с гл. I спр.); V+ActPrc = V+Imprt+PxSg2 + Der/ше (шинчыше = шинче +ыше) (с гл. II спр.);

135) -ме (-мо, -мӧ):

V+PasPrc = V+Imprt+PxSg2 + Der/ме (пӱчмӧ = пӱч + мӧ) (с гл. I спр.); V+PasPrc = V+Imprt+PxSg2 + Der/ме (колтымо = колто + мо) (с гл. II спр.);

136) -шаш:

V+FutPrc = V+Imprt+PxSg2 + Der/шаш (шичшаш = шич + шаш) (с гл. 1 спр.); V+FutPrc = V+Imprt+PxSg2 + Der/шаш (ончышаш = ончо + ышаш) (с гл. 2 спр.);

137) -ымше (-ымшо, -ымшӧ):

Num = Num + Der/ымше (икымше = ик + ымше).

Формообразующие форманты

В марийском языке неизменяемыми частями речи являются союзы, междометия, подражательные слова и частицы. Но от междометий и подражательных слов с помощью словообразовательных суффиксов могут образовываться другие части речи.

Необходимо вначале оговориться, что усилительные эмоционально-экспрессивные частицы -же (-жо, -жӧ, -ше, -шо, -шӧ), -с (-ыс), -ат, -ак могут присоединяться ко всем формам слов, кроме союзов, междометий, подражательных слов, частиц и модально-волевых частиц -я, -ян. Нужно учесть, что показатели -же (-жо, -жӧ, -ше, -шо, -шӧ) вступают в омонимичные отношения с притяжательными суффиксами 3 л. ед.ч.

1) -же (-жо, -жӧ, -ше, -шо, -шӧ):

Po + Der/же (дечынже = дечын + же);

Po + PxSg3 (дечынже = дечын + же);

2) -ат:

Po + Der/ат (дечынат = дечын + ат);

Po + PxSg3 + Der/ат (дечынжат = дечын + же + ат);

3) -ак:

Po + Der/ак (дечынак = дечын + ак);

Po + PxSg3 + Der/ак (дечынжак = дечын + же + ак);

4) -с (-ыс):

Po + Der/ыс (дечыныс = дечын + ыс);

Po + Der/ат + Der/ыс (дечынатыс = дечын + ат + ыс);

Po + Der/ак + Der/ыс (дечынакыс = дечын + ак + ыс);

Po + PxSg3 + Der/ат + Der/ыс (дечынжатыс = дечын + же + ат + ыс);

Po + PxSg3 + Der/ак + Der/ыс (дечынжакыс = дечын + же + ак + ыс);

К формам повелительного наклонения 2 лица может присоединяться эмоционально-экспрессивная частица:

5) -я, -ян:

йӱаш+V+Imprt+PxSg2+Foc/ян: йӱ-ян (йӱ-я);

йӱаш+V+Imprt+PxPl2+Foc/ян: йӱза-ян (йӱза-я);

мураш+V+Imprt+PxSg2+Foc/ян: муро-ян (муро-я);

мураш+V+Imprt+PxPl2+Foc/ян: мурыза-ян (мурыза-я);

Категория притяжательности (3 л. ед.ч. указано выше).

Формообразовательные аффиксы:

6) -ем (-м):

Po + PxSg1 (дечынем = дечын + ем);

7) -ет (-т):

Po + PxSg2 (дечынет = дечын + ет);

8) -на (-ына):

Po + PxPl1 (дечынна = дечын + на);

9) -да (-ыда):

Po + PxPl2 (дечында = дечын + да);

10) -ышт (-шт):

Po + PxPl3 (дечынышт = дечын + ышт);

В именительном падеже нулевой показатель: N + Sg + Nom (пӱй):

11) -ын (-н):

N + Sg + Gen (пӱйын = пӱй +ын);

N + Sg + PxSg1 + Gen (пӱемын = пӱй + ем + ын);

12) -лан (-ылан):

N + Sg + Dat (пӱйлан = пӱй +лан);

N + Sg + PxSg2 + Dat (пӱетлан = пӱй + ет + лан);

13) -ым (-м):

N + Sg + Acc (пӱйым = пӱй +ым);

N + Sg + PxSg3 + Acc (пӱйжым = пӱй + жӧ +ым);

14) -ла (-ыла):

N + Sg + Cmp (пӱйла = пӱй +ла);

N + Sg + PxPl1 + Cmp (пӱйнала = пӱй + на +ла);

15) -ге (-ыге):

N + Sg + Com (пӱйге = пӱй +ге);

N + Sg + PxPl2 + Com (пӱйдаге = пӱй + да +ге);

16) -ыште (-ышто, -ыштӧ, -ште, -што, -штӧ):

N + Sg + Ine (пӱйыштӧ = пӱй +ыштӧ);

17) -ышке (-ышко, -ышкӧ, -шке, -шко, -шкӧ, -ш, -ыш):

N + Sg + Ill (пӱйышкӧ = пӱй +ышкӧ);

N + Sg + Ill (пӱйыш = пӱй +ыш);

18) -еш (-эш):

N + Sg + Lat (пӱеш = пӱй +эш);

N + Sg + PxPl3 + Lat (пӱешышт = пӱй +эш + ышт);

19) -де (-ыде):

N + Sg + Abe (пӱйде = пӱй +де);

Для сложных слов, заканчивающихся на -йымал (-ымал), -мбал (-бал), -вал:

20) -ч (-чын):

N + Sg + Egr (ӱстембачын = ӱстембал +чын);

N + Sg + Egr (ӱстембач = ӱстембал +ч);

Суффиксы множественного числа:

21) -влак:

N + Pl + Nom (кова-влак = кова + -влак);

22) -шамыч:

N + Pl + Nom (коча-шамыч = коча + -шамыч);

23) -мыт (-ымыт):

N + AssocPl + Nom (ачамыт = ача + мыт);

24) -ла (-ыла):

N + AssocPl + Nom (ялла = ял + ла);

25) -рак:

Сравнительная степень:

A + Der/рак (сылнырак = сылне + рак);

Кроме грамматического значения сравнительной степени, суффикс *-рак* выражает значение приблизительности:

N + Dat + Der/рак (шагатланрак = шагат + лан +рак);

26) -ман:

йӱаш+V+Inf/ман: йӱман

Спряжение. Настояще-будущее время. I спряжение:

27) -ам:

йӱаш+V+Ind+NonPst+PxSg1: йӱам;

28) -ат:

йӱаш+V+Ind+NonPst+PxSg2: йӱат;

29) -еш (-эш):

йӱаш+V+Ind+NonPst+PxSg3: йӱэш;

30) -ына:

йӱаш+V+Ind+NonPst+PxPl1: йӱына;

31) -ыда:

йӱаш+V+Ind+NonPst+PxPl2: йӱыда;

32) -ыт:

йӱаш+V+Ind+NonPst+PxPl3: йӱыт.

Глаголы I спряжения в форме повелительного наклонения не имеют материально выраженного оформления: йӱаш+V+Ind+NonPst+ConNeg: йӱ.

Настояще-будущее время. II спряжение:

33) -ем:

мураш+V+Ind+NonPst+PxSg1: мурем;

34) -ет:

мураш+V+Ind+NonPst+PxSg2: мурет;

35) -а:

мураш+V+Ind+NonPst+PxSg3: мура;

36) -ена:

мураш+V+Ind+NonPst+PxPl1: мурена;

37) -еда:

мураш+V+Ind+NonPst+PxPl2: муреда;

38) -ат:

мураш+V+Ind+NonPst+PxPl3: мурат;

39) -о:

мураш+V+Ind+NonPst+ConNeg: муро (отрицательная форма настояще-будущего времени, II спр.);

мураш+V+Ind+Prt1+ConNeg: муро (отрицательная форма первого прошедшего времени, II спр.);

мураш+V+Imprt+PxSg2: муро (повелительное наклонение, 2 спр.);

мураш+V+Imprt+ConNeg: муро (отрицательная форма повелительного наклонения, II спр.);

мураш+V+Ind+NonPst+ConNeg: муро (отрицательная форма условно-сослагательного наклонения, 2 спр.);

мураш+V+Des+ConNeg: муро (отрицательная форма желательного наклонения, II спр.);

Первое прошедшее время. I спряжение:
40) -ым:
йўаш+V+Ind+Prt1+PxSg1: йўым;
41) -ыч:
йўаш+V+Ind+Prt1+PxSg2: йўыч;
42) -е (-о, -ö):
йўаш+V+Ind+Prt1+PxSg3: йўö;
43) -на:
йўаш+V+Ind+Prt1+PxPl1: йўна;
44) -да:
йўаш+V+Ind+Prt1+PxPl2: йўда;
45) -ыч:
йўаш+V+Ind+Prt1+PxPl3: йўыч;
Первое прошедшее время. II спряжение:
46) -ышым:
мураш+V+Ind+Prt1+PxSg1: мурышым;
47) -ышыч:
мураш+V+Ind+Prt1+PxSg2: мурышыч;
48) -ыш:
мураш+V+Ind+Prt1+PxSg3: мурыш;
49) -ышна:
мураш+V+Ind+Prt1+PxPl1: мурышна;
50) -ышда:
мураш+V+Ind+Prt1+PxPl2: мурышда;
51) -ышт:
мураш+V+Ind+Prt1+PxPl3: мурышт;
йўаш+V+Imprt+PxPl3: йўышт (повелительное наклонение, I спряжение);
мураш+V+Imprt+PxPl3: мурышт (повелительное наклонение, II спряжение);
Второе прошедшее время. I спряжение:
52) -ынам:
йўаш+V+Ind+Prt2+PxSg1: йўынам;
53) -ынат:
йўаш+V+Ind+Prt2+PxSg2: йўынат;
54) -ын:
йўаш+V+Ind+Prt2+PxSg3: йўын;
йўаш+V+Ind+Prt2+ConNeg: йўын омыл, йўын отыл…. (отрицательная форма второго прошедшего времени);
55) -ынна:
йўаш+V+Ind+Prt2+PxPl1: йўынна;
56) -ында:
йўаш+V+Ind+Prt2+PxPl2: йўында;
57) -ыныт:
йўаш+V+Ind+Prt2+PxPl3: йўыныт;
Второе прошедшее время. II спряжение:
58) -енам:
мураш+V+Ind+Prt2+PxSg1: муренам;
59) -енат:
мураш+V+Ind+Prt2+PxSg2: муренат;
60) -ен:
мураш+V+Ind+Prt2+PxSg3: мурен;
мураш+V+Ind+Prt2+ConNeg: мурен омыл, мурен отыл… (отрицательная форма второго прошедшего времени);
61) -енна:
мураш+V+Ind+Prt2+PxPl1: муренна;
62) -енда:
мураш+V+Ind+Prt2+PxPl2: муренда;
63) -еныт:
мураш+V+Ind+Prt2+PxPl3: муреныт;
Повелительное наклонение. I спряжение:
64) -же (-жо, -жö):
йўаш+V+Imprt+PxSg3: йўжö;
65) -за:
йўаш+V+Imprt+PxPl2: йўза;
Повелительное наклонение. II спряжение:
66) -ыже (-ыжо, -ыжö):
мураш+V+Imprt+PxSg3: мурыжо;
67) -ыза:
мураш+V+Imprt+PxPl2: мурыза;
Желательное наклонение. I спряжение (отрицательная форма желательного наклонения глагола не имеет: йўаш+V+Des+ConNeg: йў):
68) -нем:
йўаш+V+Des+NonPst+PxSg1: йўнем;
69) -нет:
йўаш+V+Des+NonPst+PxSg2: йўнет;
70) -неже:
йўаш+V+Des+NonPst+PxSg3: йўнеже;
71) -нена:
йўаш+V+Des+NonPst+PxPl1: йўнена;
72) -неда:
йўаш+V+Des+NonPst+PxPl2: йўнеда;
73) -нешт:
йўаш+V+Des+NonPst+PxPl3: йўнешт;
Желательное наклонение. II спряжение:
74) -ынем:
мураш+V+Des+NonPst+PxSg1: мурынем;
75) -ынет:
мураш+V+Des+NonPst+PxSg2: мурынет;
76) -ынеже:
мураш+V+Des+NonPst+PxSg3: мурынеже;
77) -ынена:
мураш+V+Des+NonPst+PxPl1: мурынена;
78) -ынеда:
мураш+V+Des+NonPst+PxPl2: мурынеда;
79) -ынешт:
мураш+V+Des+NonPst+PxPl3: мурынешт;
Усиление действия:

80) -лан:

йўаш+Der/лан: йўашлан;

йўаш+Der/же+Der/лан: йўашыжлан;

мураш+Der/лан: мурашлан;

мураш+Der/же+Der/лан: мурашыжлан;

Ласкательные формы:

81) -уш (-юш):

N+Prop = N+Prop + Der/уш (Лидуш = Лида + уш);

N+Prop = N+Prop + Der/юш (Ванюш = Ваня + юш);

82) -ук (-юк):

N+Prop = N+Prop + Der/ук (Анук = Ана + ук);

N+Prop = N+Prop + Der/юк (Олюк = Оля + юк);

83) -ю:

N+Prop = N+Prop + Der/ю (Маню = Маня + ю);

84) -ндай:

N = N + Der/ндай (кувандай = кува + ндай);

85) -вай:

N = N + Der/вай (эргывай = эрге + вай);

86) -кай:

N = N + Der/кай (шольыкай = шольо + кай);

87) -яй:

N = N + Der/яй шольо (шоляй = шольо + яй).

Все прилагательные, причастия, числительные и местоимения могут склоняться по парадигме существительного, а деепричастия использоваться в качестве наречия. Суффиксы причастий, деепричастий и форм глаголов приведены в разделе «Словообразовательные аффиксы».

На сегодняшний день в список включено 137 словообразовательных аффиксов, а количество формообразовательных аффиксов и формантов, по нашим подсчётам, 87.

В рамках проводимой работы составлен список продуктивных корневых морфем. Сразу охватить все слова марийского языка сложно, для начала можно составить список из 500 наиболее продуктивных корневых морфем и начать создавать компьютерную программу, которая осуществляет автоматический словообразовательный разбор. Все словообразовательные цепочки предполагается хранить в графо-ориентированной базе данных. Отладив систему, можно охватить все слова в корпусе языка. По нашей гипотезе, общее количество всех продуктивных корневых морфем в марийском языке, исключая заимствованные слова, достигает 3–4 тысяч. Также список из 500 наиболее употребляемых корневых морфем можно использовать для создания словообразовательного словаря для изучающих марийских язык с уровнем владения языка A1/A2.

Заключение

Современные средства автоматического морфологического анализа практически игнорируют внутреннее морфемное членение анализируемых языковых форм. Большинство программных решений включают так называемые «основы» в постоянный словарь своих систем и используют их в качестве готовых и неделимых лексических единиц.

Однако реальный язык динамичен: в письменной и устной речи ежедневно порождается множество фактов, которые нельзя объяснить заранее заготовленным списком словоформ или даже основ. Появляются новые живые комбинации морфем, формируются неологизмы, окказионализмы, авторские выражения. Для адекватного анализа этих языковых фактов средствами автоматического разбора необходимо использовать компьютерные лингвистические модели, способные описать свободную комбинаторику морфем с учётом их линейного позиционирования, активируемых фонемных чередований и, разумеется, семантики.

Морфемный словарь марийского языка позволит создать основу для отработки универсальной модели компьютерного представления морфемного состава марийского языка и программные средства динамического анализа речевых фактов.

Ключевым требованием является необходимость сведения репертуара морфемных единиц к минимально достаточному набору, обладающему большой объяснительной силой.

Абстрактно постулируемая морфема («глубинная морфема») должна порождать все необходимые алломорфы на поверхностном орфографическом уровне. Это позволит активно привлекать в процесс моделирования исторические сведения о языке.

Также морфемный словарь марийского языка послужит основой для создания марийского

словообразовательного словаря. На первом этапе предполагается создание небольшого словообразовательного словаря на основе 500 наиболее употребляемых продуктивных корневых морфем, который послужит хорошим пособием для изучающих марийский язык с уровнем знания языка А1/А2.

На следующем этапе работы необходимо составить словарь морфем марийского языка на основе орфографического словаря марийского языка [Марий орфографий мутер, 2011] и других существующих марийских словарей. После этого возможно создание наиболее полного марийского словообразовательного словаря.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Абукаева Л.А., Чемышев А.В., Митрускова А.А. Словарь сравнений марийского языка. Йошкар-Ола: Издательский дом «Мар. кн. изд-во», 2019. 493 с.

Аванесов Р.И., Ожегов С.И. Морфемно-орфографический словарь. М.: АСТ: Астрель, 2002. 704 с.

Жеребило Т.В. Термины и понятия лингвистики: Лексика. Лексикология. Фразеология. Лексикография: Словарь-справочник. Назрань: ООО «Пилигрим», 2011. 128 с.

Кузнецова А.И., Ефремова Т.Ф. Словарь морфем русского языка. М.: Рус. яз., 1986. 1132 с.

Марий орфографий мутер / Йылмым, литературым да историйым научнын шымлыше В.М. Васильев лӱмеш марий институт. Йошкар-Ола, 2011. 368 с.

Русско-марийский словарь. В 2 т. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2019.

Тихонов А.Н. Морфемно-орфографический словарь русского языка. М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2002. 704 с.

Тихонов А.Н. Новый словообразовательный словарь русского языка для всех, кто хочет быть грамотным. М.: АСТ, 2014. 639 с.

Учаев З.В. Марийский язык. Ч. 1. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1982. 184 с.

Учаев З.В. Марийский язык. Ч. 2. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. 184 с.

Andrej Chemyshev

ON THE CREATION OF MORPHEMIC DICTIONARY OF THE MARI LANGUAGE

Introduction. The Mari lexicography is represented by almost all types of dictionaries, which are available on the resource “Marijskie_slovari” (mar-lab.ru/index.pfp/Марийские_словари). The most representative is the eleven-volume dictionary of the explanatory type “Dictionary of the Mari Language” (1995–2019). In 2020, a two-volume “Russian-Mari Dictionary” with an electronic version was released. Since 2016, work has been underway to compile dictionaries of a new type based on the National Corpus of the Mari language: in 2019, Dictionary of Comparisons of the Mari Language was published, and since 2020, a project to create a dictionary of epithets has been implemented. Despite the successes of lexicographers, Mari linguistics awaits developers for dictionaries of homonyms, paronyms, antonyms, grammar dictionaries and morpheme dictionary. **The purpose** of the article is to describe the algorithm to create a morphemic dictionary of the Mari language. The task of this work is to create a list of word-formation affixes, form-forming suffixes. **Materials and methods.** The materials of the morpheme dictionary are compiled on the basis of the national corpus of the Mari language which is under creation. At the time of its writing, the corpus database contained 15 million tokens. **Research results, discussion.** Currently, the available means of automatic (computer) analysis of Mari texts carry out only a morphological analysis of word forms. They consist of two parts: a list of lemmas and a paradigm for these words changings. At the moment, there is no system for the derivational analysis of Mari words. To try to solve the problem, it is necessary to compose a dictionary of morphemes (or word-formation dictionary), and also formalize word formation. Word-formation dictionaries can become part of an integral dictionary that will unite the Mari electronic dictionaries into a database with one interface and an information retrieval system of the national corpus of the Mari language. The list presented in this article includes 137 derivational affixes; and the number of formative suffixes is 87. In contemporary Mari linguistics, in morphemics and world-building, in particular, there is a great number of debatable questions. Without trying to solve them and initiating discussions we present materials for

the morphemic dictionary of the Mari language. It should be mentioned, that in this precise form the formants can be used for morphemic analyzer of the National Corpus of the Mari Language.

Conclusion. The morphemic dictionary of the Mari language will create a basis for developing a universal model of computer representation of the morphemic composition of the Mari language and software for dynamic analysis of speech facts. The key requirement is the need to reduce the repertoire of morpheme units to the minimum sufficient set with great explanatory power. Also, the morphemic dictionary of the Mari language will serve as the basis for the Mari derivational dictionary.

Key words: Mari language, National Corpus of the Mari language, lexicography, morphemics, morphemic dictionary

REFERENCES

Abukaeva L.A., Chemyshev A.V., Mitruskova A.A. Slovar' sravnenij marijskogo jazyka [Dictionary of Comparisons of the Mari language]. Joshkar-Ola, 2019, 493 p.

Avanesov R.I., Ozhegov S.I. Morfemno-orfograficheskij slovar' [Morphemic and spelling dictionary]. Moscow, AST, Astrel', 2002, 704 p.

Zherebilo T.V. Terminy i ponjatija lingvistiki: Leksika. Leksikologija. Frazeologija. Leksikografija. Slovar'-spravochnik [Terms and concepts of linguistics: Vocabulary. Lexicology. Phraseology. Lexicography. Dictionary-reference]. Nazran', OOO "Piligrim", 2011, 128 p.

Kuznecova A.I., Efremova T.F. Slovar' morfem russkogo jazyka [Dictionary of morphemes of the Russian language]. Moscow, Russkij jazyk, 1986, 1132 p.

Marij orfografij muter [Spelling dictionary of the Mari language]. Joshkar-Ola, Mari Research Institute, 2011, 368 p.

Russko-marijskij slovar' [Russian-Mari Dictionary. Vol. 1–2]. Joshkar-Ola, Mari Research Institute, 2020.

Tihonov A.N. Morfemno-orfograficheskij slovar' russkogo jazyka [Morphemic and spelling dictionary]. Moscow, OOO "Izdatel'stvo AST", OOO "Izdatel'stvo Astrel'", 2002, 704 p.

Tihonov A.N. Novyj slovoobrazovatel'nyj slovar' russkogo jazyka dlja vseh, kto hochet byt' gramotnym [A new word-formation dictionary of the Russian language for everyone who wants to be literate]. Moscow, AST, 2014, 639 p.

Uchaev Z.V. Marijskij jazyk [The Mari language. Part 1]. Joshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1982, 184 p.

Uchaev Z.V. Marijskij jazyk [The Mari language. Part 2]. Joshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1985, 184 p.

Чемышев Андрей Валерьевич
младший научный сотрудник
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: chemyshev.andrey@gmail.com

Andrej Chemyshev
Researcher,
Mari Research Institute,
Yoshkar-Ola
e-mail: chemyshev.andrey@gmail.com

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 070
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_09

«KARJALAN SANOMAT» И «OMA MUA» – ПЕРВЫЕ ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ ФИННО- И КАРЕЛОЯЗЫЧНОЙ ЖУРНАЛИСТИКИ КАРЕЛИИ*

© 2020 г. Н.В. Чикина

Введение. Статья посвящена деятельности двух газет *Karjalan Sanomat*, выходящей на финском языке, и карелоязычной *Oma Mua*. Анализируется их вклад в национальную журналистику Карелии. Основное внимание уделено особенностям функционирования изданий. **Цель** исследования – проследить изменения в деятельности газет под влиянием изменяющейся общественно-политической ситуации в республике. **Материалы и методы**. Материалами послужили непосредственные публикации в изданиях. Использован сравнительно-сопоставительный метод. **Результаты исследования, обсуждение.** В результате выяснилось, что газеты имеют разную направленность. **Заключение.** Газета *Karjalan Sanomat* придерживается общественно-политической направленности, в то время как *Oma Mua* более обращена к региональным проблемам.

Ключевые слова: газета, периодика, финский язык, карельский язык.

Введение

8 июня 2020 года Республика Карелия отметила свой 100-летний юбилей. В этот же день отметила 30-летие газета *Oma Mua* («Родная земля»), первый номер которой вышел в Петрозаводске 8 июня 1990 года – в год 70-летия образования Карельской Трудовой Коммуны. Однако начало периодической печати в Карелии было положено газетой *Karjalan Sanomat* («Новости Карелии») в 1920 году, тогда она выходила под названием *Karjalan Kommuuni* («Карельская Коммуна»). С этого времени начинается отсчет развития финноязычной журналистики региона.

Цель исследования: рассмотреть роль региональных каналов информации на примере двух СМИ в осуществлении ими национальной политики, формировании этнических стереотипов и идентичности. Выявить причины, средства и способы актуализации этнического фактора и фактора границы в дискурсивных практиках на различных исторических отрезках XX века, в том числе в исторически изменчивых условиях информационного взаимодействия людей.

Материалы и методы

Проект выполнялся на междисциплинарной основе с привлечением методов различных отраслей гуманитарного знания. Использовался контент- и дискурс-анализ, методы качественного библиобиографического описания и статистики. Карелия рассматривается как объект и как субъект национальной политики России и приграничья.

Результаты исследования, обсуждение

На основе материалов газет ведется «Летопись литературной жизни Карелии», развивается литературный карельский язык, поддерживается функционирование финского языка на территории республики, осуществляется приграничное сотрудничество.

За все время существования газеты *Karjalan Sanomat* не раз меняла название. С 1923 по 1937 год выходила под названием *Punainen Karjala* («Красная Карелия»). С 1938 по 1940 год газета выходила на кириллице,

* Финансовое обеспечение исследований осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН.

а потом и на карельском языке под названием «Советской Карелия» («Советская Карелия»). Это был очень короткий период. С 1940 по 1955 год газета носила название *Totuus* («Правда»); с 1955 по 1957 год *Leninilainen Totuus* («Ленинская правда»); с 1957 по 1991 год *Neuvosto-Karjala* («Советская Карелия»).

П.Ф. Потапов отмечал: «Ни былой авторитет среди читателей, ни прежние солидные тиражи для функционирующих сегодня периодических изданий уже не имеют значения. Средства на издание газеты поступают или из бюджетной сферы, или из источников, дающих рекламу» [Потапов, 2006, с. 103]. Действительно, в настоящее время учредителями газеты *Karjalan Sanomat* являются Законодательное Собрание Республики Карелия, Правительство Республики Карелия, издательство «Периодика»; главный редактор Михаил Юрьевич Незвицкий. Несмотря на общественно-политические изменения, происходящие в стране, газета всегда отвечала запросам времени и интересам читателей, что являлось ее главной задачей. В советский период на ее страницах было много идеологии и политики, что являлось требованием времени. В настоящее время газета поддерживает свой статус общественно-политического издания.

Тираж газеты в разные годы отличался. Так, тираж *Neuvosto-Karjala* доходил до 14000 экземпляров. К началу XXI века тираж *Karjalan Sanomat* был в 10 раз меньше и составлял 1500 экземпляров, 500 из которых отсылалось в Финляндию. К 2015 году тираж сократился до 1000 экземпляров, а в юбилейном 2020 году тираж бумажной версии газеты составляет 705 экземпляров.

За всю свою столетнюю историю печатное издание постоянно менялось. Очередная перемена с газетой произошла в 2003 году. С этого периода *Karjalan Sanomat* выходит 1 раз в неделю (по средам) на 16 страницах. Ранее выходила два раза в неделю (среда, суббота) на 12 страницах. В газете выделены рубрики: «Хозяйство», «Политика», «Культура», «Спорт», «Свободное время», «Здоровье», «Окружающая среда», «Увлечения», «Мнение читателей» [Manner, 2003, с. 2]. Тираж 1100–1200 экземпляров.

В 2003–2004 годах газета *Karjalan Sanomat* участвовала в двух проектах Европейского Союза «Interreg III A Karjala» вместе с финляндской стороной. Один «*Kesseli*» («Кошель»), направленный на организацию обучения финскому языку жителей Карелии. В течение двух лет на страницах издания публиковались уроки по курсу финского языка, и все желающие могли изучать его. Второй – «*Talvisota-monumentti*» («Памятник «Зимней войне»). В каждом номере газеты Апу Сунделин писал о событиях советско-финляндской войны. Также рассказывалось о проекте создания памятника «Крест скорби», открытом 27 июня 2000 года в Долине Героев в Питкярантском районе республики. В 2004 году на страницах газеты появился целый ряд статей, посвященных юбилею освобождения Карелии от финской оккупации в годы Великой Отечественной войны. В газете прослеживается спокойная тональность, аргументированность и доказательность в освещении этнических вопросов. Особенно это касается болезненных тем исторического периода Второй мировой войны.

Говоря о проблемах газеты, ее редактор Роберт Маннер отмечал слабые языковые возможности выпускников петрозаводского университета, которые приходят работать в редакцию, поэтому обычно их продолжают обучать здесь. Например, отвечающей за раздел культуры Анне Сидоровой помогает Микко Незвицкий. Они делают новости вместе. Олега Герасюка обучает Апу Сунделин. С 1999 года редакция газеты сотрудничает с Союзом журналистов Финляндии. В рамках такого взаимодействия для журналистов газеты организовывались языковые обучающие семинары в Финляндии и Петрозаводске [Hännikäinen, 2003, с. 15].

Газета «Новости Карелии» не раз попадала в поле зрения как российских, так и зарубежных исследователей. Так, в 2011 году был выпущен библиографических указатель «Праздничная культура на страницах национальных газет Республики Карелия. 1993–2011» [Праздничная…, 2011], который содержал указатель статей о праздничной культуре, опубликованных в газете *Karjalan Sanomat* за 2000–2010 годы. Ю. Мякисало, Х. Кемппайнен и А. Сайконен изучали корпус финского языка на примере газеты [Mäkisalo, 2015]. Литературно-художественные публикации, появлявшиеся на страницах

периодического издания, включены в «Летописи литературной жизни Карелии», которые содержат данные с 1917 по 2001 год.

К 100-летнему юбилею Республики Карелия журналисты газеты всесторонне освещали мероприятия, посвященные подготовке к его празднованию. В настоящее время в состав редакции входят: Марина Багаева, Илона Вейкколайнен, Олег Герасюк, Сергей Карпов, Елена Малодушева, Маргарита Пехконен, Екатерина Поспелова, Анна Сидорова, Анна Тарзалайнен, Марина Толстых.

С 1990 года начинается новый отсчет развития карелоязычной журналистики региона и связан он с выходом газеты *Oma Mua*. В 1938–1940 годах в республике на карельском языке издавался ежемесячный литературный журнал «Карелия», важнейшей задачей которого была борьба за создание и развитие карельского литературного языка и карельской литературы [Алто, 1989]. В нем публиковались художественные произведения и записи карельского фольклора, а также, как и в газете «Советской Карелия», критические статьи. По мнению Л. Лехти, «Советской Карелия» была первой карелоязычной газетой. Редакция состояла из карелов, большая часть из которых знала финский язык. Публикации в газете были на кириллице [Lehti, 2009].

Первым главным редактором газеты *Oma Mua* был Виктор Макаров. Однако он не очень хорошо владел карельским языком, поэтому, выпустив три номера газеты, уступил редакторское место Владимиру Кеттунену. В первый состав редакции вошли Вера Хямяляйнен, Любовь Арефьева, фотограф Виктор Трошев. Газета выходила 1 раз в неделю. В ней печатались материалы на всех наречиях карельского языка. Тираж доходил до 3 тыс. экземпляров. Объем – 4 страницы. Тираж газеты *Oma Mua* в 2003 году составлял 800 экземпляров, 100 распространялось в Финляндии. В 2010 году тираж составил 700 экземпляров.

С ноября 1999 по 2014 год материалы, публиковавшиеся на собственно карельском наречии карельского языка, стали выходить в самостоятельном периодическом издании – газете *Vienan Karjala* («Беломорская Карелия»). Поскольку газета была призвана освещать деятельность северных районов Карелии – Калевальского, Кемского и города Костомукши – корреспонденты вынуждены были много разъезжать, так как штатных корреспондентов на местах не было. К 2010 году тираж с 770 снизился до 700 экземпляров. Объем газеты остался прежним – 4 страницы. Выходила газета 2 раза в месяц.

К 2000 году в редакциях газет работало десять человек: Наталья Синицкая (редактор газеты *Oma Mua* с 2004 по 2010; с 2014 по 2017), Наталья Антонова, Лариса Никитина (редактор газеты *Oma Mua* с 1999 по 2004), Ольга Мелентьева (редактор газеты *Oma Mua* с 2017 по 2019), Арина Тимонен, Виктор Мелентьев, Раиса Ремшуева (редактор газеты *Vienan Karjala* с 1999 по 2006), В. Кеттунен, В. Трошев и Маргарита Кемпайнен. Таким образом, материалы на наречиях южных карелов печатались в газете *Oma Mua*, а для северных карелов – в газете *Vienan Karjala*.

Учредителями обеих газет являются Законодательное Собрание и Правительство Республики Карелия, «Союз Карельского народа», Издательство «Периодика». В 2010 году 20-летний юбилей редакция газеты *Oma Mua* отметила в следующем составе: Н. Синицкая, М. Кемпайнен, М. Виглиева, Е. Мигунова, Е. Филиппова.

С 2011 года в национальной журналистике Карелии произошли изменения. В новом формате стали выходить газеты *Oma Mua* и *Vienan Karjala*. Увеличился их объем до 8 страниц. В 2014 году произошло объединение газет *Oma Mua* и *Vienan Karjala*. Положительным в этом событии стало не только увеличение объема издания до 12 страниц, но и то, что, несмотря на диалектные различия, читатели в рамках одного издания смогут привыкнуть читать на них, осознавая их в качестве единого карельского языка.

В настоящее время тираж газеты составляет 500 экземпляров, периодичность – один раз в неделю, главный редактор Ольга Смотрова. К своему тридцатилетнему юбилею редакция подошла в следующем составе: Маргарита Кемпайнен, Элина Потапова, Ольга Смотрова (редактор с 2019 по 2020), Ульяна Тикканен и Мария Спицына. На протяжении года в газете под рубрикой «Omamualazet», посвященной юбилею издания, публиковались

материалы о людях, внесших существенный вклад в развитие карельского языка, культуры и данного средства массовой информации.

Именно с началом издания газеты *Oma Mua* художественная литература на карельском языке сделала значительный шаг вперед. На ее страницах впервые были опубликованы произведения поэзии и прозы тогда начинающих, а ныне известных авторов А. Волкова, П. Семенова, В. Вейкки, О. Мишиной, З. Дубининой, Н. Зайцева, в дальнейшем вышедшие отдельными книгами. Чаще всего журналисты становились участниками литературного процесса, выступая переводчиками и редакторами произведений.

Газета не только способствовала становлению журналистики республики на карельском языке, развитию художественной литературы, но и занималась популяризацией традиционной культуры карелов. Целый ряд сотрудников, начинавших в газете, смог сделать успешную карьеру. Так, Е. Мигунова в настоящее время является заместителем министра по делам национальной политики и связям с общественными и религиозными объединениями; Н. Синицкая – переводчик, прозаик, член Союза писателей России, директор издательства «Периодика»; Н. Антонова активист карельского движения, автор драматургических и поэтических произведений.

Газета объективно и целенаправленно освещает этнополитические и этнокультурные события, происходящие в республике. Ни одно крупное событие этнического характера не остается незамеченным. Хочется и в дальнейшем видеть на страницах газеты интересные материалы, направленные на сохранение языка и культуры карельского народа, публикации читателей, новые стихи и рассказы как именитых, так и начинающих поэтов и прозаиков. Газета *Oma Mua* успешно сотрудничает с читателями и открыта для всех.

Литературно-художественные публикации, появлявшиеся на страницах периодического издания, включены в «Летописи литературной жизни Карелии», которые содержат данные о ней с 1990 по 2001 год. На основе материалов газеты *Vienan Karjala* написаны две дипломные работы: А. Карасевой и Ю. Еремкиной. Эстонский ученый Я. Ыйспуу составил библиографию публикаций *Oma Mua* [Õispuu, 2006].

Заключение

Оценивать работу современных средств массовой информации по тиражу и количеству подписчиков в настоящее время сложно. Перечисленные выше издания имеют свои странички в Интернете. Эта возможность позволяет им находить своего читателя по всему миру. С корреспондентами газет можно связаться по телефону, электронной почте, через социальную сеть «ВКонтакте». Кроме печатного тиража, газеты имеют электронную подписку, что, бесспорно, расширяет круг читателей. Сотрудники обеих редакций участвуют в ежегодном республиканском конкурсе журналистских работ на карельском, вепсском и финском языках.

Газеты *Karjalan Sanomat* и *Oma Mua*, несмотря на разные цели, вносят существенный вклад в развитие журналистики Карелии. Если карелоязычная *Oma Mua* своим выходом способствует сохранению письменного карельского языка, разработке языковых норм единого литературного карельского языка, а также становлению литературы, то финноязычная газета *Karjalan Sanomat* таких направлений не придерживается, поскольку финский язык и литература находятся в постоянном движении и развитии благодаря соседней Финляндии. Одной из главных целей *Karjalan Sanomat* остается поддержка традиций существования финского языка и журналистики на территории Республики Карелия.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Алто Э.Л. Журнал «Карелия» // Советские финноязычные журналы 1920–1980. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1989. С. 83–87.

Потапов П.Ф. Особенности функционирования региональных СМИ в условиях культурно-политических изменений // Журналистика Удмуртии: история и современность: материалы Регион. межвуз. науч.-практ. конфер., посвящ. 100-летию удмурт. нац. период. печати. 15 февр. 2006 г. Ижевск: УдГУ, 2006. С. 97–104.

Праздничная культура на страницах национальных газет Республики Карелия. 1993–2011: библиогр. указ. / сост. Н.Ю. Кирикова, Н.В. Чикина, ред. И.Ю. Винокурова. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2011. 34 с.

Hännikäinen I. Kansallisen median nuoret kasvot // Carelia. 2003. № 1. S. 15–18.

Lehti L. Enšimmäini karjalankielini lehti // Vienan Karjala. 2009. 11. pimiek.

Manner R. Lehtemme uudistuu // Karjalan Sanomat. 2003. 1. tammik. S. 2.

Mäkisalo J., Kemppainen H., Saikonen A. The Language Corpus of Karjalan Sanomat. Written Finnish of Petrozavodsk and its Features // Congressus Duodecimus Internationalis Fenno-Ugristarum: Book of Abstracts. Oulu: University of Oulu, 2015. S. 123–124.

Õispuu J. Oma Mua-lehten bibliogruafii 1990–2004. Tallinn: [s.n.], 2006. 333 s.

Natalia Chikina

"KARJALAN SANOMAT" AND "OMA MUA" – FIRST PERIODICALS IN THE FINNISH AND KARELIAN LANGUAGES IN KARELIAN JOURNALISM

Introduction. The article considers the activities of two newspapers: the Finnish-language "Karjalan Sanomat" and the Karelian-language "Oma Mua". Their contribution to the regional ethnic journalism in Karelia has been analysed. The focus is on the functioning of these newspapers in the area. **The purpose of the article.** The objective is to trace how the activities of the newspapers have been adjusted to changes in the sociopolitical situation in the Republic. **Materials and methods.** Actual publications served as the material for the article. To do the research, a comparative-contrastive method was used. **Research results, discussion.** As a result, the two newspapers have been found to differ in their targeting. **Conclusion.** "Karjalan Sanomat" adheres to the sociopolitical genre, whereas "Oma Mua" is focused more on regional issues.

Keywords: newspaper; periodicals; Finnish language; Karelian language.

REFERENCES

Alto Je.L. Zhurnal "Karelija" ["Karelia" Journal] *Sovetskie finnojazychnye zhurnaly 1920–1980.* Petrozavodsk, Karelian Research Center Russian Academy of Science, 1989, pp. 83–87.

Potapov P.F. Osobennosti funkcionirovanija regional'nyh SMI v uslovijah kul'turno-politicheskih izmenenij [Specific features of regional mass media functioning in the situation of cultural and political change] *Zhurnalistika Udmurtii: istorija i sovremennost': materialy Region. mezhvuz. nauch.-prakt. konf., posvjashh. 100-letiju udmurt. nac. period. pechati. 15 February, Izhevsk 2006.* Izhevsk: Udmurt State University, 2006, pp. 97–104.

Kirikova N.Ju., Chikina N.V. Prazdnichnaja kul'tura na stranicah nacional'nyh gazet Respubliki Karelija. 1993–2011: bibliogr. ukaz. [Festive culture on the sheets of ethnic newspapers of the Republic of Karelia. 1993–2011: a bibliographic index]. Petrozavodsk, Karelian Research Center Russian Academy of Science, 2011, 34 p.

Hännikäinen I. Kansallisen median nuoret kasvot [Young persons of national newspapers] *Carelia,* 2003, no. 1, pp. 15–18.

Lehti L. Enšimmäini karjalankielini lehti. [First newspaper in the Karelian language] *Vienan Karjala,* 2009, 11. pimiek.

Manner R. Lehtemme uudistuu [Our newspaper is updated] *Karjalan Sanomat,* 2003, 1. tammik., pp. 2.

Mäkisalo J., Kemppainen H., Saikonen A. The Language Corpus of Karjalan Sanomat. Written Finnish of Petrozavodsk and its Features. *Congressus Duodecimus Internationalis Fenno-Ugristarum: Book of Abstracts*. Oulu, University of Oulu, 2015, pp. 123–124.

Õispuu J. Oma Mua-lehten bibliogruafii 1990-2004. [Bibliography of the newspaper Oma Mua]. Tallinn, [s.n.], 2006, 333 p.

Чикина Наталья Валерьевна
кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник,
ИЯЛИ КарНЦ РАН, г. Петрозаводск
e-mail: tchikina@krc.karelia.ru

Natalia Chikina
Candidate of Philology,
Senior research associate,
ILLH KRC RAS, Petrozavodsk
e-mail: tchikina@krc.karelia.ru

ИСТОРИЯ

УДК 902.2
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_10

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД МОГИЛЬНИКА «КУЗИНСКИЕ ХУТОРА» IX–XI вв.

© 2020 г. Т.Б. Никитина, А.В. Акилбаев

Введение. В статье обобщены материалы, касающиеся погребального обряда могильника «Кузинские хутора» по результатам раскопок 2013, 2014, 2017 годов. **Цель статьи –** ввести в научный оборот новый источник и на основе погребального обряда определить культурную принадлежность памятника. **Материалы и методы.** Статья написана на источниках, полученных раскопками Марийской археологической экспедиции под руководством авторов статьи. Проведена систематизация материала и сравнительно-исторический анализ со средневековыми памятниками Волго-уральского региона. **Результаты исследования, обсуждения.** На площади 164 кв. м. изучены один жертвенный комплекс в межмогильном пространстве и 25 погребений. Детальный анализ источников из погребальных комплексов позволил выявить две группы захоронений, каждая из которых имеет свои особенности. Рассмотрение полученного материала на фоне средневековых древностей соседних территорий позволяет сделать заключение о разнородном составе населения, оставившего этот могильник: одна группа населения связана с пермским кругом культур (предками коми); вторая с марийской культурой средневекового периода. **Заключение.** Материал могильника «Кузинские хутора» имеет значение для изучения этнокультурных контактов в районе Поветлужья и понимания процесса этногенеза марийского народа.

Ключевые слова: Поветлужье; марийская культура; вымская культура; погребальный обряд; средневековье; ингумация; кремация; жертвенный комплекс.

Введение. В статье обобщены материалы, касающиеся погребального обряда могильника «Кузинские хутора» по результатам раскопок 2013, 2014, 2017 годов. **Цель статьи –** ввести в научный оборот новый источник и на основе погребального обряда определить культурную принадлежность памятника. **Материалы и методы.** Статья написана на источниках, полученных раскопками Марийской археологической экспедиции под руководством авторов статьи. Проведена систематизация материала и сравнительно-исторический анализ со средневековыми памятниками Волго-Уральского региона. **Результаты исследования, обсуждения.** На площади 164 кв. м. изучены один жертвенный комплекс в межмогильном пространстве и 25 погребений. Детальный анализ источников из погребальных комплексов позволил выявить две группы захоронений, каждая из которых имеет свои особенности. Рассмотрение полученного материала на фоне средневековых древностей соседних территорий позволяет сделать заключение о разнородном составе населения, оставившего этот могильник: одна группа населения связана с пермским кругом культур (предками коми); вторая с марийской культурой средневекового периода. **Заключение.** Материал могильника «Кузинские хутора» имеет значение для изучения этнокультурных контактов в районе Поветлужья и понимания процесса этногенеза марийского народа.

Могильник «Кузинские хутора» расположен в 7 км к юго-западу от южной окраины г. Шарья на коренной террасе левого берега ручья Кузинки, левого притока р. Ветлуги, на месте урочища Кузинские хутора.

В 2013 году в Шарьинский филиал Костромского музея-заповедника поступили вещи от И. Шахова, который обнаружил их при поиске и сборе металлолома в урочище Кузинские хутора на месте старого дома лесника. В настоящее время вещи хранятся в Костромском музее-заповеднике как «коллекция Шахова» и предварительно датированы X веком.

В этом же году место осмотрено одним из отрядов Марийской археологической экспедиции под руководством В.В. Никитина. В результате установлено, что здесь располагается могильник X–XI веков.

В 2014 году начаты стационарные раскопки памятника отрядом МарАЭ под руководством Т.Б. Никитиной, изучена площадь 80 кв. м., на которой располагалось 12 погребений.

В 2017 году раскопки памятника продолжены отрядом МарАЭ под руководством А.В. Акилбаева; на площади 84 кв. м. изучено 13 погребений и один жертвенный комплекс.

В статье обобщены материалы 25 погребений и ооднго жертвенного комплекса из раскопок 2013, 2014, 2017 годов (рис. 1).

Могилы располагались нечеткими рядами; имеются случаи наложения контуров одной могильной ямы на границы другой.

Погребения имели подпрямоугольную с округленными углами, близкую к овалу, форму, с пропорциями от 1:2,7 до 1:3,7. Могилы ориентированы по направлению СВ-ЮЗ – 16 погребений (пп. 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 13, 14, 15, 18, 20, 22, 23, 24, 25), СЗ-ЮВ – четыре погребения (пп. 5, 8, 11, 17), С-Ю – одно погребение (п. 21).

Обряд захоронения представлен 18 погребениями с кремациями (пп. 1–8, 11, 13,14, 17, 18, 20, 22–25), в двух погребениях (пп. 10, 21) кости не сохранились, одно погребение содержит всего одну кальцинированную кость (п. 9). Четыре погребения разрушены (пп. 12, 15, 16, 19). Нужно оговориться, что разрушенные могилы были кремациями, также содержали жженые кости, но не дают полного представления об обряде.

В расположении кальцинированных костей выявлены две закономерности.

Первая группа захоронений с обрядом кремации представлена 16 погребениями: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 13, 14, 17, 18, 20, 22, 24. 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 зафиксировано. Вещи представлены во фрагментарном состоянии (от пояса лишь разрозненные накладки, железные вещи в обломках и т.д.), целые изделия являются редкостью. На отдельных вещах заметны следы воздействия огня.

Типичным погребением этой группы является п. 2 (рис. 2).

Погребение 2. На глубине –23 см от уровня современной дневной поверхности (–25 от нулевой точки) обозначились контуры могильной ямы в виде пятна вытянутых очертаний размерами 170×49×55 см, ориентированных по линии северо-восток – юго-запад. Заполнение имело бурый цвет с гумированными включениями по краям, в центре фиксировалась полоса подзола. Ко дну яма расширилась до 64 см. С северо-восточной стороны заполнение было потревожено поздней, вероятно, кладоискательской ямой, в которой на глубине –34 см был обнаружен железный нож. На этой же глубине появились единичные разрозненные по всей могиле мелкие жженые кости. Основная масса жженых костей находилась ближе ко дну могильной ямы на глубине –63–70 см. Кости были неравномерно разбросаны по всей могиле, наибольшее скопление в виде небольших кусочков в южной и северной частях. Среди жженых костей выделяются зубы (в северно-восточной стороне) и фаланги конечностей. Вещи обнаружены на разных глубинах, основная масса совместно с костями в северо-восточной стороне могильной ямы. На глубине –50 см в северо-восточной стороне зафиксированы бронзовый шаровидный бубенчик с фрагментом цепочки (№ 2) (рис. 2: *11*), с юго-западной стороны фрагменты железного котла (№ 3), бронзовые пронизки (№ 7) (рис. 2: *6, 7*), на глубине –65 см в центре могильной ямы обнаружены обломки бронзовых браслетов (№ 8), на глубине –50 см в центральной части обнаружены монета (№ 5), фрагмент кожаного ремня с накладками из цветного металла (№ 6) (рис. 2: *9*). На глубине –65–70 см в северной части ямы вместе с жженными костями расчищена еще одна монета-дир-

хем (№ 9), фрагменты двух калачевидных серег (№ 10) (рис. 2: *10*), бронзовые бубенчики (№ 12) (рис. 2: *12*), в центре могильной ямы у северной стенки лежали три железных наконечника стрелы (№ 11) (рис. 2: *3–5*), а ближе к южной – обломок браслета (№ 8). Фрагмент одной из серег сильно оплавлен, вероятно, находился в огне.

Вторая группа захоронений с обрядом кремации представлена двумя погребениями (пп. 23, 25) с кремированными костями. Эти погребения имеют существенные отличия от первой группы. Засыпи могильных ям содержат углистые включения и кусочки угля. Кальцинированные кости и вещи лежат на дне или в придонной части. Кости располагались компактными скоплениями, в погребении 25 вещи разложены в порядке ношения при жизни. Сохранились фрагменты от деревянных погребальных конструкций, следы войлочных подстилок, фрагменты кожи от одежды или покрытия, следы лубяного покрытия. Вещи преимущественно целые: пояс представлен крупными фрагментами с накладками на кожаной основе. В погребении 23 со стороны ног зафиксирован дополнительный комплекс вещей, положенный в берестяной туес.

Наиболее выразительной иллюстрацией является п. 25 (рис. 3).

Погребение 25. Контуры выявлены под слоем пахоты на глубине –30–35 см от уровня современной дневной поверхности, от нулевой точки на памятнике в северо-восточной части на глубине –7 см, в юго-западной части –14 см. Контуры имели размеры 55×180 см, выделялись на фоне темно-коричневого песка серым гумированным заполнением. Могильная яма немного сужается ко дну. Вещи и жженые кости сгруппированы в центре и в юго-западной части погребения. Судя по расположению украшений головы и ног, голова располагалась в северо-восточной части погребения. Среди кальцинированных костей зафиксированы куски угля и зола. Основная масса костей находилась в центре. Иногда фиксировались следы меховой и кожаной одежды. Прокала в погребении не обнаружено. Следов воздействия огня на погребальном инвентаре нет. На дне прослежена подстилка из войлока, а под подстилкой остатки дерева, вероятно, от настила на дне могилы.

Сверху, над вещами, сохранились остатки берестяного покрытия. Вблизи западного борта погребения, в центральной и юго-западной части, зафиксировано дерево (доска?) от обкладки, как и в погребении 23.

Инвентарь. В юго-западной части погребения на глубине от –12 до –14 см (№ 1) сохранились остатки обуви с 4 привесками (рис. 3: *8, 9*). Севернее, на глубине –7–16 см находился пояс, свернутый в два оборота (№ 2). Накладки пояса плохой сохранности, рассыпались при расчистке. К востоку от пояса на глубине –10–12 см лежал кинжал (длинный нож?) в деревянных ножнах, оформленных позолоченными металлическими пластинами с чеканным орнаментом, рядом пронизка и металлическая бусина, служившие украшением крепления кинжала к поясу (№ 3) (рис. 3: *17, 18*). У пояса на глубине –13 см лежал неопределенный железный предмет (№ 13). К северу и северо-западу от пояса располагались вещи: на глубине –18 см – перстень (№ 4) (рис. 3: *12*), еще один перстень (№ 17) (рис. 3: *13*), бубенчик (№ 15) (рис. 3: *19*), на глубине –13–14 см – перстень (№ 5) (рис. 3: *14*), арочная подвеска (№ 6) (рис. 3: *16*), фрагмент цепочки (№ 14). У западного края пояса на глубине –16 см зафиксирован граненый браслет (№ 18) (рис. 3: *1*). К северу от кинжала на глубине –10 см найден еще один перстень (№ 7) (рис. 3: *15*). Чуть севернее, в стороне от перечисленных предметов, на глубине –12 см находился фрагмент деревянной чаши (№ 11) и на глубине –17 см обрывки украшения, состоящего из цепочек, пронизок и привесок (№ 8) (рис. 3: *3, 4*). Все перечисленные вещи находились в гумированном слое. Северо-западнее такой гумированности заполнения не наблюдается. Здесь на глубине –15 см найдена пронизка (№ 9) и на глубине –10 см располагались бутыльчатая привеска с пронизкой (№ 10) (рис. 3: *2*), железная копоушка (№ 12) (рис. 3: *7*), привески на цепочке (№ 16), как на рис. 3: *4*. Украшения № 10 и 16, вероятно, являются частью головного убора.

В слое пахоты, в квадрате Ж/3 обнаружена арочная подвеска, аналогичная изделию из погребения.

Два погребения (пп. 10, 21) отнесены к кенотафам по причине отсутствия костей. Наиболее выразительно погребение 10 (рис. 4).

Погребение 10. Под погребениями 5 и 8 на глубине –57–60 см обнаружены вещи, которые представляли собой самостоятельное захоронение. Контуры захоронения сверху не фиксировались, заполнение обозначилось только на уровне выявленных вещей и представляло собой серый гумированный песок размерами 280×45 см, вытянутое по линии северо-восток – юго-запад. На некоторых вещах сохранились следы меха и луба. Под вещами в районе пояса обнаружены крупные куски досок от подстилки. Следов костяка не обнаружено. Вещи были разложены в порядке расположения при ингумации. Судя по расположению украшений, погребение ориентировано головой на северо-восток (аз. 20°). Учитывая то обстоятельство, что у нас нет информации о степени сохранности костей в слое могильника, данное захоронение трудно интерпретировать: оно могло быть несохранившейся ингумацией или кенотафом. Учитывая, что органика в виде ткани и меха в местах наибольшего скопления металла все же сохраняется, а костей не зафиксировано, более целесообразно назвать погребение кенотафом.

Инвентарь. В северо-восточной части на глубине –57–61 см обнаружен венчик из бересты шириной 2,5 см, длиной 21 см с проволочными спиральками на концах (№ 1, 1-а) (рис. 4: *3*). По краям венчика на глубине –58–60 см находились по два серебряных браслетообразных височных кольца с заходящими концами, один из которых отогнут и оформлен колбочкой (№ 2, 3), соединенных цепочкой (№ 4) (рис. 4: *4, 5*). С левой стороны у края могильного заполнения на глубине –57–59 см располагались железные наконечники дротика (№ 5) и копья (№ 6). Южнее цепочки на глубине –59 см расчищен сверток кожи, в котором находились две арочные подвески с прорезной основой и привесками в виде копоушек (металлической и костяной), колокольчиков, зооморфной подвески и т.д. (№ 7) (рис. 4: *1, 2*), а справа от этих украшений с глубины –55 см показались браслеты, которые были полностью расчищены на глубине –59 см (№ 8). Общее количество браслетов три, все граненые с кружковым орнаментом по внешним граням (рис. 3: *9, 10*). Чуть южнее на глубине –60 см находились еще 4 аналогичных браслета (№ 9) (рис. 4: *11, 12*), а рядом с ними усатый серебряный перстень (№ 10) (рис. 4: *7*). По центру заполнения на глубине –58–60 см располагался кожаный ремень с накладками круглой формы из фольги (№ 11). Сохранность плохая, но фото позволяет сделать типологическую зарисовку. Ремень имел пряжку и два наконечника, обмотан вокруг в полтора оборота. Под ремнем зафиксированы фрагменты шерстяной ткани саржевого плетения. Справа от ремня на глубине –51 см найден железный нож (№ 17) (рис. 4: *13*). Еще один нож находился в южной половине могилы на глубине –60 см (№ 13), рядом проволочные металлические пронизки и фрагмент металлической цепочки (№ 14). В южной части на глубине –60 см обнаружен фрагмент кожаного кошелька с окантовкой из бронзовых обойм (№ 15), южнее на глубине –57 см расчищено скопление вещей (№ 16): три бронзовых граненых с кружковым орнаментом браслета и серебряный усатый перстень (рис. 3: *8*).

Особое положение занимает погребение 9. В целом по обряду оно близко погребению 10 и могло быть связано с кенотафами, но в верхнем слое обнаружена одна кальцинированная косточка, случайное попадание которой в комплекс нельзя исключать.

Значительный интерес представляет жертвенный комплекс между погребениями (рис. 5).

Жертвенный комплекс 1. Контуры выявлены под слоем пахоты на глубине –30 см от уровня современной дневной поверхности, от нулевой точки на памятнике в северо-восточной части на уровне +3 см, в юго-западной части –6 см. Контуры имели размеры 48×70 см, выделялись на фоне светло-коричневого песка серым гумированным заполнением и представляли две окружности в виде цифры «8». Дно в целом ровное (–38–41 см).

Инвентарь. Северо-восточная часть. Здесь располагался керамический круглодонный горшок с орнаментом по венчику в виде вертикальных углублений (№ 2) (рис. 5: *4*). Венчик горшка имел нивелировочные отметки +2 и +3 см. В горшке находились обрывки плетеной цепочки из цветного металла (№ 1) (рис. 5: *3*). Под горшком зафиксированы остатки меха и войлока.

Юго-западная часть. Вещи в юго-западной части жертвенного комплекса были сложены

в лубяной или берестяной туес или короб, от которого зафиксированы стенки и дно. Туес забит одеждой из меха и ткани. Здесь вещи располагались в два уровня. Первоначально на первом уровне на глубине –1 см обозначились фрагменты накосника в виде пронизок и бубенчиков (№ 4) (рис. 5: *1*), устье кошелька, расчищенное уже на другом уровне, фибула на глубине 0 см (№ 6) (рис. 5: *2*), аналогичная фибула на глубине –2 см (№ 5), пронизка на глубине –1 см (№ 3). Фибула № 5 скрепляла края шерстяной одежды, украшенные тесьмой. На втором уровне продолжена расчистка накосника № 4. Под фибулой № 5 выявлена еще одна такая же фибула на глубине –3 см (№ 8). Все три фибулы одинаковые. Здесь полностью обозначился кошелек (№ 9) (рис. 5: *5*), в котором обнаружен на глубине –2 см кремень (№ 7). Ткань располагалась слоями, имела швы и являлась остатками одежды. На шерстяной ткани, в центре туеса, прослежены следы вышивки тонкой проволокой, которая рассыпалась при расчистке.

Результаты исследования

Таким образом выявлены некоторые закономерности в погребальном обряде памятника. Обряд кремации в погребениях первой группы имеет определенное сходство с вытянутыми погребениями (к сожалению, их количество слишком мало, чтобы делать выводы) на могильнике Большое Молочное в Костромском Поволжье: минимальное количество костей, вещевой инвентарь представлен разрозненными разнохарактерными вещами, часто поломанными или поврежденными; беспорядочное разноуровневое залегание костей и инвентаря [Леонтьев, 1996, с. 259, 263–266]. Но более значительное сходство обнаруженные на могильнике «Кузинские хутора» трупосожжения имеют с одной группой погребений вымских и вычегодских могильников [Савельева, 1971, с. 45–47; Савельева, 1987, с. 16–22; Королев, 2013, с. 24–25] и памятников средневекового населения Верховьев Камы [Голдина, Кананин, 1989, с. 28–43]. В этих районах кремация содержится в вытянуто-овальных или прямоугольных могильных ямах; немногочисленные кости и поломанные вещи располагались бессистемно, часто в засыпи; встречаются немногочисленные случаи нахождения их на дне. Указанные памятники связаны с происхождением народа коми: вымские и вычегодские – с коми-зырянами, верхнекамские – с коми- пермяками. У населения Верхней Камы обряд трупосожжения встречается в ломоватовское и раннеродановское время, а затем наблюдается его затухание. Погребения с сожжением на могильнике «Кузинские хутора» датируются не ранее XI в., в то время как у населения верховьев Камы практика подобного обряда идет на спад. Погребальный обряд вымской культуры к этому периоду характеризуется усилением роли кремации.

Обряд кремации в погребениях второй группы в большей степени соответствует захоронениям с кремацией из памятников Ветлужско-Вятского междуречья, связанных с марийской культурой. Он характеризуется следующими признаками: могильные ямы вытянуто-овальных или прямоугольных очертаний ориентированы таким же образом, что и захоронения с ингумацией; кальцинированные кости, представленные значительным количеством, и вещи помещены на дно могилы; вещи, в основном целые, занимают местоположение, аналогичное для погребений с ингумацией. Особой индивидуальностью отличаются погребения, в которых сожженные кости представлены значительным скоплением, завернуты в ткань и меховой кафтан, сверху перевязанный ремнем, а украшения разложены в порядке ношения их при жизни [Никитина, 2010, с. 145; Никитина, 2012, с. 76–79].

Погребения 9 и 10 соответствуют захоронениям-кенотафам из марийских могильников Ветлужско-Вятского междуречья [Никитина, 2012, с. 78, 79].

Жертвенный комплекс с одеждой также соответствует комплексам в межмогильном пространстве на памятниках Ветлужско-Вятского междуречья, которые являются этническим маркером марийской культуры [Никитина, 2001, с. 42–51; Никитина, 2017, с. 179–194].

Выделенные по погребальному обряду группы погребений имеют значительные отличия в погребальном инвентаре. Инвентарю посвящена отдельная статья [Никитина, Акилбаев, Аристов, 2019].

В захоронениях первой группы инвентарь представлен обломками железных предметов, наконечники стрел и ножи в отдельных случаях целые. Украшения представлены фрагмен-

тами пронизок, металлических цепочек, привесками-бубенчиками; от поясов в погребения положены обычно одна или несколько накладок. Целыми являются лишь перстни (пп. 4 и 7), браслет (п. 4), серьги (пп. 2 и 6), обувные украшения с кожаной частью обуви (п. 11).

В захоронениях второй группы обнаружены металлические головные цепочки, височные браслетообразные кольца с загнутыми концами, арочные нагрудные подвески, очковидные и умбоновидные шумящие подвески, граненые браслеты, усатые перстни, кожаные пояса с металлическими накладками и др. Вещи представлены целыми изделиями.

В погребениях-кенотафах (пп. 9-? и 10) набор украшений близок к находкам из погребений второй группы.

Основные типы инвентаря из погребений второй группы и могил-кенотафов имеют аналогии в могильниках Ветлужско-Вятского междуречья, связанных с марийской культурой IX–XI вв. Многие из этих украшений (головные цепочки, височные кольца с отогнутым концом, обилие граненых браслетов) являются этнодиагностирующими элементами марийской культуры.

Заключение

На основании погребального обряда можно сделать заключение о разнородном составе населения, оставившего этот могильник: пп. 1–8, 11, 13–22, 24 несут признаки населения, связанного с пермским кругом культур (предками коми); пп. 9, 10, 23, 25, жк. 1 связаны с марийской культурой средневекового периода.

Признаки погребального обряда могильника «Кузинские хутора»

Погребение	Способ захоронения	Размеры	Ориентировка
№ 1	кремация 1 группы	175×50	СВ-ЮЗ
№ 2	кремация 1 группы	170×55 см	СВ-ЮЗ
№ 3	кремация 1 группы	235×60 см	СВ-ЮЗ
№ 4	кремация 1 группы	230×85	СВ-ЮЗ
№ 5	кремация 1 группы	юго-восточная часть разрушена поздней ямой	СЗ-ЮВ
№ 6	кремация 1 группы	220×74 см	СВ-ЮЗ
№ 7	кремация 1 группы	222×42–62	СВ-ЮЗ
№ 8	кремация 1 группы	130×50 см	СЗ-ЮВ
№ 9	кенотаф	197×60 см	СВ-ЮЗ
№ 10	кенотаф	280×45 см	СВ-ЮЗ
№ 11	кремация 1 группы	134×45 см	СЗ-ЮВ
№ 12	кремация, разрушено	разрушено	разрушено
№ 13	кремация 1 группы	130×54 см	СВ-ЮЗ
№ 14	кремация 1 группы	212×65 см	СВ-ЮЗ
№ 15	кремация, разрушено	разрушено	разрушено
№ 16	кремация, разрушено	разрушено	разрушено
№ 17	кремация 1 группы	150×53 см	СЗ-ЮВ
№ 18	кремация 1 группы	200×70 см	СВ-ЮЗ
№ 19	кремация, разрушено	разрушено	разрушено
№ 20	кремация 1 группы	150×57 см	СВ-ЮЗ
№ 21	кенотаф	110×48 см	С-Ю
№ 22	кремация 1 группы	200×60 см	СВ-ЮЗ
№ 23	кремация 2 группы	220×55 см	СВ-ЮЗ
№ 24	кремация 1 группы	128×58 см	СВ-ЮЗ
№ 25	кремация 2 группы	180×55 см	СВ-ЮЗ

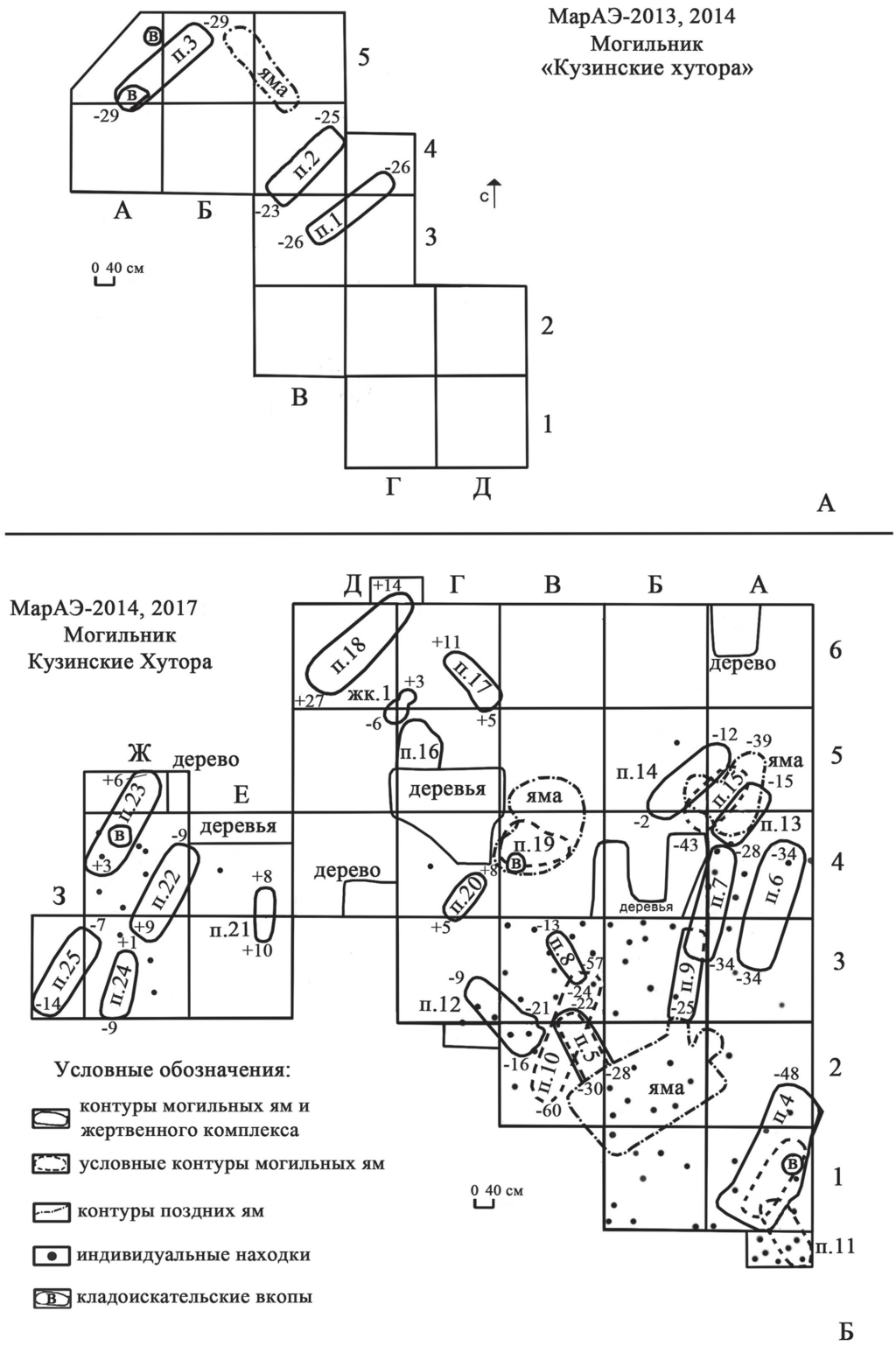


Рис. 1. Могильник «Кузинские хутора» А – план раскопа 1; Б – план раскопа 2

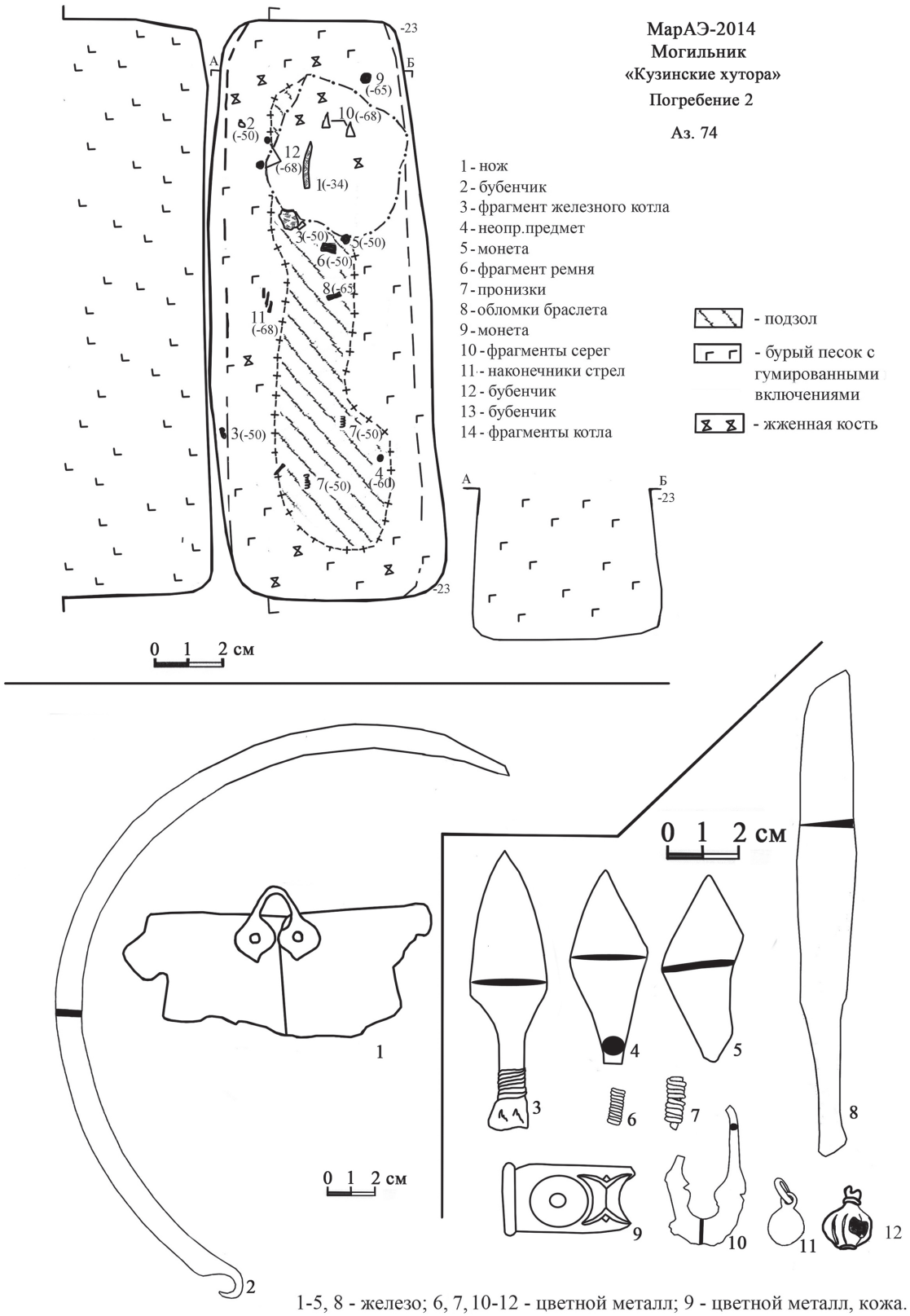


Рис. 2. Могильник «Кузинские хутора». Погребение 2

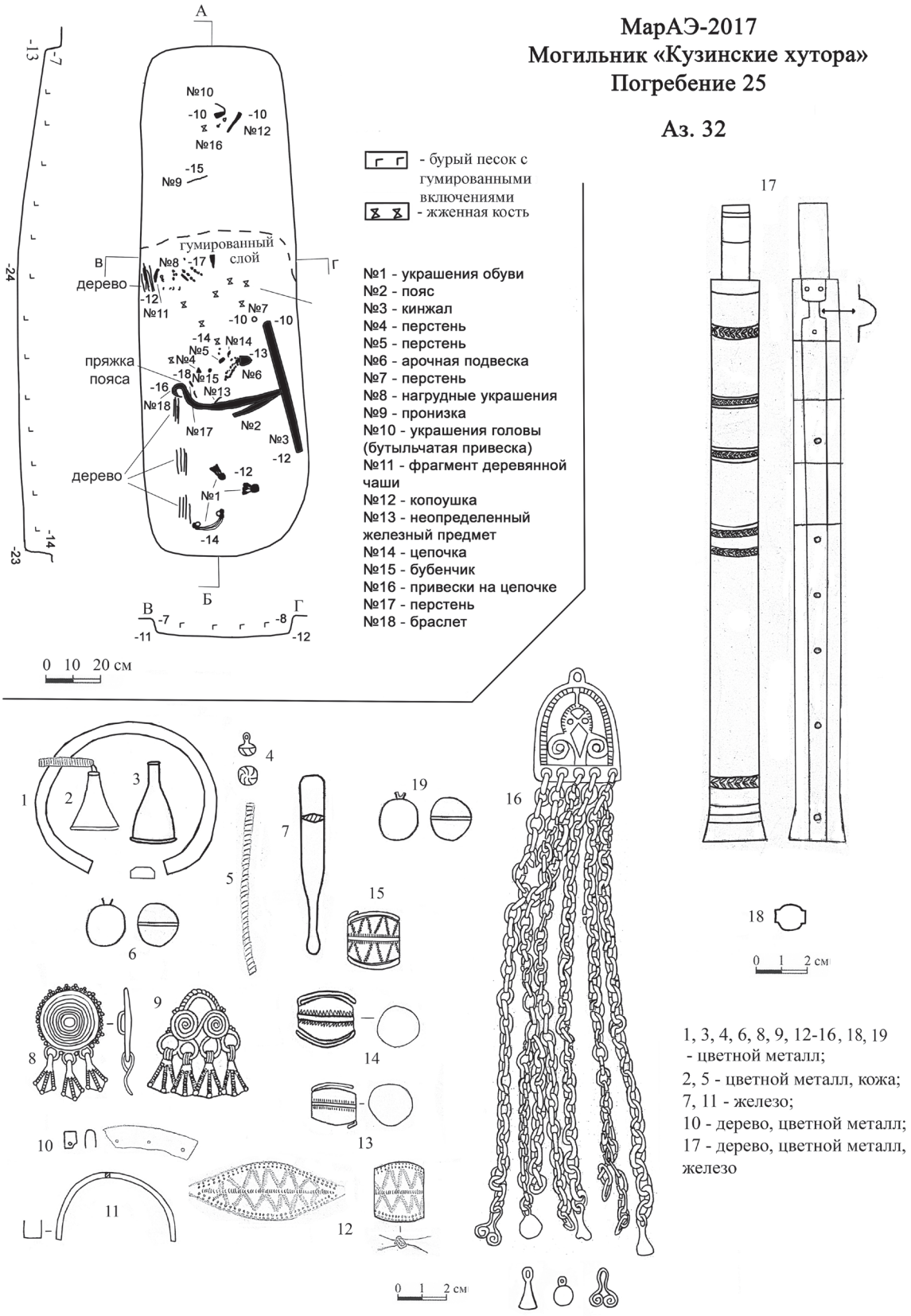


Рис. 3. Могильник «Кузинские хутора». Погребение 25

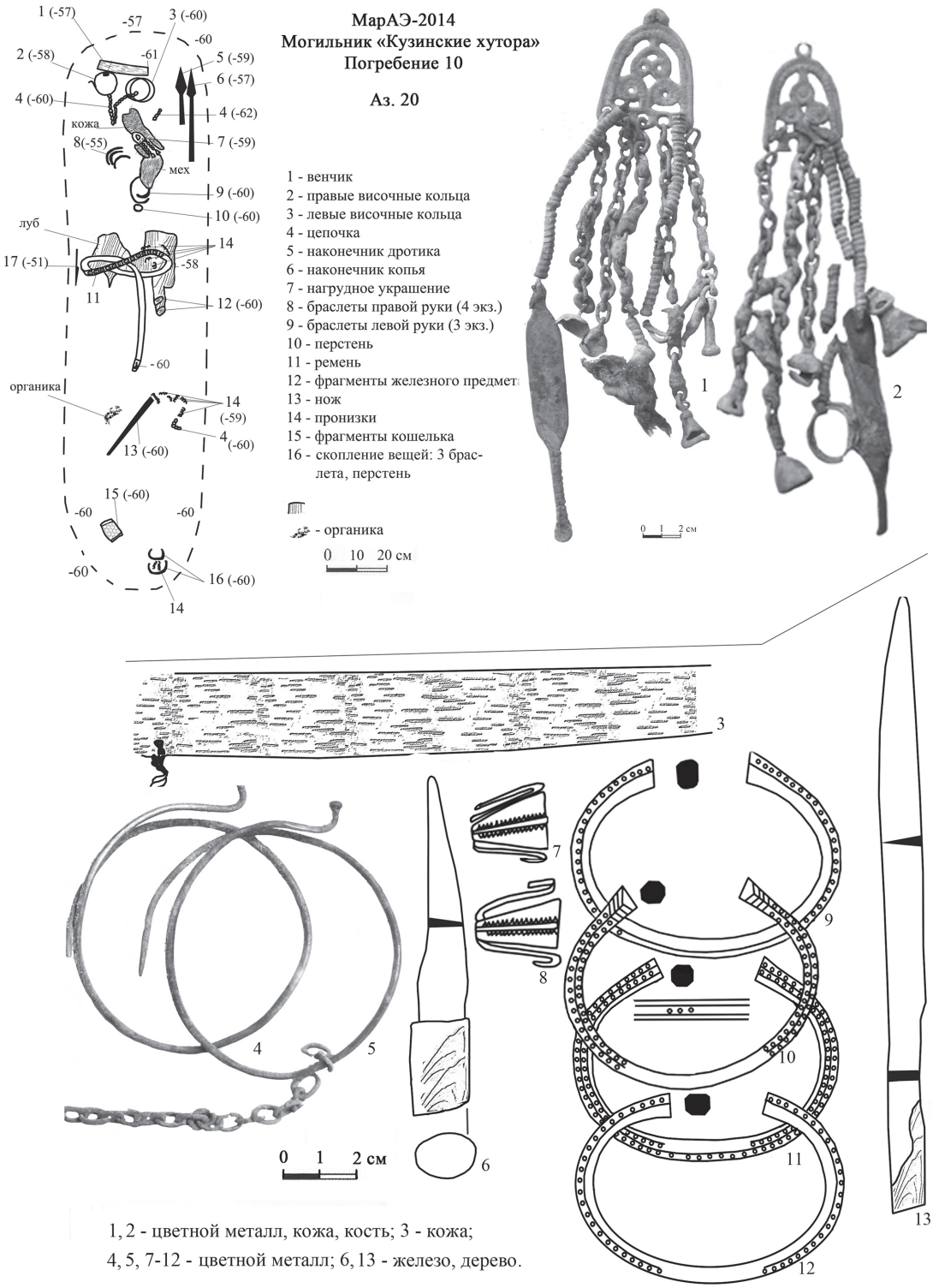


Рис. 4. Могильник «Кузинские хутора». Погребение 10

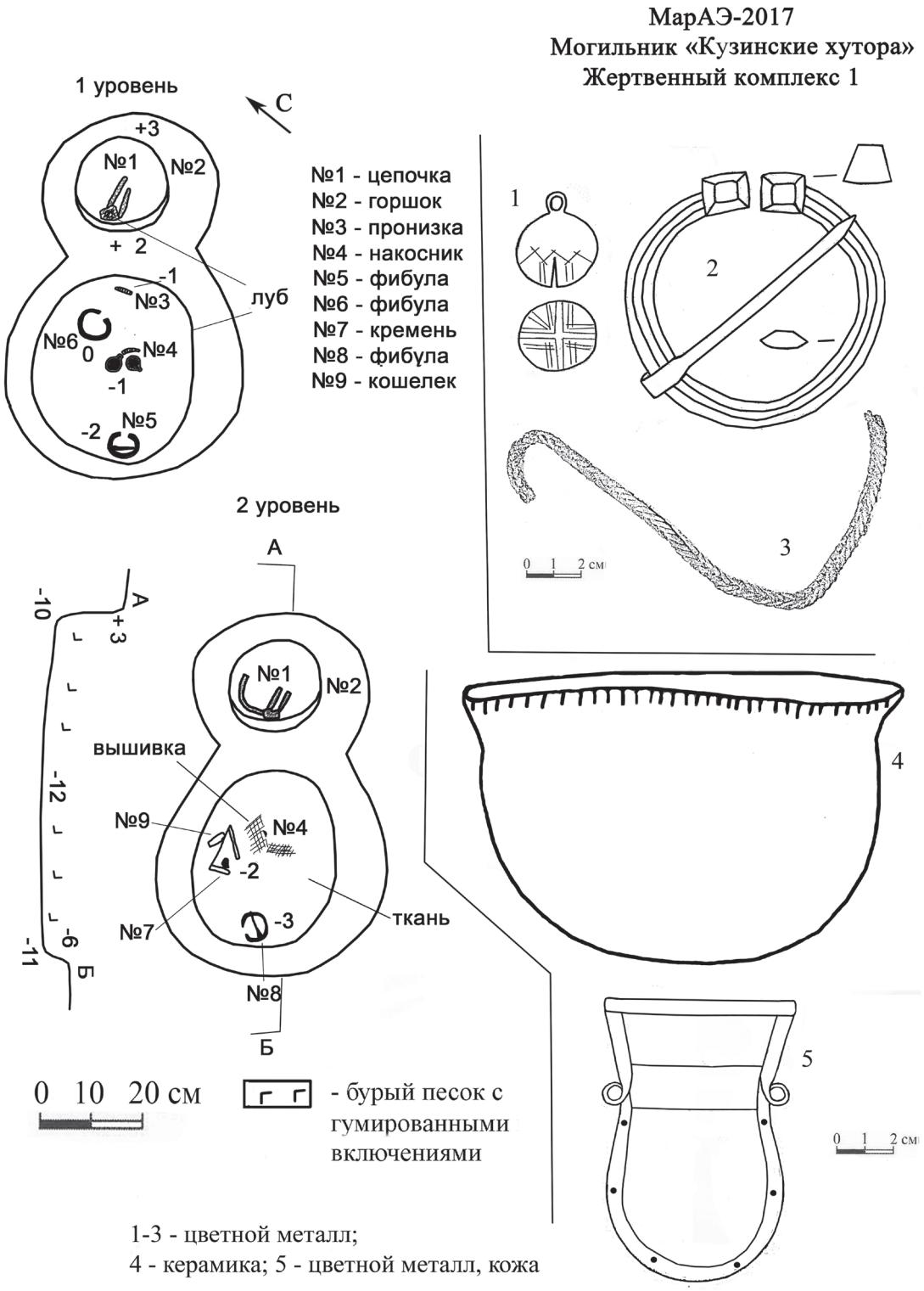


Рис. 5. Могильник «Кузинские хутора». Жертвенный комплекс 1

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Леонтьев А.Е. Археология мери. К предыстории Северо-Восточной Руси. М.: Геоэко, 1996. 338 с.

Савельева Э.А. Пермь Вычегодская: к вопросу о происхождении народа коми / отв. ред. А.П. Смирнов. М.: Наука, 1971. 222 с.

Савельева Э.А. Вымские могильники XI–XIV вв. Л.: ЛГУ, 1987. 200 с.

Королев К.С. Предки коми-зырян на Средней Вычегде (XI–XIV вв.) / отв. ред. Э. А. Савельева. Сыктывкар: Коми науч. центр УрОРАН, 2013. 89 с.

Голдина Р.Д., Кананин В.А. Средневековые памятники верховьев р. Камы. Свердловск: Изд-во Урал.ун-та, 1989. 216 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. Погребальные памятники IX–XI вв. Ветлужско-Вятского междуречья. Серия «Археология Евразийских степей». Казань, 2012. Вып. 14. 408 с.

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., Акилбаев А.В., Аристов А.А. Погребальный инвентарь могильника «Кузинские хутора» // Поволжская археология. Казань, 2019. № 4 (30). С. 82–98.

СОКРАЩЕНИЯ

АЭМК – Археология, этнография Марийского края
жк. – жертвенный комплекс
п. – погребение
пп. – погребения
МарАЭ – Марийская археологическая экспедиция

Tatyana Nikitina, Aleksandr Akilbaev

FUNERAL RITE OF THE «KUZINSKIE HUTORA» BURIAL GROUND OF THE 9th –11th CENTURIES

Introduction. The article summarizes the materials of funerary rite of the «Kuzinskie hutora» burial ground on the basis of archaeological excavations in 2013, 2014, 2017. The **objective** of the article is to describe the funeral rite of the burial ground and characterize it. **Materials and methods.** One sacrificial complex in the space between the graves and 25 graves on the area of 164 m^2 are studied here. **Research results, discussions.** Analysis of the burial complexes made it possible to divide them into groups, find analogies and designate their cultural belonging. **Conclusion.** These groups of burials have differences of funeral traditions and implements. Based on the funeral rite, a conclusion can be made about the heterogeneous composition of the population, buried there.

Keywords: Vetluga region; Mari culture; Vym culture; funerary rite; Middle Ages; inhumation; cremation; sacrificial complex.

REFERENCES

Leont’ev A.E. Arheologiya meri. K predystorii Severo-Vostochnoj Rusi. [Archaeology of Merya. To the history of the North-East Russia]. Moscow, Geoehko, 1996. 338 p. (In Russianian).

Savel’eva E.A. Perm’ Vychegodskaya: k voprosu o proiskhozhdenii naroda Komi. [Perm Vychegodskaya: on the origin of the Komi people]. Moscow, Nauka, 1971. 222 p. (In Russian).

Savel’eva E.A. Vymskie mogil’niki XI–XIV vv. [Vymsky burial grounds of the 11th -14th centuries]. Leningrad, LSU, 1987. 200 p. (In Russian).

Korolev K.S. Predki komi-zyryan na Srednej Vychegde (11th -14th centuries.). [Ancestors of the Komi-Zyryans in the Middle Vychegda (11th -14th centuries)]. Syktyvkar, Komi Science center of the Ural branch of the Russian Academy of Sciences, 2013. 89 p. (In Russian).

Goldina R.D., Kananin V. A. Srednevekovye pamyatniki verhov'ev r. Kamy. [Medieval site of the upper river Kama]. Sverdlovsk, Ural University Publisher, 1989. 216 p. (In Russian).

Nikitina T.B. Pogrebeniya s truposozhzheniyami v mogil'nikah Povetluzh'ya v IX–XI vv. [Burials with cremations in the burial grounds of Vetluga region in the 9th–11th centuries]. Materialy i issledovaniya po arheologii Povolzh'ya = Materials and research on the archeology of the Volga region. Yoshkar-Ola, 2010, iss. 5, pp. 138–161. (In Russian).

Nikitina T.B. Pogrebal'nye pamyatniki IX–XI vv. Vetluzhsko-Vyatskogo mezhdurech'ya. [Burial sites of the Volga-Vyatka river system]. Arheologiya Evrazijskih stepej = Archeology of the Eurasian steppes. Kazan, 2012, iss. 14. 408 p. (In Russian).

Nikitina T.B. Zhertvenno-pominal'nye kompleksy, kak etnoopredelyayushchij priznak pogrebal'nogo obryada marijcev v epohu srednevekov'ya [Sacrificial and memorial complexes as an ethno-defining feature of the funeral rite of the Mari in the Middle Ages]. Arheologija i jetnografija Marijskogo kraja = Archaeology and Ethnography of the Mari region. Joshkar-Ola, 2001, iss. 25, pp. 42–51. (In Russian).

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 etnografii = Bulletin of Archeology, Anthropology and Ethnography. Tyumen, Institute for Problems of Northern Development, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publisher, 2017, № 1, pp. 21–32. (In Russian).

Nikitina T.B., Akilbaev A.V., Aristov A.A. Pogrebal'nyj inventar' mogil'nika "Kuzinskie hutora". Povolzhskaya arheologiya = Archeology of the Volga region. Kazan, 2019, № 4 (30), pp. 82–98. (In Russian).

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

Tatyana Nikitina
Doctor of History,
Chief Researcher,
Mari Research Institute,
Yoshkar-Ola
e-mail: tshikaeva@yandex.ru

Акилбаев Александр Владимирович
кандидат исторических наук,
ведущий научный сотрудник
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: akilbaev.alexandr@yandex.ru

Aleksandr Akilbaev
Candidate of History,
Leading Researcher,
Mari Research Institute,
Yoshkar-Ola
e-mail: akilbaev.alexandr@yandex.ru

УДК 940.2
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_11

УЧАСТИЕ МАРИЙСКОГО СОТЕННОГО КНЯЗЯ МАМИЧ-БЕРДЕЯ В ЧЕРЕМИССКОЙ ВОЙНЕ 1552−1557 гг.

© 2020 г. С.К. Свечников

Введение. Вопрос об участии марийского сотенного князя Мамич-Бердея в Черемисской войне 1552–1557 годов ранее не становился отдельным предметом исследования. Следует также указать на наличие ряда спорных проблем, связанных с жизнью и деятельностью Мамич-Бердея.

Цель статьи – раскрыть роль Мамич-Бердея в Черемисской войне 1552–1557 годов.

Материалы и методы. Статья написана на основе широкого круга письменных источников и данных топонимики. Методы исследования: конкретно-исторический, сравнительно-исторический, ретроспективный.

Результаты исследования, обсуждение. Владения Мамич-Бердея находились в верховьях рек Большая Кокшага и Малая Кокшага, но одна из его волостей могла находиться в непосредственной близости к реке Волге. Вероятно, оттуда он со своим отрядом в 1552–1554 годах совершал нападения на вражеские коммуникации, правда, не используя флотилию, а действуя на побережье. Несмотря на ряд мощных ударов, нанесенных царскими войсками, Мамич-Бердей вел достаточно успешные военные действия против них в 1555-м – начале 1556 года. Это позволило ему установить контроль почти над всей левобережной частью бывшего Казанского ханства. Пик могущества Мамич-Бердея как военного и политического предводителя народов Среднего Поволжья приходится на январь-февраль 1556 года. С казнью царевича Ахполбея (возможно, это был известный по посольским книгам астраханский Чингизид Такбилди) он отказался от первоначальной идеи восстановления Казанского ханства и переключился на создание единого марийского военно-политического союза. Этому проекту не позволила реализоваться промосковская группировка горных людей во главе с сотником Алтышем, которая выдала луговомарийского сотенного князя царским властям. С потерей своего предводителя повстанцы вскоре потерпели окончательное поражение.

Заключение. Марийский сотенный князь Мамич-Бердей являлся активным участником и одним из наиболее влиятельных руководителей антимосковского повстанческого движения народов Среднего Поволжья середины XVI века (Черемисской войны 1552–1557 гг.).

Ключевые слова: Мамич-Бердей, Черемисская война, марийцы, сотенный князь, Казанское ханство, Ахполбей, Такбилди, Алтыш.

Введение

Антимосковские народно-освободительные вооруженные выступления народов Среднего Поволжья после ликвидации Казанского ханства принято называть Черемисскими войнами, поскольку в них наибольшую активность проявляли марийцы (черемисы). Одним из самых известных участников этих выступлений в 1550-е годы был Мамич-Бердей. Он, согласно летописным сообщениям, являлся сотенным князем (мар. *лужавӱй*) из Луговой стороны, то есть сотником (мар. *лужа́*), чей авторитет и некоторое верховенство над собой признавал ряд других марийских сотников. Вопрос об участии марийского сотенного князя Мамич-Бердея в Черемисской войне 1552– 1557 годов почти никогда не становился отдельным предметом исследования, если не считать научно-популярный историко-биографический очерк А.Г. Бахтина в сборнике

«История Марийского края в лицах. XIV – начало XX веков» [История Марийского края, 2012, с. 45–48]. При этом во многих работах, касавшихся проблем антимосковского повстанческого движения в Среднем Поволжье в 1550-е годы, деятельность прославленного марийского национального героя рассмотрена достаточно подробно. Следует также указать на наличие ряда спорных проблем, связанных с жизнью и деятельностью Мамич-Бердея. Им в данной статье уделено основное внимание.

Цель статьи – раскрыть роль марийского сотенного князя Мамич-Бердея в антимосковском повстанческом движении народов Среднего Поволжья в 1550-е годы.

Материалы и методы: в работе использован широкий круг опубликованных источников, в первую очередь, русские летописи, произведения оригинальной древнерусской литературы, разрядные книги, посольская документация, а также данные топонимики. Применены методы исследования: конкретно-исторический и сравнительно-исторический для выяснения исторической последовательности, генетической связи явлений и синхронизации фактов, ретроспективный в целях восполнения недостающей информации в имеющихся источниках.

Результаты исследования, обсуждения

О Мамич-Бердее сведения в источниках достаточно скудные. В них отражены лишь его действия в рамках событий Черемисской войны с 1554 по 1556 год. Мамич-Бердей, судя по тому, что его сыновья в 1557 году были уже взрослыми наследниками [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 266], в означенный период был старше 40 лет. Он не упоминается в числе участников походов казанских войск на русские земли до 1552 года, но можно уверенно предполагать, что нес наряду с другими марийскими сотниками воинскую повинность в качестве служилого вассала хана. За эту службу Мамич-Бердей, скорее всего, был наделен тарханными привилегиями. В частности, взимал ясак с населения подконтрольных ему волостей, присваивая некоторую часть собранных налогов [Хисматуллин, 2015].

Точно локализовать упоминаемые в летописях «Мамич-Бердеевы волости» не представляется возможным. Г.И Перетяткович и А.Г. Бахтин полагают, что они находились ближе к Волге около устьев Б. и М. Кокшаги [Перетяткович, 1877, с. 238, Бахтин, 2012, с. 357, Бахтин, 2015; Бахтин, 2019; История Марийского края, 2012, с. 45]. По мнению К.Н. Санукова и А.А. Андреянова, эти волости располагались в районе современной Йошкар-Олы [Сануков, 1984, с. 24–25; Андреянов, 1991, с. 10]. Краевед Г.Л. Ласточкин локализует их в верховьях Б. Кокшаги – на территории Санчурского района Кировской области [Ласточкин, 2012]. Наиболее обоснованной выглядит точка зрения А.Г. Бахтина. Его основные аргументы следующие: 1) применяя метод исключения к приведенному в летописях списку марийских волостей, разоренных в начале 1555 года, нельзя локализовать Мамич-Бердеевы волости в районе города Йошкар-Олы, а также севернее и восточнее его; 2) все, что известно о деятельности Мамич-Бердея, связано с рекой Волгой; 3) Мамич-Бердеевы дети приносили присягу на верность Ивану IV в городе Чебоксары; 4) Кочак, один из сыновей Мамич-Бердея, унаследовал его владения на правом берегу Волги (в качестве аргументов приводятся: Кочакова деревня, впоследствии вошедшая в черту города Чебоксары; действия Кочака против отряда крымских татар на Горной стороне в 1558 году). Оперируя еще рядом других косвенных свидетельств, А.Г. Бахтин делает вывод, что Мамич-Бердеевы волости «располагались там, где впоследствии известна Закокшайская волость» (восточнее устья Б. Кокшаги, в районе села Кокшайска), а также на противоположном горном берегу Волги [Бахтин, 2015; Бахтин, 2019].

Однако следует признать, что доводы уважаемого ученого небезупречны и могут быть подвергнуты серьезным сомнениям. Во-первых, изучение упоминаемого выше списка разоренных марийских волостей наталкивает на мысль, что в нем содержатся названия местностей, расположенных исключительно в средней и верхней части Кокшажского двуречья. Приведем полностью соответствующий летописный текст: «…была война в волостях в Шумурше да в Хозякове да в Ошли да в Мазарех в обоих да в дву волостех во Оршах, в Малой да в Болшой, да в Биште да в Кукшули, в Сороке Куншах да Василукове Белаке да Мамич-Бердеевы волости да Килееву волость да Кикину

волость да Кухтуял Кокшах, в Болшой да в Малой, и волость Сызаль да Дмаши да Монам да Кимерчи да Улыязы» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 246; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 552–553; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 232]. Именные волости (Василуков беляк, Мамич-Бердеевы, Килееву, Кикину,) идентифицировать с современной топонимикой невозможно, однако ряд географических названий сохранился до наших дней, например, Хозяково (село Среднее Азяково, деревни Нижнее и Верхнее Азяково Медведевского района, мар. *Озакъял*), Ошла (реки Большая и Малая Ошла, впадающие в М. Кокшагу выше Йошкар-Олы), Орша (правый приток Малой Ошлы), Сорока Кунша (деревня Широкундыш Килемарского района, мар. *Шорокундыш*), Монам (правый приток М. Кокшаги река Манага, мар. *Манан*). Все эти географические объекты располагаются в среднем и верхнем течении Большой и Малой Кокшаги. Также не обязательно связывать приведенную в списке волость Шумурша с Чемуршинской волостью Кокшайского уезда. Волость Шамарша упоминается в посольской книге по связям Московского государства с Крымом за 1567 год, и там прямо указано, что сотный князь Адай, возглавлявший эту волость, живет «вверх Кокшаги» [Посольская книга, 2016, с. 88–89, 223], то есть волость Шамарша находилась в верховьях Большой/Малой Кокшаги. К тому же Шумурша идет первым в череде перечисленных разоренных волостей «кокшажской черемисы» после сообщения о том, что вторгшиеся царские войска прибыли в волость Ошлу, откуда были направлены в разные стороны войсковые группы [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 246; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 552; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 232]. Отсюда можно полагать, что волость Шумурша была недалеко от волости Ошла, равно как и следующая за ним в списке волость Хозяково (село Среднее Азяково, деревни Нижнее и Верхнее Азяково находятся юго-западнее реки Большая Ошла). Наконец, в русских летописях прямо и недвусмысленно указано, что целью похода большой рати на «кокшажскую черемису» в 1555 году были непокорные «луговые сотники Мамичь-Бердей со товарищи» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 247; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 553; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 233]. Этот удар пришелся не на приволжские земли, а вглубь Луговой стороны – на Ошлу и прилегающие территории, то есть среднюю и верхнюю части Кокшажского междуречья. Именно там и находились Мамич-Бердеевы волости.

Во-вторых, как будет показано ниже, деятельность Мамич-Бердея не ограничивалась Волгой, она простиралась до Нижнего Прикамья и ногайских степей.

В-третьих, Мамич-Бердеевым детям для принесения присяги Ивану IV в любом случае пришлось бы прибыть к чебоксарским воеводам: ближайшим русским городом в 1557 году для любых кокшажских мари были Чебоксары – и для тех, кто проживал близ устьев Кокшаг, и для тех, кто был с их верховьев.

В-четвертых, князь Качак, разгромивший в 1558 году с отрядом горных людей крымских татар и именем которого называлась деревня, вошедшая в черту Чебоксар, мог и не быть сыном Мамич-Бердея, летописи ничего не сообщают о его происхождении [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 305; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 599; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 268]. Имя Качак (Кочак, Кощак) было достаточно распространенным в те времена. К примеру, самым известным Кощаком является оглан (улан) крымскотатарского происхождения, фактически руководивший Казанским ханством в период правления малолетнего Утямыш-Гирея (1549–1551) [Алишев, 1995, с. 86, 101; Бахтин, 2012, с. 281, 291–292].

Но все же нельзя исключать, что какие-то контролируемые Мамич-Бердеем территории находились на волжском побережье. Там его люди следили за вражескими коммуникациями по реке Волге, а затем на основе этих наблюдений Мамич-Бердей со своим отрядом совершал нападения. К тому же у Мамич-Бердея была не одна волость, а несколько, и одна из них могла располагаться очень близко к Волге.

Первые антимосковские вооруженные выступления в Среднем Поволжье вспыхнули сразу же после падения Казани, произошедшего 2 октября 1552 года. По расчетам А.Г. Бахтина, свои активные действия повстанцы развернули в конце ноября или даже ранее [Бахтин, 2012, с. 334]. Именно тогда луговомарийский отряд в союзе с антимосковской группировкой горных марийцев и чувашей совершил нападения на вражеские коммуникации – «на Волге побили гонцов и гостей и боярьских

людей з запасы». Весьма вероятно, этим отрядом руководил Мамич-Бердей. В летописях под 1554 годом указано, что «Мамич-Бердей с товарыщи… воруют по-старому на Волге, приходя на суды» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 247; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 553; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 233], то есть этим делом он занимался и ранее на протяжении нескольких лет. В январе 1553 года воевода Б.И. Салтыков прибыл на Цивиль, чтобы переловить и казнить тех, «что с луговыми воровали». В этом ему помогали сохранившие верность новой власти горные люди. Впоследствии Б.И. Салтыков «поимав горных, которые воровали, да иных тут повешал, а иных в город в Свиазской привел да у города перевешал; и всех их казнил 74 человеки» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 228–229; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 538–539; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 214]. Обращает на себя внимание тот факт, что луговые марийцы, тоже являвшиеся подданными русского царя, не подверглись никаким санкциям. Это значит, что они были недосягаемы для местной воеводской администрации и вряд ли проживали на волжском побережье.

Часть горномарийских повстанцев тоже перебралась на левый берег Волги. В пользу этого говорит тот факт, что в ноябре-декабре 1552 года мурзой Камаем по указанию казанских воевод было подавлено вооруженное выступление на Арской стороне, которое возглавляли «Тугаевы дети с товарыщи». «Тугаевы дети» – это потомки именно того Тугая, который в конце 1546 года отправил своих представителей из числа горных людей в Москву для заключения союза против хана Сафа-Гирея [Алишев, 1995, с. 146; Свечников, 2014, с. 233–234].

После разгрома «Тугаевых детей» казанская воеводская администрация приступила к сбору ясака. Арская и Побережная стороны не оказали сопротивления, и «дети боярские ясаки собрали сполна и привели к воеводам». Из Луговой стороны достаточно долго не было никаких вестей, и, наконец, 10 марта 1553 года в Москву пришло сообщение, что «казанские люди луговые изменили, ясаков не дали и ясатчиков, которые ясаки на Луговой избирали, Мисуря Лихорева да Ивана Скуратова побили» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 229–230]. Вероятно, сборщики ясака забрались в отдаленные марийские земли, в частности, к кокшажским марийцам. Местные сотники, в том числе Мамич-Бердей, во времена Казанского ханства сами собирали налоги с местного ясачного населения в пользу ханской казны, присваивая себе часть сборов. Между тем Иван IV сразу же после взятия Казани приказал собирать ясаки «прямые, как было при Магмеделиме царе» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 222], следовательно, сотники лишались важного источника своего обогащения. Это явно не устраивало местную знать и, очевидно, именно они были инициаторами расправы над русскими сборщиками ясака. Рядовые общинники, тем не менее, поддерживали своих предводителей, поскольку, видимо, ясак не был для них обременительным. Кокшажские марийцы в те времена жили в основном за счет набегового промысла, направляемого теми же сотниками [Казанская история, 1954, с. 86], что способствовало возникновению солидарности между местными рядовыми общинниками и знатью. К тому же марийские сотники были выборными людьми, а не феодалами, марийское общество еще не раздиралось классовыми противоречиями.

Вслед за убийством сборщиков ясака луговые марийцы собрали значительный воинский отряд и прибыли на Арскую сторону. Луговые и арские люди «соединачилися вси с одного и стали на Высокой Горе у засеки». Здесь они разгромили крупный русский стрелецко-казацкий отряд, а затем обосновались в большой крепости в верховьях реки Мёши в 70 верстах от Казани, «хотяше тут отсидетися». Здесь к луговым и арским людям присоединились повстанцы из Побережной стороны. Мёшинская крепость стала играть роль временной столицы возрождаемого Казанского ханства. В марте того же 1553 года арские и луговые люди во главе с Хусейн-сеитом и Сарый-богатырем, действуя на Горной стороне, разбили отряд свияжского воеводы Б.И. Салтыкова, а самого воеводу взяли в плен [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 230; Бахтин, 2012, с. 335–339; Свечников, 2014, с. 235–236]. По словам Казанского летописца, «заведоша его в башкирския улусы, в далную черемису за 700 верст за Казань, и умучиша тамо» [Казанская история, 1954, с. 174].

С доспехами, снятыми с тела Б.И. Салтыкова, в октябре 1553 году были отправлены в Ногайскую Орду послы во главе с луговым

марийцем Шибаном. Они просили у мирзы Исмаила отпустить на княжение в Казанскую землю его сына Мухаммеда. Однако промосковский мирза Исмаил категорически отверг просьбу луговых людей. Вскоре он вступил в междоусобную войну с антимосковски настроенным мирзой Юсуфом (отцом плененной Иваном IV казанской ханши Сююмбеки), одержал в ней победу, признав при этом свою вассальную зависимость от Ивана IV [Свечников, 2014, с. 236–237; Трепавлов, 2016, с. 231–256]. В силу указанных обстоятельств Ногайская Орда, конечно, не могла поддерживать антимосковское повстанческое движение в Среднем Поволжье. Отказался помогать повстанцам и мирза Юсуф. В декабре 1553 года к нему прибыл татарский князь Кулай с просьбой отправить на княжение его сына Али. «И Юсуф де был его отпустил да опять велел воротити» [Посольские книги, 2006, с. 135].

Оставшиеся без внешней поддержки повстанцы в конце 1553-го – в начале 1554 года потерпели крупное поражение от численно превосходивших царских войск, руководимых опытными военачальниками С.И. Микулинским, И.В. Шереметевым и А.М. Курбским. Страшному опустошению подверглись Арская и Побережная стороны, а также восточная часть Луговой стороны. Пали Мёшинская крепость и резиденция марийского князя Болтуша Малмыж. После этого значительная часть арских и побережных людей устранилась от участия в повстанческом движении, многие даже стали сотрудничать с новой властью, участвуя в массовом истреблении сторонников независимости [Бахтин, 2012, 2012, с. 344–356; Свечников, 2014, с. 239–243].

Остались непокоренными только кокшажские марийцы во главе с сотным князем Мамич-Бердеем. Д.Ф. Адашев, прибывший осенью 1554 года в Москву с вестями от казанских воевод, доносил: «...а луговые сотники Мамичь-Бердей с товарыщи в город не пошли и воруют по-старому на Волге, приходя на суды» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 247]. А.Г. Бахтин полагает, что для этих нападений Мамич-Бердей использовал многочисленную флотилию [Бахтин, 2015, с. 11; Бахтин, 2019, с. 80]. Однако в имеющихся источниках нет упоминаний о наличии у него судовой рати, а в приведенном выше отрывке говорится, что Мамич-Бердей атаковал посуху приставшие к берегу суда, «приходя» на них. Скорее всего, он использовал тактику, похожую на ту, которую описал С. Герберштейн, рассказывая о гибели флотилии Ивана Палецкого в 1524 году: «И вот рано утром, когда солнце еще не взошло и весь берег был окутан густейшим туманом, черемисы внезапно напали на корабли и навели на русских такой ужас, что начальник флота Палецкий, оставив в руках врагов девяносто крупных судов, на каждом из которых было по тридцать человек, отчалил от берега на своем корабле, поплыл по середине Волги и под покровом тумана почти нагишом добрался до войска» [Герберштейн, 1988, с. 177]. У марийцев не было опыта успешных сражений с русскими флотилиями на реках, что подтверждается сведениями «Казанского летописца»: «…а от ладейные черемиса не брежахуся, не умеют бо битися с Русью на воде» [Казанская история, 1954, с. 132].

В течение всей осени 1554 года готовился крупномасштабный поход русских войск «на кокшашскую черемису». Полки набирались в различных областях Руси и концентрировались во Владимире, Галиче, Устюге Великом, Перми и на Вятке. К русским войскам присоединились касимовские и темниковские татары. Поход возглавили князь И.Ф. Мстиславский и дворецкий Казанского дворца Д.Р. Юрьев-Захарьин. Операция на Луговой стороне развернулась зимой 1554–1555 годов. Основные силы русских войск спустились вниз по Волге, а затем продвинулись вглубь марийских земель, к верховью М. Кокшаги, и расположились становищем в волости Ошле. Здесь к ним присоединились полки из Галича, возглавляемые И.П. Хироном-Яковлевым. Галицкий воевода доложил И.Ф. Мстиславскому и Д.Р. Юрьеву-Захарьину, что он «ходил по многим волостем и воевал», опустошая селения по Ветлуге и Рутке, что «приходила пешая черемиса на лесу на сторожевой полк на князя Василиа Токмакова, и князь Василей, дал бог, их побил на голову». Разделившись на несколько групп, войска Ивана IV разорили более 20 марийских волостей, в том числе Мамич-Бердеевы [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 246, 247; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 552–553, 554; ПСРЛ, т. XXIX, 1965,

с. 233, 233; Разрядная книга, 1966, с. 147–148; Разрядная книга, 1978, с. 475–478].

Несмотря на тяжелые потери, кокшажские марийцы не прекратили борьбу, проявляя чудеса героизма, мужества и упорства. В первую очередь, луговомарийские воины предприняли попытку привлечь на свою сторону арских людей. В феврале 1555 года, сразу же после ухода царских войск, они «приходили на Арскую сторону войною». Однако прежние союзники оказали им сопротивление: «...арьские люди, остроги поделав, от них отбилися, а с ними в острозех были стрелцы царя и великого князя, ис пищалей побивали многих луговых; а луговые воевали села татарские и пошли на Луговую». Очевидно, такая реакция татар была вызвана, прежде всего, тем, что они опасались повторения событий зимы 1553–1554 годов и что на их территории присутствовал боеспособный русский стрелецкий отряд. В то время как повстанцы действовали на Арской стороне, вглубь луговомарийской территории внезапно вторглись горные люди. Это был лыжный военный отряд в 700 человек во главе с русским воеводой Федкой Баскаковым. Они «людей побили и в полон поимали и животину побили и пришли, дал бог, здорово» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 246; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 553; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 232].

Чтобы обезопасить дороги между Казанью и Москвой, усилить контроль над Горной стороной и примыкающей частью Луговой, в июне 1555 года была основана крепость Чебоксары [Разрядная книга, 1978, с. 490]. Теперь русские суда, курсировавшие между Васильгородом и Свияжском, могли останавливаться здесь под надежным прикрытием, не опасаясь нападений войск Мамич-Бердея.

8 сентября 1555 года был составлен разряд очередного зимнего похода, имевшего целью «воевать луговой черемисы». Возглавили операцию князья А.М. Курбский и Ф.И. Троекуров. К полкам, прибывшим из центральных районов Московского государства, присоединились войска из Казани во главе с Ф.И Бутурлиным и из Свияжска под руководством С.И. Гагарина [Разрядная книга, 1966, с. 153; Разрядная книга, 1978, с. 500–501]. Поход был неудачным. Во-первых, скорее всего, именно эту военную операцию раскритиковал Иван IV в своей переписке с А.М. Курбским: «Егда убо послахом тя в свою вотчину, в Казань, непослушных нам повинити..., никоего же им зла сотворил еси» [Переписка, 1979, с. 42]. Во-вторых, об этом походе нет никаких летописных сообщений. Если бы русские войска действовали успешно, то летописцы должны были это зафиксировать. В-третьих, стыдливо умалчивает в своих сочинениях об этом походе и сам А.М. Курбский.

В течение 1555 года Мамич-Бердей сумел сплотить вокруг себя разрозненные марийские отряды, создав своего рода черемисский военный союз, ему также удалось привлечь на свою сторону татар и южных удмуртов. В летописях сообщается: «Арские люди и побережные государю изменили и стрелцов побили, которые у них были на береженье в посылке с Мамич-Бердеем» [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 265; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 568; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 244]. Основной причиной «измены» арских и побережных людей были действия луговомарийских повстанцев, доказавших, что с царскими войсками можно вести успешные боевые действия. Опорным пунктом и временной столицей повстанцев стала Чалымская крепость на Побережной стороне [ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 269].

Мамич-Бердей рассчитывал восстановить Казанское ханство во главе с каким-нибудь законным правителем – Чингизидом, большие надежды он также возлагал на военную помощь со стороны Ногайской Орды, чтобы наравных вести войну с Московским государством. Первую задачу ему почти удалось решить, пригласив царевича Ахполбея. Следует отметить, что вопреки упоминаемому в летописях имени Ахполбей ряд историков в качестве прибывшего к повстанцам царевича называет другое имя – Али (Али-Акрама), сына ногайского мирзы Юсуфа [Алишев, 1995, с. 150; Худяков, 1991, с. 157–159]. На самом деле, как показано выше, Юсуф отменил свое решение об отправке Али на княжение в Казанские земли. К тому же Али не являлся Чингизидом (прямым потомком Чингиз-хана) и не мог быть царевичем. Видный исследователь истории Ногайской Орды В.В. Трепавлов полагает, что летописного Ахполбея можно отождествлять с ногайским мирзой по имени

Акболтай. Правда, тут же указывает, что в 1560 году Акболтай приезжал в Москву, откуда по разрешению Ивана IV был отпущен на службу в Астрахань, хотя Ахполбей, согласно летописям, задолго до этого был казнен по приказу Мамич-Бердея. Поэтому историк сомневается в факте казни Ахполбея (Акболтая) и делает следующий вывод: «Не исключено также, что вся история о ногайско-казанском сотрудничестве была выдумана московскими идеологами для создания эпической картины размаха партизанского движения и, стало быть, закоснелости завоеванных татар в своей «неверной» религии, в непокорности великому государю. Позднее это пригодилось для оправдания широкой христианизации и русификации Казанского юрта, и прежде всего его бывшей столицы» [Трепавлов, 2016, с. 232–233]. Предположения В.В. Трепавлова отвергает А.Г. Бахтин. Он справедливо полагает, что нет оснований сомневаться в достоверности истории об Ахполбее, поскольку сообщение о царевиче имеется не только в летописях, но и в сочинении А.М. Курбского, известного оппозиционера Ивана IV и «московских идеологов». Кроме того, как указывает А.Г. Бахтин, Акболтай не был Чингизидом [Бахтин, 2012, с. 370].

Присоединяясь к этой дискуссии, предлагаю обратить внимание уважаемых историков на фигуру астраханского царевича, Чингизида по имени Такбилди (имена Ахполбей и Такбилди в целом созвучны, при этом нужно иметь в виду, что об Ахполбее русским стало известно со слов Мамич-Бердея, который мог исказить исходное имя, это же, в свою очередь, могли сделать и русские, столкнувшиеся с непривычным для них марийским произношением). Такбилди упоминается в посольской книге по связям России с Ногайской Ордой под 1551 годом как «калга» (престолонаследник, второе по значимости после хана), противник астраханского хана Ямгурчея (своего отца, брата или дяди) и союзник ногайского мирзы Юсуфа [Посольские книги, 2006, с. 84]. В имеющихся в моем распоряжении источниках и литературе это имя больше не встречалось. Не исключено, что царевич Такбилди, потеряв все шансы на астраханский престол, сделал свой выбор в пользу Казанского юрта. Каким-то образом он установил контакты с Мамич-Бердеем и прибыл по его приглашению в Среднее Поволжье вместе с отрядом из 100–300 ногайцев. Дальнейшая судьба Ахполбея (Такбилди (?)) была трагической. Мамич-Бердея не устраивало то, что с ним прибыло немногочисленное войско. Этого явно было недостаточно, чтобы усилить ударную мощь повстанческих войск. Более того, Ахполбей и его воины стали обирать местное население. В итоге Мамич-Бердей решил избавиться от этой обузы. По словам летописца, Ахполбей «не учинил никоторые помочи, и он (Мамич-Бердей. – *С.С.*) царя убил и всех нагай побил». А.М. Курбский дает более подробные сведения: «...егда разсмотревши, иже мало им прибыли с того царя, убиша его и сущих с ним татар, аки триста, и главу ему отсекоша и на высокое древо взоткнули и глаголали: «Мы было взяли тебя того ради на царство, з двором твоим, да обороняеши нас; а ты и сущие с тобою не сотворил нам помощи столько, сколько волов и коров наших поел: а ныне глава твоя да царствует на высоком коле!» [Курбский, 2015, с. 84; ПСРЛ, т. XIII, 1965, с. 265–266; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 568–569; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 244–245]. Казнь Чингизида, видимо, говорит о том, что Мамич-Бердей отказался от первоначальной идеи восстановления Казанского ханства. Латентной причиной этого убийства могли быть опасения марийского предводителя в том, что Ахполбей будет опираться не на него, а на окружение из числа татарской феодальной знати, занимавшей господствующие позиции в Казанском ханстве.

В начале 1556 года Мамич-Бердей был на пике своего могущества, под его контролем находилась вся левобережная часть бывшего Казанского ханства, за исключением Казани. Численность его войска росла, как рос и боевой опыт его отрядов, которые все больше стали походить на грозную, хорошо организованную армию. В это же время, по сообщению А.М. Курбского, в Москве состоялось совещание Ивана IV с высшими светскими и духовными сановниками («рада то была богатых и ленивых мнихов и мирских»), на котором многие советовали государю вывести оставшиеся русские войска из Казанского края: «...да покинет место казанские и град, и воинство христианское сведет оттуду» [Курбский, 2015, с. 84].

Расправившись с Ахполбеем и ногайцами, Мамич-Бердей с 2000 воинов перебрался на Правобережье, чтобы «отводити от царя и великого князя» горных людей (в первую очередь, своих соплеменников – горных марийцев). По всей видимости, Мамич-Бердей взял курс на создание военно-политического объединения луговых и горных марийцев, которое в перспективе при благоприятных условиях могло трансформироваться в ту или иную форму государственности марийского народа. Шансы на успех у Мамич-Бердея были: он вел удачную кампанию против русских войск; немалое значение имело отсутствие языкового барьера; наконец, летом 1554 года истек срок трехгодичного освобождения от ясака, введенного для населения Горной стороны в 1551 году, следовательно, горные люди теперь уже второй год выплачивали налоги в пользу царской казны, с высокой вероятностью сталкиваясь со злоупотреблениями и произволом со стороны представителей власти – воевод, служилых людей, чиновников.

Тем не менее этих факторов оказалось недостаточно, чтобы население Правобережья присоединилось к повстанческому движению. Мамич-Бердей и его соратники попали в ловушку, устроенную промосковской группировкой горных людей. 21 марта 1556 года прибыли в Москву «горние люди Алтышь сотник с товарыщи, и привели с собою изменника Мамичь-Бердея лугового сотного князя; а сказывали государю, что приходил Мамич-Бердей их воевати, а с ним было две тысячи человек, и к острогу их приступал и их воевал; и они с ним зговорили, что им с одного с ним изменити, да уверяся с ним да взяли его пити к себе, а с ним человек з двесте, да тех людей всех побили, а его изымав, к государю привели. И царь и государь горних людей пожаловал великим своим жалованьем и всяких им пошлин полегчил» [ПСРЛ, т. XIII, 1965,с. 266; ПСРЛ, т. XX, ч. 2, 1914, с. 569; ПСРЛ, т. XXIX, 1965, с. 244–245].

Как полагает В.Д. Димитриев, владения сотника Алтыша находились в северной части нынешнего Моргаушского района Чувашской Республики, на самой границе с Горномарийским районом Республики Марий Эл [Димитриев, 1983, с. 89]. Следовательно, Алтыш был горным марийцем – представителем той части горномарийского населения, которая испытывала на себе сильное чувашское влияние и впоследствии влилась в этнографическую группу виръял.

Скорее всего, горные люди выступили против Мамич-Бердея вследствие следующих причин: 1) реальная угроза крупномасштабного вторжения царских войск в случае присоединения к повстанческому движению (в контрасте с относительно малочисленным отрядом повстанцев, осаждавших острог), 2) постоянное присутствие царских войск на Горной стороне (в Васильгороде, Свияжске, Чебоксарах), 3) вынужденная адаптация горных людей к проводившейся Иваном IV политике «кнута и пряника».

Об окончательной судьбе Мамич-Бердея нет никаких сведений. По предположению А.Г. Бахтина, на допросах марийского сотенного князя присутствовали многие влиятельные фигуры Московского государства, в том числе А.М. Курбский и сам Иван Грозный; затем его казнили либо замучили до смерти в застенках [Бахтин, 2012, с. 368].

Утрата повстанцами своего предводителя Мамич-Бердея привела к катастрофическим для них последствиям. В течение года после пленения Мамич-Бердея царским войскам удалось окончательно сломить сопротивление народов Среднего Поволжья [Свечников, 2014, с. 250–253].

Заключение

На основе комплексного использования широкого круга источников удалось выяснить, что марийский сотенный князь Мамич-Бердей являлся активным участником Черемисской войны 1552–1557 годов с самого ее начала до весны 1556 года, пока он не был взят в плен промосковской группировкой горных марийцев. Анализ письменных источников и топонимики позволил сделать вывод, что владения Мамич-Бердея находились в верховьях рек Большая Кокшага и Малая Кокшага, но одна из его волостей могла находиться в непосредственной близости к реке Волге. Вероятно, оттуда он со своим отрядом в 1552–1554 годах совершал нападения на вражеские коммуникации, правда, не используя флотилию, а действуя

на побережье. Несмотря на ряд мощных ударов, нанесенных царскими войсками, Мамич-Бердей вел достаточно успешные военные действия против них в 1555-м – начале 1556 года. Это позволило ему установить контроль почти над всей левобережной частью бывшего Казанского ханства. Пик могущества Мамич-Бердея как военного и политического предводителя народов Среднего Поволжья приходится на январь-февраль 1556 года. С казнью царевича Ахполбея (возможно, это был известный по посольским книгам астраханский Чингизид Такбилди) он отказался от первоначальной идеи восстановления Казанского ханства и переключился на создание единого марийского военно-политического союза. Этому проекту не позволила реализоваться промосковская группировка горных людей во главе с сотником Алтышем, которая выдала луговомарийского сотенного князя царским властям. С потерей своего предводителя повстанцы вскоре потерпели окончательное поражение.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Алишев С.Х. Казань и Москва: межгосударственные отношения в XV–XVI вв. Казань: Тат. кн. изд-во, 1995. 160 с.

Андреянов А.А. Город Царевококшайск: Страницы истории (конец XVI – начало XVIII века). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 96 с.

Бахтин А.Г. Марийский край в XIII–XVI веках: очерки по истории. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2012. 660 с.

Бахтин А.Г. К вопросу о Мамич-Бердеевых волостях // Вестник Марийского государственного университета. 2015. № 2. С. 5–14.

Бахтин А.Г. Марийские сотни-волости XVI века // Марийский архивный ежегодник. Йошкар-Ола, 2019. С. 72–85.

Герберштейн С. Записки о Московии. М.: Изд-во МГУ, 1988. 430 с.

Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. Чебоксары: Чув. кн. изд-во, 1983. 112 с.

История Марийского края в лицах. XIV – начало XX веков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2012. 392 с.

Казанская история. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. 194 с.

Курбский А. История о делах великого князя московского. М.: Наука, 2015. 944 с.

Ласточкин Г.Л. О «новых кокшажских» городах в Марийском крае // Марийский архивный ежегодник. Йошкар-Ола, 2012. С. 196–206.

Перетяткович Г.И. Поволжье в XV и XVI веках. (Очерки из истории края и его колонизации). М.: Тип. Грачева, 1877. 332 с.

ПСРЛ. Т. XIII. Патриаршая или Никоновская летопись. Так называемая Царственная книга по списку Московской синодальной библиотеки № 149. М.: Наука, 1965. 532 с.

ПСРЛ. Т. XX. Ч. II. Львовская летопись. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1914. 265 с.

ПСРЛ. Т. XXIX. Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. Лебедевская летопись. М.: Наука, 1965. 391 с.

Посольская книга по связям Московского государства с Крымом. 1567–1572 гг. М.: Фонд «Русские Витязи», 2016. 400 с.

Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой. 1551–1561 гг. Казань: Тат. кн. изд-во, 2006. 391 с.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука, 1979. 432 с.

Разрядная книга. 1475–1598 гг. М.: Наука, 1966. 614 с.

Разрядная книга 1475–1605 гг. Т. I. Ч. III. М., 1978. С. 407–610. Ротапринт.

Сануков К.Н. Царев город на Кокшаге // Йошкар-Ола. Очерки о столице Марийской республики. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1984. С. 23–39.

Свечников С.К. Присоединение Марийского края к Русскому государству. Казань: Изд-во «ЯЗ», 2014. 268 с.

Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. Казань: Изд. дом «Казанская недвижимость», 2016. 764 с.

Хисматуллин Б.Р. Традиционная основа организации административной власти на местах в Казанском ханстве // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 2–4. С. 96–98.

Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства. М.: ИНСАН, 1991. 304 с.

Sergej Svechnikov

PARTICIPATION OF THE MARI PRINCE MAMESHBIRDE IN THE CHEREMIS WAR OF 1552–1557

Introduction. The question of the participation of the Mari luzhavuy (prince) Mameshbirde in the Cheremis War of 1552–1557 has not previously become a separate subject of research. It should also be noted that there is a number of controversial issues related to the life and work of Mameshbirde. **The purpose of the article** is to reveal the role of Mameshbirde in the Cheremis War of 1552–1557. **Materials and methods.**The article is written on the basis of a wide range of written sources and toponymy data. **Method**s: concrete-historical, comparative-historical, retrospective. **Research results, discussion.**The possessions of Mameshbirde were located in the upper reaches of the Bolshaya Kokshaga and Malaya Kokshaga rivers, but one of the volosts could be in close proximity to the Volga river. Probably from there he and his detachment in 1552–1554 carried out attacks on enemy communications, however, not using the flotilla, but acting on the coast. Despite a number of powerful blows delivered by the tsarist troops, Mameshbirde conducted fairly successful military operations against them in 1555-early 1556. This allowed him to establish control over almost the entire left bank part of the former Kazan khanate. The peak of Mameshbirde's power as a military and political leader of the peoples in the Middle Volga region falls on January-February 1556. With the execution of prince Akhpolbey (perhaps it was the Astrakhan Genghisid Takbildi, known from the Embassy books), he abandoned the original idea of restoring the Kazan khanate and switched to creating a single Mari military-political union. This project did not allow to realize the pro-Moscow group of hill Mari people led by luzha (a centurion) Altysh that issued meadow Mari luzhavuy to the tsar authorities. With the loss of their leader, the rebels soon suffered a final defeat. **Conclusion.** The Mari luzhavuy Mameshbirde was an active participant and one of the most influential leaders of the anti-Moscow insurgency of the peoples in the Middle Volga region in the middle of the 16th century (Cheremis War 1552–1557).

Keywords: Mameshbirde, Cheremis War, Mari, luzhavuy, Kazan khanate Akhpolbey, Takbildi, Altysh.

REFERENCES

Alishev S. Kh. Kazan' i Moskva: mezhgosudarstvennyye otnosheniya v 15–16 vv. [Kazan and Moscow: interstate relations in the 15th – 16th centuries]. Kazan', Tatarskoye knizhnoye izdatel'stvo, 1995, 160 p. (In Russian).

Andreyanov A.A. Gorod Tsarevokokshaysk: Stranitsy istorii (konets 16 – nachalo 18 veka) [The city of Tsarevokokshaisk: Pages of history (late 16th – early 18th century)]. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991, 96 p. (In Russian).

Bakhtin A.G. Mariyskiy kray v 13–16 vekakh: ocherki po istorii [Mari Territory in the 8th -16th centuries: essays on history]. Yoshkar-Ola, 2012, 660 p. (In Russian).

Bakhtin A.G. K voprosu o Mamich-Berdeyevykh volostyakh [On the question of Mameshbirde volosts]. *Vestnik Mariyskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2015, no. 2, pp. 5–14. (In Russian).

Bakhtin A.G. Mariyskiye sotni-volosti 16 veka [Mari hundreds-volosts of the 16th century]. *Mariyskiy arkhivnyy yezhegodnik*, Yoshkar-Ola, 2019, pp. 72–85. (In Russian).

Herberstein S. Zapiski o Moskovii [Notes on Muscovia]. Moscow, Moscow State University Publ., 1988, 430 p. (In Russian).

Dimitriyev V.D. Chuvashskiye istoricheskiye predaniya [Chuvash historical legends]. Cheboksary, Chuvashskoye knizhnoye izdatel'stvo, 1983, 112 p. (In Russian).

Istoriya Mariyskogo kraya v litsakh. 14 – nachalo 20 vekov [The history of the Mari Territory in persons. 14th – early 20th centuries]. Yoshkar-Ola, Mari Research Institute Publ., 2012, 392 p. (In Russian).

Kazanskaya istoriya [Kazan history]. Moscow, Leningrad, Akademiya nauk SSSR, 1954, 194 p. (In Russian).

Kurbskiy A. Istoriya o delakh velikogo knyazya moskovskogo [History of the affairs of the Grand Duke of Moscow]. Moscow, Nauka Publ., 2015, 944 p. (In Russian).

Lastochkin G.L. O «novykh kokshazhskikh» gorodakh v Mariyskom kraye [About the "new Kokshazhski" cities on the Mari Territory]. *Mariyskiy arkhivnyy yezhegodnik*, Yoshkar-Ola, 2012, pp. 196–206. (In Russian).

Peretyatkovich G.I. Povolzh'ye v 15 i 16 vekakh. (Ocherki iz istorii kraya i yego kolonizatsii) [The Volga region in the 15th and 16th centuries (Essays from the history of the region and its colonization)]. Moscow, 1877, 332 p. (In Russian).

Polnoe sobranie russkikh letopisey. T. 13. Patriarshaya ili Nikonovskaya letopis'. Tak nazyvayemaya Tsarstvennaya kniga po spisku Moskovskoy sinodal'noy biblioteki №149 [Complete Collection of Russian Chronicles. Vol. 13. Patriarch's or Nikon's chronicle. The so-called Royal Book according to the list of the Moscow Synodal Library No. 149]. Moscow, Nauka Publ., 1965, 532 p. (In Russian).

Polnoe sobranie russkikh letopisey. T. 20. Ch. 2. L'vovskaya letopis' [Complete Collection of Russian Chronicles. Vol. 20. Ch. 2. Lviv Chronicle]. St. Petersburg, 1914, 272 p. (In Russian).

Polnoe sobranie russkikh letopisey. T. 29. Letopisets nachala tsarstva tsarya I velikogo knyazya Ivana Vasil'evicha. Aleksandro-Nevskaya letopis'. Lebedevskaya letopis' [Complete Collection of Russian Chronicles. Vol. 29. Chronicler of the Beginning of the Reign of the Tsar and Grand Duke Ivan Vasilyevich. Alexander Nevsky Chronicle. Lebedev Chronicle]. Moscow, Nauka Publ., 1965, 390 p. (In Russian).

Posol'skaya kniga po svyazyam Moskovskogo gosudarstva s Krymom. 1567–1572 gg. [Ambassadorial book on the ties of the Moscow state with the Crimea. 1567–1572]. Moscow, «Russkiye Vityazi» Foundation, 2016, 400 p. (In Russian).

Posol'skiye knigi po svyazyam Rossii s Nogayskoy Ordoy. 1551–1561 gg. [Ambassadorial books on Russia's relations with the Nogai Horde. 1551–1561]. Kazan', Tatarskoye knizhnoye izdatel'stvo, 2006. 391 p. (In Russian).

Perepiska Ivana Groznogo s Andreyem Kurbskim [Correspondence between Ivan the Terrible and Andrei Kurbsky]. Leningrad, Nauka Publ., 1979, 432 p. (In Russian).

Razryadnaya kniga. 1475–1598 gg. [Books of official instructions, 1475–1598]. Moscow, Nauka Publ., 1966, 616 p. (In Russian).

Razryadnaya kniga 1475–1605 gg. [Books of official instructions, 1475–1605]. Vol. 1. Release 3. Moscow, 1978, 216 p. (In Russian).

Sanukov K.N. Tsarev gorod na Kokshage [Tsarev city on Kokshaga]. *Yoshkar-Ola. Ocherki o stolitse Mariyskoy respubliki*. Yoshkar-Ola, Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1984, pp. 23–39. (In Russian).

Svechnikov S.K. Prisoedinenie Mariyskogo kraya k Russkomu gosudarstvu [Accession of the Mari Territory to the Russian state]. Kazan, YAZ Publ., 2014, 268 p. (In Russian).

Trepavlov V.V. Istoriya Nogayskoy Ordy [History of the Nogai Horde]. Kazan': Publishing house "Kazanskaya nedvizhimost'", 2016, 764 p. (In Russian).

Khismatullin B.R. Traditsionnaya osnova organizatsii administrativnoy vlasti na mestakh v kazanskom khanstve [The traditional basis for the organization of local administrative power in the Kazan khanate]. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 2015, no. 2–4, pp. 96–98. (In Russian).

Khudyakov M.G. Ocherki po istorii Kazanskogo khanstva [Essays on the history of the Kazan khanate]. Kazan, İNSAN Publ., 1991, 304 p. (In Russian).

Свечников Сергей Константинович
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник
Национального музея Республики Марий Эл
имени Тимофея Евсеева,
г. Йошкар-Ола
e-mail: svechnikov-sk@mail.ru

Sergej Svechnikov
Candidate of History,
Senior Researcher,
T. Evseev National Museum
of the Republic of Mari El,
Yoshkar-Ola
e-mail: svechnikov-sk@mail.ru

ЭТНОЛОГИЯ

УДК 784.4 + 398.8
DOI 10.51254/2312-0312_2020_61_12

ПЕСНИ-ПРЕЗЕНТАЦИИ В НАРОДНО-ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЕ МАРИ

© 2020 г. Н.В. Мушкина

Введение. Песни-презентации – один из архаичных жанров марийской песенной традиции. Это своеобразный паспорт, портрет исполнителей. **Цель статьи** – представить особенности бытования песен-презентаций, их поэтические и музыкально-стилевые черты. В марийском этномузыкознании термин «песни-презентации» и песни этой группы выделяются впервые, в чем заключается научная новизна исследования. **Материалы и методы.** Использованы различные опубликованные и неопубликованные источники. Работа написана на основе сочетания музыкально-этнографического, филологического, музыкально-аналитического, культурологического подходов. Использованы методы регионально-стилевого (музыкально-диалектного), структурно-типологического, жанрового изучения народно-песенной традиции. **Результаты исследования, обсуждение.** Песни-презентации встречаются в различных жанрах, обрядовых и необрядовых – свадебных, гостевых, лирических, семейных и др. Повествование в них ведется от первого лица, герои описывают себя, свою жизнь, свое окружение. В содержании поэтических текстов акцентируется внимание на личностных качествах поющих. Для каждой диалектной группы характерны свои музыкальные особенности. **Заключение.** Песни-презентации занимают значительное место в марийской народно-песенной культуре, относятся к ее архаичному пласту, демонстрируют богатство песенной традиции мари.

Ключевые слова: песня-презентация; содержание; диалектно-стилевые отличия; исполнение от первого лица; музыкальные характеристики.

Введение

Марийская народно-песенная культура отличается жанровым и стилевым многообразием. Одним из распространенных и архаичных жанров марийской традиции являются песни-презентации – *шке нерген муро*, в которых исполнители поют о себе, своей семье, жизни. Это своеобразный паспорт, портрет исполнителей, где описываются особенности их внешнего вида, одежды, их занятия, а также характер, мысли, чувства. Песни-презентации встречаются как в обрядовом, так и в необрядовом фольклоре, бытуют в форме группового и индивидуального исполнения. В марийском этномузыкознании термин «песни-презентации» вводится впервые, а песни этой группы выделяются в отдельный жанр, в чем заключается научная новизна исследования.

Цель статьи – представить особенности бытования жанра песен-презентаций у мари, описать их поэтические и музыкально-стилевые черты.

Материалы и методы. В работе использованы различные опубликованные и неопубликованные материалы: сборники марийских народных песен, газетные и журнальные публикации, материалы научно-рукописного фонда и фонотеки МарНИИЯЛИ, собственные записи автора статьи.

Работа написана на основе сочетания музыкально-этнографического, филологического, музыкально-аналитического, культурологического, социально-психологического подходов.

Использованы методы регионально-стилевого (музыкально-диалектного), структурно-типологического, жанрового изучения народно-песенной традиции.

Результаты исследования, обсуждения.

Основным критерием для выделения песен-презентаций в отдельный жанр послужил количественный фактор, т.е. большое распространение в народно-песенной практике. Особенность марийских песен-презентаций – широта жанрово-стилевого охвата, поэтическое и музыкальное богатство.

Описание личных качеств поющего в той или иной степени встречается во всех жанрах песенного фольклора. Среди обрядовых песен наиболее репрезентабельны в этом отношении свадебные и празднично-гостевые песни.

Свадьба – один из древних и важных обрядов у мари, который состоял из нескольких этапов. Накануне свадьбы устраивался девичник (у моркинских мари он оформился в самостоятельный обряд *ӱдыр ончыл йӱмӧ*), на котором девушка прощалась с молодостью, подругами, родным домом. Песни невесты, сопровождавшие этот обряд, носят жалобный характер; девушка на выданье часто изображает себя обиженной, жалуется на свою несчастную судьбу. Поэтические тексты таких песен обычно имеют многостишную форму, построены по принципу многочленного параллелизма:
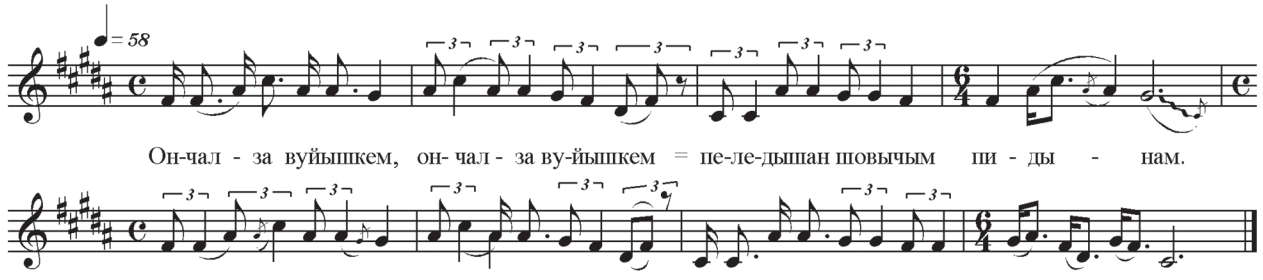
Аван ушкалже лиям ыле гын,
Ведрат пеле шӧрым пуэм ыле.
Ачан шем алашаже лиям ыле гын,
Кум акшылан шогалам ыле.
Аван ӱдыр лийынам да,
Ик акшылан шогалам.

Если бы я была чёрной коровой у мамы,
Молока давала бы по полтора ведра.
Если бы я была чёрным мерином у папы,
Стоила бы трижды дороже.
Оказавшись же дочерью матери,
Оценили втрое дешевле.

[Васильев, 1887, с. 24. Моркинский р-н, Шоруньжа].

Особенно развитым у марийцев является институт гостеваний. Все праздники и значимые события в жизни общины сопровождались исполнением специальных песен, которые еще в XIX веке Федор Васильев назвал «песнями марийского этикета». Ведущее значение среди них принадлежит величальным, хвалебным песням, где хозяева и гости предстают в возвышенных образах (цветов, бабочек и т.д.). «По своему происхождению это магические песни», – писал Ю.Г. Круглов о русских обрядовых песнях [Круглов, 1982, с. 63]. Это вполне соответствует марийской культуре. Пример песни хозяйки, величающей гостей:

Пример 1.



Ончалза вуйышкем, ончалза вуйышкем –
Пеледышан шовычым пидынам.
Ончалза тӧрышкем, ончалза тӧрышкем –
Пеледыш гай родо-влакем толын улыт.

Посмотрите на мою голову, взгляните на мою голову –
Повязала я цветастый платок.
Посмотрите за столы, посмотрите за столы –
Словно цветы, гости мои приехали.

[Запись автора. 2009. Йошкар-Ола. Исп. женский ансамбль д. Арбаны Медведевского р-на].

Данный образец представляет гостевую песню-презентацию медведевских мари. Для нее характерны следующие черты:

– в основе поэтического текста лежит четырехстишная строфа с длинным многослоговым (10–12 слогов) стихом;

– темп спокойный, замедленный, неторопливый;

– мелодика отличается распевностью и выразительностью;

– напев имеет квадратную структуру, форма – **а в а с;**
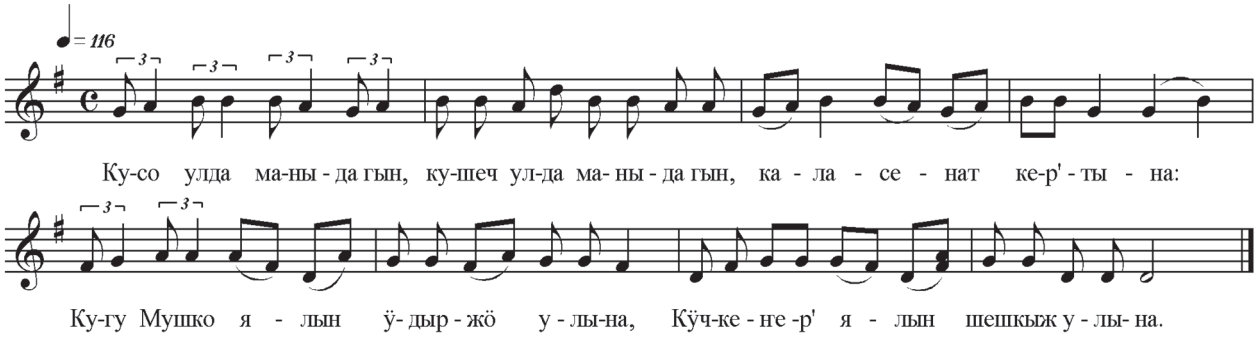
– диапазон октавный, ладовая основа – ангемитонная пентатоника типа *соль–ля–до–ре–ми* – т.н. «медведевский звукоряд»;

– мелодика гармонически опосредована;

– ритмический рисунок с преобладанием триольно-ямбических плачевых формул.

Во время праздничных застолий гости и хозяева часто исполняли песни-презентации, описывая себя. Пример праздничной песни *лудыш муро* сернурского музыкального диалекта:

Пример 2.



Кусо улыда маныда гын, кушеч улыда маныда гын,
Каласенат кертына:
Кугу Мушко ялын ӱдыржӧ улына,
Кӱчыкеҥер ялын шешкыже улына.
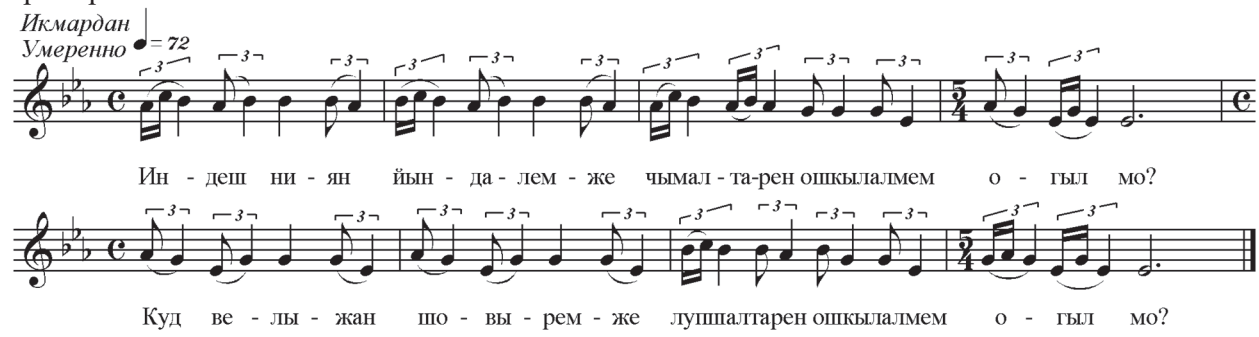
Если спросите, из каких мы мест, если спросите, откуда мы,
Можем вам ответить:
Мы девушки деревни Большая Мушка
И снохи деревни Кучукенер.

[Запись автора. 2006. Сернурский р., д. Кучукенер. Инф. Кутузова Наталья Ильинична (1949)].

Характерной чертой песен сернурских мари является ладо-звукорядная основа его мелодий, построенных на т.н. «сернурском звукоряде», сочетающем в себе черты ангемитоники и диатоники. Неширокий амбитус, речитативный склад интонирования, нисходящий рисунок мелодической линии – особенности, характеризующие этот музыкальный стиль.

Особенностью песен-презентаций является то, что исполняются они от первого лица, направлены на себя и свое окружение.

Пример 3.



Индеш ниян йындалемже
Чымалтарен ошкылалмем огыл мо?
Куд велыжан шовыремже
Лупшалтарен ошкылалмем огыл мо?
Кок кидемлан ныл кидшолемже
Рӱзалталын ошкылалмем огыл мо?
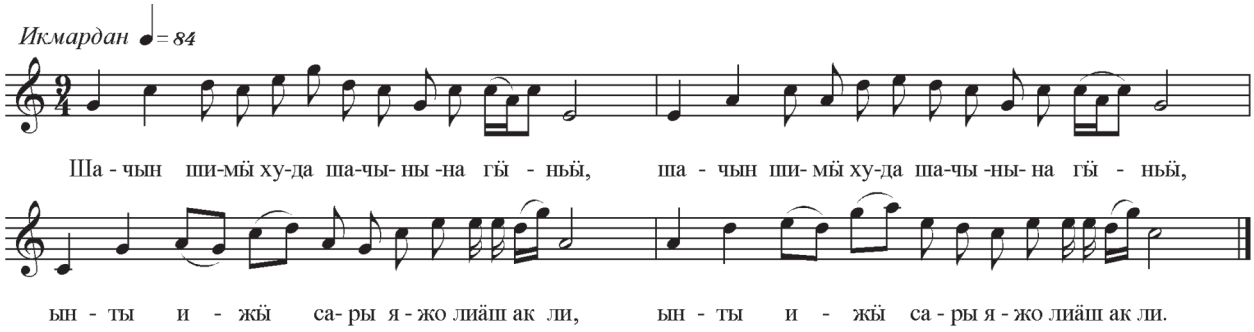
Мои девятилыковые праздничные лапти
Разве не выпрямляют всё тело при ходьбе?
Мой кафтан-шестиклинка
Разве не развевается при ходьбе?
На двух руках моих четыре браслета
Разве не встряхиваются при ходьбе?

Лу парнямлан латкок шергашем	На десяти пальцах моих двенадцать колец
Лугылдал пуалмем огыл мо?	Разве не раздарены мною?
Кок шинчамлан шӱдӧ коло шинчапунем	На двух глазах моих сто двадцать ресниц
Савырал ончалалмем огыл мо?	Разве не завлекают при взгляде?
Ончалал колтена гын, моторжымат савырена,	Если взглянем мы, и красавца прельстим,
Ойлалтал колтена гын, поянжымат чактарена.	Если заговорим, переспорим и богатого.

[Марий калык муро, 1951, с. 231. Запись Х. Губайдуллина. 1934. Йошкар-Ола. Исп. З.Е. Яковлева].

Песни-презентации горных мари представлены в основном в лирическом жанре. Большое распространение получили девичьи песни, исполняемые на посиделках *шыӹнзыӹшволкы*, где в исполнении девушек звучали песни, в содержании которых часто подчеркивается описательный момент:

Пример 4.



Шачын шимыӹ худа шачынна гыӹньыӹ,	– 2
Ӹнде ижыӹ сары яжо лиäш ак ли.	– 2
Шачын мытык кыӹжгыӹ шачынына гыӹньыӹ,	– 2
Ӹнде ижыӹ кужы выӹцкыӹж лиäш ак ли.	– 2
Шачын чывань шачынына гыӹньыӹ,	– 2
Ӹнде ижыӹ попаш мастар лиäш ак ли.	– 2
Если родились мы темными и худыми,	– 2
Теперь уже нельзя стать красивыми блондинками.	– 2
Если родились мы маленькими и толстыми,	– 2
Теперь уже нельзя стать высокими и стройными.	– 2
Если родились мы чванливыми и жеманными,	– 2
Теперь уже не станешь мастерицами-рассказчицами.	– 2
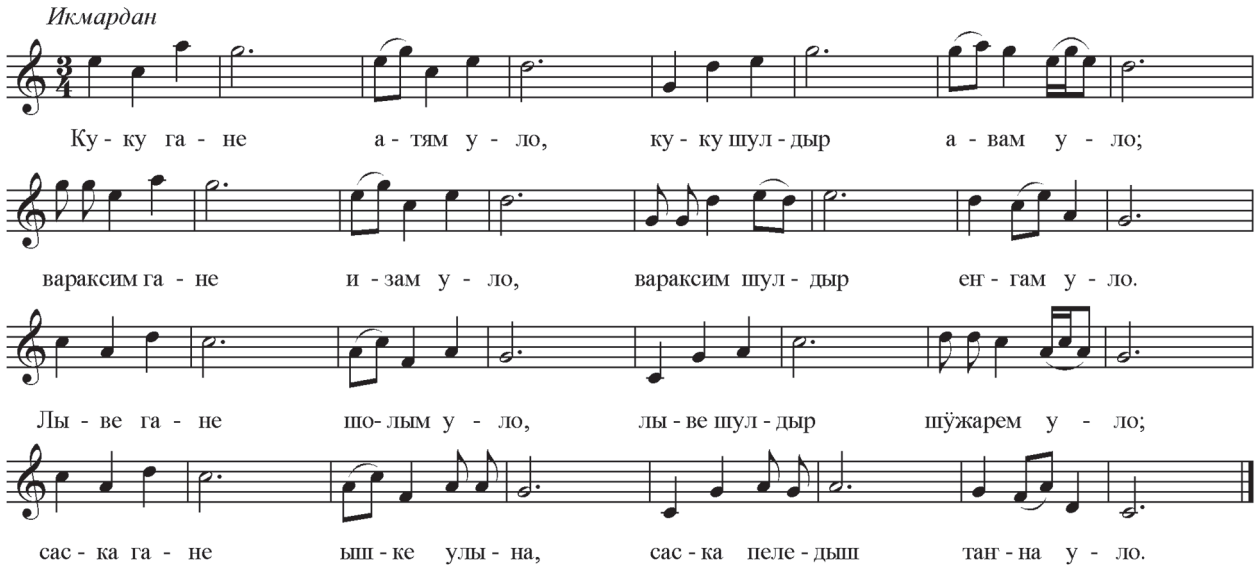
[Васильев, 1919, № 141. Горномарийский р., д. Пернянгаши (Парнингäш). Исп. А.М. Баронова и Петрова].

Поэтические тексты горномарийских песен имеют строфическую композицию, причем строфы всегда складываются из четырех стиховых периодов (чаще всего встречается композиция **AABB**), а каждый период – из двух слоговых групп. Отличительная особенность горномарийских напевов – широкий звуковой объем, достигающий двух октав. Ладовая основа мелодий – строгая ангемитонная пентатоника. Структура мелодии складывается из двух предложений вопросо-ответной формы, где второе предложение является неточной транспозицией первого на чистую квинту вниз («тональный ответ» по З. Кодаи), при этом не нарушается чистота пентатонного звукоряда. Ладовое развитие имеет тенденцию к восходящему движению, в отличие от песен луговых мари, где ладо-мелодическая линия имеет нисходящий контур.

Тематика семейной жизни и родственного общения развивается в необрядовых жанрах – семейных, сиротских, лирических песнях. Одними из старинных являются семейные песни – *еш нерген муро.* Среди них особенно выделяются песни детей – о родителях и других

членах семьи. Образец протяжной песни медведевских мари, где родственники сравниваются с птицами, бабочками, цветами, ягодами:

Пример 5.



Куку гане ачам уло,
Куку шулдыр авам уло;
Вараксим гане изам уло,
Вараксим шулдыр ен̑гам уло;
Лыве гане шольым уло,
Лыве шулдыр шӱжарем уло.
Саска гане ышке улына,
Саска пеледыш тан̑на уло.
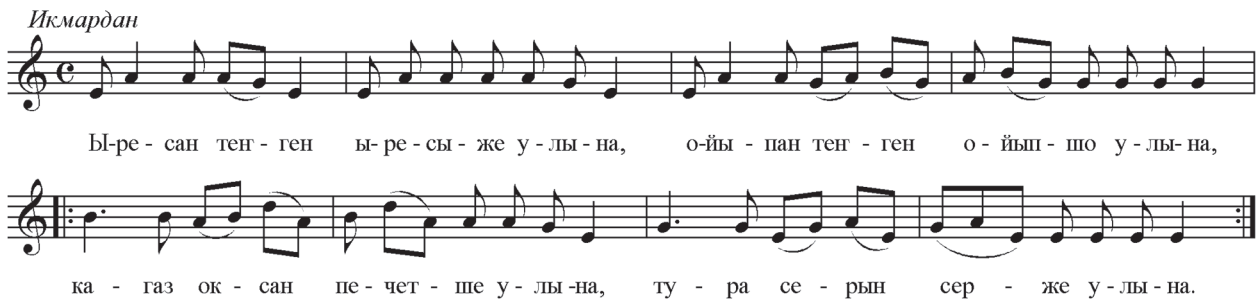
Словно кукушка отец у меня есть,
Словно крылья кукушки мама есть;
Как ласточка брат у меня есть,
Как крылья ласточки сноха есть;
Словно бабочка братишка мой,
Словно крылья бабочки сестренка моя.
Сами мы как ягоды,
Как ягодные цветы наши друзья.

[Васильев, 1919, № 136. Зап. И.С. Палантай. Большая Ноля. Исп. Анна Прокопьевна Шумелева].

Мелодическая композиция здесь складывается из двух периодов, где второй является точным переносом (транспозицией) первого на чистую квинту вниз («реальный ответ» по З. Кодаи). При сравнении обнаруживается сходство с горномарийскими мелодиями – большой амбитус, наличие широких скачков, кварто-квинтовое соотношение ладовых опор. Это говорит о близости и общих истоках горномарийской и медведевской традиций.

Другой образец старинной семейной песни-презентации из собрания В.М. Васильева записан в Уржумском уезде:

Пример 6.
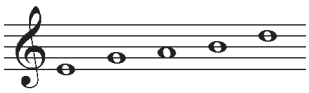


Ыресан тенген ыресыже улына,	Мы – крестики на монете с крестиками,
Ойыпан тенген ойыпшо улына,	Мы – отображение на монете с изображением,
Кагаз оксан печетше улына,	Мы – печать на бумажных деньгах,
Тура серын серже улына.	Мы – берега крутых берегов.
Йогышо вӱдын шоҥжо улына,	Мы – пена проточной воды,
Шинчыше вӱдын колжо улына.	Мы – рыба в стоячей воде.
Ачан-аван игыже улына,	Мы – дети наших родителей,
Изан-енган кумылжо улына.	Мы – радость у брата со снохой.

[Васильев, 1919, № 266. Уржумский уезд. Пел Василий Ипатов].
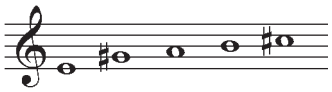
Обращает на себя внимание звуковая шкала данного напева – ангемитонная пентатоника, близкая горномарийскому звукоряду:

Пример 7.



Известно, что в более позднем песенном слое уржумско-сернурских мари большее распространение получил модифицированный – омажоренный – вариант этого звукоряда, получивший название «сернурского»:

Пример 8.



Это свидетельствует об общих корнях марийской народно-песенной культуры. Переинтонирование старинных мелодий происходило преимущественно под влиянием инструментальной музыки, в частности посредством активного внедрения в быт марийцев гармони и русской культуры.
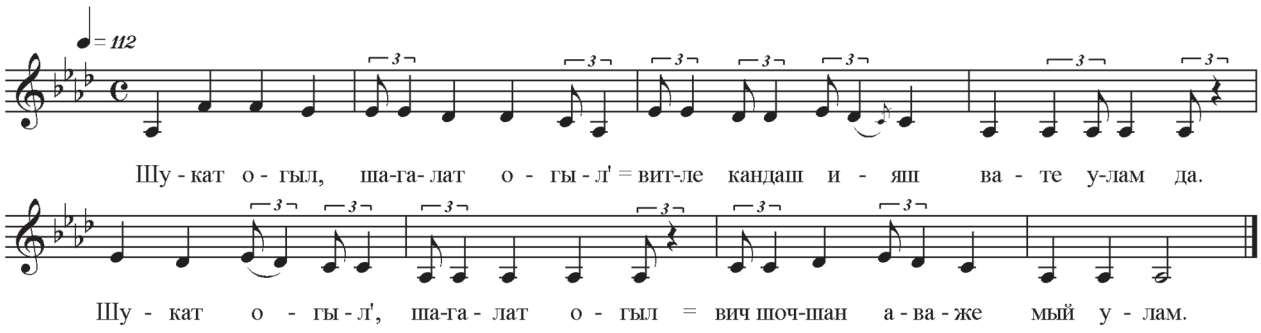
Большое распространение в марийском народно-песенном творчестве получил жанр «женских песен», в которых женщины поют о своей судьбе, семейной жизни. В прошлом женщина была бесправна, терпела много трудностей и лишений, поэтому ее песни обычно представляют собой песни-жалобы:

Марлан кайышым кугу мушкындылан,	Замуж вышла я за большой кулак,
Икшывым ыштышым тургыжлан.	Детей родила для беспокойства.
Шешкым нальым шомаклан,	Сноху завела для ссоры,
Алашам нальым йоргалан.	Мерина купила иноходца.

[Евсеев. Муро орланге. Тетр. 3. 1908. Медведевский р., д. Цибикнур].

Часто встречаются песни матерей, поющих о своих детях:

Пример 9.
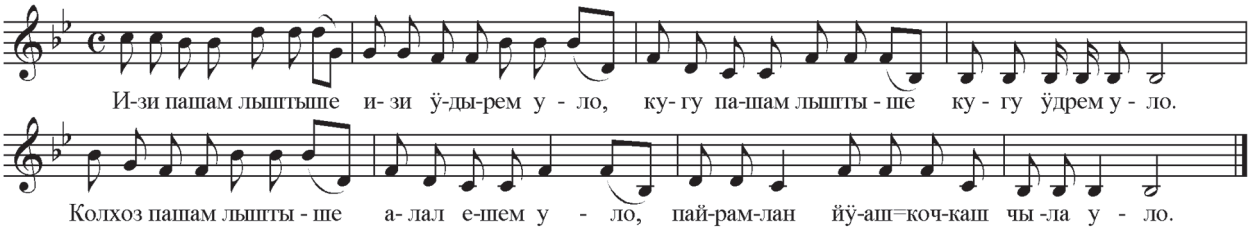


Шукат огыл, шагалат огыл –
Витле кандаш ияш вате улам да.
Шукат огыл, шагалат огыл –
Вич шочшын аваже мый улам.

Не много и не мало –
Пятидесятивосьмилетняя женщина я.
Не много и не мало –
Пятерых детей мать я.

[Запись автора. 2008. Куженерский р., д. Ирмарь. Исп. Куклина Аграфина Петровна (1949)].

Из песен узнаем, что дети в семье с детства приучаются к труду:

Пример 10.



Изи пашам ыштыше изи ӱдырем уло,
Кугу пашам ыштыше кугу ӱдырем уло.
Колхоз пашам ыштыше алал ешем уло,
Пайремлан йӱаш-кочкаш чыла уло.

Для мелкой работы есть у меня младшая дочь,
Для крупной работы есть старшая дочь.
Работающий в колхозе супруг у меня есть,
К празднику все угощения мои готовы.

[Кульшетов, 1969, № 20. Уржум р., Байса с/с, Кортомбал. Исп. Кузнецова Т.С. (1927)].

Песня представляет мари-турекский музыкальный диалект, имеющий следующие отличительные особенности:
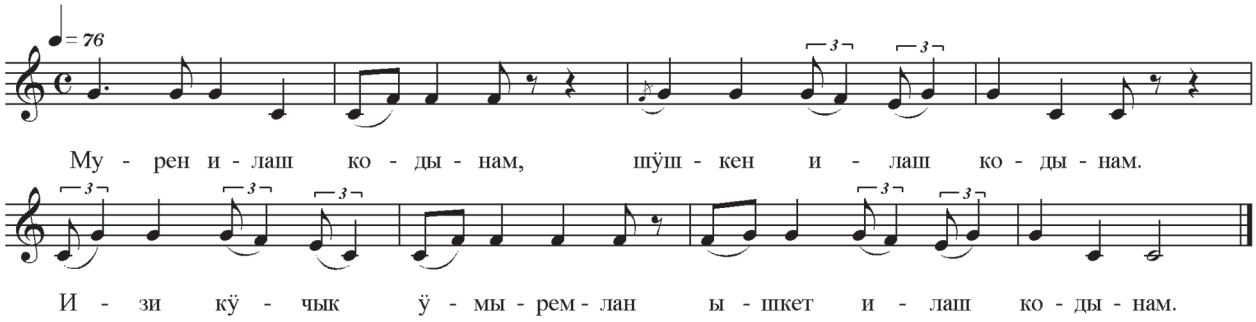
– ладовая основа – «мари-турекский звукоряд».
– широкий диапазон (в данном случае – большая децима),
– мелодическое развитие основано на поступенном нисходящем развертывании ячеек,
– характерный притопывающий каданс.

В особую группу выделяются песни девушек и молодых женщин, повествующие об их нелегкой судьбе, семейных трудностях. Обычно эти песни представлены в форме длинных поэтических повествований с подробным описанием сложных жизненных перипетий. (См., например, № 686–689 в книге: Песни луговых мари, 2013, с. 347–351).

Одна из главных особенностей песен-презентаций и в целом марийского музыкально-песенного фольклора – политекстовость напевов, т.е. возможность исполнения множества текстов на одну мелодию. Распространено и обратное явление – один и тот же текст может исполняться с различными мелодиями; в этом случае обычно проявляются жанровые и музыкально-диалектные различия в народно-песенной культуре.

Семейная тематика развивается в сиротских песнях. Тема одиночества, страдания весьма характерна для старинного песенного слоя, что обусловлено социально-бытовыми условиями жизни в прошлом. Отдельную группу здесь составляют песни вдов, солдатских жен и матерей.

Пример 11.



Мурен илаш кодынам,	Осталось мне жить и петь,
Шӱшкен илаш кодынам.	Осталось жить и свистеть.
Изи кӱчык ӱмыремлан	В своей короткой жизни
Ышкет илаш кодынам.	Осталась я жить в одиночестве.
Изи Марканын ӱдыржӧ улам,	Я – девушка небольшой деревни Марково,
Кугу Ананурын ватыже улам.	Я – жена большого Ананура.
Куд шочшемлан авашт улам,	Я – мать шестерых детей
Латик уныкамлан коваже улам.	И бабушка одиннадцати внукам.

[Зап. автора, п. Сернур. 2008. Исп. Алгаева Зинаида Петровна (1929, род. д. Марково Эшполдинского с/с Серн. р.)].

Заключение

Итак, песни-презентации занимают значительное место в марийской народно-песенной культуре, относятся к ее архаичному пласту. Они охватывают широкий круг различных жанров и стилей, демонстрируют богатство песенной традиции мари. В содержании поэтических текстов акцентируется внимание на личностных качествах поющих. Музыкальные особенности различаются в зависимости от принадлежности к той или иной территориально-диалектной группе, что можно объяснить изначальным существованием родоплеменных отличий в марийском этносе.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Васильев В.М. Мари муро. Казань: Типолитография Университета, 1919. 98 с.

Васильев Ф. Пособие к изучению черемисского языка на луговом наречии. Приложение. Казань: Издание Православного миссионерского общества, 1887.

Евсеев Т.Е. Муро орланге // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 219. В 4-х тетр.

Записи автора 2006–2009 гг.

Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. М.: Высш. шк., 1982. 272 с.

Кульшетов Д.М. Уржум район, Байса сельсовет, Кортомбал ял муро // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 45. 1969.

Марий калык муро. Марийские народные песни / сост. и коммент. В. Коукаль. Л.-М.: Музгиз, 1951. 340 с.

Песни луговых мари. Ч. II. Необрядовые песни / Свод марийского фольклора / сост. Н.В. Мушкина. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 502 с.

Natalia Mushkina

SONGS-PRESENTATIONS IN THE FOLK-SONG CULTURE MARI

Introduction. Presentation songs are one of the archaic genres of the Mari song tradition. This is a kind of passport, a portrait of performers. **The purpose of the article** is to present the features of the existence of presentation songs, their poetic and musical style features. In mari ethnomusicology, the term “presentation songs” and the songs of this group stand out for the first time, which is the scientific novelty of the study. **Materials and methods.** Various published and unpublished sources were used. The methodological base is a set of theories that have developed on the basis of musical-ethnographic, philological, musical-analytical, cultural approaches. Methods of regional-style (musical-dialect), structural-typological, genre study of the folk song tradition were used. **Research results, discussion.** Presentation songs are found in various genres, ritual and non-ritual – wedding, guest, lyrical, family, etc. The narrative in them is conducted in the first person, the heroes describe themselves, their lives, their surroundings. The content of poetic texts emphasizes the personal qualities of singers. Each dialect group is characterized by its own musical features. **Conclusion.** Presentation songs occupy a significant place in the Mari folk song culture, belong to its archaic layer, demonstrate the richness of the Mari song tradition.

Keywords: song-presentation; contents; dialect-style differences; performance on behalf of the first person; musical characteristics.

REFERENCES

Vasiljev V.M. Mari muro [Mari songs]. Kazan, Tipolitographia Universiteta, 1919, 98 p. (In Mari).

Vasiljev F. Posobie k isucheniju cheremisskogo jazyka na lugovom narechii. Prilozhenije [Manual for the study of the Cheremis language in the meadow dialect. Application]. Kazan: Izdanie Pravoslavnogo missinerskogo obshestva, 1887. (In Mari and Russ.).

Evseev T. Muro orlange [Wreath of songs]. *Scientific and manuscript Fund of the Mari research Institute,* inv. 1, cas. 219, in 4 notebooks. (In Mari).

Kruglov Y.G. Russkie obrjadovyje pesni [Russian ritual songs]. Moskow, Vysshaja shkola, 1982, 272 p. (In Russ.).

Kul'shetov D.M. Urzhum rayon, Baisa selsovet, Kortombal yal muro [Songs of the village of Kortombal, Baysinsky village council of Urzhum district]. *Scientific and manuscript Fund of the Mari research Institute,* inv. 4, cas. 45, 1969. (In Mari).

Mari kalyk muro. Mariiskije narodnyje pesni [Mari folk songs] / Drafting and comments W. Koukal. Leningrad-Moskow, Musgis, 1951, 340 p. (In Russ. and Mari).

Pesni lugowyh mari [Meadow mari songs]. Part. II. Neobrjadovyje pesni / Svod marijskogo phol'klora / sost. N.V. Mushkina. Joshkar-Ola: Mari Research Institute, 2013. 502 p. (In Mari and Russ.).

Мушкина Наталья Валерьевна
научный сотрудник МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: mushkinanatalya@mail.ru

Natalia Mushkina
researcher
Mari Research Institute, Yoshkar-Ola
e-mail: mushkinanatalya@mail.ru

МАТЕРИАЛЫ МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ» (25 июня 2020 г.)

УДК 25 (470.343)

МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ»

По сложившейся традиции в журнале «Финно-угроведение» публикуются материалы научных форумов. В этом номере мы печатаем доклады и тезисы Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии», которая состоялась в Марийском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории им. В.М. Васильева 25 июня 2020 года. Конференция объединила специалистов таких социально-гуманитарных наук, как история, этнология, социология, философия, лингвистика, литературоведение, фольклористика, музыковедение, а также представителей органов государственной власти, религиозных организаций Марийской Традиционной Религии, общественных организаций и средств массовой информации. В работе конференции приняли участие и слушатели курсов «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений». Курсы проходят второй год на базе Марийского института переподготовки кадров агробизнеса.

Научный форум охватил все направления исследований и актуальные вопросы, которые были намечены в информационном письме и программе конференции.

В пленарных и секционных докладах получили освещение вопросы, связанные с эволюцией и современным состоянием Марийской Традиционной Религии.

Первый пленарный доклад «Отличительные особенности Марийской Традиционной Религии» был прочитан признанным экспертом-религиоведом, кандидатом исторических наук, старшим научным сотрудником МарНИИЯЛИ Н.С. Поповым.

Министерством культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл уделяется огромное внимание вопросам охраны, использования и сохранения священных рощ на территории Республики Марий Эл. О результатах этой работы говорила в своем докладе кандидат исторических наук, начальник отдела по сохранению, использованию и охране объектов культурного наследия А.И. Михеева. В «Едином государственном реестре объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации» на сегодняшний день находится 327 священных рощ.

Одной из задач специализированного подразделения МарНИИЯЛИ «Лаборатория междисциплинарных исследований» является проведение исследований священных текстов марийских молитв. Современные подходы к решению этой задачи нашли отражение в докладе «Тексты марийских молитв как объект лингвокультурологического анализа» доктора филологических наук, главного научного сотрудника МарНИИЯЛИ Л.А. Абукаевой.

Глубоким анализом и объективной научной оценкой отличались и доклады сотрудников направления «Социология» МарНИИЯЛИ кандидата философских наук, старшего научного сотрудника В.А. Шабыкова «Марийская Традиционная Религия. К вопросу о динамике религиозного сознания в Республике Марий Эл

в 1994–2018 годах» и кандидата исторических наук, старшего научного сотрудника Г.С. Зеленеевой «Современное состояние Марийской Традиционной Религии (по материалам социологических исследований 2004–2019 годов)». По данным социологических исследований, которые проводил отдел социологии МарНИИЯЛИ на протяжении нескольких десятилетий, ученые представили портрет современного верующего, исповедующего марийскую традиционную веру.

Приверженцы Марийской Традиционной Религии проживают и за пределами Республики Марий Эл, бережно сохраняя древние обряды, что, безусловно, привлекает внимание ученых. Именно результатом такого внимания и анализа стали доклады кандидата исторических наук, ведущего научного сотрудника МарНИИЯЛИ Т.Л. Молотовой «Традиции культовой практики марийцев Кукморского района Татарстана» и главного научного сотрудника отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН, доктора исторических наук Р.Р. Садикова «Современная этноконфессиональная ситуация среди марийцев Башкортостана».

С результатами комплексной экспедиции сотрудников Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева по обследованию священных рощ и источников Республики Марий Эл в 2019 году участников конференции ознакомил Д.А. Байдимиров, заведующий отделом этнографии Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева, кандидат исторических наук.

Для всех участников конференции было не просто интересно, но и весьма полезно и важно услышать мнение и доклады об опыте работы представителей религиозных организаций Марийской Традиционной Религии Г.С. Иванова, Верховного карта местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община «Ошмарий-Чимарий» Мари-Турекского района Республики Марий Эл, и А.И. Рукавишникова, главы местной религиозной организации марийской религии «Община «Марий кумалтыш» Куженерского района Республики Марий Эл. А.И. Рукавишников прочитал доклад о деятельности Верховного карта Марийской Традиционной Религии А.И. Таныгина. Специалист Общественно-политического центра Республики Марий Эл Г.А. Ласточкина сделала доклад о становлении и историческом пути Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии.

Доктор филологических наук, профессор кафедры финно-угорской и сравнительной филологии Марийского государственного университета Р.А. Кудрявцева представила результаты своего исследования символических образов языческого мира в современной марийской поэзии. Работа была выполнена на материале лирического цикла З. Дудиной «Я в тихую рощу приду».

Апробировали результаты своих научных изысканий кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник МарНИИЯЛИ М.А. Ключева (доклад на тему: «Религиозная лексика в марийских народных играх»), Н.В. Мушкина, научный сотрудник МарНИИЯЛИ (доклад «О музыкальном компоненте в традиционных молениях марийцев»), а также аспирант Поволжского государственного университета Ю.А. Калиев (доклад на тему: «Картина мира Марийской Традиционной Религии»).

Кузнецова А.П., кандидат филологических наук, корреспондент ВГТРК «ГТРК “Марий Эл”» с 2012 года работает над радио- и телепередачами, которые освещают календарные и семейные праздники мари, проведение молений. Ее выступление стало своеобразным приглашением присоединиться к делу не только сохранения, но и популяризации марийских народных традиций и обрядов.

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.

Модератор конференции «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии», доктор филологических наук, главный научный сотрудник МарНИИЯЛИ Л.А. Абукаева

УДК 25 (470.343)

РЕЗОЛЮЦИЯ
Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии»

(г. Йошкар-Ола, 25.06.2020)

25 июня 2020 года в Марийском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории им. В.М. Васильева состоялась Межрегиональная научно-практическая конференция «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии» (далее – Конференция).

Организаторами Конференции выступили Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл и Государственное бюджетное научное учреждение при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева».

Информационная поддержка Конференции: газеты Республики Марий Эл «Марийская правда», «Марий Эл», «Кугарня», Филиал ВГТРК ГТРК «Марий Эл», Телеканал МЭТР.

Конференция проведена с **целью** обобщения и трансляции результатов научного поиска решений актуальных проблем изучения Марийской Традиционной Религии.

На Конференции обсуждались следующие **вопросы**: место и роль традиционной религии в истории марийского этноса; религиозные обряды марийцев в историко-культурологическом осмыслении; эволюция и трансформация религиозно-мифологических представлений марийцев; служители культа Марийской Традиционной Религии и их роль в общественной жизни; особенности государственной охраны, использования и сохранения священных рощ на территории Республики Марий Эл; общее и особенное в религиозной практике мари различных территориальных групп; социологические исследования религиозной ситуации в Республике Марий Эл; Марийская Традиционная Религия в филологических исследованиях; Марийская Традиционная Религия и СМИ; Марийская Традиционная Религия во взаимодействии с другими конфессиями.

Категории участников Конференции включают специалистов социально-гуманитарных наук: историков и этнологов, социологов и философов, лингвистов и литературоведов, фольклористов и музыковедов, а также представителей органов государственной власти, религиозных организаций Марийской Традиционной Религии, общественных организаций и средств массовой информации. К работе конференции, помимо докладчиков, присоединились слушатели курсов «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений».

С приветственным словом и докладами в пленарной части Конференции выступили:

Кузьмин Евгений Петрович, директор Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, кандидат исторических наук;

Васютин Михаил Зиновьевич, Первый заместитель Председателя Правительства Республики Марий Эл;

Ширяева Галина Степановна, заместитель министра культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл;

Александров Эдуард Васильевич, председатель Всемарийского совета – Мер Канаш, Оньыжа;

Попов Никандр Семёнович, старший научный сотрудник направления «Этнология» МарНИИЯЛИ, кандидат исторических наук;

Михеева Аурика Ивановна, начальник отдела по сохранению, использованию и охране объектов культурного наследия Министерства культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, кандидат исторических наук;

Абукаева Любовь Алексеевна, главный научный сотрудник лаборатории междисциплинарных исследований МарНИИЯЛИ, доктор филологических наук.

Участники конференции отметили:

Традиционные религиозные представления и культы марийцев играли заметную роль в формировании и развитии марийского этноса, в становлении его этнокультурных традиций. Являясь ядром духовной культуры, марийские традиционные верования определяли мировоззрение, характер поведения, ценностные ориентации и моральные установки народа, регулировали все сферы жизни марийского сообщества, оказывали воздействие на межэтнические и межконфессиональные отношения.

Влияние Марийской Традиционной Религии на общество сохраняется и в наши дни. Являясь воплощением духовного феномена народа, составной частью современной культуры мари, она чутко реагирует на происходящие социальные и культурные трансформации в жизни верующих, по-своему воспринимает и осмысливает процессы урбанизации и глобализации. На перемены в Марийской Традиционной Религии существенное влияние оказывают современные этнокультурные процессы и происходящие в стране социально-экономические изменения.

Происходящие перемены в Марийской Традиционной Религии, в религиозном сознании ее последователей свидетельствуют о глубинных изменениях в духовном мире народа.

Марийская Традиционная Религия обладает достаточным культурным потенциалом, она находится в состоянии развития. Марийские религиозные общины стали обращать больше внимания на идейное и духовное обогащение традиционных верований, институционализацию, восполнение структурных компонентов марийской религии, переосмысление религиозного опыта, элементов обрядовой практики. В целях укрепления взаимодействия с институтами общества Марийская Традиционная Религия обозначила свою социальную позицию, обрела свое место в многоконфессиональном социуме и последовательно придерживается своих принципов.

Идет процесс осмысления роли традиционной религии в современной многонациональной культуре России. История становления и современное состояние Марийской Традиционной Религии вызывает повышенный интерес со стороны исследователей, представителей культуры, средств массовой информации, широкой общественности. За последние годы появилось немало научных трудов, публикаций, фильмов, видеосюжетов, отражающих особенности Марийской Традиционной Религии и культуры народа. В большинстве научных и публицистических работ преобладает объективная историко-культурологическая оценка Марийской Традиционной Религии.

Необходимо дальнейшее углубленное комплексное изучение Марийской Традиционной Религии, духовной культуры, этнических традиций мари. Требуют специального рассмотрения вопросы становления и развития Марийской Традиционной Религии, ее отражения в народной и профессиональной культуре, определения роли и влияния традиционной религии на современную национальную культуру, общественную и семейную жизнь, духовно-нравственное воспитание молодежи, развитие творческих начал в обществе, межэтнических и межконфессиональных отношений в общероссийском социуме.

В этой связи весьма своевременно и полезно создание в Марийском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории им. В.М. Васильева структурного подразделения «Лаборатория междисциплинарных исследований», которая функционирует в МарНИИЯЛИ с 1 января 2020 г.

По итогам Конференции предложено:

1. Продолжить исследование системы, мировоззренческой и социальной позиций Марийской Традиционной Религии.

2. Формировать позитивное отношение общества к Марийской Традиционной Религии как к великому сохраненному духовному богатству народа.

3. Способствовать кадровому обеспечению исследований Марийской Традиционной Религии.

4. Опубликовать материалы по итогам Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии» в электронном и печатном форматах.

5. Отметить положительный эффект совместной работы участников конференции

в определении новых подходов к решению актуальных проблем изучения Марийской Традиционной Религии и провести в 2022 году Всероссийскую научно-практическую конференцию «Марийская Традиционная Религия: история и современность».

Оргкомитет конференции

25 июня 2020 года, Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева

УДК 25 (470. 343)

К ВОПРОСУ О СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ТРАДИЦИОННОЙ МАРИЙСКОЙ РЕЛИГИИ

© 2020 г. Н.С. Попов

Марийская Традиционная Религия после официальной регистрации в 2007 г. получила статус местной религии. История становления и развития, сущностные характеристики и содержание марийской религии все еще остаются мало изученными. В данной статье дана характеристика основных этапов становления марийской религии, определена ее роль в истории и культуре народа. Работа написана на основе литературных и архивных источников, непосредственных этнографических наблюдений автора.

Ключевые слова: политеизм, верования, культы, иерархия божеств, религиозная организация, моления и жертвоприношения, язычество.

Марийская Традиционная Религия (далее МТР) является частью народной культуры, ее духовным ядром, сплачивающим людей, помогающим с надеждой и уверенностью преодолевать жизненные трудности. Она 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.

Свои традиционные верования марийцы называли *тын* (вера). Понятие *тын* персидского происхождения, означает «веру», «закон», «право» [41, с. 20], встречается в письменных памятниках многих древних народов. Оно созвучно исламскому слову *дин* (вера, религия), китайскому *шэнь* (бог, дух, сознание, жизненная сила) [54]. В наше время марийцы, как и чуваши, слово *тын* употребляют для обозначения принятия крещения *тынеш пураш* ‘букв. войти в веру’. Оно также используется в значении «убежденность, дух, дыхание» [44, с. 404–405].

В XIX веке крещеные марийцы свою веру называли *мари вера* ‘марийская вера’, *марла вера* ‘букв. вера по-марийски’, а некрещеные – *чимари вера* ‘вера истинных, некрещеных мари’. Современные верующие в значении «вера» используют слово *йӱла* ‘обычай, традиция’. В уставе общин последователей традиционных верований марийская религия названа *Юмыйӱла* ‘букв. божья традиция’.

Истоки религиозно-мифологических представлений мари восходят к прафинно-угорской общности, полидемоническим традициям прауральцев. Мифологические предания свидетельствуют о существовании у них культа природы, Великой Праматери – рождающей жизнь, защищающей мир и все живое на земле [12, с. 66–69; 32, с. 100–101, 275, 302–306, 387; 52, с. 26, 37; 59, с. 272–273]. К мезолитическому и неолитическому периодам относится культ промысловых животных (лося, оленя, медведя) и водоплавающих птиц, отголоски почитания которых сохранились в мифологических преданиях о первожителях земли [49, с. 27]; в поклонении божествам типа *Вадыш* (хозяин, покровитель местности), представляемому в образе оленя и человека [29, с. 258–259]. В эпоху бронзы и в раннем железном веке под влиянием пришлых степных и лесостепных культурно-исторических общностей у прамарийцев сформировались воззрения о трихотомической модели мироздания, небесном и потустороннем мирах, утвердился культ огня, солнца, умерших предков, родовых божеств, в честь которых проводились жертвоприношения животных [4, с. 17]. Почитаемые силы природы воспринимались в образе богинь [25], а на рубеже тысячелетий – мужских божеств и духов – хозяев освоенных и неосвоенных территорий.

Развитие производящих видов хозяйств, начавшийся распад первобытнообщинного строя и зародившиеся традиции военной демократии способствовали возвышению культа племенных покровителей и божества *Юмо* – олицетворения неба, небесных сил, явлений природы и плодородия. Во второй половине I тыс. н.э. его почитание стало важным фактором в формировании марийского этноса.

На следующем этапе развития МТР в условиях политического, экономического и культурного влияния Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства происходит религиозное осмысление изменившихся общественных отношений в жизни народа. В X–XVI веках религия мари испытала влияние ислама, тюркских народов, традиций востока. С XIV века начались контакты с русским миром. Все это вело к дальнейшему обогащению религиозных воззрений, расширению картины мира, системы ценностей, представлений о сакральном, одновременно внесло изменения в древние верования [15; 34, с. 325–332; 45, с. 148, 162–164]. Многограннее стал представляться образ *Юмо*, проявились контуры верховного божества со своими помощниками и служителями, получил распространение культ новых божеств и духов: *Пиамбар* (пророк), *Он* (владыка), *Перке* (бог богатства, изобилия и неистощимости), *Азырен* (дух смерти), *ия* (враждебно настроенные духи-хозяева), *шайтан* (олицетворение злого начала) и др. Выработалась система представлений о загробном мире, посмертном суде и воздаянии [15, с. 25–26].

С присоединением Марийского края в состав России в жизни марийцев произошли существенные перемены. Значительно меняются политическое, социально-экономическое положение народа, усиливается влияние административных органов власти, православной религии на его повседневную жизнь. Православная церковь при поддержке феодального государства стала насаждать христианство среди местного населения, повела борьбу с традиционными культами и верованиями. Существует мнение, что насаждение православия, «сопровождавшееся жестокими гонениями», подорвало внутренний духовный стержень народа [43, с. 124–125]. Это не совсем так. Православие не смогло одержать победу над традиционными верованиями мари. Большая часть новокрещеных мари осталась не воцерковленной, христианские догматы, культ святых модифицировала в духе своей веры, наряду с православными обрядами продолжала проводить свои народные праздники, обряды, моления с жертвоприношениями в рощах.

Христианизация сыграла важную роль в культурной интеграции мари в общероссийское сообщество, переосмыслении и наполнении новым содержанием полузабытых мифологических преданий, придании логической стройности, восполнении религиозно-мифологической картины мира, развитии культуры и мировоззрения, модификации этнокультурной ментальности народа. В то же время миссионерская деятельность вела к выхолащиванию основ традиционных верований, расколу религиозного единства. Она подтолкнула марийцев к духовным поискам, заставила задуматься над своей историей, культурой, осознать самобытность, в конечном итоге, как это видно на примере секты *Кугу сорта* (Большая свеча), пробудила национальный дух [33, с. 13].

В источниках второй половины XVIII – середины XIX века отмечалось, что марийцы, как жители лесного края, почитали природу, молились богам, поминали предков, отмечали народные праздники, соблюдали свои древние семейные традиции [11, с. 27, 30–34; 24, с. 37–80]. Повседневная жизнь, хозяйственные занятия, основные жизненные циклы человека сопровождались исполнением традиционных обрядов и обычаев. Окрепла вера в верховное божество *Кугу Юмо*, заботящегося и защищающего людей от несчастий и злых сил, но способного и наказать за злодеяния и проступки. Со слов исследователей, он представлялся как «высочайший бог» [11, с. 31], творец земли и человека, управляющий вселенной [6, с. 3]. В Казанской губернии, по словам Н.П. Рычкова, это божество было известно как *Тӱня поро Юмо* (Всемирный добрый бог-творец) [39, с. 78–94]. Наиболее почитаемой богиней считалась *Юмын ава* (букв. «мать бога») – богиня, воспроизводящая жизнь. И.Г. Георги охарактеризовал ее супругой Верховного бога, матерью божков. Кроме них марийцы молились *Пӱрышӧ Юмо* или *Пуйыршо Юмо* (всеподающему богу и предопределителю), *Кӱдырчӧ Юмо* (божеству

грома), *Пиамбар Юмо* (пророку) [11, с. 31; 39, с. 83], а также *Кереметy* – «свирепому и могущественному» божеству [39, с. 79–80]. Кроме них почитались богини солнца, неба, земли, рождения, плодородия, защитницы от болезней и др. [6, с. 8; 39, с. 84–85]. Каждые из этих богов и духов имели соподчиненных божеств [56, с. 5]. В пантеоне выделялись также земные божества и духи-хозяева, предводители загробного мира, силы зла. Исследователи отмечали, что иерархия божеств, их функции не были до конца уяснены, имели локальные отличия [45, с. 156].

Религиозной общиной руководил совет стариков, служители культов. В их числе выделялись: *йӱктыш* (первосвященник) [11, с. 29], посвященные: *мужан* (ворожец, прорицатель), *шинчанужшо* (ясновидец), *омо ужшо* (толкователь снов и предсказатель), *юзо* (колдун); приобщенные: *карт* (выборный руководитель молений) с его помощником *учо*, *мужедше* (ворожец), *шӱведыше* (знахарь) и др. Вопреки мнению некоторых исследователей [3, с. 3, 5; 15, с. 27; 50, с. 131–139; 52, с. 222–257], марийцы не были шаманистами [21, с. 173–178; 58, с. 35]. Шаманизм в большей степени характерен для неземледельческих обществ, в Марийском же крае традиции доплужного земледелия зародились еще в конце III – начале II тыс. до н.э. В IX–XI веках марийцы перешли к пашенному земледелию [23, с. 148]. Поэтому от шаманизма у них сохранились лишь некоторые отголоски. Во всяком случае, попытки выявить сходства в действиях марийских знахарей, ведунов, колдунов, ясновидцев с ритуальной практикой сибирских шаманов не дали определенного положительного результата [40].

Традиционная религия оказывала значительное воздействие на жизнь и поведение марийцев. Они верили, что вся жизнь человека находится под непрестанным наблюдением *Юмо,* сотворившим мир и человека, установившим мировой порядок жизни. За соблюдением этого порядка наблюдают божества, помогающие *Юмо* регулировать образ жизни на земле, устроить счастье и довольствие людей. Человеку тоже ведомы некоторые заповеданные предками истины. Его назначение быть верным своей вере, с усердием поклоняться божествам, исполнением религиозных обрядов и благими делами заслуживать божью милость, не нарушать установленный *Юмо* порядок [6, с. 3–8, 10–12]. Однако люди зачастую нарушали их. Чтобы бог простил и не наказал людей за проступки и злодеяния, защитил от болезней и вредоносных духов, марийцам следовало периодически проводить жертвоприношения [6, с. 12–15; 24, с. 38–39].

Марийцы стремились придерживаться циклически повторяющейся системы культово-обрядовых действий, позволяющих окружить вниманием все известные божества и вовлечь в религиозную жизнь большую часть марийского сообщества. В культовой практике сохранилась сложная, иерархически организованная система религиозных общин со своими почитаемыми божествами и служителями культа. Основной опорой и хранительницей традиционных верований являлась семья, патронимическая группа. Согласно неписаным нормам вероучения, каждый хозяин семьи обязан был периодически молиться племенному божеству *Кугурак* (Старейшина), в течение своей жизни провести в семейной или общедеревенской священной роще пять – семь, а иногда и более жертвоприношений в честь покровителей семьи. Молениями руководил духовный наставник семьи *юмын таҥ*. При проведении семейных молений, праздников и обрядов большую помощь оказывали родственники: члены патронимической группы *урлык, насыл*, фамильного гнезда *лоҥго, полко*.

Деревенская религиозная община объединяла жителей своего населенного пункта, имела свои священные рощи, выборных служителей культа, а иногда и местночтимых божеств. Она регулярно проводила календарно-обрядовые праздники, минимум один раз в год устраивала свое жертвоприношение *ял кумалтыш*.

Окружные моления через 2–3 года организовывала религиозная община *тиште,* вовлекая в свое священнодействие жителей окружающих деревень. По мнению В.Н. Петрова, *тиште* сохранили некоторые отголоски родовой общины [31, с. 145].

Моления, организуемые с участием жителей нескольких религиозных округов *тиште*, назывались *мер кумалтыш* (мирское моление). Они проводились с участием нескольких сот

человек через каждые пять – семь лет. *Мер* в историческом прошлом мог соответствовать территориальным объединениям типа земель, сформировавшихся на основе племенных союзов [31, с. 152]. Каждый *мер* мог поклоняться своему племенному божеству *Кугурак* (Старейшина). В XIX веке от имени *мера* обязательно приносилась жертва в честь *Мер Юмо*, представляемого в публикациях XIX века в качестве Вселенского бога [51, с. 25].

В особо трудные периоды жизни народа проводилось крупное моление от имени всего марийского мира *тӱня кумалтыш*, во время которого его участники просили богов помочь установить на земле счастливую жизнь, одолеть неприятности и невзгоды, укрепить силы природы, дать новый импульс жизни на земле. В первой трети XIX века моления с участием марийцев нескольких уездов и губерний состоялись в 1827 (д. Варангуж Царевококшайского уезда) и 1828 (д. Куприяново Уржумского уезда) годах. На молении возле деревни Куприяново были принесены жертвы в честь 99 божеств [1, с. 173].

Всемарийские моления объективно показали жизнеспособность основных структурных компонентов марийской веры и ее ведущую роль в жизни марийского народа. Светские и духовные власти увидели в этом скрытое противостояние политике местных властей, стремление противопоставить православию свою веру. Чтобы приостановить процесс возврата марийцев к старой вере, применялись меры внушения, административные наказания организаторов жертвоприношений [17, с. 501–525]. Царь же призывал действовать в соответствии с Уставом «Об управлении инородцев» от 22 июля 1822 года, проявлять к участникам моления снисхождение, не преследовать их, а «поступать с ними с крайнею осторожностью» [1, с. 172]. В то же время три инициатора моления возле деревни Куприяново 2 апреля 1829 года были доставлены в Петербург. С их возвращением в августе 1829 года в Уржумском и Яранском уездах разворачивается миссионерская деятельность.

Марийцы Уржумского уезда, в свою очередь, распространили слух, что переход в «русскую веру» приведет к их смерти [37, л. 124 об.]. Они сумели получить копию указа с царским волеизъявлением, на основе которой решили, что государь благоволит приверженцам марийской веры. Поэтому стали тайно собирать подписи для подачи прошения о беспрепятственном проведении молений в рощах. 27 ноября 1830 года крестьяне передали министру внутренних дел А.А. Закревскому свое прошение. В нем они заявили о своей готовности исполнять православные обряды, но одновременно просили наделить их правом беспрепятственного совершения традиционных молений в рощах [37, л. 226 об.].

Официально утвердить статус марийской веры им, конечно же, не удалось. Несмотря на это, марийцы не отказались от этой идеи, по-прежнему продолжали тайно молиться в рощах. Даже в Яранском уезде, где русское население значительно превышало численность мари, коллективные моления проводились вплоть до конца 1850 годов. Верующих не останавливали ни преследования, ни убеждения властей. На уговоры отказаться от своей веры марийцы отвечали: «Бог есть един, но люди веруют различно, так что каждый народ имеет свою веру, как каждое дерево в лесу свои листья. Веры все угодны Богу, а потому перемена веры есть преступление, и она не должна остаться без наказания. Черемисин должен поклоняться благому существу *Юмо* и злому – *Кереметь*» [51, с. 25].

В пореформенный период начавшаяся модернизация политической, социально-экономической и культурной жизни страны создала новые предпосылки для обновления традиционных верований. Изменения в общественной жизни, развитие системы начального образования, усиление миссионерской деятельности своеобразно отразились и на религиозных представлениях народа. В 1870–1880-х годах возобновилась практика проведения коллективных молений [38, л. 52]. Марийцы стали утверждать о силе своей веры, ее социальной значимости. В 1879 году верующие марийцы хотели даже послать письмо царю с сообщением о том, что благодаря их молению русские войска добились победы над турками [21, с. 176–177].

Значимым явлением в истории МТР стало зарождение среди марийцев Яранского уезда секты *Кугу сорта* (Большая свеча). Свою веру

марийцы назвали «верою предков», «подлинной верой», «чимарийской», «древнечеремисской». В письменных обращениях сектанты отмечали, что издревле поклоняются древнемарийским божествам [33, с. 7–8]. В то же время они отказались от проведения жертвоприношений. Такое радикальное нововведение не получило поддержку со стороны приверженцев марийской веры. Среди них моления с жертвоприношениями к тому времени приобрели еще более массовый, торжественный характер [9, л. 21–31 об.; 30].

Одной из нововведений секты стало признание культа единого бога – творца. Его сектанты представляли в образе трех начал (ипостасей): «Великий бог основы жизни, Великий создатель», «Великая мать – создательница жизни» и «Высшие мать и отец – основы жизни» [5, с. 39]. Зарождение образа изначального бога-творца *Тӱҥ Юмо,* олицетворяющего вселенское начало, свидетельствует об утверждении в культовой практике народа генотеизма. Одновременно происходило уменьшение значимости божеств-покровителей родственных объединений: *Керемет, Водыж* и других местных духов и божеств [14, с. 34].

К началу XX века некрещеными оставались более 3.5 тыс. человек Уржумского [7, л. 1–73; 8, л. 16–21 и 2.5 тыс. Царевококшайского уездов [26, л. 245] (на территории современной Республики Марий Эл). Не уменьшилась и численность последователей *марла вера.* Они продолжали надеяться на то, что им удастся получить официальное разрешение на проведение своих религиозных обрядов. И действительно, Высочайший указ от 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости» предоставил им такую возможность. Марийцы начали рассылать письма-прошения во властные структуры с просьбой освободить их от христианских обязанностей и разрешить переход в марийскую веру [37, л. 106–212]. Но желаемое разрешение среди марийцев Вятской губернии сумели получить только 132 человека [36, с. 120].

Краткий обзор этапов развития религиозных представлений и культов марийцев досоветского периода показывает, что они периодически пытались обогатить и расширить свои религиозные представления о мироздании и человеке, небесных, земных и потусторонних божествах и духах, сумели сохранить основы религиозной организации, ценностно-смысловые и психологические установки. Несмотря на принятие крещения, марийцы оставались верными религиозным традициям предков и предпринимали немало усилий, чтобы узаконить свою религию. Светская власть, сохраняя господствующее положение православия в стране, не желала идти на уступки верующим. Даже некрещеным марийцам разрешалось проводить моления только в кругу единоверцев – жителей своей деревни. За организацию более крупных молений их обвиняли в нарушении общественного порядка, распространении суеверия. Незаконность коллективных жертвоприношений последователей *чимари вера* обосновывалось тем, что у них отсутствуют «публичные богослужения» и учрежденное законом «духовное чиноначалие» [17, с. 490].

Следующий этап становления и развития МТР приходится на советский период. После свержения царизма марийцы уже в 1917 году заявили о желательности признания государством марийской религии. На Первом Всероссийском съезде народа мари (Бирск, 1917) традиционные верования и учение секты «*Кугу сорта*» были объявлены равноправными с другими религиями [46, с. 76]. Делегаты съезда призвали не только признать народные обряды, начать изучение религиозных традиций народа, но и наделить служителей культа равными с духовенством других религий правами. На съезде было предложено начать создавать развернутую структуру религиозных общин, организовать для марийцев страны Центральное Духовное Правление *Марий Онаеҥ рӱдӧ* (Центр марийских служителей культа) [46, с. 76].

Решения съезда получили поддержку верующих и служителей культов. На собрании приверженцев марийской веры 9 февраля 1918 года в д. Кузнецово Уржумского уезда было предложено учредить в рамках религиозных общин *тиште* духовные советы мари со своими исполнительными комитетами, отказаться от определения марийской веры словом «язычество», а служителей культов называть не *картами*, а *онаеҥ* [57, с. 2]. На Втором Всероссийском съезде мари (июнь, 1918) было принято решение о проведении 1 сентября 1918 года

в г. Бирске Всероссийского религиозного съезда верующих мари [46, с. 154]. Однако гражданская война помешала осуществить задуманное.

С упрочением советской власти, усилением антирелигиозной борьбы религия мари была объявлена пережитком прошлого [16, с. 2]. Приверженцы марийской веры, не имевшие культовых зданий, официально утвержденного руководителя молений, автоматически лишались права проведения молений. В 1927 году около 100 марийских служителей культа были лишены избирательных прав [10, л. 208–220]. В годы коллективизации начались их репрессии. Тем не менее моления в рощах продолжали тайно проводиться вплоть до начала Великой Отечественной войны. В годы войны крупное всеобщее моление марийцев состоялось в 1944 году на территории нынешнего Мари-Турекского района [58, с. 16].

В первые послевоенные годы верующие марийцы, как и приверженцы других религий, получили возможность свободно исполнять свои обряды. Возобновились жертвоприношения в рощах [22, с. 98; 27, с. 103–104; 47, с. 141]. Однако вскоре борьба с религией возобновилась. Местные власти запретили проведение коллективных молений, а их организаторов начали привлекать к суду. Поэтому часть служителей культов стали отказываться от участия в жертвоприношениях.

В 1960–1980-х годах марийская религия начала угасать. Марийцы перестали поклоняться Керемету, низшим божествам и духам, местным покровителям. Уменьшились семейные моления в священных рощах, заметно сократилось число участников коллективных молений в рощах. Несмотря на это, религиозная жизнь в марийской деревне не прекращалась, изредка устраивались жертвоприношения с приглашением желающих со всего района. Такие моления стали называть *мер кумалтыш* [19, с. 42–53; 58, с. 16–18]. Моления проводились тайно, в ночное время или же в дни советских праздников. В некоторых случаях обрядами руководили женщины. Семейные моления племенному божеству *Кугурак* (Старейшина) совершали только в домашней обстановке, другие обязательные семейные моления старались приурочивать к коллективным жертвоприношениям.

Несмотря на антирелигиозную борьбу, ликвидировать МТР не удалось. По данным социологических исследований 1973 года, в Марийской АССР среди верующих мари традиционной веры придерживались 33,8 %, а среди колеблющихся марийцев их доля составила 40,4 % [20, с. 45].

Начало новому этапу становления МТР положили политические перемены в стране. Развернувшееся общественное движение по возрождению марийской культуры способствовало пробуждению интереса к традиционным верованиям. Стали возобновляться деревенские моления, забытые народные праздники. Появилась возможность официально утвердить статус марийской религии. В сентябре 1991 года в Министерстве юстиции Российской Федерации был зарегистрирован религиозный центр «Ошмарий-Чимарий». Его учредители отметили, что центр будет стремиться сохранить и возродить традиционную религию, поддерживать возрождение древнемарийских обрядов, обычаев, национальных религиозных праздников; распространять религиозное учение и пропагандировать паломничество к священным местам; готовить служителей культа, организовывать моления; пропагандировать основы веры, существовавшей до начала христианизации и т.д. [28, л. 13]. В составе центра выделялись Мирской Собор – съезд руководителей моления, Святейший Совет *Шнуй Канаш*, Духовный глава *Шнуй Он* и его заместители. Первичной ячейкой центра названа деревенская община во главе с «онаеҥом», подотчетным Святейшему Совету и им же назначаемым.

Руководителем Центра стал народный писатель А.М. Юзыкайн (1929–1996). В 1994 году его сменил А.И. Якимов [55, с. 4]. В состав религиозного центра вошли верующие Сернурского, Параньгинского, Новоторъяльского, Мари-Турекского, Куженерского, Моркинского и Советского районов Республики Марий Эл, Нижегородская община, религиозные группы Кировской, Свердловской, Пермской областей, Республик Башкортостан, Татарстан и Удмуртия [35].

К возрождению традиционной религии подключились и представители творческой интеллигенции. Ими в 1995 году было учреждено

религиозно-культурологическое объединение «*Сорта*» (Свеча), первым руководителем которого стал профессор, языковед Ю.В. Андуганов. Объединение занималось обсуждением теоретических вопросов развития марийской религии, предпочитало не вмешиваться в повседневные дела верующих.

В работе Марийского религиозного центра основное внимание уделялось организации и проведению коллективных молений с жертвоприношениями. Их количество с каждым годом нарастало.

Создание и деятельность Марийского религиозного центра сыграло важную роль в сплочении последователей Марийской Традиционной Религии, укреплении духовного единства мари. Постепенно стало расти число приверженцев исконно марийской веры и двоеверцев. В силу ряда объективных и субъективных причин Марийскому религиозному центру не удалось реализовать многие уставные задачи. Главное, он не смог подняться до уровня духовного управления верующих традиционной религии мари.

На Втором Мирском Соборе 22 апреля 1997 года верховным жрецом был избран уроженец д. Янгранур Советского района Степан Андреевич Милютин. Через 2 года, 26 ноября 1999 года его сменил Александр Иванович Таныгин, 1943 года рождения, житель д. Танаково Новоторъяльского района, который до настоящего времени остается Верховным онаеҥом.

12 февраля 2007 года в соответствии с изменениями в законодательстве о свободе совести и религиозных организациях Марийский религиозный центр перерегистрировали как Централизованная религиозная организация «Марийская Традиционная Религия Республики Марий Эл». Руководит ею духовное правление во главе с Верховным онаеҥом А.И. Таныгиным.

В настоящее время МТР объединяет 13 религиозных общин, сформированных на уровне районов. В деревнях возобновились моления в дни праздников пашни *Агавайрем,* периодически с участием жителей близлежащих деревень проходят жертвоприношения, напоминающие *тиште кумалтыш.* Руководители районных общин с приглашением активистов МТР проводят общерайонные (общинные) *мер кумалтыш,* межрайонные, с участием нескольких общин всемарийские моления *тӱня кумалтыш*. Служители культов принимают участие в организации и проведении молений и за пределами республики.

Усилиями членов духовного правления и руководителей религиозных общин выработана система представлений о марийских божествах во главе с Верховным Богом *Тӱҥ Ош Кугу Юмо* (Главный светлый великий Бог), очерчен обязательный для исполнения круг религиозных действий, исполняемых во время жертвоприношений, определен календарь религиозных праздников, ежегодных коллективных молений с жертвоприношениями в священных рощах. Проводится работа по благоустройству священных рощ, мест проведения религиозных обрядов. Определены требования к ритуальной одежде руководителей моления.

Краткое рассмотрение истории становления МТР показывает, что ее развитие проходило в несколько этапов. Становление и развитие марийской религии прошло на основе традиций древних финно-угров и индоиранцев, тюркских и славянских народов, ислама и христианства. Большое влияние на МТР оказали складывающиеся в России политические, социальные и культурные перемены, а также все возрастающий уровень культуры, духовные запросы самого народа. Несмотря на то, что в марийской религии не сформировалась особая прослойка духовенства, она сумела сохранить преемственность религиозных представлений и культов, играла важную роль в формировании мировоззрения, регулировании жизни, сохранении культурных традиций и консолидации марийского народа.

Централизованная религиозная организация «Марийская Традиционная Религия Республики Марий Эл» объединяет в основном верующих северо-восточных районов республики. Большая часть марийцев придерживается двоеверия. По данным социологической службы «Среда» 2012 года, доля исповедующих традиционную религию предков, поклоняющихся богам и силам природы, в Республике Марий Эл составляла 6 %. Это немного ниже аналогичных показателей Республик Алтай (13 %) и Саха (Якутия) – 13 %, Карачаево-Черкесской республики (12,2 %), и Республики Тыва (8 %) [2].

Традиционные религиозные представления марийцев, несмотря на процессы урбанизации и глобализации, оказывают свое влияние на духовную культуру народа, сплачивают людей, помогают им преодолевать жизненные трудности, сохранить свою самобытность. Они определяют современное состояние этнической культуры мари.

В современных научных изданиях МТР нередко называется языческой, иногда неоязыческой [53] и даже религией, испытавшей влияние «нью-эйдж» [18]. Немецкие ученые ее относят к уральской группе этнических религий [61].

Нам кажется, что пришла пора учесть пожелание марийских служителей культа, высказанное 100 лет тому назад по поводу определения своей религии как «язычество». Под язычеством понимается комплекс религиозно-мифологических верований и культов, сложившийся на основе тысячелетнего коллективного духовного опыта по налаживанию гармоничного отношения людей с обожествляемой природой и миром. Для язычников мир представляется священным, а сущность мира божественна [13, с. 27]. Современные исследователи предлагают различать «палеоязычество» (племенные верования, сформировавшиеся в условиях палеолита и неолита, ориентированные на почитание природы), «мезоязычество» (древние религиозные традиции, испытавшие влияние мировых религий; двоеверие) и «неоязычество» (современные постмодернистские религиозные течения) [60]. Как видим, под одним и тем же понятием объединены совершенно разностадиальные религиозные традиции совершенно разных народов мира. В случае же с МТР мы имеем дело с духовным творчеством марийского народа. Поэтому при ее характеристике желательно отказаться от употребления понятия «язычество», вызывающего не только в сознании верующих, но и у известных исследователей-религиоведов негативные ассоциации [42, с. 235–236; 48, с. 24].

МТР не является и неоязыческой. В ее истории не было прерываний, поэтому она не подверглась реанимации. Марийскому народу удалось сохранить основные системообразующие компоненты своей религии. Она продолжает развиваться вместе с развитием марийской национальной культуры как один из ее компонентов. Будущее МТР зависит от самих верующих и ее руководителей.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Андриевский А.А. Дела о совершении языческих обрядов и жертвоприношений крещеными инородцами Вятской губернии (1828–1857) // Марийский археографический вестник. 1999. № 9. С. 169–183.

2. Арена. Атлас религий и национальностей. Российская Федерация. URL: Sreda_blok_press_sm2.pdf (дата обращения: 01.09.2020).

3. Багин С.А. Гадатели и знахари у царевококшайских черемис: этнографический очерк свящ. С.А. Багина, действительного члена Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1910. 14 с.

4. Большов С.В. Археологические культовые памятники как источник реконструкции древних верований (Эпоха камня – ранний железный век) // К истории межконфессионального согласия: материалы Респуб. науч.-практич. конфер. «Межконфессиональное согласие как фактор общественной модернизации» / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 2007. С. 8–28.

5. Васильев В.М. Марийская религиозная секта «Кугу сорта» / введение, подготовка текста Н.С. Попова. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, Марийский национальный конгресс, 2018. 106 с.

6. Верования некрещеных черемис Казанской губернии // Памятная книга Казанской губернии на 1863 год. Издание Казанского статистического комитета. Казань, 1862. 16 с.

7. ГАКО. Ф. 237. Оп. 74. Д. 2481.

8. ГАКО. Ф. 237. Оп. 74. Д. 2953.

9. ГАКО. Ф. 237. Оп. 191. Д. 1080.

10. ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 6. Д. 11.

11. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Ч. 1: О народах финского племени, известных по истории российской под общим именем Руссов. Санктпетербург: Императорская Академия наук, 1799. 76 с.

12. Девяткина Т.П. Мифология мордвы. Саранск: Тип. «Крас. Окт.», 1998. 336 с.

13. Ди Зерига Гус. Христиане и язычники: Анализ воззрений и поиски взаимопонимания. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. 304 с.

14. Знаменский П.В. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. 1867. Т. IV. декабрь. С. 30–71.

15. Золотницкий Н.И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Из лекций в Казанском миссионерском институте Н.И. Золотницкого. Казань: Университетская типография, 1877. 27 с.

16. Зыков И.В. Религиозные течения среди марийцев. Н. Новгород: ОГИЗ; Нижегородское краевое изд.-во, 1932. 50 с.

17. Иванов А.Г. Источники по истории и культуре народов Волго-Вятского региона (XVIII – начало XX вв.): науч. изд-ие / Мар. гос. ун.-т. Йошкар-Ола, 2013. 544 с.

18. Кнорре Б. Марийское язычество под натиском нью-эйджа. URL: https://www.liveinternet.ru/users/smallta/post107243541/ (дата обращения 20.04.2019).

19. Краснов А.В. Марий калык коклосе религиозный коса да тудым пытарыме йӧн. Йошкар-Ола: Кн. лукшо мар. изд-во. 1964. 64 с.

20. Краснов А.В. Пычкемыш гыч волгыдыш. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. 82 с.

21. Кузнецов С.К. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Мар. кн. изд-во», 2009. 704 с.

22. Лисицына О. Религиозный пайрем-влакын лиймышт да нунын энгекышт // Ончыко. 1955. № 6. С. 95–100.

23. Марийцы. Историко-этнографические очерки. 2-е изд., доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 482 с.

24. Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. Санктпетербург: Императорская Академия наук. 1791. 99 с.

25. Мокшин Н.Ф. Отражение матриархата и периода распада первобытно-общинного строя в религиях некоторых народов Поволжья (мордва, марийцы). М.: Наука, 1964. 12 с.

26. НАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 120953.

27. Немцев А.Ф. Антирелигиозный пропагандым утларак виянгдена // Ончыко. 1958. № 6. С. 102–107.

28. НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 5. Д. 59.

29. Нурминский С.А. Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник при Казанской духовной академии. 1862. Ч. III. С. 240–296.

30. Одоев А. По поводу языческих жертвоприношений у черемис христиан // Вятские епархиальные вести. 1897. № 24. С. 1198–1208; 1898. № 3. С. 97–106; № 6. С. 267–273; № 9. С. 459–475.

31. Петров В.Н. Иерархия марийских культовых объединений // Материальная и духовная культура марийцев. Археология и этнография Марийского края. Вып. 5. Йошкар-Ола: Мар. науч.-иссл. ин-т, 1981. С. 133–153.

32. Петрухин В. Мифы финно-угров. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига. 2005. 463 с.

33. Попов Н.С. Введение // Васильев В.М. Марийская религиозная секта «Кугу сорта». Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, Мар. нац. конгресс. 2018. С. 3–13.

34. Попов Н.С. Влияние ислама на традиционные верования мари // Исламская культура в Волго-Уральском регионе: Доклады Междунар. конфер. Казань, 8–11 июня 2001 г. Стамбул. 2004. С. 325–332.

35. Попов Н.С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола. С. 92–121.

36. Попов Н.С. Либерализация вероисповедной политики в начале XX века и ее осуществление среди марийцев Вятской губернии // Марийский юридический вестник. 2011. Вып. 8. С. 111–122.

37. РГИА Ф. 797. Оп. 3. Д. 12654.

38. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 429.

39. Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российской империи в 1769 и 1770 году. Санктпетербург: при Императорской Академии наук. 1770. 190 с.

40. Саберов Р.А. Марийский «шаманизм»: проблемы дефиниции // Манускрипт. Тамбов: Грамота, 2020. № 7. С. 59–63.

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

42. Салмин А.К. Фольк-религия чувашей // Проблемы национального в развитии чувашского народа. Сборник статей. Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуман. наук, 1999. С. 235–247.

43. Сануков К.Н. Этно-политическое развитие марийцев между тюрками и славянами // Запад-Восток. Науч.-практ. ежегодник. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т. 2009. С. 114–127.

44. Словарь марийского языка = Марий мутер. Т. VII: Т / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 2002. 432 с.

45. Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Статьи. Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ «У вий» (Молодая сила)». Серия «Историческое наследие марийского народа». 2014. 304 с.

46. Съезды народа мари: документы и материалы. 1917–2004 гг. Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, 2008. 702 с.

47. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Jotnsuun yliopisto-paino. 1997. 397 s.

48. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

49. Тошто марий ой-влак. (Марийские легенды и предания) / сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во. 1972. 216 с.

50. Филимонов А. О религии некрещеных черемис и вотяков Вятской губернии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 8. С. 131–139.

51. Шестаков В.М. Быт черемис Уржумского уезда. Вятские губернские ведомости. 1867. № 3. 21 января. Часть неофициальная. С. 25–26.

52. Шкалина Г.Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Издательский дом «Мар. кн. изд-во», 2019. 303 с.

53. Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм: Восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. URL: http://static.iea.ras.ru/neotlozhka/114-Shnirelman.pdf (дата обращения 20.04.2019).

54. Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия». URL: https://iphlib.ru/library/library/collection/newphilenc/document/HASH4b339ecd7a317c0c5fb64b (дата обращения 10.06.2020).

55. Якимов А.И. Шыже шуын да сӧрымынам кондена // Марий Эл. 1996. 16 октябрь.

56. Яковлев Г. Религіозные обряды черемисъ. Казань: Типографія Литографія В.М. Ключникова, 1887. 87 с.

57. Япык Йыван. Тӱньа ош мариын ойжо // Ӱжара. 1918. № 18. 28 март.

58. Ярыгин А.Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1976. 76 с.

59. Веке Ö. Mari szövegek. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1961. Kötet III. 515 p.

60. Bonewits I. Paganism: Paleo-, Meso- and Neo-. Available at: URL: (accessed 23.06.2020).

61. Ethnische Religionen. Available at: URL**:** https://de.Wikipedia.org/wiki/Ethnische_Religionen (accessed 20.10. 2020).

Nikandr Popov

TO THE QUESTION OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF MARI TRADITIONAL RELIGION

Since its official registration in 2007, Mari Traditional Religion has had the status of a local religion. The history of its formation and development, specific characteristics and content remain largely unstudied. The article characterizes the main stages in the development of Mari religion and determines its role in history and culture of the Mari. The research is done on the basis of literary and archive sources and the author's direct ethnographic investigations.

Key words: polytheism, beliefs, cults, hierarchy of deities, religious organization, prayers and sacrifices, paganism.

Попов Никандр Семенович
старший научный сотрудник Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева

Nikandr Popov
Candidate of History,
Leading Researcher,
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History

УДК 811.511.151 + 25

ТЕКСТЫ МАРИЙСКИХ МОЛИТВ КАК ОБЪЕКТ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

© 2020 г. Л.А. Абукаева

Лингвокультурологический анализ кодов культуры, которые хранятся в текстах марийских молитв, позволяет расшифровывать и реконструировать религиозные воззрения мари. В статье представлен анализ некоторых культурных кодов, которые сохранились как проявления древнейших пластов духовной культуры; культурных кодов, возникших под влиянием других религий; культурных кодов, являющихся результатом влияния современных тенденций технического прогресса и изменений социальной жизни.

Ключевые слова: Марийская Традиционная Религия, лингвокультурологический анализ, культурный код, текст.

С помощью языка создаются, транслируются, сохраняются, кодируются, воссоздаются духовные ценности народа. Лингвокультурологический анализ предполагает исследование языка и культуры как единого целого, что позволяет выявить и изучить явления, характерные для культуры отдельного этноса, которые находят выражение в языке.

Актуальность таких исследований обусловлена несколькими факторами, важнейшими из которых являются разрушение традиционного культурного кода в условиях продвижения массовой культуры, активные попытки навязать и вживить «чужой» культурный код. Кроме того, описание и расшифровка культурного кода дают ключ к пониманию культуры, в данном случае религии мари, в том числе и для самих представителей марийского народа, поскольку, к сожалению, значение, смысл и значимость некоторых элементов традиционной марийской религии уже не доступны для современных мари в силу их забвения, редукции. Но, несмотря на это, мари в настоящее время не просто обращаются к истокам своей культуры, но и кладут в основу самоидентификации именно этнорелигиозные признаки, в религиозных нормах поведения ищут этнические нормы.

Данная работа посвящена расшифровке культурных кодов, которые хранятся в текстах марийских языческих молитв. Для этого необходимо определить значение понятия «культурный код» и выявить его место в системе смежных категорий. Н.И. Толстой выделил три кода культуры: «Культура многоязычна в семиотическом смысле этого слова и нередко пользуется в одном тексте несколькими языками. В этом случае <...> под текстом понимается не последовательность написанных или произнесенных слов, а некая последовательность действий и обращения к предметам, имеющим символический смысл, и связанная с ними речевая последовательность. Считая, например, обряд таким текстом, выраженным семиотическим языком культуры, мы выделяем в нем три формы, три кода или три стороны языка – вербальную (словесную – слова), реальную (предметную – предметы, вещи) и акциональную (действенную – действия). В обряде, ритуале и некоторых других культурных действиях и манифестациях единицы этих трех языков (кодов), а в общем «слова» единого семиотического языка часто выступают как синонимы, потому они нередко взаимозаменяемы, а часть их может редуцироваться» [14, с. 23].

Под кодом культуры В.В. Красных понимает «сетку, которую культура набрасывает на окружающий мир, членит его, категоризует, структурирует и оценивает» [5, с. 232]. Она выделяет соматический, пространственный, временной, предметный, биоморфный, духовный код, то есть те, которые соотносятся с архети-

пическими представлениями культуры народа и в которых зафиксированы наивные представления человека о мироздании [5, с. 298]. При этом исследователь отмечает, что четкие границы между кодами культуры отсутствуют [6].

Авторы «Большого фразеологического словаря русского языка» выделили следующие разновидности кодов культуры: антропный или человеческий; зооморфный, растительный, природный, артефактивно-вещный, вещно-костюмный, гастрономический, архитектурный, духовный (религиозно-антропоморфный), религиозно-артефактивный, временной (или темпоральный), пространственный; количественный, цветовой; телесный (или соматический) [1].

Как отмечает В.А. Маслова, «Результатом процессов репрезентации и категоризации являются языковые картины мира, включающие в себя: 1) систему концептов, 2) ценности культуры и 3) коды культуры. <…> Код имеет отношение к нескольким современным областям знаний – когнитивной лингвистике, лингвокультурологии, лингвоконцептологии» [9, с. 79]. Исследователь выделяет следующий ряд кодов: космогонический, анимический, соматический, пространственный, временной, фитоморфный, военный, медицинский, природно-ландшафтный, обонятельный, пищевой, код одежды, спортивный, зоологический, геометрический [9, с. 80–81], и отмечает, что список кодов открыт. В науке представлены и иные классификации культурных кодов.

Из многообразия дефиниций культурного кода в данной работе будет использовано определение Д.Б. Гудкова и М.Л. Ковшовой. Они под культурным кодом понимают систему знаков (знаковых тел) материального и духовного культурных смыслов. Исследователи отмечают, что «в процессе освоения человеком мира они воплотили в себе культурные смыслы, которые «прочитываются» в этих знаках» [2, с. 9].

Духовный культурный код, по оценке многих исследователей, является наиболее важным и в то же время сложным. Высокий уровень лингвокультурологического потенциала присущ текстам молитв, в которых и хранятся духовные культурные коды.

Тексты молитв (как фрагментарные, так и характеризующиеся полнотой и целостностью, только перевод на русский язык или марийский текст с переводом) приводят миссионеры, путешественники и ученые-этнографы XIX – начала XX века [3, 10, 12, 7 и др.]. При этом, к сожалению, даже исследователи не могли избежать оценочных высказываний, не отражающих сути и значения марийских молитв, а напротив, указывающих якобы на их «первобытный грубо-материальный характер» [13]. Лишь с конца 80-х годов XX века марийские молитвенные тексты стали объектом специальных научных исследований и получили объективную и достойную оценку в трудах таких исследователей, как Н.С. Попов, Ю.А. Калиев, Н.Н. Глухова, Г.Е. Шкалина и др.

Тексты марийских молитв, будучи сакральными, характеризуются как консервативные, устойчивые, традиционные.

В качестве одного из принципов эксплицирования культурных кодов в текстах марийских молитв следует признать положение о том, что вербальный код является базовым, поскольку все иные разновидности кодов можно описать посредством слов. Однако важно учитывать и то, что слово выступает как неотъемлемая часть сакрального ритуала.

В текстах молитв Марийской Традиционной Религии с учетом их исторической динамики можно выделить несколько пластов духовных (религиозных) культурных кодов: 1) древнейший пласт, восходящий к мифологическому сознанию финно-угорской общности и собственно марийской народной религии; 2) культурные коды, возникшие под влиянием других религий (ислама, православия); 3) культурные коды, возникшие и возникающие как результат технического прогресса и изменений социальной жизни.

Элементы наиболее древнего пласта культурного кода, имеющие глубокий смысл, не всегда осознаются носителями культуры, и даже служители культа Марийской Традиционной Религии, к сожалению, порой уже не всегда могут дать комментарии по поводу значения тех или иных языковых форм и фраз, смыслового и символического наполнения обрядов.

Древнейший код, который сохраняется в текстах молитв как сакральных, – код мифологический. Так, в ракурсе мифологической

интерпретации могут быть рассмотрены некоторые образные сравнения. За средством выразительности может скрываться культурный код. Рассмотрим в качестве примера следующий фрагмент текста: *…шошым лектын ик кашетым савырен, кум пырче шурныжым кышкалын, тӱжем пырче шурнетым шочыкто, тӱҥжым нугыдын шочыкто, вондыжым виче омыж гае кӱжгӱм ыште, вуйжо муно гане туто лийже* [8, с. 185] ‘Весной выйдя, один пласт (земли) перевернув, кинув три зернышка, роди тысячи зерен урожая, корни роди густыми; стебли, как осока у реки Белой, сделай длинными; колосья, как яйцо, пусть будут полными / зрелыми’. Образное выражение *вуйжо муно гане туто лийже* ‘колосья, как яйцо, пусть будут полными / зрелыми’ не только имеет символический смысл, но и отсылает к общефинно-угорскому сюжету космогонического мифа о ныряющей птице. Приведем его фрагмент из материалов Ю.А. Калиева: «На лоно первичного океана из своего гнездовья – «Лудо пыжаш» (букв. «Утиное гнездо» – созвездие Плеяды) прилетела утка. Снесла два яйца. Она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня – *Юмо* и *Йын*» [3, с. 15]. Следует отметить, что мифологическая картина многих народов мира начинается с сотворения суши птицей.

У мари известен обряд, который проводится перед весенним севом: в землю зарывается яйцо с просьбой о хорошем урожае. Причем расшифровка такого культурного кода содержится в другом тексте молитвы: *Ӱден шуктымӧнгӧ, тичмаш киндыжым чоклен, мланде кинде нержым, чумыраш муныжым чыкен пыштен, высмылтен кочкын* [8, с. 96–97] ‘Завершив сев, освятив целый хлеб, зарыв в землю зачаток хлеба (букв. нос хлеба), круглое яйцо, молясь, ел’. В рассматриваемой молитве представлен фрагмент обряда, который проводился во время сева урожая. Перед началом посева глава семьи на закате вместе с женой на своем поле проводил обряд угощения Матери земли (*Мланде авам пукшен*), а также своим знаковым поведением воодушевлял землю к плодородию, принесению хорошего урожая (*Мланде авам кумылаҥден*). Утром следующего дня дома после молитвы и вкушения намоленных блинов устанавливали, кому начинать сеять. С этой целью определяли человека с лёгкой рукой. В чистую родниковую воду опускали горячие угли. Если уголек тонул, то человек, бросивший его в воду, первым бросал семя в землю вместе с тремя яйцами. Непосредственно перед началом сева землю также угощали блинами[1]. Как видим, в обряде проявляют себя вербальный, предметный и акциональный культурные коды. В обряде действие, предмет и слово несут в себе символическую функцию, в тексте этой функцией наделяется слово.

Одним из примеров, в которых на вербальном уровне косвенным образом обнаруживает себя древнейший фрагмент моления, является следующий текст: *А Вуйӱмбал Кугу Юмо! Яра коваштым йӱлатат ман ит шоно. Теве тичмаш пурагоркам конден, тичмаш шыште сортам волгалтарен йӱлатена. Шуко кече жап йӧратыме вольыкетым вученат, алал йӧратен лий* [8, с. 16] ‘А Великий Бог над головой (Бог семьи)! Не думай, что сжигают только шкуру (букв. пустую шкуру). Вот, принеся полную чашу сыта, светя целой восковой свечой, сжигаем. Многие дни ты ждал свою любимую жертву, прими, возлюбив’. Возникает вопрос: почему Бог должен думать, что сжигается «пустая шкура»? Во-первых, согласно религиозным представлениям мари, одной из причин, по которым приносится жертва, является устройство «верхнего мира»: у Бога на небе возникает нужда в животных, поскольку жизнь на земле такая же, как на небе. Во-вторых, если хлебный дар полный – *тичмаш*, дар в виде кваса – тоже, то и жертвы в виде животных (коней, коров, овец, гусей и др.) – так же должны приноситься целиком. Профессор И.Н. Смирнов на эту тему рассуждал так: «Было ли когда-нибудь такое время, когда богу приносилось целиком животное, неизвестно; с XVIII в. до настоящего времени мы имеем ряд известий, показывающих, что божеству назначается только часть жертвенного животного». Далее И.Н. Смирнов ссылается на Фр. Миллера: «Черемисы поедают мясо жертвы и оставляют божеству только уши, глаза, ноги, сердце, кишки, прочие внутренности и кожу,

[1] Запись 1998 г. Л.А. Абукаевой от Ӱ.П. Пезаевой, 1915 г.р., д. Ново-Ключево, Мишкинский р-н Республики Башкортостан.

которая развешивается на деревьях, обращенных к востоку». Этнограф также приводит слова Н.П. Рычкова о том, что мясо делится всем поровну, затем каждый молящийся «разрезывает свой удел пополам и одну часть оставляет для себя, а другую складывает всю в котел». В конце XIX века в Царевококшайском уезде для бога клали «в ковш уже только по крошке от всех главных частей тела и внутренностей жертвуемой скотины». «В то же время, – отмечает И.Н. Смирнов, – жрец произносит молитву, из которой очевидно, что когда-то все жертвенное мясо назначалось для божества: «Прими большой котел с мясом, прими непочатый хлеб, прими большую серебряную свечу». Здесь уже совершилась замена целой жертвы частью её» [13, с. 194–195]. Отсюда и выражение «*яра коваштым йӱлатат ман ит шоно*» ‘не думай, что сжигают лишь (букв. пустую) шкуру’. Подтверждением может служить и описание обряда, данное Н.С. Поповым в книге «Марий кумалтыш мут»: «*Вольык коваштым южо вере кумалтыш пытымешке шӱшкылмӧ верыштак кийыктеныт, умбачын тудо имне кийымыла койын*» [8, с. 93] ‘Шкуру животного в некоторых местах до завершения моления держали там же, где закалывали животное. Издалека она напоминала лежащего коня’.

Второй момент, который требуется прокомментировать, – выражение об ожидании Богом моления. Смысл обряда, совершаемого во время обещания жертвоприношения, приводил еще А.Ф. Риттих: «Если черемисы не могут совершить жертвоприношения, частного или общественного, в надлежащее время, они делают обещание (*юмым вучыктат*): берут солоду, хмелю, воску, денег, дров, а иногда и котел, кладут их в роще или дома в клети или куды и просят бога, чтобы он подождал жертву, уверяя, что жертва непременно принесется и что для этого все даже приготовлено» [10, с. 22].

Согласно религиозным воззрениям мари, во время молений должны открываться небесные и земные врата. Об этом просят молящиеся. Приведем в качестве примера молитвенную просьбу во время поминального праздника *Кугече*, когда зажигаются свечи и устраивается угощение в честь покойных родственников: *Мланде Ава, мланде суратым почылтаре, Юмынава, юмын суратым почылтаре* [8, с. 139] ‘Мать Земли, твой земной замóк открой, Мать Неба, твой небесный замóк открой’.

В тексте молитвы в честь *Вуйӱмбал Кугу Юмо* дается констатация факта, что указывает на то, что время молитвы соответствует воле богов: *Кӱшычын Вуйӱмбал Кугу Юмо Сура почылтын, ӱлычын — Мланде ава Сура почылтын. Юмын тӱтырам ӱлыкӧ ыштен, мланде тӱтырам кӱш ыштен, кок тӱтыра коклаште эр кече гай нӧлталтын, саска гай пеледалтын, ош кече гай волгалтын, илаш поро еш перкем пуйыралтен шого* [8, с. 32] ‘Сверху открылся замóк Великого Бога над головой, снизу – открылся замóк Матери Земли. Божий туман вниз опуская, земной туман вверх поднимая, цветя, словно цветы, сияя, как светлое солнце, жить предопределяй доброе семейное благополучие’.

Согласно религиозным верованиям мари, *Шочынава* ‘Богиня-мать рождения’ наделяет жизненной энергией, ниспосылая ее сверху, а *Мланде ава* ‘Богиня-мать земли’ дает энергию в направлении снизу вверх. Третья жизненная сила дается человеку от *Перке ава* ‘Богини-матери изобилия’, которая собирает воедино силы, приносимые *Пыл ава* ‘Матерью облаков’, *Вӱд ава* ‘Матерью воды’, *Мардеж ава* ‘Матерью ветра’.

Однако в текстах молитв можно обнаружить как полный, так и редуцированный (как в предложенном выше тексте) варианты указанных воззрений. Ср. также: *Ӱлыл тӱтырам кӱшкӧ ыштенат, кӱшыл тӱтырам ӱлыкӧ волтенат, кок тӱтырам вашеш конденат* [8, с. 80] ‘Нижний туман вверх поднял (букв. сделал), верхний туман вниз опустил, два тумана привел навстречу’ и *Юмын пушым ӱлыкӧ волтен, мланде пушым кӱш кӱзыктен, мӱндыр пушым лишке конден, кум тӱрлӧ коклаште кучен-кучыдымо кӱрлӧ кугу перкем пуэн шого* [8, с. 12] ‘Божий дух вниз спуская, земной дух вверх поднимая, дальний дух приближая, между тремя разными (силами? энергиями?) неиздержимое, могучее, великое изобилие давай’. Н.С. Попов отмечает: «В молитвах, обращенных к божествам, люди просили земные и небесные силы воссоединиться, слиться друг с другом, как это было в «золотом веке»,

открыть свои богатые хранилища и наделить народ несметными благами» [11, с. 294].

С сожалением приходится констатировать, что редукции подвергаются именно те лексические средства текстов марийских молитв, которые имеют глубокий символический и сакральный смысл.

Порядок совершения ритуала, отраженный в текстах молитв, также является одним из древних пластов культуры, поскольку в разных вариантах он проявляет себя практически во всех молитвах: *Таче кечын, ик ой-канаш дене, Юмылан-Пӱрышылан пелештен, сурт гыч лектын, эре верышкет толын, онапу шынден, ужар шаге шарен, ший меҥге шогалтен, чевер пурагоркам шынден, шийвулно велен, ший окса пыштен, тичмаш ойгиндым пыштен, тичмаш немыр подым шынден, тичмаш сортам чӱктен, ойпидышан арканетым кылден, ойлымо нуктам чиктен сӧрвалена* [8, с. 11] ‘Сегодня в едином согласии, помолившись Богу-Предопределителю, выйдя из дома, придя в твое чистое место, священное дерево поставив, зеленый жертвенник поставив, серебряный столб поставив, красивый ковш с квасом поставив, серебро-олово расплавив, серебряные деньги положив, целый обещанный хлеб положив, целый котел каши поставив, целую свечу зажигая, договорной аркан подвязав, намоленную узду надев, молимся’.

Символом связи между тремя мирами служат шелковые качели. В текстах молитв этот символ проявляется в молитвенных текстах, которые произносятся во время *Кугече пайрем*: «*Кугече Кугу Юмо порсын лӱҥалтышет дене тошто ешлан толашышт полшыза, Кече Аван порсын лӱҥалтыш дене, Тылзе Аван порсын лӱҥалтыш дене, Шӱдыр Аван порсын лӱҥалтыш дене. Мемнан тоштыешнам сайыште коштыктыза*» ‘Бог праздника Кугече, своими шелковыми качелями помогите прийти (на праздник) древним людям, шелковыми качелями Матери Солнца, шелковыми качелями Матери Луны, шелковыми качелями Матери Звезд. Наших предков содержите (букв. водите) в добре’.

По верованиям мари, праздник *Кугече* символизирует рождение жизни. Образно-символическое представление о празднике содержится в комментариях, данных картом В.М. Актугановым: «*Ош Сандалык Тӱҥ Юмын Йӱксыгорно лӱҥалтыш ӱмбалан мландӱмбалсе илыш ылыжын. Пайремын тӱҥ ойжо: порсын лӱҥалтыш ӱмбалсе муно гыч илян-шамыч ылыж лектыныт*» ‘Над качелями Лебединой дороги (Млечного Пути) Главного Бога Светлой Вселенной зародилась земная жизнь. Главный смысл праздника: из яйца, что над шелковыми качелями, зародились начала жизни’. Возможно, также имеется связь между вербальной составляющей данного текста и предметно-обрядовой составляющей кода, который содержится в похоронном обряде, когда поверх покрывала усопшего кладут три нитки со словами: «*Порсын лӱҥалтышет лийже*» ‘Пусть (это) будет твоими шелковыми качелями’. При этом перед выносом покойника восточные мари выдергивают одну из нитей и оставляют у себя дома с приговором: «*Сурт яметым налын ит кай*»[2] ‘Не забирай красоту твоего дома’.

Тексты марийских молитв содержат неизменные, постоянные фрагменты и компоненты; редуцированные фрагменты, а также новые элементы, являющиеся результатом исторических, социальных и культурных изменений.

Примером отражения исторических событий может служить фрагмент молитвы, записанной в Бирском уезде Уфимской губернии: *Кайыше салтак-влакым кучымо курал гыч саклен, неле сӧй гыч саклен, герман кугыжа гыч саклен, австрий кугыжа гыч саклен, турко кугыжа гыч саклен, шинчавӱдыштым ӱштылын, ош кече гай савырнен толаш ыҥгайлыкым пуэн, Кугу Юмо, тый дечет тудым йодын кумалына* [8, с. 107–108] ‘Ушедших солдат от используемого оружия храня, от тяжелой войны храня, от германского императора храня, от австрийского императора храня, от турецкого султана храня, утирая их (солдат. – *Л.А.*) слезы, возвратиться, как светлое солнце, дай возможность, Великий Бог’.

Поскольку культурный код открыт, трансформация вербального кода происходит под воздействием культурно-исторических контактов. К примеру, на влияние христианской рели-

[2] Запись 2005 г. Л.А. Абукаевой от Л.Ш. Александровой, 1948 г.р., уроженка д. Новоключево Мишкинского р-на Башкирской АССР.

гии обращалось внимание этнографами и миссионерами еще в XIX веке: «Бывая в церкви почти только во время крестин, венчания и похорон и всматриваясь только во внешнюю обстановку церковного богослужения, которое они, конечно, вовсе не понимали, черемисы стали сближать православное богослужение с своим языческим богомолием: священника они сравняли со своими картами (жрецами); молебен, совершаемый священником в церкви, они отождествили с молением карта в роще для отдельных лиц при жертвовании в «казну» денег (надыра); во многих святых иконах и изображениях они признали своих богов, например Спаситель – это-де мер юмо (бог мира или народа); апостолы и другие святые, изображенные на святых иконах в старческом виде, – это пиамбары (пророки богов); пророк Илия кӱдырчӧ юмо (бог грома); святителя Николая Чудотворца приняли за особого бога – Микалы юмы (Николай бог) и стали приносить ему в роще жертвы и проч. Иногда черемисы являлись со своими жертвами прямо в церковь; так, например, в Казанском кафедральном соборе на раке св. Гурия черемисы иногда оставляли (в жертву) хлеб, калачи или медные монеты» [8, с. 35–36].

Тексты марийских молитв, несмотря на консервативность, так же как и религиозные обряды, отреагировали на отмеченные изменения в жизни. Так, в текстах молитв появляются, наряду с персонажами марийского пантеона, персонажи православия. Для понимания роли и места такого персонажа приведем весь фрагмент, содержащий обращения к богам: *А Тӱҥ Кугу Юмо ешет дене, Кугу Мер Юмо ешет дене, Тӱня Кугу Юмо, Кава Юмо, Кӱдырчӧ Юмо, Волгенче Юмо, Кава Юмын Аваже, Тӱня Кугу Шочынава, Кече Ава, Тылзе Ава, Шӱдыр Ава, Пыл Ава, Мланде Ава, Теҥыз Ава, Кугече Кугу Юмо, Агавайрем Кугу Юмо,* ***Миколо Кугу Юмо****, Кугу Илян-влак: Айдеме Илян, Вольык Илян, Киндe Илян, Мланде Илян, Вӱд Илян, Пушеҥге Илян, Саска Илян* ‘А Главный Великий Бог с твоей семьёй, Великий Бог Согласия и Примирения с твоей семьёй, Великий Бог Мира, Бог Неба, Бог Грома, Бог Молнии, Мать Бога Неба, Богиня-Мать рождения Мира, Мать Солнца, Мать Луны, Мать звёзд, Мать Облаков, Мать Земли, Мать Моря, Великий Бог праздника Кугече, Великий Бог праздника Агавайрем, Великий бог Миколо, Великие животворящие боги: Животворящий Бог людей, Животворящий Бог скота, Животворящий Бог хлеба, Животворящий Бог земли, Животворящий Бог воды, Животворящий Бог деревьев, Животворящий Бог плодов’. Примечательно, что Николай Угодник получает эпитет *кугу ‘великий / всемогущий’*. Марийский пантеон пополнился также за счет Ильи Пророка (*Илья Юмо*), Спасителя (*Спас* / *Спаш Юмо*). В текстах молитв обнаруживаются теонимы *Покро Юмо*, *Петро Юмо / Петро Кугу Юмо, Казанский Юмо,* причем в комментариях отмечается их статус как богов, имеющих отношение к соответствующим праздникам*: Сурт Юмо, Сурт Суксо, Вуйӱмбал Юмо, Вуйӱмбал Пӱрышӧ, Микол Кугу Юмо, Микол Юмын Аваже (Микол кечын ойлымо годым), Мер Кугу Юмо, Вольык Юмо, Вольык Шочын, Идалык Пайрем Юмо-шамыч (тыгай Юмылан Кугече Юмо, Ӱярня Юмо, Кӱсотымбал Кугу Юмо, Агавайрем Юмо, Петро Юмо, Казанский Юмо, Илень Юмо, Спаситель Юмо-влак шотлалтыт). Сурт Юмо дене, Вуйӱмбал Кугу Юмо дене ик вуртак лийза!* [8, с. 194] ‘Бог домашнего очага, ангел домашнего очага, Бог над головой, Предопределитель над головой, Великий бог Микол, Мать Бога Микол (при упоминании в день Святого Николая), Великий Бог Мира, Бог скота, Бог Рождения скота, Боги годовых праздников (такими богами считаются Бог Кугече, Бог Масленицы, Великий бог Священной рощи, Бог Праздника Агавайрем, Бог Петрова Дня, Бог Казанской, Илья Бог, Спаситель Бог). С Богом домашнего очага, с Великим Богом над головой будьте одной частью (родней)’.

В данном фрагменте лексема *вуртак* передает представление мари об отношениях между персонажами собственного пантеона и заимствованными персонажами. В восточном наречии марийского языка термин свойства *ортак* используется в качестве обращения новыми родителями к родителям ребенка, который прошел обряд продажи – *ужалыме ава*, *ужалыме ача* ‘мать и отец, которым продали (ребенка)’. Ср.: также чувашское *вартах*, татарское *уртак* ‘совместный’ (взаимное обращение родителей жениха и невесты и посаженных родителей), а также название совместного

подворного моления мари в воскресный день праздника Кугече – *когыльо вуртак* (*когыльо* ‘пирог, пирожок’).

Текст молитвы в Петров день начинается с обращений *Поро Петро ден Павел! Господь Юмо* и далее в тексте благодарность адресуется следующим богам: *Бог Помощи, Юмын Ача, Святой Шӱлыш, Поро Христос Юмо, Поро Микол Угодник, Спаситель, Илья Пророк, Мир Кугу Юмо, Пуйырышлык Коча-влак, Поро Петро ден Павел, Юмын Ава, Юмын Онжо, Тыныслыкым, Эсенлыкым пу, Поро Юмо. Тау, ракмат! Аминь* [8, с. 178] ‘Бог Помощи, Матерь Божья, Святой Дух, Добрый Бог Христос, Добрый Николай Угодник, Спаситель, Илья Пророк, Великой Бог Мира, Деды Предопределители, Добрые Петр и Павел, Мать Бога, Владыка Бога, дай спокойствия и благополучия, Добрый Бог, Спасибо, ракмат! Аминь’.

О пополнении марийского пантеона И.Н. Смирнов писал: «Наложенное извне христианство просачивается заметным образом в религиозное мировоззрение черемис. С того момента, как черемисы столкнулись с христианством и формальным образом приняли его, возникают компромиссы, в результате которых получается обогащение черемисского олимпа новыми божественными существами. Христианская идея о едином боге <…> уже совпала с черемисским представлением о едином небе. Миссионеры слишком поспешно заключили отсюда, что черемисы усвоили христианский взгляд на божество. Присмотревшись к фактам, они могли бы заметить, что христианство обогатило язычество только новыми объектами для поклонения. Эпитеты, которые прилагались миссионерами к богу, приняты были черемисами за особые существа. <…> Усвоение христианских объектов поклонения облегчается в сильной степени основами языческого мировоззрения черемис. Мы знаем уже, что количество богов, по мнению черемис, непостоянно и может бесконечно увеличиваться» [13, с. 110–111].

Влиянию ислама на марийскую языческую религию и отражению этого влияния в текстах марийских молитв следует посвятить отдельную работу.

Технический прогресс, социально-экономические преобразования также оказали влияние на Марийскую Традиционную Религию, что нашло свое отражение в тестах молитв: *Вольно лектын кайыше ыштышыжлан, вуйжо дене пашам ыштышыжлан – вуйжылан тазалыкым йодам, уш-акылжым йодам* [8, с. 48–49] ‘Вольнонаемному труженику (букв. ушедшему вольно), человеку умственного труда (букв. головой своей работающему) – прошу здоровья его уму, прошу ума-разума’; *походлан кайыше эрге-влак рыскал дене пӱрен, шочыктен пуэн шинчыза ыле. Поро Юмо Пӱрышӧ, Шочынава-влак* [8, с. 53] ‘Во имя счастья отправившихся в поход сыновей, предопределяя, рождая, давали бы, Добрый Бог Предопределитель, Матери рождающие’.

В настоящее время приверженцы Марийской Традиционной Религии задаются вопросом, как, какими словами молиться в случае, когда объектами молитвенных обращений выступают современные реалии, а явления, действия, о которых идет речь в текстах молитв, уходят в прошлое. Словом, встает вопрос об актуализации молитвенных текстов.

При анализе текстов молитв следует иметь в виду также, что на тексты молитв оказывают влияние не только исторические, социальные, но и личностные факторы. Так, карту верующие перед началом моления излагают свои просьбы, так что контекст молитвы каждый раз актуализируется.

Ответ на поставленный вопрос следует искать в текстах молитв и опираться на уже имеющийся опыт.

Тексты молитв свидетельствуют, что новые реалии получают обобщенное (см. пример выше) или метафорическое обозначение, как это можно видеть в следующем тексте: *Кужу корныш коштмаштат, лишыл корно коштмаштат, чодыраште, пасушто, паша ыштен коштмаште, олык воктен, вӱд воктен коштмаштат, машина дене, южышто кӱртньӧ вий дене коштмаштат сай аралтышымак ыштен шого*[3] ‘И во время хождения по дальней дороге, и по ближней дороге, в лесу,

[3] Материалы фольклорных практик Марийского государственного университета. Запись А. Якимовой от И.К. Потапова, 1899 г.р., в д. Нижний Кугенер Новоторъяльского района Республики Марий Эл, июль 1984 г.

в поле, на работе, на лугу, во время хождения у воды, на машине, во время полета в воздухе посредством железной силы оберегай (букв. делай хороший оберег)'. Примечательно, что вместо лексемы *самолет* в текст включена метафорическая номинация *кӱртньӧ вий* 'железная сила'. В других вариантах встречается выражение *кӱртньӧ кайык* 'железная птица': *Йолын коштмаштат; машина дене коштмаштат; кугызан кугу вӱд валне кӱртньӧ пуш дене коштмаштат, юж толкынышто кӱртньӧ кайык дене чоҥештымаштат, кӱртньыгорно валне кудалыштмаштет, салтаклан коштмаштат араленак шого (шогыза)!*[4] 'И при хождении пешком; и при езде на машине, и во время плавания на железной лодке по большой государевой воде, и во время полета по воздушным волнам на железной птице, и во время езды по железной дороге, и во время хождения в солдатах оберегай(те) (постоянно)'. Для номинации нового и чужого те, кто имеет дело с сакральным текстом, в данном случае прибегают к эвфемизации. Эвфемизация используется также при номинации бедствий, например: *шикш мучашым ӱжшӧ дечат араленак шого*[5] 'и от тех, кто призывает дым, оберегай (постоянно)'.

С другой стороны, тексты, которые традиционно характеризуются как весьма консервативные и устойчивые к изменениям, не избегают и прямых номинаций. При этом в начале фрагмента о нововведении дается своеобразное пояснение. Для примера можно рассмотреть текст, записанный в Свердловской области в 1959 г. и опубликованный Н.С. Поповым в книге «Марий кумалтыш мут»: *А кызытсе пагытыште машина дене ыштат, машина дене ыштышыланат, кучымо курал деч саклен, ышташыжат куатым йодам, ояр кечым йодам – шурно погаш* [8, с. 45] 'А в нынешнее время работают машинами. И работающему на машине, оберегая от используемого орудия, силы / умения прошу, погожего дня прошу – урожай убрать'.

Другим способом актуализации текста является обобщенное описание ситуации: *Ӱстембалне улшо тичмаш чес лӱм дене Тӱҥ юмо деч, Мер юмо деч йодын кумалына. Тӱнямбалне, мер ӱмбалне тӱрлӧ лӱдыкшӧ уло, сар йӱк шарла, пычал йӱк шокта, пычалтар шикш пуш шарла. Тыгай лӱдыкшӧ деч аралeн шогыза. Мер ӱмбалне тӱрлӧ айдеме чер шарла, вольык чер шарла. Тыгай чер деч аралeн шогыза*[6] 'Именем цельной пищи, что на столе, Главного Бога, Бога Мира, прося, молимся. На свете, в миру есть много опасностей, отзвуки войны распространяются, выстрелы ружей слышны, запах пороха распространяется. От таких опасностей оберегайте. По миру разные человеческие болезни распространяются, болезни скота распространяются. От таких болезней оберегайте'. Лексема *тӱрлӧ* 'разные, различные, разнообразные, всякие' позволяет выразить значение всеохватывающего, всеобъемлющего перечисления, что важно для верующих.

Так сакральный текст включает в себя современный контекст, и существенной трансформации текста и тем более нарушения ритуала не происходит.

Однако в некоторых случаях попытки модернизации текста бывают неудачными и свидетельствуют о неверной перифрастической номинации в силу поверхностной осведомленности молящегося в вопросах религиозно-мифологических воззрений мари и / или поспешности, например: *Южышто коштмаштат, мланде ӱмбалне коштмаштат, мланде йымалне коштмаштат аралтышым ыштен шого* 'И при передвижении по воздуху, и при передвижении по земле, и при передвижении под землей оберегай (букв. делай оберег)'. Ясно, что в современном мире деятельность людей и средства передвижения охватывают все названные в тексте сферы, однако в традиционных текстах нет выражения *мланде йымалне коштмаште*, да его и не может быть, поскольку при такой формулировке речь будет идти о нижнем мире (мире мертвых).

[4] Марий кумалтыш мут радам / «Марий кумалтыш погын» марий юмыйӱлан У Торъял юмыйӱла организацийжым вуйлатыше В.Г. Блинов ямдылен. – Йошкар-Ола: «Марий Эл» газет ООО, 2018. – С. 4.

[5] Там же. – С. 3.

[6] Марий кумалтыш мут радам / «Марий кумалтыш погын» марий юмыйӱлан У Торъял юмыйӱла организацийжым вуйлатыше В.Г. Блинов ямдылен. – Йошкар-Ола: «Марий Эл» газет ООО, 2018. – С. 17.

Следовательно, введение новых элементов, модернизация текстов с учетом изменившегося исторического контекста требуют внимательного, осторожного обращения, высокой степени эрудиции и языкового чутья служителя культа, обращающегося с сакральным текстом. Именно поэтому можно понять и следует поддержать позицию тех служителей культа Марийской Традиционной Религии, которые не спешат модернизировать сакральные тексты или используют описательные выражения универсального характера, которые охватывают многочисленные изменения, тем более что некоторые из них порой носят временный характер. Такой подход позволяет избежать ошибок и противоречий между традицией и нововведенным элементом.

Номинации объектов реального мира, оказываясь в культурно значимых текстах, становятся носителями символических смыслов. Расшифровка этих смыслов позволяет понять не только значение и значимость этих элементов, но и текстов и обрядов в целом.

Лингвокультурологический анализ кодов культуры, которые хранятся в текстах марийских молитв, открывает возможности для расшифровки, реконструкции религиозных воззрений мари и может служить источником культурно значимой информации. Понимание их смысла, особенностей функционирования позволит обеспечить сохранность и традиций, и молитвенных текстов – сокровищницы духовной культуры мари.

ЛИТЕРАТУРА

1. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / отв. ред. В.Н. Телия. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. 784 с.

2. *Гудков Д.Б.*, *Ковшова М.Л.* Телесный код русской культуры: материалы к словарю. М.: Гнозис, 2007. 288 с.

3. *Знаменский П.В.* Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. 1867. Т. IV. С. 30–71.

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

5. *Красных В.В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? М.: Гнозис, 2003. 375 с.

6. *Красных В.В.* Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. М.: Гнозис, 2002. 284 с.

7. *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования черемис. Вятка: Губернская типография, 1907. 76 с.

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

9. *Маслова В.А.* Духовный код с позиции лингвокультурологии: единство сакрального и светского // Метафизика. 2016. № 4 (22). С. 78–97. URL: http://www.intelros.ru/pdf/metafizika/2016_04/7.pdf (дата обращения: 18.05.2020)

10. Материалы для этнографии России. Казанская губерния / сост. полковник А.Ф. Риттих. Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1870. Ч. II. 225 с.

11. *Попов Н.С.* Религиозные верования // Марийцы. Историко-этнографические очерки. 2-е изд., доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. С. 287–302.

12. *Семенов Т.* Черемисы. Этнографический очерк. М.: Типография А.Н. Снегиревой, 1893. 37 с.

13. *Смирнов И.Н.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань: Типография Императорского университета, 1889. 265 с.

14. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.

Lyubov Abukaeva

TEXTS OF MARY PRAYERS AS AN OBJECT OF LINGUISTIC AND CULTURAL ANALYSIS

Linguistic and cultural analysis of cultural codes contained in the texts of Mari prayers allows deciphering and reconstructing the religious views of the Mari. The article presents the analysis of some cultural codes having been preserved as expressions of the most ancient layers of spiritual culture; cultural codes arising under the influence of other religions; cultural codes being the result of the influence of modern trends in technological progress and changes in social life.

Key words: Mari Traditional Religion, linguistic and cultural analysis, cultural code, text.

Абукаева Любовь Алексеевна
доктор филологических наук, главный научный сотрудник Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 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 25

КАРТИНА МИРА МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ

© 2020 г. А.Ю. Калиев

В статье исследуется картина мира как один из важнейших результатов духовно-практического освоения действительности. Несмотря на то что в последнее время усилиями историков, филологов, этнографов удалось значительно расширить круг знаний о язычестве мари, целостного представления о нем пока не существует. Теоретико-методологическим основанием исследования язычества выступает вопрос о сущности культуры и религии. Тенденцией последнего времени стал поиск фундаментальных оснований, к числу которых также относится и картина мира марийского язычества.

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

Современное российское общество охвачено поиском духовных ориентиров своего будущего развития. В рамках определения главной стратегии футурологических исканий наиболее перспективным видится выявление общенациональной идеи, способной интегрировать наше общество и придать новый импульс для его дальнейшего процветания. Наряду с данной общей ориентацией в многонациональной стране необходимо выявление и конкретных задач для их реализации с учетом особенностей и специфики отдельных регионов страны. Для этого требуется исследование современного состояния общественного сознания, равно как, функционирования и тенденций развития духовных феноменов культуры и бытующих культурно-исторических традиций. Именно таковыми представляются языческие верования марийцев, в основании которых лежит картина мира марийского язычества, продолжающая оказывать влияние на умонастроение и мировоззренческие ориентации и по сей день.

Само возникновение мифологического мышления уже есть основа для последующего понимания мира как некой целостности, части которой органически взаимосвязаны и взаимополагают друг друга. Взаимосвязь между составляющими мира обусловлена опять-таки деятельностью. Деятельное начало имеет характер целеполагания, т.е. как деятельность, осознанная сообразно тому, как первобытный человек создавал для себя искусственную среду обитания. Другими словами, космогоническая деятельность обобщенного субъекта представляется деятельностью по созданию культурной ойкумены, но осмысленной в рамках наличного общественно-исторического и духовного опыта. Акт творения сам по себе является предметно-практической деятельностью и поэтому его результат также носит характер перенесения экзистенции субъекта творца в окружающий мир. Творение мира, таким образом, органически привносит в мифологически «освоенный» мир разумную, целеполагающую деятельность. И эта изначальная заданность «разумности» и связывает мифологическую модель мира с субъективным миром его носителей. Отсюда и обозначенное в мифе их экзистенциональное единство [2, с. 22].

Почему осмысление мира осуществлялось в соответствии с деятельностью, а не как акт порождения и т.п.? Ведь к такому объяснению многое располагало. Да и в мифологии многих народов можно найти этому объяснение. Думается, здесь мы имеем дело с одним из ранних этапов обращения внимания человека на свою специфически социальную природу бытия, где именно сфера преобразовательной активности была «схвачена» сознающим себя как родовое существо человеком. Таким

образом, специфически-социальная адаптация к окружающему миру вылилась в понимание деятельности как важнейшего творческого начала и выражения социальной природы человека пусть и в превращенной форме.

Отсюда следует, что человек бессознательно обращал внимание на самого себя и на свою деятельность. Будучи не в состоянии понять собственную значимость и значимость личного вклада в процесс общественного труда, первобытный человек должен был представить его в «снятом виде» (очевидно, этот процесс осуществлялся в рамках мифологической, образной парадигмы), как значимость индивидуальной деятельности демиурга. Исходя из этого можно заключить, что идея единосущности, как понимание целостности мироздания и глобальности мифологического миропонимания, возникает из обобщения и распространения идеи целеполагающей деятельности на животный мир и осмысления его как своей, специфически человеческой экзистенциальной сущности [2, с. 22].

Отметим, что языческие верования представляют собой духовную основу народной культуры марийцев. Являясь органической частью менталитета, они выполняли функцию поддержания и продолжения процесса непрерывности культурного развития. Их можно рассматривать и как своеобразный стимул, и как ориентир в поведении человека. Ведь мышление наших предков постоянно испытывало влияние мифов и языческих верований. И они способствовали формированию религиозных традиций и культов, возникновению различных обрядов и связанных с ними особого стиля поведения людей. Картина мира составляла некую систему координат в мировоззрении и образе жизни человека и непосредственно участвовала в регулировании жизнедеятельности наших предков.

Важнейшей особенностью в традиционной культовой обрядности мари является формирование образа сакральной реальности. Проведение народных празднеств и культовых действий предполагало установление контакта посредством вербального и культового набора средств из этнокультурного арсенала с трансцендентальным миром. Связь со сверхбытием 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.

Почитатели традиционной марийской религии признают Главного Бога, Ош Поро Кугу Юмо и девятерых его помощников (проявлений), ежедневно три раза читают молитву, один раз в год принимают участие в коллективном или семейном молении, в течение жизни не менее семи раз проводят семейное моление с жертвоприношением, регулярно устраивают традиционные поминки в честь умерших предков, соблюдают марийские праздники, обычаи и обряды.

Как известно из дореволюционных источников, марийцы Уфимской губернии почитали многих богов, среди которых выделялись три главных небесных божества – Кугу Юмо, Пӱрышӧ, Кӱдырчыюмо, признавая при этом главенство Верховного Бога (Кугу Юмо) [7, с. 211–215]. При всей очевидности политеизма, как тогда, так и сейчас, в представлениях народа Юмо служит олицетворением бога в своем единственном лице. Однако здесь не следует думать лишь о влиянии на языческие верования монотеистических религий. Проблема намного сложнее, нежели покажется на первый взгляд. Эволюция образа Юмо имеет длительную историю и восходит к древней уральской космогонической традиции. Важным этапом в развитии представлений об образе Юмо является превращение его в единого племенного Бога, понимаемого в этногенетическом мифе как первопредка марийцев [2, с. 125]. Этот этап однобожия, думается, и стал определяющим в понимании Юмо как духовного символа марийского народа.

Рассматривая тексты марийских языческих молитв, следует обратить внимание на ряд характеристик, где можно обнаружить черты религиозно-мифологической модели 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. Она 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 приобщения к абсолютной небесной благодати, и, во-вторых, в стремлении своим трудом и рачительностью максимально приблизиться к идеальному труду и результату труда верховного бога – *Юмо*.

Во время языческих молений и культовой обрядности создается предпосылка приобщения к трансцендентальному бытию. 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.

Используя для характеристики степени непорочности души и помыслов, выражение «*кава ден мланде коклясе улшо эре чонна дене*» [3, с. 50] (т.е. «святостью наших душ, вознесенной от земли до небес»), текст марийской языческой молитвы, 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 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* [2, 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 [2, с. 37]. В этой связи обряд нравственного и телесного очищения являлся обязательным при общении представителей земного мира с миром небожителей.

Окружающий мир представлялся нашим предкам сложным, но организованным миром. Основным принципом обустройства мира мыслилась нравственная парадигма, охватывающая все компоненты трехъярусного мироустройства. Такая модель мира обуславливала срединное положение человека, а значит, и его трагическую участь медиума в противоборстве сил добра и зла. В свою очередь, отсюда вытекает, что сама структура, не говоря уже о равновесии нравственных составляющих мироздания, зависима от поведения и помысла каждого. Иначе говоря, нравственная ориентация личности при этом видится как основа и гарант незыблемости раз и навсегда установленных порядков мироздания.

Таким образом, одной из характерных особенностей человеческого мира, по языческим воззрениям мари, было осознание того, что люди ответственны и несут в себе бремя праведности. Язычник по определению не может искупить свои грехи и должен за это понести суровое наказание уже на этом свете, не говоря о тех мытарствах, которые навечно предстоит нести ему в аду – «тамык». И эта тяжелая ноша нравственной ответственности возлагалась на них еще и тем, что марийцы, будучи потомками верховного бога Юмо, взяли на себя ношу нравственного подвижничества и за другие народы, оставившие свои языческие верования.

Образная система взглядов на окружающую действительность в символической форме выражала собой и традиционные познавательные элементы марийцев. В практике своей жизнедеятельности они придерживались сложившихся традиций, которые воспроизводили опыт многих поколений и основывались на познаниях в различных областях хозяйственной деятельности, наблюдениях над природой, отражали экономические и культурные связи с соседними народами. В значительной степени эти знания носили прикладной характер и были связаны с основой их хозяйственной деятельности – земледелием и скотоводством. Знания и наблюдения отразились не только в выработке наиболее рациональных методов ведения хозяйственной деятельности, определении оптимальных сроков проведения сельскохозяйственных работ, приемов обработки почвы, но и в традиционных формах символического отражения действительности. Вот почему в обыденном сознании марийцев, наряду со здравым смыслом, соседствовали различного рода предрассудки, заблуждения, навеянные некритически воспринятыми представлениями, знаниями жизненного опыта, мифологическими воззрениями более ранних этапов их исторического пути.

В отличие от мифологической, языческая структура мироздания мыслилась как в вертикальном, так и горизонтальном членении. Причем горизонтальное восприятие окружающего относится и к реальному, и к трансцендентальному мирам. В наших источниках такого рода понимание обуславливается фиксацией трех точек пространства – «между трех огней» (букв.: *кум тул коклаште*) [3, с. 14]. Подобное понимание достаточно часто встречается и в формулировках марийских заговоров, где эти «три огня» конкретизируются с тремя точками утреннего, полуденного и вечернего солнцестояния (*Эр кече лекмаште – ош ӱшкыж, кечывал кече ончымаште – йошкар ӱшкыж, кас кече шичмаште – кӱрен ӱшкыж.* Буквально: на восходе солнца – белый бык, на полуденной стороне – красный бык, на закате солнца – бурый бык) [5, с. 141]. О том, что, по представлениям марийцев, небо держится на рогах быков еще в XIX веке отмечал А.А. Петров [4, с. 23–31]. По сути дела, здесь обнаруживается расчленение мифологического *небесного быка* (см. об этом ниже) на четыре части, в соответствии с четырьмя частями света. Такое понимание структуры мироздания является типичным для мировосприятия земледельца. А поскольку язычество как религия непосредственно связана с аграрным культом, то здесь и обнаруживается суть мировоззренческой ориентации язычества.

Если это так, то где четвертая точка в пространственном восприятии окружающего? Она обнаруживается в заклинании «*шем ӱшкыжын шӧржым йӱам*» (букв. пью молоко черного быка). Подобным заклинанием, как крестным знаменем, освящали болотную воду или воду из банного котла, которую вынуждены были по какой-либо причине пить.

Итак, изменение цветовой гаммы быков по мере движения солнца от белого, красного и до бурого и подразумеваемого черного означает круг солнца по трем точкам светлого и точке темного миров. Последняя уже понималась как мир мертвых. Следовательно, такое понимание конструкции мироздания является характерным для языческой модели мира марийцев. Однако эта модель трансцендентальная. Она существует вне земного, вне реального бытия.

Вместе с тем подобная архитектоника мира обнаруживается и в устройстве священной рощи, и в структуре представлений о мире мертвых. До сих пор пространственно-географическая привязка священной рощи, как и во времена Г. Георги, осуществляется, прежде всего, по отношению к источнику воды, который должен находиться к югу,

юго-востоку от нее. Роща имеет три входа (трое «ворот»): вход для приношения воды (располагающийся в непосредственной близости от источника на юге, юго-востоке), вход для молящихся (с запада, северо-запада, на конце, противоположном от источника), вход для жертвенных животных (с востока) [1, с. 76]. Такое же понимание обнаруживаем у Г. Яковлева: «…К сорочинам для покойника делали маленький квадратный столик 7 или 8-ми вершков из доски, на одной ножке… уносили его на то место, где были поставлены прежним покойникам такие же столики, и ножку столика утверждали в земле. Этот столик назывался «колошо стел» – стол покойника. Столики эти стояли на этом месте до тех пор, пока сгниют ножки. Когда маленькие ребятишки играли с товарищами в овраге, подходить к этим столикам они боялись, и старики не велели им прикасаться, чтобы покойники не осердились на них, и у них не болел бы живот. Потом недалеко от столика через протекающую близ деревни реку клали жерди или доску для перехода покойникам. Этот переход назывался «колошо кывер» – мост покойников…» [6, с. 72]. Итак, мир мертвых располагался за мифической рекой, и попасть туда, да и обратно, могли только покойники через символический мост – «колышо кӱвар». При этом пространственная ориентация мира мертвых понимается к северу от этого *моста*. В настоящее время у марийцев в Башкортостане для покойников у могилы прокапывается небольшая канавка для указания «дороги к речке».

Как мы видим, эти культовые сооружения дублируют структуру сверхъестественной модели мира. В чем же смысл подобного устройства сакральных объектов на земле? Почему понадобилось воспроизводить в профанном мире реалии трансцендентальной архитектоники мироздания?

То, что мы наблюдаем, означает не что иное, как усилия (пусть лишь желаемые), но направленные на воспроизводство на земле той идиллии, изобилия, которая существует в мире божественном. Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют тексты наших молитв.

Ожидаемое благополучие или божественная благодать в текстах молитв в *мире «небесного тумана»* понимается как реализованная действительность. Юмо уже имеет все это в своем арсенале, в результате своего неустанного труда. И поэтому смысл обращений сводится собственно не к просьбе к Юмо «поделиться» частью неисчерпаемого его богатства, а приобщиться к его божественной благодати, к духовной сути своей деятельности. В этой связи и смысл жертвоприношений приобретает характер взаимосвязи, взаимокомпенсации отнюдь не материальной, а духовной сути обмена. Юмо «принимает» от людей духовную стать жертвенных животных, небесный же мир богов ниспошлет взамен свое благословение. Таким образом осуществляется обмен духовными составляющими двух миров. Тогда как сама жертва лишь материальный эквивалент реальной духовной субстанции да собственно и не она, а ее идеальная сущность.

Процесс реализации обращений происходит в идеальном, призрачном мире – в мире тумана (или паров, благовоний, вкуса и запаха жертвенной пищи). Одним из устойчивых и часто повторяющихся формул в анализируемых источниках является следующего рода просьба: «Юмын тӱтырам (пушым) ӱлкӧ волтен, мланде тӱтырам (пушым) кӱш кӱзыктен, мӱндыр тӱтырам (пушым) лишке конден, кум тӱрлӧ тӱтыра (пуш) коклаште кучен-кучыдымо кӱрлӧ кугу перкем пуэн шого!» ‘Низведя на землю небесный туман (пар), подняв на небеса земной туман (пар), сделав близким отдаленный туман (пар), между тремя туманами (парами) воздай неохватное, непрекращающееся великое изобилие!’ [3, с. 14, 20].

Обряд жертвоприношения при этом понимается как один из важнейших моментов во взаимодействии *верхнего* и *нижнего туманов.* Аромат (пар), воспаряющий из жертвенного котла в небесную ввысь, и есть реальное воплощение *нижнего тумана*, а значит, и общения мира людей с миром богов. Эта идея в сакральном тексте выражена в следующей формулировке: «А, под гыч налме пушет дене, алал товло!» (‘Вместе с паром, восходящим из жертвенного котла с большим умилением прими, боже, наши мольбы!’) [3, с. 14].

Таким образом, возможность осуществления взаимообмена обусловлена концентрацией в данной точке священнодействия

«трех туманов». Два из них имеют вертикальную направленность, третий – горизонтальную. Иначе говоря, вырисовывается трехмерное понимание действительности, где четко обозначены бинарные оппозиции *верхний – нижний* и *дальний – близкий*. Это уже не трехчастная мифологическая модель мира. Данная модель имеет точку пересечения двух ее перпендикулярных осей в определенной точке мироздания – в ее сакральном центре, т.е. в священной роще – *кӱсото*.

На основе такого восприятия трансцендентального мира строится и возможность «взаимосвязи» языческого священнослужителя с сакральным бытием уже помимо и вне священнодействий. Идеальность небесного мира ассоциируется с его иллюзорностью, призрачностью. Сверхъестественный мир как марево, как дымка, как легкая световоздушная среда видимо-невидимо (*койын-койдегеч*) существует рядом с нами. Мы его чувствуем, хотя и не всегда можем узреть визуально. Такая форма его бытия создает предпосылку общения с ним на основе ирреальных средств. Вот почему столь важное место в организации и проведении различного рода молений, а также его сроков, статуса и т.п., играли сновидения. Через сновидения передавались знания текстов молитв, перевод священных рощ из одного места в другое. Во сне обычный человек мог получить благословение на сан языческого священнослужителя.

При понимании земного мира, мира людей как *поддымного мира* «ме шикш йымал калык улына» (букв. мы люди, живущие в поддымном мире) [3, с. 33] выстраивается соответствующая структурная модель мироздания. В этой иерархии *дым = облака* представляются зоной вертикального разделения верхнего и среднего миров. Небесный мир как мир призрачный, т.е. *мир тумана,* лишь изредка «открывается» взору людей в миражах, когда «открываются небесные врата». И эти врата представляются в двух уровнях. Первые понимаются как «серебряные» – *ший*, а вторые как – *юмын* (в данном контексте *юмын* в связи с языческой мировоззренческой парадигмой ассоциируется с «божественными вратами», точнее вратами *Юмо*). Такое понимание обнаруживается в фольклорных источниках. В народной песне, где раскрывается образ «ворот Юмо», поется: *Юмын капка почылт кая, Мо поянлык пурышаш уло гын?…* ‘Врата Юмо отворяются, Что за богатства прибудут?…’

В загадках «серебряные врата», по сути, отождествляются с образом «серебряного полога», растворяемого поутру небесной красавицей *Юмынӱдыр*, т.е. с наступлением утра: *Тужвуй тужеш, Ший капка почылтеш, Шар шукш тарвана* ‘Крикун кричит, Серебряные врата растворяются, Мелкие насекомые зашевелятся’. Разгадывается она следующим образом: *петух поет, рассветает, люди просыпаются*.

Таким образом, в рассматриваемых нами тропах прослеживается содержание двух мировоззренческих традиций: религиозной, по сути своей языческой, и мифологической. Для мифологического повествования определяющей является раскрытие самой картины мира, т.е. оно самодостаточно, самозначимо в своей целостности. Тогда как для религиозно-мифологической является лишь фоном, значимой, а, следовательно, определяющей идеей видится мотив изобилия, ассоциируемая с приобщением к божественной благодати.

Эрнст Кассирер отмечал, что для греков-язычников Вселенная – великая общность Бога и человека. «Жить с Богом» – значит сотрудничать с ним. Человек не только зрительно, но и в меру своих возможностей и творец миропорядка. Мудрец – жрец и помощник богов. Идея разрушения единства человека и Бога, и связанное с этим стремление воссоздания былой целостности мироздания, является лейтмотивом всей позднейшей марийской мифологии. Попытка реанимации мифологического всеединства мира обнаруживается в действиях героев и персонажей карело-финского эпоса «Калевала» [2, с. 205]. В языческих молитвах мы обнаруживаем уже иное осмысление данной идеи. Она трактуется в русле духовной общности человека и Юмо. Пространственно-временная определенность мира в сакральных текстах приобретает черты бытийной определенности и является важнейшей атрибутивной составляющей в восприятии универсума.

Таким образом, языческая религия мари представляла собой результат созерцательной

деятельности человека и в снятом виде отражала практически весь предшествующий их общественно-исторический опыт. Основываясь на представлениях о божествах, в формировании которых большую роль играли система символов, мифы и религиозная вера оказывали огромное влияние на психологию человека. Марийцы почитали природу, и более архаический пласт их языческих культов связан с поклонением самой природе и природным явлениям: ветру, дождю, грому, огню, солнечному свету и т.д. Позднейшим, возникшим на основе аграрных представлений, являлся культ солнца как символ, имеющий основополагающий смысл всего мироздания. О том, какую роль еще сравнительно недавно солнце играло в мировосприятии марийцев можно представить из того, что до сих пор они клянутся солнцем и хлебом. Для них нет других более значимых нравственных ценностей.

Итак, комплекс обрядов в марийском язычестве был вплетен в повседневную жизнь людей и одновременно являлся ее культовой составляющей в виде цикла годовых праздников. В обрядах культивировались семейные и родовые отношения. В них соблюдались почитание годового цикла с его основными переходными моментами, т.е. учитывали земледельческие фазы работ, а также проводилось магическое взаимодействие с другими мирами. Все это составляло основу бытовой религиозной жизни наших предков как одну из форм функционирования языческих верований.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Георги Г.* Описание обитающих всех в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб.: При Имп. Акад. наук, 1776. Ч. 1. 89 с.

2. *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия: Монография / Мар. гос. ун-т, Йошкар-Ола, 2003. 216 с.

3. Марий кумалтыш мут / сост. Н.С. Попов. Йошкар-Ола, 1991. 256 с.

4. *Петров А.А.* Заметки по этнографии черемис Красноуфимского уезда Пермской губернии // ИООРГО. Вып. 6. Оренбург, 1895. С. 23–31.

5. *Петров В.Н.* Марий Ю: тӱрлӧ локтымо, чер, мужо ваштареш шӱведымаш. Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 1993. 160 с.

6. *Яковлев Г.* Религіозные обряды черемисъ. Казань: Типографія Литографія В.М. Ключникова, 1887. 87 с.

7. *Paasonen H.* Tscheremissische Texte. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1939. 251 s.

Aleksej Kaliev

PICTURE OF THE WORLD OF MARI TRADITIONAL RELIGION

The article considers the picture of the world as one of the most important results of spiritual and practical comprehension of the reality. Despite the fact that recently, through the efforts of historians, philologists, and ethnographers, it has been possible to significantly expand the scope of knowledge about Mari paganism, its holistic view has not been presented yet. The issue of the essence of culture and religion is a theoretical and methodological basis for the study of paganism. The search for fundamental foundations including among others the research of the picture of the world of Mari paganism has become a recent trend.

Key words: picture of the world, mythology, paganism of the Mari, Mari, pagan spatial organization of the world.

Калиев Алексей Юрьевич
аспирант факультета
социальных технологий
Поволжского государственного
технологического университета

Aleksej Kaliev
Postgraduate student at the Faculty of
Social Technologies
The Volga Region State University
of Technology

УДК 39:391/392

ТРАДИЦИИ КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКИ МАРИЙЦЕВ КУКМОРСКОГО РАЙОНА ТАТАРСТАНА

© 2020 г. Т.Л. Молотова

Сообщение посвящено традиционной религиозной практике марийцев Кукморского района Татарстана. В данном районе наиболее хорошо сохранились священные рощи различной иерархии, а также родовые деревья в конце усадьбы, где проводились семейные обряды. Одни из этих сакральных мест функционируют и в настоящее время, другие просто сохраняются населением.

Ключевые слова: Марийцы Кукморского района Татарстана, традиционная религия, священные рощи, культ керемета.

В Татарстане по данным переписи 2010 года проживает 18 848 марийцев, из которых в Казани – 3,7 тыс. марийцев, а в Набережных Челнах – 3,4 тыс. Они расселены в 10 районах преимущественно в северо-восточной части республики. Среди народов, населяющих Татарстан, марийцы на шестом месте. В Кукморском районе проживало по переписи 2012 года 754 марийцев (дд. Княгор, Поч Кучук, Старая Кня) [1].

Во время экспедиций 2009, 2015 годов был собран полевой материал об особенностях духовной культуры марийцев данного региона и была произведена фиксация изменений, которые происходят в современных условиях глобализации и трансформации [2; 3].

Сельские марийцы Татарстана хорошо владеют родным языком, что является важным фактором сохранения многих этнических черт, традиционной культуры и быта, обычаев и религии. В Татарстане около половины численности марийцев являются православными, остальная часть – приверженцы традиционной религии [4, с.14].

В марийских селениях Татарстана сохранилось немало культовых мест, где в прошлом совершались моления и жертвоприношения различной иерархии. Культовая практика осуществлялась открыто или тайно. С 90-х годов прошлого века в связи с демократическими преобразованиями культовая практика возобновилась и у марийцев данного региона. Именно в Кукморском районе рощи сохранились хорошо, некоторые из них действующие. В данной марийской округе района имеются следующие священные рощи: 1) *«Кугӱсӧ» (Поро Кугу Юмын ото*), 2) *Масер ото*, 3) *Агарман ото* (не действует). В *Кугӱсӧ* – главном культовом месте марийской округи – моления прекратились после запрещения проведения в ней обрядов в 1947 году, возобновились в 1989 году, с 1994 года проводятся постоянно. Марийцы Кукморского района выходят молиться в священную рощу *Кугӱсӧ* 12 июля. В ней молятся высшим богам – Великий Добрый Бог (*Поро Кугу Юмо*), Богине земли (*Мланде Ава*), Богу определителю судьбы (*Вуй ӱмбал пӱрышо*), Богине достатка (*Перке Ава*), Богу грома (*Кӱдырчӧ Юмо*), Богу молнии (*Волгенче Юмо*), Святому Петру (*Петро Юмо*), Божеству Масер (*Масер Юмо, Масер коча, Курык кугыза*), Божеству Ахирман (*Агырман Юмо*). Божеству *Масер* молятся как в роще *Масер ото*, так и в *Кугӱсӧ*. Священными деревьями являются липы. В роще тщательно следят за чистотой, убирают мусор, принимают меры, чтобы не росли осины, ее поросли тщательно убираются [2]. Вероятно, это связано с христианскими представлениями о значении и свойствах этого дерева. Во время молений упоминаются и христианские святые.

Существуют древние традиции проведения молений. К молению нужно заранее готовиться, помыться в бане, облачиться в чистую

одежду и только с хорошими мыслями отправляться на обряд. Ни в коем случае перед обрядом нельзя курить, выпивать алкогольные напитки, приходить на моление выпившим. Перед началом моления в роще делалась символическая охранительная граница в виде окружности внутри рощи, в виде тропинки, по которой во главе с картами проходили все участники моления. Жрецы били в железный топор ножом, что, по их представлениям, должно было охранять эту территорию от воздействия потусторонних сил. В качестве жертвоприношений божествам в настоящее время приносят барана, гуся. В прошлом жертвовали жеребцов, быков, баранов. В молениях участвуют все желающие из марийских селений – некрещеные и крещеные марийцы. В пантеоне марийских божеств присутствуют христианский Святой Петр (*Петро Юмо*), что является показателем синкретичности традиционной религии марийцев. По свидетельству местного населения, в настоящее время марийская молодежь старается принять православие.

В прошлом самой почитаемой была роща *Масер ото*, где молились Божеству Масеру *(Масер Юмо, Масер коча, Курык кугыза*). В настоящее время в роще не проводятся массовые моления. Однако жрец М.Я. Ямбулатов ежегодно единолично выходит в эту рощу с подношениями (квас, мед, блины) и проводит жертвоприношение, читая молитву. Божество Масер является покровителем здешних марийцев, и поэтому этот обряд в данной роще проводится в знак уважения к нему. В прошлом в качестве жертв этому божеству приносили лошадей, телок, бычков. К тому же специальные жертвоприношения производятся ему в настоящее время в главной роще *Кугӱсӧ* ежегодно [3].

Место моления во время весеннего праздника *Агавайрем* находилось у большого дуба, который высох в 1947 году, поэтому этот ритуал в настоящее время не проводится.

Сохранившаяся роща *Ваштаган ото* предназначалась для обрядов и ритуалов, когда болели домашние животные, в жертву приносили зайцев, уток, гусей. Подношения производились у определенной березы, расположенной у края рощи.

Кукморские марийцы помнят и о поклонении местным родовым кереметам – *Мрасан керемет, Мултан керемет, Топкай керемет*. В религиозной жизни восточных марийцев, в отличие от луговых, до настоящего времени большую роль играет культ керемета – духа-покровителя, который был у каждого рода, деревни. По традиционным представлениям, керемет, с одной стороны, был родовым покровителем, с другой – злым духом, который мог и навредить, если его не почитать. В случаях болезней обращались к ворожеям (*мужедше*), которые сообщали, какому кереметy принести жертвоприношение для излечения человека. По словам наших информантов, просить о здоровье, благополучии, исполнения желаний у определенного духа-керемета надо с глубоким почтением и уважением, в противном случае он может покарать, лишив здоровья и даже жизни. У луговых марийцев этот культ в процессе христианизации практически исчез. У марийцев Татарстана сохранились места поклонения кереметy, в том числе и в Кукморском районе, на высоком месте, где произрастают главным образом сосны. Роща *Керемет ото* не действующая, но оберегается и беспричинно не посещается.

Особенностью традиционной религии здешних марийцев было то, что в конце некоторых усадеб сохранялись культовые родовые деревья (дуб, сосна, липа, ель), около них проводились семейные моления еще в 50–60-е годы XX века, но в настоящее время не проводятся. Такие деревья мы зафиксировали на усадьбе ветерана труда и войны Алтынай Сагитовны Садыковой, 1922 года рождения, которая сообщила, что деревья посажены дедом ее мужа до начала Первой мировой войной для совершения семейных молений.

Еще в 70-е годы прошлого века местные татары, если не было дождя, обращались к марийцам. С этой целью моление проводилось в роще *Масер ото* 8 июня, приносили в жертву барана. В том случае, если дожди не прекращались, татары просили провести обряд прекращения дождя перед сенокосом и уборкой, и тогда моление проводили 24 июля [4].

Марийская Традиционная Религия – анимистическая вера обоготворения сил и явлений природы. Хранителями религии являлись жрецы *(авыз, онаеҥ, карт, молла)*, старики, которые передавали свои знания по наследству

или обучали учеников-последователей. Так, в данной округе действующими жрецами являются марийские карты Моисей Япарович Ямбулатов, Леонид Александрович Искаков. Однако мужчин-жрецов не хватает, и поэтому, например, в селениях Мамадышского района Татарстана, традиционные религиозные обряды проводят пожилые женщины, хорошо знающие молитвы. Традиционные религиозные ритуалы хорошо сохранились в различных семейных обрядах: свадебных, похоронно-поминальных и др. Характерной чертой является и то, что в современных условиях постепенно исчезает традиционная обрядность, так, например, уже свадьбы по марийским ритуалам не проводятся, а заменяются на современные, городские формы. Наиболее консервативными остаются религиозные и похоронно-поминальные обряды. В современных условиях проявляются и новые тенденции в проведении молений, нередко родственная группа проводит отдельное моление, куда приглашаются преимущественно родственники и иногда близкие друзья [4].

В истории Марийской Традиционной Религии за более чем два десятилетия произошел качественный сдвиг: были созданы и зарегистрированы религиозные организации, официально проводятся моления различных статусов. Приверженцы традиционной религии могут открыто выражать свои духовные потребности. Все эти процессы, связанные с традиционной религией, сыграли большую роль в духовном самосознании марийцев. С начала 90-х годов XX века они открыто стали проводить языческие моления и жертвоприношения. Положительнуь роль для возрождения религиозных традиций марийцев Татарстана сыграло официальное признание традиционной религии марийцев (язычества) в начале 90-х годов XX века в связи с демократическими преобразованиями в обществе. Важнейшим фактором сохранения данной группой Марийской Традиционной Религии в полиэтничном и многоконфессиональном сообществе являются культурно-общественные связи с Республикой Марий Эл. В настоящее время проводятся моления одной деревни, нескольких деревень, окружные при участии многих селений определенной округи.

Необходимо подчеркнуть, что у марийцев Кукморского района Татарстана сохранились архаические традиционные религиозные обряды. Из религиозных обрядов наиболее распространенными являются общинные деревенские и семейные моления.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Итоги Всероссийской переписи населения. Национальный состав и владение языками. Т. 4. М., 2012.
2. Полевые материалы автора. Кукморский район Республики Татарстан. 2009.
3. Полевые материалы автора. Кукморский район Республики Татарстан. 2015.
4. Республика Татарстан: Природа, история, экономика, культура, наука / Институт Татарской энциклопедии АН РТ. Казань, 2010. С. 14.

Tamara Molotova

THE TRADITIONS OF CULT PRACTICES OF THE MARI IN KUKMOR REGION, THE REPUBLIC OF TATARSTAN

The article is devoted to the traditional religious practices of the Mari in Kukmor region, the Republic of Tatarstan. It is the place where the sacred groves of different hierarchy have been preserved as well as family trees in their plots of land where the Mari conducted their family rites. One of these sacred places is functioning now and the others are preserved by the population.

Key words: the Mari in Kukmor region of the Republic of Tatarstan, traditional religion, sacred groves, keremet cult.

Молотова Тамара Лаврентьевна
кандидат исторических наук,
ведущий научный сотрудник Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева

Tamara Molotova
Candidate of History,
Leading Researcher,
Vasilyev Mari Research Institute of Language, Literature and History

УДК 299.4

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ СРЕДИ МАРИЙЦЕВ БАШКИРИИ (ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ)*

© 2020 г. Р.Р. Садиков

В статье рассмотрены конфессиональные процессы среди марийцев Республики Башкортостан, их история и современное состояние. Показано, что верующие среди них в большинстве своем являлись приверженцами традиционной этнической религии, имелись также последователи православного христианства. Принявшие ислам сменили свое этническое самосознание, перестав считать себя марийцами и влившись в состав тюркоязычных народов. В настоящее время марийцы региона в основной своей массе сохраняют «веру предков», происходит процесс ревитализации традиционной марийской религии. Существует значительная общность крещеных марийцев, предки которых приняли новую религию в результате принудительного крещения в прошлом. Также наблюдается переход некоторых представителей марийцев в православие, а также в лютеранство и другие деноминации протестантизма.

Ключевые слова: религия, традиционная этническая религия, православие, лютеранство, марийцы, Республика Башкортостан.

Республика Башкортостан – один из регионов компактного проживания марийцев, которые представлены здесь различными этнографическими и конфессиональными группами. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., там проживало 103 658 марийцев [14, с. 13]. Наиболее многочисленно марийское население представлено в Балтачевском, Бирском, Благовещенском, Дюртюлинском, Калтасинском, Караидельском, Краснокамском, Мишкинском, Нуримановском, Туймазинском, Шаранском и Янаульском районах республики. Они относятся к прибельской и икско-сюньской подгруппам восточных марийцев. Марийцы Башкирии – одна из локальных групп этого народа, которые являются последователями своей традиционной религии [25, с. 113; 13, с. 97]. Среди причин миграции марийцев на башкирские земли – стремление сохранить веру своих предков. Отделяя себя от православных марийцев, они называют себя *чий мари* – «настоящие марийцы». Одну из основных причин сохранения среди марийцев Башкортостана высокого этнического самосознания исследователи видят именно в их приверженности этнической религии [27, с. 223].

Основу Марийской Традиционной Религии составляют аграрные и семейно-родовые культы. Мари верят в существование множества богов и духов, олицетворяющих различные силы природы. Верховный бог *Кугу Юмо* – творец мира и человека, вседержитель и управитель всей вселенной. Поклоняются также *Пиямбару* и *Пуйыршо Юмо* – курьеру и помощнику верховного бога. Сильно развит культ женских божеств: *Юмын ава* – мать бога, *Кече ава* – мать солнца, *Мланде ава* – мать земли, *Тул ава* – мать огня и т.д. Кроме того, почитают основателей родов и предков, а также умерших родственников.

Реализация культовой практики проходила во время календарных и семейных празднеств. В конце XIX – начале XX века множеством религиозных обрядов почитания божеств и предков были пронизаны «великий день» *Кугече* и семик *Семык*. Весенним земледельческим праздником являлся *Агапайрем*, который проводили на священном месте *шелык*, имевшемся в каждой деревне.

* Исследование выполнено в рамках государственного задания ИЭИ УФИЦ РАН № АААА-А18-118041290047-7

В июле – в «месяце жертвоприношений» (*кӱсӧ тылзе*) – перед началом сенокоса в каждой деревне проводили летнее моление *кӱсӧ кумалтыш*, а затем крупные общинные жертвоприношения *мер кумалтыш*, куда собирались жители нескольких окружных деревень. Так, например, в 1912 году на таком молении у д. Курманаево Бирского уезда в жертву богам было принесено 7 лошадей, 9 коров, 7 баранов и 1 гусь. На молении, длившемся 9 дней, принимали участие жители 25 марийских деревень, руководили жертвоприношением 12 марийских жрецов [22, с. 14]. Общественные моления-жертвоприношения проводили в священных рощах *кӱсото* / *кӱсе олмо*, которые имелись в каждой деревне. Осенью там устраивали осенние моления *шыже кумалтыш*. Судя по источникам, представители марийцев Уфимской губернии принимали участие также на всемарийских молениях *тӱня кумалтыш,* устраиваемых соплеменниками в Вятской или Казанской губерниях. Организаторами жертвоприношений выступали выборные жрецы *молла / карт* и их помощники *учо*.

Летом проводили также родовые и семейные моления (*насыл кумалтыш*) в священных рощах *керемет*. У каждого рода в деревне имелось свое святилище. Так, например, в д. Маядык Дюртюлинского района имелось семь родовых священных рощ: *Пошкырт керемет*, *Кайык керемет*, *Кыдрась керемет*, *Куэтыӊ керемет*, *Мерен керемет*, *Кӱсе керемет*, *Изи керемет*[1]. В священной роще каждый домохозяин имел свое отдельное дерево (*онапу*), перед которым проводили семейные моления. После смерти отца сын продолжал молиться перед тем же деревом[2]. Кереметы выступали опасными, табуированными участками местности, их не использовали в хозяйственных целях и не рубили растущие там деревья. Обычно эти святилища огораживались. Как отмечал в XIX века очевидец, «Места, назначенные для жертв Юме, не обгораживаются потому, что, как посвященные благому богу, они не приносят несчастия тому, кто по ним пройдет нечаянно. Напротив того места, где обитает кереметь, всегда огораживаются частоколом, ибо он преследует тех, кто непочтительно вступит в его жилище». Более того, даже «проезжая мимо такого места черемисы отворачиваются, чтобы злая сила не поразила их глазною болезнию»[3]. Судя по описанию А.О. Хейкеля, одно из священных рощ в д. Кильбахтино Бирского уезда, в которой росли дубы, липы и березы, имела срубную ограду в девять углов, калитка была расположена с северной стороны[4].

В родовых рощах устраивали моления по разным поводам и обетам, в случае болезней. Обетных животных (гусей, баранов) назначали сразу после их рождения, их держали в хозяйстве, не выпускали пастись, хорошо кормили. Обычно они были белой масти. До сих пор большим почитанием пользуется святилище *Султан Керемет* в окрестностях с. Большесухоязово Мишкинского района, куда приходят молиться о благополучии и здравии марийцы из многих деревень. В жертву приносят баранов, кости сжигают. Иногда молятся только с хлебом и блинами. Под крону или в дупло дерева кладут монетки, на ветви вешают полотенца[5]. По словам информаторов, Султан Керемет – «*эн куго кумалтыш*» – «самое большое моление»[6].

Этническое своеобразие марийским усадьбам придавало наличие небольших срубных построек с самцовой крышей без пола (земляной пол), потолка и окон – *кудо*. Ранее там совершались различные семейные обряды, и, как считалось, там обитал дух-покровитель рода и семьи *кудоводыж*. У. Хольмберг, описывая эту постройку, отмечает, что «Она – сколоченное из необтесанных бревен квадратной формы строение, напоминающее сарай, в котором нет ни потолка, ни печи, ни окна, и пол которого – просто утоптанная поверхность земли. В середине помещения на земле располагается очаг, над кото-

[1] Полевые материалы автора (далее – ПМА), 2003 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Яндыбаева Аксылы Яндыбаевна, 1937 г.р.

[2] ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Ишалина Сарбиямал Янситовна, 1918 г.р.; Янабаева Алмабика Мустафиновна, 1936 г.р.

[3] Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 789. Челпаков, протоиерей. Сведения о вере черемис Бирского уезда Уфимской губернии. S. 11.

[4] Museoviraston Kansatieteen käsikirjoitusarkisto. Heikel A.O. Tutkimusmatkat Venäjälle ja Siperiaan. Muistiinpanokirja D. 1884. S. 86.

[5] ПМА, 2004 г. РБ, Мишкинский район, с. Чураево, Аблеев Изибай Аблеевич, 1932 г.р.; ПМА, 2005 г. РБ, Мишкинский район, с. Большесухоязово, Николаева Яналче Изибаевна, 1914 г.р.

[6] ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Янабаева Алмабика Мустафиновна, 1936 г.р.

рым с подвесных жердей свисает чугунок. Дым костра поднимается к дощатой крыше и выходит там через дымник. Вдоль стен идут широкие сосновые лавки, а в углу у стены дверного проема стоит старый стол» [15, с. 129]. По его же данным, в начале XX века в д. Музяково Бирского уезда было шесть родов и по их числу имелось шесть кудо. В них проводили жертвоприношения в случае болезней. Если считали, что кудоводыж наслало болезнь, то там жертвовали курицу или утку[7]. По сведениям информаторов, например, в д. Бахтыбаево Бирского района кудо сохранялись до 1950-х гг. Внутри имелся открытый очаг, на котором в большом котле готовили еду, кипятили молоко. Место, где стояло кудо, считается священным, его нельзя осквернять[8]. В священных рощах и кудо молились главы семей или родов.

Несмотря на запрет проведения молений в советские годы, марийцы упорно продолжали исполнять обряды предков. Вследствие атеистической политики советского государства многие публичные религиозные мероприятия перестали проводить. Лишь в некоторых поселениях сохранялась традиция коллективных жертвоприношений. В то же время многие семейные религиозные обряды соблюдались неукоснительно. В 90-е годы XX столетия марийцы с энтузиазмом взялись за возрождение своей религии, был создан Совет жрецов, стали проводиться съезды марийских служителей культа. В настоящее время традиции проведения общественных молений *кумалтыш* возрождены в некоторых крупных селениях (фото 8). Как и ранее, их организаторами являются деревенские жрецы *молла*. Одним из авторитетных служителей культа являлся *карт* Шамрат Шамыкаев (фото 7), проживавший в д. Калмаш Калтасинского района [16, с. 104].

В 2016 г. была официально зарегистрирована местная религиозная организация Марийской Традиционной Религии в с. Музяк Краснокамского района [24]. Она является местной общиной религиозной организации «Марий кумалтыш» из Республики Марий Эл, которая выступает за унификацию обрядов, систематизацию вероучения, организационную централизацию и создание на основе этнической – марийской национальной религии [1, с. 170]. Активными деятелями религиозной организации «Марий кумалтыш» в Республике Башкортостан являются старшие карты Янаульского и Краснокамского районов Геннадий Пастиев и Вячеслав Шайдуллин. Всего юридически зарегистрировано на сегодняшний день 6 общин религиозной организации. В апреле 2018 года в с. Сусады-Эбалак Янаульского района состоялась конференция, где обсуждался вопрос о создании республиканской (централизованной) религиозной организации [26]. В августе 2020 года в Управлении Министерства юстиции по РБ зарегистрирована централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Башкортостан. Учредителями выступили две общины «Марий кумалтыш» из Янаульского, одна – из Дюртюлинского и три – из Краснокамского районов. Возглавил организацию Тӱҥ Онаеҥ (Верховный Карт) Башкортостана Геннадий Павлович Пастиев.

Незначительная часть марийцев Башкирии была в прошлом крещена, и они ныне являются православными христианами (*крэшин*, *крэшин мари*). Архивные документы свидетельствуют, что небольшая группа крещеных марийцев появляется в северо-западной части Бирского уезда еще во второй четверти XVIII столетия. По сведениям историка И.С. Гареева, ясачными старокрещеными марийцами, переселившимися из Казанского уезда Зюрейской дороги в 1740-е годы, была основана д. Шушнур Бирского уезда [3, с. 178]. Вероятно, под их влиянием некоторая часть марийцев из окрестных деревень также принимает православие (новокрещены деревень Большая Амзя, Иванкино, Черлаково, Ведрес-Калмаш и т.д.). Начиная с 1840-х годов, их количество значительно увеличивается: в 1844 году было принудительно крещено более 870 марийцев – жителей д. Ведрес-Калмаш и округи. В 1846 году там была построена и освящена церковь, а само поселение крещеных марийцев было переименовано в с. Никольское. В дальнейшем переход небольших групп марийцев в православие продолжился [2, с. 28–31]. Таким образом, в гуще языческого марийского населения сформировался православный анклав.

В начале XX века крещеные черемисы в числе 3145 чел. обоего пола проживали в 28 селениях Бирского уезда, входивших в состав 10 приходов, священников-черемис в епархии

[7] Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. Uno Harvan matkamuistiinpanoja. 1911. S. 322.

[8] ПМА, 2010 г. РБ, Бирский район, с. Бахтыбаево, Кутлусатов Михаил Павлович, 1947 г.р.

было пять человек, но двое из них служили в русских селах [9, с. 55]. Огромную работу по их «христианскому просвещению» проводили священники с. Ново-Никольского о. Павел Глезденев и с. Можарова о. Николай Михайлов, игумен Камско-Березовского миссионерского монастыря Анастасий, сами являвшиеся «природными черемисами». В отчете Благочинного 2-го округа Бирского уезда отмечалось, что «В среде духовенства выдается как ревностный пастырь и умелый в среде черемис проповедник-миссионер священник села Ново-Никольского о. Павел Глезденев. Он проповедует и в храме, и в домах, и в школе и не только проповедует, но и требует, где нужно, исполнение своего наставления и строго следит за этим. Видимо, что все это делается с любовью и искренним желанием просветить своих единоплеменников» [20, с. 644]. Приход церкви с. Ново-Никольского, где служил П. Глезденев, состоял из села и пяти деревень, где преимущественно проживали крещеные черемисы (1416 чел.). Каменная церковь во имя Живоначальной Троицы была построена здесь в 1865–1866 годах [6, с. 41].

Другим крупным приходом с черемисским населением был приход с. Можарово, где священником являлся о. Николай Михайлов. Хотя население села являлось русским, основную часть прихожан составляли черемисы деревень Шушнур и Арлан. В первой из них имелась деревянная часовня в честь Св. Александра Невского, построенная в 1881 г., во второй – двухклассное инородческое училище, в здании которого в 1905 г. была устроена домовая школьная церковь [11, с. 33].

В 1901 г. близ с. Николо-Березовка Бирского уезда был устроен Камско-Березовский Богородицкий миссионерский мужской монастырь, настоятелем которого был определен игумен Анастасий (в миру – Александр Кидалашев), мариец из Царевококшайского уезда Казанской губернии. В том же году при монастыре была открыта двухклассная церковно-приходская школа «для просвещения местных инородцев (татар, черемис и вотяков)», с третьим дополнительным отделением для подготовки учителей в инородческие школы [23, с. 3]. Игумена за активную миссионерскую деятельность именовали «апостолом язычников» [23, с. 51].

Ныне, по нашим полевым данным, крещеные марийцы проживают в следующих населенных пунктах: Апасево, Арлан, Биктимирово, Большая Амзя, Кувакино, Кадреково, Никольское, Шушнур Краснокамского, Нижний Тыхтем Калтасинского районов. Судя по сведениям информаторов, крещеные марийцы приняли православие только формально, сохраняя преданность старым обычаям. От остальных отличались практически только тем, что носили русские православные имена и хоронили своих умерших на отдельном кладбище. Такая ситуация сохраняется и в настоящее время. Например, в с. Никольском основная часть жителей являются *крэшин*, в нескольких домохозяйствах проживают *чий мари*. В религиозно-бытовом отношении они практически не отличаются друг от друга. Несмотря на то что марийцев окрестили, они все же устраивали свои жертвоприношения, где молились вместе с некрещеными. Последние, в свою очередь, ходили в церковь, но не осеняли себя крестным знамением, а только склоняли головы. У крэшин мари в домах имеются божницы – *икон ончыл*, у чи мари – нет. Крещеные хоронят своих умерших на отдельном кладбище и устанавливают на могилах православные кресты, куда завязывают полотенца. Большую роль в религиозных верованиях крэшин и чи мари Краснокамского района играет образ Николая Угодника. Марийцы молятся ему, называя его *Микола Юмо*[9]. Связано это с почитанием местным населением чудотворной иконы Николая Березовского [17, с. 43]. В с. Никольском сохранилось старинное здание церкви, построенное еще в 1860-е годы, в настоящее время ведутся работы по ее восстановлению (фото 6). Зарегистрирована местная религиозная организация – православный приход Троицкого храма села Никольское Краснокамского района. В с. Шушнур того же района действует местная религиозная организация – православный приход храма в честь святой великомученицы Екатерины. В марийской деревне Старая Бура этого района в 2008 году построена церковь в честь святителя Николая Чудотворца, при которой также зарегистрирована

[9] Образ Николая Чудотворца почитали также некрещеные марийцы других районов. Например, даже в советские годы марийцы окрестных деревень ходили в г. Бирск в одну из оставшихся церквей, чтобы поклониться его иконе. Как отмечают информаторы, к другим иконам священники их не допускали. (ПМА, 2010 г. РБ, Бирский район, с. Бахтыбаево, Кутлусатов Михаил Павлович, 1947 г.р.).

православная община. Верующие православные марийцы в основном являются прихожанами церквей Николая Чудотворца с. Никола-Березовка и Петра и Павла в г. Нефтекамск (церковь бывшего села Касёво).

В конце XIX – начале XX века миссионерская работа проводилась также среди черемис-«язычников» Уфимской губернии. Распространению идей христианства среди них способствовали школы (министерские, земские, миссионерские, церковно-приходские). С целью подготовки учителей для начальных инородческих (черемисских, чувашских, вотских) школ в 1882 году была учреждена Бирская инородческая учительская школа [21, с. 3]. Важными компонентами учебного плана школы были Закон Божий и церковное пение. Учащиеся, «приготовляясь к учительской деятельности среди инородцев, в интересах благоплодности предстоящего им миссионерского служения, воспитываются в школе на христианских религиозно-нравственных началах, так что язычники в стенах ее или по выходе из нее принимают св. крещение» [10, с. 531]. В целях «более глубокого воспитания их в христианстве» было решено построить при учительской школе храм. Большая каменная церковь во имя трех святителей, Казанских чудотворцев, Гурия, Варсонофия и Германа была построена в 1895–1898 годах, а освящена 4 апреля 1899 года [19, с. 582–584]. В округе данная церковь стала известна как «инородческая» (фото 10).

Подобные усилия приносили свои результаты. Так, 13 июня 1893 года в Уфе в городской купальне на р. Белой были окрещены 6 учителей «из язычников-черемис» с женами и детьми, всего 12 человек [5, с. 438]. Некоторые из выпускников Бирской учительской школы, приняв крещение, впоследствии стали священниками, в частности, Павел Глезденев, Иван Вавилов, Василий Шестаков, Александр Николаев, Николай Белугин и др. [4, с. 66].

Оживление миссионерской работы среди языческого населения Уфимской губернии наблюдается с апреля 1910 года, когда при Уфимском епархиальном комитете Православного миссионерского общества была учреждена Епархиальная внешняя миссия, состоявшая из отдельных противомусульманской и противоязыческой миссий. В должности епархиального противоязыческого миссионера был утвержден протоиерей Бирского Собора Федор Стрелков, его помощниками, уездными миссионерами, стали настоятель Камско-Березовского миссионерского монастыря игумен Анастасий среди «черемисского населения» и священник Андрей Даныев среди «вотскомордовского населения». Миссионерской работой среди черемис, крещеных и язычников, занимались уездные миссионеры – игумен Камско-Березовского монастыря Анастасий (с 1910 г.), священник с. Можары Бирского уезда Николай Михайлов (с 1912 г.) и помощник епархиального миссионера священник сельца Константиновки Бирского уезда Прокопий Белоусов (с 1914 г.). Миссионеры посещали инородческие села и деревни, где возможно – проводили службы на черемисском языке, читали проповеди и вели духовные беседы на христианские темы. Так, например, в 1912 году Н. Михайлов с проповедническими целями проехал на лошадях 2250 верст. П. Белоусов 8 марта 1915 года в школьной церкви с. Арлан Бирского уезда провел молебен о даровании победы в начавшейся войне, панихиду по убитым солдатам и миссионерскую беседу на черемисском языке. Краткосрочные курсы для черемисских деятелей миссии были организованы в 1910 году при Камско-Березовском монастыре, в 1912 году – в с. Ново-Никольском, в 1913 году – в с. Арлан. Усилиями миссионеров в 1915 году в д. Сусады-Эбалак Бирского уезда была сооружена церковь во имя Святителя и Чудотворца Николая [18, с. 54, 56]

В настоящее время случаи принятия православия представителями чи мари имеют место быть. Так, например, в ходе полевых исследований в 2005 году нами зафиксирована довольно значительная группа православных (примерно 50 чел.) в с. Большесухоязово и д. Курманаево Мишкинского района. Все они являются прихожанами церквей г. Бирска. Также экспедицией 2016 года выявлено, что некоторые марийские семьи в Шаранском и Бакалинском районах приняли православие, но вместе с тем они сохраняют приверженность своим обычаям.

Интересным фактом является переход марийцев в лютеранство, которое проповедуют миссионеры Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии. Миссионерская работа начала проводиться финскими лютеранами (пастор Юха Вялиахо) еще с конца 1990-х годов. В настоящее время в г. Бирске действует довольно зна-

чительная лютеранская община, зарегистрированная в 2003 году (более 300 чел.), основными членами которой являются марийцы (Бирский Евангелическо-лютеранский приход Церкви Ингрии). В 2005 году возведен молитвенный дом (фото 11). Службы проводят на марийском и русском языках (фото 9). Пастором является мариец Владислав Абдуллин [7, с. 75–76]. Исследования протестантских формирований Республики Башкортостан свидетельствуют, что марийцы в них составляют примерно 4,5 %. Помимо лютеран, встречаются марийцы-баптисты, пятидесятники, адвентисты и т.д. [8, с. 30–31].

Не избежали марийцы Башкортостана и влияния со стороны ислама. Мусульманская миссия особенно усилилась в конце XIX – начале XX века. Перейдя в ислам, марийцы меняли также свое этническое самосознание, вливаясь в состав татар, их деревни стали считаться татарскими. Особенно сильному воздействию со стороны окружающего татаро-мусульманского населения подверглись марийцы Белебеевского уезда. Как писал В.И. Филоненко: «Ислам проникает во все стороны жизни черемис и вытесняет все самобытное, черемисско-языческое. Черемисы оставляют свой костюм, обычаи, верования и даже язык» [22, с. 24]. В настоящее время потомки принявших ислам марийцев считают себя татарами или башкирами [12, с. 141].

Таким образом, можно отметить, что марийцы Башкирии в большинстве своем являлись и являются приверженцами традиционной этнической религии (марийское «язычество»). В прошлом традиционными религиозными верованиями и обрядами были пронизаны все сферы их жизни. В советское время традиционная вера переходит на нелегальное положение, восстановив свои позиции лишь в 1990-е годы. В настоящее время происходит мощный процесс ревитализации Марийской Традиционной Религии. Большое влияние на марийцев Башкирии оказали ислам и православие. Многие марийцы Уфимской губернии в конце XIX – начале XX века. приняв ислам, поменяли свое этническое самосознание. Их потомки ныне считают себя татарами / башкирами. В результате принудительного крещения группы марийцев в Бирском уезде среди гущи языческого населения сформировался анклав православных марийцев со своим конфессиональным самосознанием и самоназванием. В настоящее время наблюдается переход некоторых представителей марийцев региона в православное христианство, что вызвано усиленной пропагандой этого вероучения РПЦ (МП). Среди марийцев Башкирии находит отклик протестантское учение: имеется большая организованная группа марийцев-лютеран.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алыбина Т.* Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период. Dissertationes ethnologiae Universitatis Tartuensis. Tartu, 2017. 219 с.

2. *Верт П.В.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 280 с.

3. *Гареев И.С.* Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья в XVIII – первой половине XIX века. Бирск: Бирский филиал БашГУ, 2014. 246 с.

4. *Гареева М.П.*, *Гареев И.С.* Бирская инородческая учительская школа (1882–1917 гг.). Бирск: Бирская гос. соц.-пед. академия, 2017. 156 с.

5. *Еварестов Е.В.* Обращение в христианство и крещение язычников из черемис, совершенное 13 июня 1893 г. в городе Уфе // Уфимские епархиальные ведомости. 1893. № 13. С. 434–442.

6. *Златоверховников И.Е.* Уфимская епархия: географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. Уфа: Уфим. епарх. братство воскресения Христова, 1899. 331 с.

7. *Кляшев А.Н.* Протестантизм в Республике Башкортостан: социальная реакция на вызовы современности. Уфа: Изд-во «Здравоохранение Башкортостана», 2013. 248 с.

8. *Кляшев А.Н.* Протестанты – носители финно-угорских языков на территории Урала и Западной Сибири по материалам полевых исследований // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2017. Т. 22. № 1 (85). С. 29–36.

9. *Матвеев С.* О крещеных инородцах Уфимской епархии. Доклад Миссионерскому съезду в г. Казани по вопросу о христианском просвещении инородцев Уфимской епархии. Уфа, 1910. 57 с.

10. *Михайлов А.* Начало устроения храма в Бирской инородческой учительской школе // Уфимские епархиальные ведомости. 1895. № 16. С. 531–534.

11. *Михайлов Н.* Можаровский приход Уфимской епархии // Православный благовестник. 1907. № 17. С. 32–41.

12. *Молотова Т.Л.* Ислам в культуре и истории марийцев // Социологические исследования межнациональных и межконфессиональных отношений. Материалы межрегион. науч.-практ. конфер. Йошкар-Ола, 2013. С. 137–154.

13. *Молотова Т.Л.* Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев // Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев. Этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2017. С. 97–124.

14. Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. Статистический сборник. Ч. II. Уфа, 2013. 344 с.

15. Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. (Matkat udmurttien ja marien luo. Uno Holmbergin kirjeitä vuosilta 1911 ja 1913) / под ред. С. Лаллукки, Т.Г. Миннияхметовой, Р.Р. Садикова. Серия «Финляндия в России». СПб.: Европейский дом, 2014. 224 с.

16. *Садиков Р.Р.* «Языческие» религии в Республике Башкортостан // Известия Уфимского научного центра Российской академии наук. 2016. № 2. С. 101–106.

17. *Садиков Р.Р.* Крещеные марийцы Башкирии: история формирования и этнокультурные особенности конфессиональной общности // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2020. № 1. С. 37–45.

18. *Садиков Р.Р.* Миссионерская деятельность православной церкви среди финно-угорского населения Уфимской губернии в XIX – начале XX в. // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2019. № 3. С. 48–61.

19. *Сперанский Г.* Сооружение храма при Бирской инородческой школе и торжество освящения его // Уфимские епархиальные ведомости. 1899. № 14. С. 578–588.

20. Уфимские епархиальные ведомости. 1902. № 10. С. 605–669.

21. Учреждение Бирской инородческой учительской школы // Циркуляр по Оренбургскому учебному округу. 1902. № 9–10. С. 1–47.

22. *Филоненко В.И.* Отчет о командировке в Бирский уезд к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. Прил. С. 1–3.

23. *Шестаков Я.* История Камско-Березовского Богородицкого Черемисского миссионерского мужского общежительного монастыря Уфимской епархии. СПб., 1910. 129 с.

24. Язычество [Электронный ресурс] // Религии Башкортостана. URL: http://religrb.ru/index/yazyichestvo/ (дата обращения: 17.06.2020).

25. *Ямурзин А.А.* О некоторых аспектах современного состояния язычества в Башкортостане (на примере язычества мари) // Вестник Башкирского университета. 2007. № 1. С. 113–115.

26. Янаульские зори. Общественно-политическая газета Янаульского района и города Янаул. 2018. 24 апр.

27. *Lallukka S.* From fugitive peasants to diaspora.The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2003. 474 p.

Ranus Sadikov

CONFESSIONAL PROCESSES AMONG THE MARI PEOPLE OF BASHKIRIA (HISTORY AND MODERNITY)

The article discusses the confessional processes among the Mari of the Republic of Bashkortostan, their history and current status. It has been shown that the majority of believers among them were adherents of the traditional ethnic religion; there were also followers of the Orthodox Christianity. Those who converted to Islam had changed their ethnic identity, ceasing to consider themselves Mari and merging with the Turkic-speaking peoples. At present, the Mari people of the region, for the most part, retain the "faith of their ancestors", a process of revitalization of the traditional Mari religion is taking place. There is a significant community of baptized Mari, whose ancestors adopted the new religion as a result of forced baptism in the past. Also, there is a transition of some representatives of the Mari to Orthodoxy, as well as to Lutheranism and other denominations of Protestantism.

Key words: religion, traditional ethnic religion, Orthodoxy, Lutheranism, Mari, Republic of Bashkortostan.

Садиков Ранус Рафикович
доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук (ИЭИ УФИЦ РАН)

Ranus Sadikov
Doctor of History,
Chief Researcher of Ethnography Department of R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences (IES UFRC RAS)

УДК 316.74.2

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ВЕРЫ ПО ДАННЫМ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2004–2019 гг.

© 2020 г. Г.С. Зеленеева

В статье автор рассматривает основные вопросы, связанные с современным состоянием Марийской Традиционной Религии. Работа написана на основе данных этносоциологических исследований, проводившихся в Республике Марий Эл в период с 2004 по 2019 г.

Ключевые слова: Марийская Традиционная Религия, этносоциологические исследования, марийский народ, языческие рощи, двоеверие.

Одной из особенностей конфессиональной ситуации в Республике Марий Эл является наличие значительного числа приверженцев язычества и синкретизма. В процессе христианизации марийцев произошло сочетание христианства с язычеством. 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. 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. В восточных районах республики их немного, они там получили название «рушла вера» (русская вера). Деятельность миссионеров в других районах Марийского края привела к образованию своеобразного православно-языческого двоеверия. Наконец, часть марийцев вовсе не приняла христианство и осталась язычниками [9, с. 22].

По мнению многих исследователей, языческая религия исторически приобрела характер средства, с помощью которого марийский этнос защищается от ассимиляции. По крайней мере, сегодняшние попытки в Марий Эл и Удмуртии реставрировать языческие традиции мотивируются и такими соображениями: «…нежеланием быть поглощенными чужой культурой и опасением потерять связь с собственной корневой традицией. Утрата любого элемента культурного наследия является невосполнимой потерей и ведет к духовному обеднению всей человеческой цивилизации» [1, с. 75].

Многие столетия Марийская Традиционная Религия пронизывала не только социальную, но и духовную сферу жизни народа мари. Через призму язычества шло восприятие марийцами окружающего мира.

В советский период язычество сохранило свое влияние на народ мари, хотя и имело в основном бытовой, традиционный характер. В постсоветский период религиозная жизнь жителей республики заметно активизировалась, стала более свободной и содержательной, избавившись от гонений и препятствий предшествующей эпохи.

В настоящее время, в связи с тем, что Марийская Традиционная Религия является наиболее ярким этническим маркером народа мари, она обращает на себя пристальное внимание со стороны многих исследователей (археологов, этнографов, философов, филологов, социологов, религиоведов).

Основная часть марийских исследователей приходит к выводу, что язычество, которое дошло до нас, – это и есть настоящая традиционная марийская вера. Она долгие десятилетия передавалась от поколения к поколению и сохранилась до настоящего времени у народа мари, в наше время эта вера определяет их современное этническое самосознание. Иногда

на страницах Интернета появляется определение марийцев «как последнего языческого народа Европы» [13, с. 68]. По мнению профессора В.С. Соловьева, «…если у других народов язычество проявляется лишь как определенный элемент в верованиях православных прихожан, то у марийцев языческий компонент двоеверия представлен весьма колоритно, во многих случаях он существенно превосходит (а то и полностью игнорирует) православную часть синкретизма» [10]. Этносоциологические исследования подтверждают данный факт. Двоеверие среди мари имеет разную степень сочетания с православной религией. Часть мари-двоеверцев в основном соблюдает православную веру, иногда и марийскую традиционную веру; другая часть мари-двоеверцев в равной степени соблюдает и православие, и традиционную марийскую веру; имеются и такие мари-двоеверцы, которые больше соблюдают марийскую традиционную веру (диаграмма 1).

Диаграмма 1



Новым стимулом для развития марийского язычества стал закон «Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды», который был принят в 1990 году по настоянию народных депутатов Верховного Совета МАССР. Статья 55 данного закона гласит, что религиозно-культовые зоны, то есть священные рощи, берутся под охрану государства и не подлежат вырубке. Любые виды работ в местах языческих марийских молений запрещены. Таким образом, как считает Л. Тойдыбекова, после принятия «закона о молельных рощах» марийское язычество получило полуофициальный статус [12, с. 67].

2000-е годы и особенно начало 2010-х годов следует считать этапом переосмысления накопившегося опыта предыдущих периодов и поиска новых, наиболее адекватных оценок религиозного мировоззрения в конкретных этнических группах и обществе в целом. Утихли межнациональные и межконфессиональные волнения девяностых годов, и мы беспристрастно можем оценить современное состояние Марийской Традиционной Религии.

Количественный показатель придерживающихся только Марийской Традиционной Религии на протяжении пятнадцати лет в республике (с 2004 по 2019 г.) колеблется в пределах 1,0 % – 2,6 %, в 2019 году он составил 0,7 % от общего числа всех верующих. Количественный показатель двоеверцев оставался практически неизменным и в целом составлял около 16–17 % от общего числа верующих, принимавших участие в опросе (таблица 1) [3, 4, 5, 6, 11].

Таблица 1. Приверженцем какой религии Вы себя считаете?
(респонденты марийской национальности)

	2004 год	2011 год	2015 год	2018 год	2019 год
соблюдаю православную веру	61,1	55,6	54,5	51,0	50,3
в основном соблюдаю православную веру, иногда соблюдаю и марийскую традиционную веру	9,2	7,6	6,6	7,7	7,0
в равной мере соблюдаю и православную, и марийскую традиционную веру	5,5	5,2	4,7	6,7	6,2
в основном соблюдаю марийскую традиционную веру	1,9	3,5	3,3	3,2	3,7
соблюдаю только марийскую традиционную веру	1,0	1,1	1,5	2,6	0,7
приверженец ислама	7,8	4,8	5,0	5,7	5,8
приверженец другой религии	0,6	0,4	1,2	0,3	0,2
верю в бога, но не разбираюсь в религиях	4,1	3,9	4,8	4,2	3,1
верю в своего бога	1,5	2,4	3,3	5,2	3,1
не ответили	7,3	15,5	15,1	13,4	19,9

Доля марийцев, которые исповедующих только марийскую традиционную веру, в 2004 году, составила 5,3 % от общего числа опрошенных, в 2011 г. – 2,4 %, 2015 г. – 4,0 %, 2018 г. – 6,4 %, 2019 г. – 1,6 %. Доля марийцев, исповедующие и православие, и традиционную марийскую религию колеблется в разные годы от 33,8 % до 36,2 % (таблица 2).

Таблица 2. Доля мари, исповедующих двоеверие и марийскую традиционную религию

	2004 год	2011 год	2015 год	2018 год	2019 год
Двоеверцы (марийская традиционная вера, православие)	33,8	36,2	34,3	35,8	35,0
Марийская традиционная вера (язычество)	5,3	2,4	4,0	6,4	1,6

По данным социологических исследований, которые проводил отдел социологии МарНИИЯЛИ на протяжении нескольких десятилетий, мы можем представить портрет современного верующего, исповедующего Марийскую Традиционную Религию. Это преимущественно луговые мари, представленные в основном в старших возрастных категориях 40–49 лет, 50–59 лет (около 22–23 %) и от 60 лет и старше (в 2011 году около 17 %; 2018, 2019 года – 21 %). В других возрастных группах данный показатель ниже.

На вопрос о том, принимали ли в последние годы участие в проводимых в соответ-

ствии с языческой марийской религией обрядах, ответили положительно 34,6 % респондентов и 64,9 % отрицательно (2004 г.). Из числа респондентов, которые придерживаются обрядовой деятельности, только 12,1 % респондентов совершают языческие обряды в священных рощах. Около 29 % луговых мари уверены в том, что за последние пятнадцать лет соблюдение обрядовой деятельности усилилось, но 44,4 % затрудняются ответить на этот вопрос. Целесообразно отметить, что приверженцы традиционной марийской веры в основном проживают в сельской местности республики (таблица 3).

Таблица 3. Конфессиональная принадлежность в различных типах поселений (в % от числа опрошенных)

Место жительства	Двоеверие		Марийская традиционная вера	
	2011 год	2018 год	2011 год	2018 год
Город	5,2	7,6	0,2	0,5
Поселок городского типа	23,6	23,3	0,7	0,5
Село	33,1	27,6	2,4	6,2

При постановке вопроса «Посещаете ли Вы священные рощи?» ответы респондентов распределились следующим образом: посещают регулярно (3,9 %), не регулярно (14,4 %), не ходят (79,5 %), не ответили (2,2 %). В основном посещают регулярно священные рощи марийцы, проживающие в поселках городского типа, селах и деревнях. Городские мари, исповедующие Марийскую Традиционную Религию, посещают моления в священных рощах меньше. Посещают священные рощи в равной степени как мужчины, так и женщины.

В марийских деревнях до настоящего времени отношение к священным рощам и водным источникам, а в целом сакральным природным комплексам продолжает оставаться самым уважительным. В них по-прежнему не рекомендуется заходить без крайней необходимости. Как мольбища, так и водные объекты являются одним из важных компонентов культурного ландшафта и носителями ценной для общества информации. Культурные ландшафты играют огромную роль в сохранении самобытности марийского народа, что в настоящее время приобретает все большее значение. Моления в священных рощах в представлениях мари способствовали очищению души и приобщению к добродетельным делам и правильному укладу жизни, а также доброму общению. Сакральные природные комплексы служили и продолжают служить основой этнорелигиозного самосознания мари в трудные времена [8, с. 18–19]. По словам верховного жреца Алексея Якимова, «…верующие язычники считают, что проведение молений – это приобщение к своим корням, возможность ощутить свою самобытность» [2, с. 3].

В то же время нужно отметить, что в современный период язычество в значительной мере утратило массовую поддержку марийского народа. При линейном распределении 56 % респондентов мари (2004 г.) в будущем предвидели православие как наиболее влиятельную религию в Республике Марий Эл. В обозримом будущем назвали наиболее влиятельной Марийскую Традиционную Религию лишь 4,3 % опрошенных респондентов мари.

На вопрос «Как Вы относитесь к Марийской Традиционной Религии» высказывание респондентов сводилось в основном к варианту «затрудняюсь ответить». Среди опрашиваемых преобладали ответы «нет времени больше вникать в эту религию, работа – дом», «никак не отношусь, некогда вникать, надо детей поднимать». В то же время ни в одном из ответов не было проявлено негативного, неприязненного отношения к верующим, исповедующим Марийскую Традиционную Религию. Стандартным среди респондентов было высказывание «во что хотят, пусть в то и верят», «это личное дело верующего, в какого бога верить».

Завершая обзорную характеристику языческой конфессии в Республике Марий Эл, можно привести оценки исследователей о возможном будущем развитии современного язычества. А. Струкова, говоря о путях развития язычества, отмечает, что у этой религии «есть все возможности для роста числа

последователей. Многих располагает к язычеству отсутствие четкой иерархической структуры, автономность по отношению к государству, а также избирательное принятие ценностей мировых религий, которые сейчас находятся в сложном положении» [7].

Есть сторонники и противоположной точки зрения, которые предвидят постепенное размывание и затухание языческих религий. Основной причиной для этого, по их мнению, служат современные процессы глобализации, урбанизации, оптимизации в современном общества, которые негативно влияют на сохранение, функционирование этнической культуры и традиций.

В настоящее время в республике наблюдается увеличение интереса к Марийской Традиционной Религии. Происходит воссоздание священных рощ, возобновляется проведение всемарийских молебнов, оформление организационной структуры Марийской Традиционной Религии. По мнению марийских ученых и, в частности, В.С. Соловьева, Марийская Традиционная Религия прочно укоренилась в сознании многих марийцев. Он отмечает, что «эта религия не ортодоксальна, она всегда учитывала реалии жизни. И если она сегодня возрождается, развивается, то возрождать её нужно с учетом сегодняшнего уровня человеческой мысли. Сегодня самое подходящее время для этого. Но эти задачи нельзя решить без участия науки. В данном случае речь не о слиянии науки и религии, не о подавлении религии наукой, а о сближении этих двух форм общественного сознания, о сотрудничестве в различных сферах, касающихся истории, духовной жизни, психологии, морали и т.п.» [10].

В настоящее время Марийскую Традиционную Религию исповедует в совокупности около четверти марийского населения, проживающего в Республике Марий Эл. Это внушительная группа верующих, и такое положение выглядит стабильным и не может значительно измениться в ближайшие годы. Основной задачей на сегодняшний день является продолжение систематического многопрофильного изучения Марийской Традиционной Религии как одной из значимых этнических составляющих марийского народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Калинин И.К.* Восточно-финские народы в процессе модернизации. М.: Наука, 2000. 178 с.

2. *Макаров Е.* Верховный язычник // Марийская правда. 2000. 8 апреля. С. 3.

3. Межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы соц. исследований 2001 года): науч.-статистич. бюллетень / сост., автор предисловия В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2002. С. 140.

4. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы соц. исследования 2015 года): науч.-статистич. бюллетень / МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева / В.И. Шабыков, О.В. Орлова, Г.С. Зеленеева, А.В. Гуляев. Йошкар-Ола, 2016. С. 112.

5. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы соц. исследования 2018 года): науч.-статистич. бюллетень / МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева; В.И. Шабыков, О.В. Орлова. Йошкар-Ола, 2018. С. 119.

6. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы соц. исследования 2019 года): науч.-статистич. бюллетень / МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева, авт.-сост.: Г.С. Зеленеева, О.В. Орлова, В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2018. С. 121.

7. Проблемы неоязычества обсудили на семинаре в московском Центре Карнеги 16 января 2004 г. URL: http:/www.pagan.ru (дата обращения: 8.06.2020).

8. *Репина О.Л.* Сакральные природные комплексы: выявление и сохранение: ВКР / Мар. гос. технич. ун-т, факультет лесного хозяйства и экологии. Йошкар-Ола. 2006. 95 с.

9. *Соловьев В.С.* Время и религия. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1968. 59 с.

10. *Соловьев В.С.* О социальном статусе Марийской Традиционной Религии. URL: file:///D:/documents/Desktop/professor-margu-o-socialnom-statuse-mariyskoy-tradicionnoy-religii.htm (дата обращения: 08.06.2020).

11. Социологические исследования межнациональных и межконфессиональных отношений: материалы межрегион. науч.-практич. конфер., 7 июня 2012 г. Йошкар-Ола, 2013. С. 332.

12. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание // Joensuun yliopisto. Karjalan Tutkimuslaitoksen julkaisuja. University of joensuu. Publications of karelian institute. N 116. Joensuu, 1997. 397 с.

13. *Шкалина Г.Е.* Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2002. 159 с.

Gul'nara Zeleneeva

THE CURRENT STATE OF THE MARI TRADITIONAL FAITH ACCORDING TO THE 2004–2019 ETHNO-SOCIOLOGICAL RESEARCH DATA

The author examines the main issues related to the current state of the Mari Traditional Religion. The article was written on the basis of the data collected during ethno-sociological research carried out in the Republic of Mari El in 2004–2019.

Key words: Mari Traditional Religion, ethno-sociological research, Mari people, pagan groves, dual faith.

Зеленеева Гульнара Сультановна
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник Марийского
научно-исследовательского института языка,
литературы и истории им. В.М. Васильева

Gul'nara Zeleneeva
Candidate of History,
Senior researcher of Sociology Department,
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History

УДК 29 (470.343)

КОМПЛЕКСНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ СОТРУДНИКОВ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ ИМ. Т. ЕВСЕЕВА ПО ОБСЛЕДОВАНИЮ СВЯЩЕННЫХ РОЩ И ИСТОЧНИКОВ РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ 2019 г.

© 2020 г. Д.А. Байдимиров

Осенью 2019 г. сотрудниками Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева была проведена комплексная экспедиция по обследованию священных рощ и источников в Советском районе Республики Марий Эл. Статья знакомит с её результатами.

Ключевые слова: культовые места, памятники природы, священные рощи, служитель культа.

Государственное бюджетное учреждение культуры «Национальный музей Республики Марий Эл имени Тимофея Евсеева» обладает большим опытом обследования священных рощ, имеющих культурно-историческое значение.

В июле 1998 года была проведена комплексная экспедиция с целью выявления и фиксации природно-культовых памятников в Медведевском районе Республики Марий Эл, в ходе которой было обследовано 26 природно-культовых памятников. Материалы обследования были изложены в статье Н.А. Большовой «Проблема выявления, учета и паспортизации священных рощ (мольбищ) Республики Марий Эл (на примере Медведевского района)» [1, с. 125].

Комплексная работа по обследованию священных рощ была продолжена в 2018 году по государственному контракту № 24 от 29.09.2018 г. сотрудниками Национального музея им. Т. Евсеева под руководством кандидата исторических наук Д.Ю. Ефремовой с привлечением сотрудников Поволжского государственного технологического университета и ООО «ГеоПрофи». Работа проводилась в пределах нижеперечисленных муниципальных образований Республики Марий Эл с октября до середины ноября 2018 года, в ходе которой было исследовано семь памятников. По итогам работы был написан «Отчёт о комплексных исследованиях священных рощ в Моркинском, Сернурском, Новоторъяльском, Советском муниципальных районах Республики Марий Эл осенью 2018 года по государственному контракту № 24 от 10 сентября 2018 г.».

С 16 по 21 августа 2019 года была проведена комплексная экспедиция по обследованию священных рощ и источников в Советском районе Республики Марий Эл: у деревень Тапшер, Кукмарь, Кундушумбал.

В работе комплексной экспедиции принимали участие следующие сотрудники разведочного отряда: Ефремова Д.Ю., кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе; Байдимиров Д.А., кандидат исторических наук, заведующий отделом этнографии; Бойко И.В., заведующий отделом археологии; Петухов В.С., заведующий отделом ИТ; Булыгина Н.А., старший научный сотрудник отдела научно-просветительской работы.

Научно-исследовательский персонал экспедиции осуществлял следующие виды работ: координация полевых работ, ведение полевых записей, описаний, фотофиксация, интервьюирование местных жителей (картов), тахеометрическая съемка, экологические замеры, камеральная обработка полевых материалов, подготовка материалов к составлению отчёта, написание отчета по выполненным работам.

Этнографическое обследование проводилось двумя способами: опрос и наблюдение. Опрос проведен с информантами (картами) и жителями прилегающих деревень, которые участвовали в обрядовых молениях в священной роще. В ходе наблюдений проведена

фиксация и тщательное изучение всего комплекса культовых мест (священной рощи), священных деревьев, кострищ и родников.

Обследование священных рощ проводилось по согласованию с общиной Марийской Традиционной Религии «Марий Кумалтыш» Советского района. Для обследования были определены следующие рощи: 1) «Священная роща», Республика Марий Эл, Советский район, в 1000 м к северо-западу от д. Тапшер Верх-Ушнурского сельсовета [2]; 2) вновь выявленная «Священная роща» в 1300 м к юго-востоку от д. Кукмарь Кукмарьского сельсовета; 3) «Священная роща», Республика Марий Эл, Советский район, в 734 м к юго-востоку от д. Кундушумбал Чкаринского сельсовета [2].

В ходе обследования было выявлено, что во всех рощах молились пяти богам: *Тӱҥ Юмо (Ош Кугу Юмо* – Верховный Светлый Великий Бог*.), Мер Юмо* (Бог-посредник между людьми и *Ош Кугу Юмо*), *Шочын Ава* (богиня, Мать Рождающая)*, Мланде Ава* (богиня, Мать Земли)*, Курык Кугыза* (бог, хозяин горы). В жертву приносили: для *Тӱҥ Юмо* (*Ош Кугу Юмо*) – коня (*оргамак имне*), гуся (*комбо*), *Мер Юмо* – гуся (*комбо*), *Шочын Ава* – телку (*ушкалаш презе*), овцу (*шорык*), *Мланде Ава* – черную овцу (*шем шорык*), черного гуся (*шем комбо*), *Курык Кугыза* – гуся (*комбо*), овечку (*шорык*), барана (*тага*), утку (*лудо*). До молений заранее чистят территории священных рощ, убирают упавшие деревья, к молению готовят дрова в самой роще.

Из слов Германа Степановича Милютина (главного карта Советского района, фото 1), в священной роще *Тапшер кӱсото* (фото 2) моления возобновились в 2017 году, после двадцати шести лет перерыва. В тот год были определены места трех кострищ. На сегодняшний день в данной роще обозначили места пяти кострищ. При определении новых кострищ священнослужители опирались на особенности ландшафта и растительности, а также сравнивали расположение священных мест по другим рощам.

Священная роща *Чокмо ото* у д. Кукмарь (фото 3) до 1990-х годов была обнесена колючей проволокой. В связи с этими обстоятельствами моления в роще не проводились. Со слов информантов, неоднократно на данной территории видели человека в белом одеянии. Местные жители утверждают, что сам *Юмо* посещал рощу. Религиозные обряды в священной роще *Чокмо ото* начали проводить с 1990-х годов. Территория рощи была облагорожена, убрали колючую проволоку. На сегодняшний день в священной роще проводят мировые моления (*тӱня кумалтыш*) осенью раз в пять лет.

Со слов информанта (карта) Таныгина Андрея Алексеевича (1939 г.р.), религиозные обряды в священной роще *Мер ото* у д. Кундушумбал (фото 4) не прекращались, хотя власти запрещали моления и были гонения. Весной проводят праздник *Агавайрем* (весенние моления), семейные – ежегодно, крупные общинные – осенью после уборочных работ с интервалом раз в три года, мировые – раз в пять лет. К примеру, место для проведения *Агавайрем* в данной роще появилось в середине XX века. До этого оно находилось ближе к деревне посреди поля. В обследуемой роще также были выявлены места девяти семейных молений со своими кострищами и деревьями, со слов информанта таких мест было больше. Некоторые перестают посещать родовые места, поэтому они и зарастают.

Таким образом, до настоящего времени на территориях обследуемых священных рощ проводятся религиозные обряды, различающиеся по уровню и охвату населения. К примеру, в священных рощах у деревень Тапшер, Кукмарь и Кундушумбал, наряду с площадками для *Мер, Тӱня* (окружные, мировые), можно встретить места для семейных и деревенских молений. Часть рощ выявлена в ходе обследования, они не были известны ранее, например, место семейных, весенних молений *Агавайрем* у д. Кундушумбал. Безусловно, каждая обследуемая роща по-своему уникальна, и наша главная задача – сохранить все это для будущего поколения. Вновь выявленные рощи будут пополнять списки культовых памятников Республики Марий Эл [3]. Национальный музей Республики Марий Эл им. Т. Евсеева и участники комплексной экспедиции благодарят картов Советского района: Германа Степановича Милютина, Анатолия Степановича Виногорова, Андрея Алексеевича Таныгина, за содействие в проведении комплексной экспедиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Большова Н.А.* Проблемы выявления, учета и паспортизации священных рощ (мольбищ) Республики Марий Эл (на примере Медведевского района) // Современные тенденции по сохранению историко-культурного наследия / сост. А.И. Михеева. Йошкар-Ола: Мар. полигр.-изд. комбинат, 2003. С. 125–136.

2. Постановление Правительства Республики Марий Эл «О мерах по дальнейшему обеспечению сохранности археологических памятников и культовых мест на территории Республики Марий Эл» (№ 298 от 24.08.1993).

3. Марийские культовые памятники Республики Марий Эл. Информационно-справочная брошюра. Йошкар-Ола: Б/и, 2004. 64 с.

Dmitrij Baidimirov

THE 2019 INTEGRATED EXPEDITION OF T. EVSEEV NATIONAL MUSEUM OF THE REPUBLIC OF MARI EL EMPLOYEES ON EXPLORATION OF SACRED GROVES AND SPRINGS INTHE REPUBLIC OF MARI EL

In the fall of 2019, the employees of T. Evseev National Museum of the Republic of Mari El conducted an integrated expedition to explore sacred groves and springs in the Sovietsky region of the Republic of Mari El.

Key words: cult places, natural monuments, sacred groves, priest.

Байдимиров Дмитрий Александрович
заведующий отделом этнографии
Национального музея Республики Марий Эл
имени Т. Евсеева

Dmitrij Baidimirov
Head of the Ethnography Department,
T. Evseev National Museum
of the Republic of Mari El

УДК 25 (470.343)

МАРИЙ ЮМЫЙЎЛАН ВИЯҢГМЕ КОРНЫЖО

ПУТИ СТАНОВЛЕНИЯ ОБЩИН МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ

© 2020 г. Г.А. Ласточкина

Марийская Традиционная Религия до начала XX века выступала как единственный социальный институт сплочения и единения марийского народа, укрепления его национального самосознания, утверждения национальной самобытной культуры.

Народная религия мари никогда не призывала искусственно разъединять народы, не возбуждала противоборство и противостояние между ними, не утверждала исключительность какого-либо народа. Марийцы всегда отличались веротерпимостью и уважительным отношением к религиозным чувствам иноверцев. Мари считают, что религия каждого народа имеет право на существование, поскольку все религиозные обряды направлены на облагораживание земной жизни, улучшение её качества, расширение возможностей людей и способствуют приобщению людей к божественной милости и благодати.

Почитатели марийской религии считают своим гражданским и религиозным долгом соблюдать правовые нормы и законы Российской Федерации и Республики Марий Эл.

В настоящее время Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл имеет 12 районных общин и 1 городскую (Йошкар-Ола). Они работают согласно своему Уставу под руководством глав общин. Мари-Турекский, Куженерский, Сернурский, Новоторъяльский, Советский общины имеют свое помещение, где проводят встречи с молодежью, ведут разъяснительные культурно-просветительские беседы. В Организации состоят более 70 марийских священнослужителей, которые тесно сотрудничают с марийскими священнослужителями регионов Российской Федерации: посещают места компактного проживания мари и участвуют в молениях в Кировской и Нижегородской областях, Удмуртской Республике, в Карелии, Ленинградской области. Проводятся богослужения в традиционных местах молений, местах паломничества, в местах захоронений славных сынов марийского народа.

На территории Республики Марий Эл насчитывается более 600 священных рощ, 324 из них включены в ФГИС – Автоматизированную информационную систему «Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации».

В целях духовного развития приверженцев Марийской Традиционной Религии издаются религиозные брошюры и книги. Традиционными являются встречи с главами районных администраций, где решаются организационные вопросы о проведении молений.

В соцсети «Вконтакте» существует страница «Марийская Традиционная Религия», где есть возможность задать вопросы и получить ответы от священнослужителей, узнать даты проведения молений, правила поведения в рощах и т.д.

Марийская Традиционная Религия благополучно сохранилась до наших дней и привлекает к себе внимание не только журналистов из Финляндии, Эстонии, Германии, Франции и Бельгии, но и обычных россиян, все так же нуждающихся в общении с Богом. На сегодняшний день Марийская Традиционная Религия имеет тенденцию на дальнейшее сохранение и развитие традиционных верований и обрядов.

Ключевые слова: Марийская Традиционная Религия, история, община.

Марий юмыйӱла уэш, у вий дене виянгаш тӱнгалме пагытлан 1991 ийым шотлыман. 1990-ше ий 25 октябрьыште «О свободе вероисповеданий» Россий закон илышыш пурен. Юмыйӱла йодышышто илыш куштылемын, садлан 1990-ше ий ноябрь тылзыште «Марий Ушем» пелен марий йӱла дене пашам ыштыше мер кангаш ышталтын. Тушко шанчызе, артист, сылнымутчо, журналист, сӱретче, мер пашаең-влак пуреныт. Нуно марий йӱлам виянгдыме, марий онаең-влакым аралыме, кӱсотым тӱзатыме йодыш-влакым лончыленыт. Йӱла пашам виянгдаш лӱмынак «Кугезе мланде» мер-политик ушемым чоңеныт. Варажым тудын пашаж почеш «Марий Юмо йӱла рӱдер» ушем шочын. Тушто марий йӱла йодышым келгынрак лончыленыт, кумалтыш-влакым уэш эртараш тӱнгалмым, организацийым официально регистрироватлымымат пенгыдемденыт. Тыге 1991-ше ий 6 июньышто «Ошмарий-чимарий марий юмыйӱла рӱдерын (марийский религиозный центр «Ошмарий-чимарий») икымше учредительный погынымашыже лийын. Вуйлатышыжлан писатель Александр Михайлович Юзыкайным сайленыт. Тыгак 1991-ше ийыште «Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды» Марий Эл виктемын законжо лектын.

XX курымын 90-ше ийла тӱналтыште марий юмыйӱла йодышым виянгдаш полшышовлакын лӱмыштым палемден кодыде огеш лий. Нунын коклаште тунамсе Кугыжаныш секретарь Николай Фёдорович Рыбаков, Василий Иванович Иванов, Алексей Изергиевич Якимов, Михаил Егорович Шиляев, шанчызе-влак Семён Яковлевич Черных, Анатолий Степанович Патрушев, Никандр Семёнович Попов, Марий АССР Верховный Советын национальный политик секторым вуйлатыше Виктор Степанович Соловьёв, Марий АССР министр-влак Советын пӧлка вуйлатышын алмаштышыже Василий Александрович Исаков.

«Ошмарий-чимарий» юмыйӱла ушем икымше гана кугу тӱня кумалтышым 1991-ше ий 11 октябрьыште Параньга район Олор ялын кӱсотешыже тарватен. Тидлан кугыжаныш кучемат мелын лийын, кугу полышым пуэн. Кумалтышыш кок тӱжем наре ең погынен.

1995-ше ий 29 сентябрьыште кумалтышым Михаил Егорович Шиляев Шернур кундемысе Купран отышто эртарен. Тушко Урал да Пошкырт кундемласе онаең-влак Борис Алексеевич Александров ден Юрий Алексеевич Адрашев толыныт. Вес кечынже Чылдемыр ялеш шанчызе-влак йӱла йодышым лончылышо конференцийым эртареныт.

1996-шо ийыште Тӱня кумалтыш-влак У Торъял районын Саваран отыштыжо, Совет районысо Чокмотышто эртеныт. Вес ийын, 1997-ше ийыште, – Совет район Янгранур отышто; 1998-ше ийыште Морко район Унчышто Сӱрем кумалтыш калыкым поген.

Юмыйӱла ушемым Александр Михайлович Юзыкайн вуйлатен. Тудын ош тӱня гыч кайымекыже (1996-шо ий), пашам виктараш Алексей Изергиевич Якимов шке семын шогалын. 1997-ше ийыште тӱң онаенлан Степан Андреевич Милютиным шогалтыме.

1997-ше ийыште «О свободе совести и о религиозных объединениях» законын илышыш пурымыжлан кӧра ушем юридический регистрацийым йомдарен. Садланак пашам уэш тӱналаш логалын. Василий Георгиевич Яналов тиде пашалан кыртменак пижын. Эн ончыч районлаште общине-влак ышталтыныт. Тыге Шернур общине (2004-ше ий) регистрацийым эртен, вара У Торъял район Кугу Танаксола (2005 ий), Советский (2005-ше ий) районла ушненыт. Морко район Шоруньжа ялын общиныже чоңалтын (2005-ше ий).

2001-ше ийыште Йошкар-Олаште марий онаең-влаклан икымше семинар эртен. Тушко онаең-влак дене пырля шанчызе-влакат ушненыт. Паша лектышыжат лийын: 2003-шо ийыште Никандр Попов ден Александр Таныгин «Юмын йӱла» книгам луктыныт [3]. Тудо марий юмыйӱлам тунемше да кумалтышым виктарыше-влаклан тачат моткоч кугу полыш. Тидым вес кундемлаште илыше марий-влакат палемдат да книгам шинчасортала аралат.

Тачысе кечын Марий Эл Республикысе рӱдӧ юмыйӱла ушем йол ӱмбалне пенгыдын шога. Шке тӱсшым, юридический чурийвылышыжым кугыжан кагазеш 2007-ше ийыште палемден. 2010-шо ийыште Ушемын тамгажым Россий Федераций юстиций министерствыште пенгыдемден.

Кызытсе жаплан Марий Эл Республикысе рӱдӧ юмыйӱла ушем шке помышыштыжо латик районысо да ик оласе общиным куча:

Советский, Морко, Шернур, У Торъял, Марий Турек, Параньга, Волжск; Кужэнерыште район кўкшытан кок общине, Морко район Унчо ял, Параньга район Олор ял, Йошкар-Ола.

Пошкырт кундемыште общиным чоҥаш тўҥалме годым тусо онаеҥ-влак Марий Элыш толыныт, общиным ышташ шонымыштым ойленыт, тыге тачысе кечылан Пошкырт кундемыште 6 общине уло, Угарман кундемыште 1 общиным почмо. 2020-шо ий 28 августышто куанле увер толын: Пошкырт кундемыште марий юмыйўлан рўдö юмыйўла ушемже почылтын.

Моло регионыштат кумылан-влак лектыт, рўдö юмыйўла ушем кагазым ямдылаш да нунылан полшаш эре ямде. Одо, Татарстан кундем да Моско, Санкт-Петербург ола тидлан кўын шуыт манын ўшанена.

Марий Эл Республикысе рўдö юмыйўла ушемым 1999-ше ий 26 ноябрь гыч Александр Иванович Таныгин вуйлатен, 2017-ше ий гыч вуйлатышылан Василий Фёдорович Смирнов шоген, тений идым тылзын 5-ше кечынже ушемым вуйлаташ Александр Васильевич Бирюковлан ўшаненыт. Александр Иванович Таныгин марий юмыйўлан тўҥ онаеҥжылан шотлалтеш. Районласе общинылаште шкеныштын вуйлатышышт, уставышт уло. Марий Турек, У Торъял, Совет районласе общине-влак пöлеман улыт.

Ушемыште тўрлö районласе онаеҥ-влак марий калыклан шке порысыжым шуктат. Нуно Угарман, Одо, Виче, Санкт-Петербург, Карелий кундемлаште марий кумалтышым эртараш полшеныт да ўжмаш толеш гын, ик ганат вуйыштым огыт шупш.

Марий Эл Республикыште 600 утла кўсото верланен, 327 отым Россий кугыжаныш аралымаш реестрыш пуртымо, рушлаже: ФГИС – Автоматизированная информационная система «Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации».

2009-ше ий гыч 2014-ше ий марте Марий Эл Республикысе тўвыра, печать да калык-влакын пашашт шотышто министерствын «Тўвыра наследий» республикысе лўмын ыштыме программе почеш 16 отышто эрыктымаш пашам ыштыме. Икмыняр верыште «Кўсото» (Священная роща) возыктышым шогалтыме.

2016-шо ий гыч Звенигово район Исменца ял Пистер ото Россий Федерацийысе тўвыра наследийын объектшылан шотлалтеш.

2019-ше ийыште «Кугу Кокшага» заповедник көргыштö отын кумдыкшым палемденыт. Тусо пашаеҥ-влак верым, памаш дек корным тöрленыт, отыш пураш да лекташ капкам, шелыкым вераҥденыт.

2018-ше ий гыч ото-влакын чекыштым палемдыме шот дене экспедиций паша кая. Тудым Марий Эл Республикысе тўвыра, печать да калык-влакын пашашт шотышто министерствын кўштымыж почеш Т. Евсеев лўмеш тоштер да Чарла Кремль шуктат. Тыге шымлымаш пашашке 2018-ше ийыште 7 ото, 2019-ше ийыште 3 ото, 2020-шо ийыште 20 ото пурталтын. Отылан кадастр номер пуалтеш, тудын сынже нерген эколог-влак иктешлымашым ыштат, ото дене кылдалтше калык ойпогым этнограф-влак возат.

Марий Эл Республикыште еш, ял, мер, тўня кўкшытан марий кумалтыш-влак эртаралтыт. Тўня кумалтыш тўрлö кундемласе марий-влакым, марий юмыйўлам пагалышевлакым ушен шога. Марий Элыште тўня кумалтыш Шернур кундемысе Купран, Коклала, Морко кундемысе Вараҥыж, Кужэҥер районысо Шорното, Ошкуэр, У Торъял районысо Савараното, Шваното, Совет районысо Чокмото, Янгранур отышто кумалтыш-влак эртаралтыт.

Ушем туныктымаш пашалан кугу верым ойыра. Мутлан, Шернур районышто онаеҥ-влак туныктышо-влак дене пырля школышто марий йўлам туныкташ лўмын программым ямдыленыт. Тудо Шернур районысо школлаште илышыш шыҥдаралтеш. Марий Турек районысо «Ошмарий-чимарий» ушем еҥ-влак йоча да самырыктукым дене вашлиймаш-влакым эртарат, кумалтышын вийже нерген ойлат. Совет районысо общине марий йўлам туныкташ лўмынак курсым ямдыла, Йошкар-Оласе «Марий кумалтыш» общине рушарня еда «Марий тўэм» школым эртара.

Марий Элысе рўдö юмыйўла ушем марий онаеҥ-влаклан тўрлö семинар-влакым эртара. Погынышо-влак марий юмыйўла, историй, археологий дене кылдалтше лекций-влакым колыштыт. Кумалтыш пашаш шогалше еҥже кумалтышым тўҥалтыш да мучаш марте

эртарыме нерген пален налеш. Кугу таум каласена шанчызе-влаклан (Г.Е. Шкалина, Л.А. Абукаева, В.С. Патрушев, А.Г. Бахтин, Т.Б. Никитина), нуно онаен-влак деке вашлиймашыш толаш эре ямде улыт.

Ушем кадрым туныктен ямдылымаш Агробизнес кадрым ешарен туныктышо Марий институт дене сай кылым куча. Икмыняр ий марий юмыйўла ушем тиде институтышто семинар-влакым эртарен. Погынышо-влак марий юмыйўла дене кылдалтше лекций-влакым колыштыныт, кумалтыш радам, пайремым шотлымо радам дене палыме лийыныт. Тидын годымак нуно мўкш ончымо, фермер озанлыкым кучымо нерген, оксам тўлыде, яра тунем кертыныт, сертификатым налыныт. Кызыт тыште калык да йўла коклаше паша шотышто специалистым ямдылат. Тунемше-влак марий йўлам келгынрак тунемыт, кумалтышым эртарыме нерген, тыгак общиным закон дене келшышын вўдымö нерген пален налыт. Тунемше коклашке чыла кумыланат ушнен кертеш.

Кумалтыш радамат ворањын кая. Калык кумалтышыш куанен коштеш, онаен-влакланат тудым эртараш моткоч кугу вийым пыштыман: надырым, чес пölекым погымо, отым эрыктен, ямдылен шогалтыме деч посна закон почеш тўрлö санитар нормым шуктыман, пожар ынже лий манын эскерыман.

2020-шо ийын шошо пагытыштыже Агавайрем, ял кумалтыш-влак эртаралтыныт. Южо вере, коронавирус шарлыме лўдыкшылан кöра, мутлан, Шернурышто, общинын мутланен келшымыж почеш, отыш лач онаен-влак веле лектынят да сортам чўктен пелештеныт. Сўрем кумалтышым Морко районышто шке семын кум вере эртарыме нерген верысе «Марий кумалтыш» общине шижтарен.

Тений икымше гана «Агавайрем» кумалтыш вияш эфирыште эртен, тидлан «МЭТР» канал да «Мегафон» сото компанийлан таум ыштыман. Кумалтышым кум йылмыш (марий, руш, англичан) кусарыме да интернетыш верандыме. Ончышо калыкын чотшо моткоч кугу лийын.

Кажне ийын марий йўла дене лишкырак палыме лияш турист-влак, теле- да радиожурналист, фотограф-влак толыт. Тўрлö Россий але йот элласе савыктышлаште марий юмыйўла нерген, кумалтышым эртарыме ойыртем нерген статья, видео- да фотосюжет-влак лектыт.

Марий Эл Республикысе рўдö юмыйўла ушем 2009-ше ий гыч кажне ийын «Марий кечышот» календарьым, «Ото» журналым (2009–2011 ий), «Ош сандалык ончылно» (2012-шо ий), «Ший мундыра» (2013-шо ий), «Шарнымаш ойпого» книга-влакым луктеш. Икмыняр савыктыш ош тўням ужаш шке жапшым вуча.

Интернетыште Марий юмыйўла ушемын «Вконтакте» социал кылыште «Марийская традиционная религия» лаштыкше уло. Тушто марий юмыйўла дене кылдалтше материал-влак, кумалтыш кушто да кунам эртарыме нерген увер-влак лектын шогат.

Марий юмыйўла шке семынже виянеш, но тудым кугырак кўкшытыш нölталаш шанчызе-влак деч полыш кўлеш. Таум каласена В.М. Васильев лўмеш шанче шымлыше институтлан марий юмыйўлалан уэш тўткышым ойыраш тўњалмылан. 2020-шо ийыште институт пелен марий юмыйўлам шымлыше лаборатorий почылтын. Вуйлатышыже – филологий наука доктор Любовь Алексеевна Абукаева. Икымше кугу паша ошкылжо – «Марий юмыйўлам шымлымаште кўлешан йодыш-влак» конференций. Лабораторийыште кумалтышмутын ойыртемжым лингво-культурологий наука могырым шымлаш тўњалме [1, 2].

Юмыйўланам, кумалтышнам, ото-влакым таче виян да ушан рвезе тукымлан шке кидыш налман. Тыге гына марий юмыйўлан ончыкылыкшо лиеш. Тидым кызыт ыштыман, молан манаш гын кö деч тунем кодаш – кызыт нуно книгаште огыл, а пеленна улыт. Тидым онаен-влакат умылат да пытартыш погынымаште (2020-шо ий 5 сентябрь) Марий Эл Республикысе рўдö юмыйўла ушемын вуйлатышыжлан Александр Васильевич Бирюковым шогалтеныт. Тудо 44 ияш, 2016-шо ий гыч Йошкар-Оласе «Марий кумалтыш» общинын чолга енже, а 2020-шо ий гыч ушемын вуйлатышыже, Марий самырык театр директор сомылым шукта.

Марий Эл Республикысе рўдö юмыйўла ушем X Марий Калык Погынын резолюцийжым илышыш шынdарыме негызеш пашам ыштен да марий юмыйўла шочмо калыкнан тўвыраштыже эн шергакан, чоным куандарыше да илышым виктарен шогышо тўњ йўла семын кодшо манын умбакыжат тырша.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абукаева Л.А.* Репрезентация концепта *юмо* «бог» в марийских народных песнях // Этническая культура. 2019. Вып. 1. С. 40–45. URL: https://journalec.com/ru/action/126/info

2. *Абукаева Л.А.* Лексикографическая репрезентация концепта *юмо* ‘бог’ // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. статей / Мар. гос. ун-т; сост. Р.А. Кудрявцева, Т.Н. Беляева; отв. ред. Р.А. Кудрявцева. Йошкар-Ола, 2019. С. 40–44. URL: https://old.marsu.ru/events/problems_of_philology/files/collections/%D0%A1%D0%91%D0%9E%D0%A0%D0%9D%D0%98%D0%9A_2019_1.pdf

3. *Попов Н.С., Таныгин А.И.* Юмын йўла (Основы традиционной марийской религии). Йошкар-Ола: ГУП Мар. полигр.-изд. комб., 2003. 273 с.

Galina Lastochkina

THE DEVELOPMENT OF MARI TRADITIONAL RELIGIOUS COMMUNITIES

Before the early 20th century Mari Traditional Religion was the only social institution which united the Mari people; it strengthened their national consciousness and specific national culture.

Mari Traditional Religion has never called for artificial disintegration between peoples, never encouraged their confrontation and opposition and never asked for exclusiveness of any people. The Mari has always been distinguished by their religious tolerance and respectful attitude to the representatives of other beliefs. The Mari thinks all religions have the right to exist due to the fact that all religious rites are aimed at making an earthy life nobler, improving its quality and contributing to people's involvement in the divine mercy and grace.

The Mari religion followers consider their civil and religious duty to adhere to the legal norms and laws of the Russian Federation and of the Republic of Mari El. At present time, there are twelve district communities and one city community in Yoshkar-Ola in the Centralized Religious Organization of Mari El Traditional Religion. They work in accordance with their statutes under the community heads' guidance. Mari-Turek, Kuzhener, Sernur, Novy Toryal and Sovetsky communities possess their own premises to have talks with young people on cultural and educational issues.

There are more than 70 Mari clergymen in the organization, who cooperate with their Mari colleagues in different regions of the Russian Federation; they visit areas with large Mari population and participate in prayers in Kirov region, Nizhegorodsky region, the Udmurt Republic, Karelia and Leningrad region. Worships are held in traditional places of prayers, pilgrimage, and burial sites of Mari people.

There are more than 600 sacred groves in the Republic of Mari El; 324 of them are included into the FGIS – *The Unified State Register of the Objects of Cultural Heritage (Monuments of History and Culture) of the Russian Federation Peoples* automated information system.

Religious brochures and books are published to spiritually develop the adherents to the Mari traditional culture. They meet with the heads of their local authorities to solve the issues of prayers organizing.

There is the page *Mari Traditional Religion* in 'VKontakte' social net where people can ask questions and get answers from clergymen, know about the dates of prayers, rules of behavior in sacred groves, etc.

Mari Traditional Religion has been successfully preserved till our time and is the issue of interest not only for Finnish, Estonian, German, French and Belgian journalists but for common Russians who need in communication with God. Today, Mari Traditional Religion has the tendency to further preservation and development of traditional beliefs and rites.

Key words: Mari Traditional Religion, history, community.

Ласточкина Галина Алексеевна
секретарь Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл

Galina Lastochkina
Secretary of the Centralized religious organization of Mari Traditional Religion in the Republic of Mari El

УДК 25 (470.343)

МАРИЙ ЭЛ РЕСПУБЛИКЫСЕ МАРИЙ ТУРЕК РАЙОНЫН «ОШМАРИЙ-ЧИМАРИЙ» ВЕРЫСЕ ЮМЫЙЎЛА УШЕМЫН ПАШАЖ НЕРГЕН

О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МЕСТНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ МАРИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ «ОБЩИНА «ОШМАРИЙ-ЧИМАРИЙ» МАРИ-ТУРЕКСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ МАРИЙ ЭЛ

© 2020 г. Г.С. Иванов

В статье дан анализ форм и видов деятельности общины «Ошмарий-Чимарий» Мари-Турекского района Республики Марий Эл за последние семь лет. Моления на праздник Агавайрем проводятся в 8 деревнях, в 7 деревнях осенние моления проходят каждый год. Община располагает собственным помещением, которое было обустроено членами общины, так же как и музей «Дом крестьянина». Карты и члены общины проводят беседы со школьниками, экскурсии для гостей, организуют праздники, такие как «Мелна пайрем» («Праздник блинов»).

Ключевые слова: Марийская Традиционная Религия, община, формы и виды деятельности.

Тиде статьяште Марий Турек юмыйўла ушемын шым ий жапыште ыштыме пашаж нерген палдарена. Калыкын полшымыж дене районышто ятыр паша шукталтын. 2001-ше ийыште шыжа тылзын икымше кумалтыш эртен – Турек суртанлан вуйым савыме, шыжымак Мер отышто шыже кумалтыш лие. 2013-шо ий пургыж тылзын 27 кечынже Марий Турек район «Ошмарий-чимарий» ушем марий юмыйўла верысе организацийын Уставшым юстиций министерствыште пеҥгыдемдыме, кўлешан документ-влакым кидыш налме. Кандаш марий ялыште калыкым тарватен, Агавайрем эртаралтеш. Шым ялыште шыже кумалтышым кум ий почела тарватыме, кажне шыжым Турек суртан кумалтышым эртараш кутырен келшыме.

Кызыт Марий Турек юмыйўла ушемыштына ныл онаеҥ кумалтыш радамым шке семынже эртарен кертеш. Кок онаеҥ дипломан улыт, Агробизнес кадрым ешарен туныктышо Марий институтышто эртарыме курсышто тунемыныт. Иктыжым, Поляков Олегым, «Ошмарий-чимарий» марий юмыйўла верысе ушемым вуйлаташ сайлышна. Рвезе вий дене пашам утларак ворандарен колта манын, кугу ўшан уло.

Кугешнен каласен кертына: районыштына онаеҥ-влак дене погынен каҥашаш шкенан Ошмарий-чимарий рўдер пёртна уло. Ик пёлемыштыже унагудо: погынымашым, вашлиймашым, пайремым эртарена. Вес пёлемыште «Кресаньык пёрт» тоштер верланен. 689 арверлан номерым пуымо, учет журналыш возымо. Тоштер пёрт көргыштӧ кўлешан жватам верандыме, пёртӧнчылно, кум пырдыж мучко, ўлычын кўшкӧ полко еда леҥеж, лаче, тагына, печке, безмен, көршӧк тўшкан-тўшкан верандыме; йыдалым, калыпым, столяр ўзгарым посна чумырымо – икманаш, мо клатыште, амбарыште лийшаш, чыла тушто.

Тиде рўдерым калык вий дене ыштыме. Администраций яра шогышо колхоз правлений пёртым мландыжге мыланна 2013-шо ийыште пёлеклыш. Кӧ чоҥымо материалым, кӧ шийвундым пуэн, кӧ шке мастарлыкше дене полшен. Пашаште Кочергин Андрей ден Романов Сергейын бригадыже (Созонов Алексей, Габдульхаков Роберт) тыршен. Пиломатериал ден кожлам «Ямбатыр» ООО лесхоз вуйлатыше Валеев Рафик Назипович, пилорамщик-влак Батуев Константин, Кибардин Влад, Хафизов Ильнур пуэныт. Лўм-влак гыч шижыда: татар калыкат мыланна полшен. 2014-ше ийыште пёрт вуйым калай дене леведме. 2015-ше ийыште кумалтыш арвер клатым ыштыме, 2016-шо ийыште унагудо пёлемым ачален шуктымо, Яшметов Валерий Степанович унагудо көргым

шкетын сӧрастарен. 2017-ше ийыште тоштер пӧлемым ачален, конгам оптен шуктымо. Мый вич ий жапыште тоштерлан экспонат-влакым погенам. Батуева Зинаида Германовна ден Сорокина Вера Александровнан полшымышт дене чыла пӧрткӧргым поген шогалтышна. Ушемын чолга енже-влаклан (фото 5) таум ыштем.

Рӱдерын вий-куатше пеш кугу: тунемше-влак, уна-шамыч экскурсий дене толын, ожно годсо илышым умылен налыт, ме нуным марий юмыйӱла дене палдарена. Моско университетын студентше-влак тыште марий калык историйым шымлышт, кӱсотыш намиен улына, пеш куанен, таум ыштен кайышт. Бразилий гыч толшо ешым унам ыштыме. Ача-ава кумыл дене 6-шо классыште тунемше-влаклан «Марий мелна пайремым» эртарыме. Кеҥеж мучко йоча-влак школ пелен улшо лагерь гыч экскурсий дене толыныт. «Берегиня» лӱман клубыш коштшо руш, марий, татар, одо-влак рӱдерыштына куанен уна лийыч. 2016-шо ийыште икымше вашлиймашыш 36 еҥ толын, Марий Эл гыч онаеҥ-влак погын эртен. 2017-ше ийште 4 вашлиймаш 50 еҥым поген, 2018-ше ийыште 8 вашлиймашыш 125 еҥ толын, 2019-ше ийыште 24 вашлиймаш 382 еҥым чумырен. Тений «Серебряный возраст», «Скандинавская ходьба» клуб, «Ветеран ушем», Йошкар-Ола гыч «Марий йӱла тӱэм (школ)» мемнан марий пӧртыш «Мелна пайремыш» толыныт. Тыге ий еда калык коклаште марий калыкын илышыже, йӱлаже нерген умылымаш, палымаш тӱрлӧ йылман калык коклаштат шарла.

Уна-влакым вашлиймаште пеш кугу пашам Тихонова Тамара Викторовна, Иванова Елена Константиновна, Айглова Нина Леонидовна, Ведерникова Мила Александровна, Смирнова Римма Петровна, Батуева Зинаида Германовна шуктат: ложашым, ӱйым-шӧрым, муным, шинчал-сакырым, шылым, парентым кондат, нунак конга воктене тошкештыт, кӱмыж-совлам ямдылат, мушкыт, эрыктат – пашашт шуко. Каласен кодыман: унала толшо-влак кокла гыч тӱшкан йодшо-влак гына оксам тӱлат.

Калык дене пашам эртараш тӱҥ онаеҥ Александр Иванович Таныгинын савыктыме ятыр книгаже [2, 3], Ираида Степанован «Отышто кумалтышлан ямдылалтмаш», «Юмылан пелештыме мут» буклетше-влак, тудынак «Маритӱрыштӧ юмо-влак» [1] книгаж почеш ямдылыме Вера Сорокинан «Крестьянская изба», «Марий пӧрт» буклетше-влак экскурсовод-влаклан пеш пайдале улыт, толшо-влакланат кучыкташ лиеш.

Пырля, келшен ыштыме пашана нерген тыге каласаш лиеш:

Юмын куку онаеҥна уло,
Варсеҥге гай вуйлатышына уло.
Кеҥеж лыве гай полышкалыше улына.
Але вара кеҥеж саска лийын она керт?!

Районысо администраций вуйлатышын алмаштышыже, марий конгресс пӧлка оза Лариса Алексеевна Ложкина юридический йодыш-влакым шуктымаште, пайрем эртарымаште полшен шога, «Мер каҥаш» паша нерген Конышева Светлана Николаевна увертара, тоштер кагазым, экскурсийым Вера Александровна Сорокина ден Зинаида Германовна Батуева шуктен шогат.

Вучыдымын пӧрт конга пеш кугу кӱлешан да пайдале лие. Посёлкысо калык газым пуртымо дене конга деч посна кодын. Тора гыч толшо родышт конга мелнам, когыльым, пучымышым йодыт. Садлан марий пӧрт конгаш шканышт мелнам кӱэштын, перемечым, когыльым кӱйыктен нангаят, мӱндыр унаштым сийлат.

Кеч могай сурт-оралте роскотан. Туллан счётчик гоч тӱлена, газым баллон дене налына, унагудым электротул конга дене ырыктена, тоштер конгалан пум пилораме оза-влак пуат, тӱлышаш оксам калык деч погена, марий календарь-влакат надырым пуат.

Теве тыге марий йӱла шотышто шуко пашам марий-влак дене гына огыл, вес калык коклаштат нангаена.

Изи гына пӧртланна требованийжат пешак шуко, федерал закон почеш могай требований уло, чылажымат шуктен шогаш тыршена: налоговый, пенсионный, статистический, социально-страховой отчетым пуэна. Мемнан пашам юстиций министерстве, прокурор, пожарный надзор, электрик-влак эскерен шогат. Тоштерыш билет дене пураш ыштена гын, полыш олмеш отчет дене анырена. Мыйын шонымаште, музей оксам таптышаш огыл, рвезе калыкын уш-акылжым пойдарышаш. Тоштыеҥ лудын-возен моштен огыл гынат, пӱртӱс вий-куатым шымлен, илыш дене кылден,

марий тӱрыш пуртен моштен. Толшо-влаклан тидым ончыктышаш улына.

Пашана сай лектышан лийже манын, икмыняр темлымашым палемдынем: кажне отылан шке кумалтыш арверым ямдылыкташ кӱлеш, черетым вучен, рӱдер гыч шупшыктыман огыл; рвезе онаеҥ-влакым эскерен шогыман, ик ой дене кумалаш туныктыман; ялмарий-влак денат кумалтыш паша нерген утларак ойлыман.

Тачысе погынысо кугурак-влак дечат ойкаҥашым, темлымашым вучена.

Айста, марий Онаеҥ-влак,
Чумыргалына пеҥгыдынрак.
Ой-каҥашым иктыш пидын,
Лекше пашанаже перканрак.

Мыланна таче ик ой дене марий йӱлан вий-куатшым нӧлтымӧ нерген каҥашаш кӱлеш. Шеледымашым, пайлымашым, тавалымашым вуеш пыштыме ок шу. Айста чылан ик ешла чумырген, ик ой дене ушнен, суапле пашам умбакыже шуктен шогаш тӱҥалына.

ЛИТЕРАТУРА

1. Степанова И.А. Маритӱрыштӧ юмо-влак. Боги в марийской вышивке: [руны, боги, схемы: 12+]. Йошкар-Ола: Стринг, 2017. 151 с.

2. Таныгин А.И. Шарнымаш ойпого. Йошкар-Ола: Марий Эл Республикысе марий юмыйӱлан рӱдӧ юмыйӱла ушемже, 2017. 96 с.

3. Таныгин А.И. Ший мундыра. Йошкар-Ола, 2013. 180 с.

Grigorij Ivanov

ON THE ACTIVITY OF THE LOCAL RELIGIOUS ORGANIZATION *OSHMARIY-CHIMARIY COMMUNITY* OF MARI TRADITIONAL RELIGION IN MARI-TUREK REGION, THE REPUBLIC OF MARI EL

The article analyzes the forms and types of activities of the local religious organization of the Mari traditional religion *Oshmariy-Chimariy Community* in Mari-Turek region of the Republic of Mari El over the past 7 years. Prayers for the Agavayrem holiday are held in 8 villages; in 7 villages, autumn prayers are held every year. The community has its own premises, which were equipped by the community members, as well as the Museum *Peasant's House*. Priests and the community members conduct conversations with schoolchildren, guided tours for guests and organize holidays. The work is carried out in close cooperation with the district administration.

Keywords: Mari Traditional Religion, community, activities.

Иванов Григорий Серафимович
Марий Эл Республикысе Марий-Турек районын «Ошмарий-чимарий» верысе Юмыйӱла ушемын тӱҥ онаеҥже

Иванов Григорий Серафимович
верховный карт местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община «Ошмарий-Чимарий» Мари-Турекского района Республики Марий Эл

Grigorij Ivanov
Chief kart of the local religious organization Oshmariy-Chimariy Community of Mari traditional religion, Mari-Turek region, the Republic of Mari El

УДК 398.8 (785)

О МУЗЫКАЛЬНОМ КОМПОНЕНТЕ В ТРАДИЦИОННЫХ МОЛЕНИЯХ МАРИ

© 2020 г. Н.В. Мушкина

Статья посвящена рассмотрению роли и места музыкального компонента в традиционных религиозных молениях марийцев. Пение молитв, использование музыкальных инструментов выполняют в обряде магическую, коммуникативную, очистительную функцию, подчеркивают важность, сакральность проводимого действа, доносят до богов просьбы и молитвы.

Ключевые слова: музыка, чтение молитв нараспев, медитация, жрецы, трубы, гусли, металлический звук.

В традиционной марийской культуре наиболее значимые события хозяйственной или семейной жизни сопровождались обращением к высшему пантеону. Марийцы всегда старались заручиться поддержкой богов. Связь человека с высшим миром ощущалась на протяжении всего жизненного цикла.

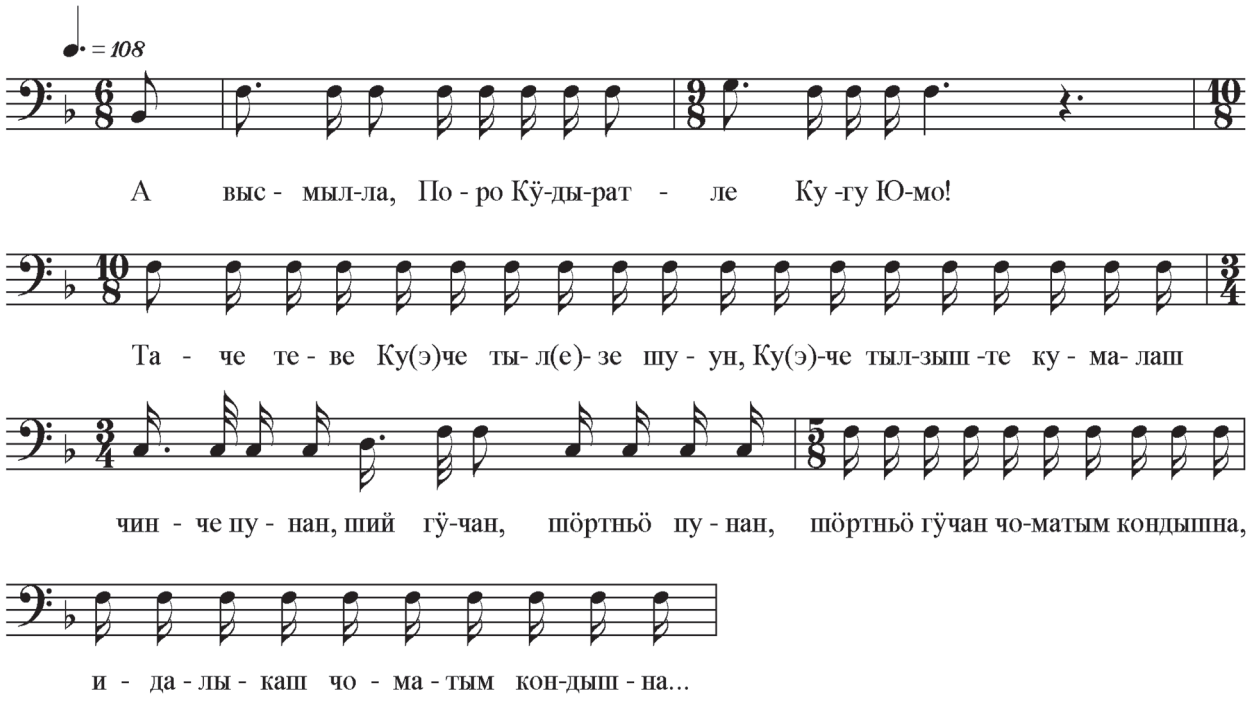
Одно из важных мест в религиозной обрядности марийцев занимает музыка. Оба явления – религия и музыка – имеют древние корни, относятся к ранним этапам человеческой истории. Однако музыка, как известно, существовала еще до появления человека, в самой природе. Голоса птиц, животных, вой ветра, шум воды и др. природные звучания явились для людей образцом для подражания.

Многие этнографические источники, посвященные описанию старинных религиозных обрядов, содержат сведения о том, что на крупных праздниках жрецы *(карт, онаеҥ)* свои молитвы, обращенные к Богам, часто читали нараспев. Карты – руководители молений – наиболее уважаемые в обществе люди, талантливые, одаренные, часто имели хороший музыкальный слух и голос. В XVIII веке их называли ***йӱктич*** – «полнозвучный», «полногласный», возможно, оттого, что карты обращались к богам сильным, громким звуком, призывая духов обратить на них внимание, ниспослать свою милость, благорасположение, помощь.

Омузыкаливание речи придает обстановке проведения моления торжественность, важность, подчеркивает праздничный характер церемонии. Общение с богом не может идти в таком формате, в котором человек привык общаться в миру со своими знакомыми, коллегами, друзьями. Это иной мир, иное измерение. В омузыкаленном обращении к богу проявляется почтение, уважение к нему. Кроме того, чтение молитвенных текстов нараспев позволяет исключать лишние эмоции, создает монотонность, ровность звучания. Порой не всегда удается расслышать слова молитвы, так как они произносятся часто в быстром темпе, скороговоркой, но мелодическая линия всегда различима. Это связано с тем, что мелодия ярче обычной повседневной речи, поскольку музыкальные звуки имеют точную фиксированную высоту и более устойчивы по длительности, характеризуются ясностью и чистотой, «звуки же речи отличаются краткостью и все время детонируют, т.е. не имеют тональной устойчивости. И в интервальном отношении звуки мелодии… не приняты ближе, чем на ½ тона, речевые же звуки сближаются даже до ¼ тона» [1, с. 51].

Марийский язык в целом отличается музыкальностью, певучестью, в нем много гласных звуков. Приведем образец молитвы-пения, записанной венгерским музыковедом Ласло

Викаром среди восточных мари (в поэтическом тексте встречаются непонятные слова, выражения, поэтому расшифровка произведена на слух) (представлено начало молитвы):



А высмылла, Поро Кӱдыратле Кугу Юмо!
Таче теве Куэче тылзе шуун.
Куэче тылзыште кумалаш
Чинче пунан, ший гӱчан,
Шӧртньӧ пунан, шӧртньӧ гӱчан
Чоматым кондышна,
Идалыкаш чоматым кондышна…

‘О, высмылла, Добрый Могучий Великий Бог!
Сегодня вот наступил месяц Кугече.
Для моления на празднике Кугече
С блестящей шерстью, с серебряными копытами,
С золотистой шерстью, с золотистыми копытами
Жеребца мы привели,
Годовалого жеребца мы привели…’

[16. Паспорт не указан. Расшифровка Н.В. Мушкиной].

Судя по содержанию, эта молитва читается на весеннем молении с жертвоприношением жеребца. Исполнитель просит у бога принять жертву и ниспослать людям *(шикш йымал калык)* счастье, избавить от всего плохого (болезней, сглаза), дать хороший урожай зерновых, овощей, а также меда.

Звукоряд, на котором основана мелодия молитвы, представляет собой ангемитонный пентахорд ***b – c – d – f – g*** (т.н. «мари-турекский звукоряд»), который используется и в большинстве народных восточномарийских песен.

Омузыкаливание речи придает молитвенному повествованию стройность, структурную четкость, организованность, т.е. выполняет формообразующую функцию. При музыкальном интонировании слоги слов текста распеваются, т.е. продлеваются. Возникает своего рода замедление, затормаживание времени, наступает релакс, медитация, человек входит в высшее состояние сознания – состояние единения с Богом, с космосом. Многократное повторение одной и той же словесно-мелодической формулы придает молению магический, заклинательный характер.

Еще древние греки трактовали музыку как средство воздействия на психическое или физиологическое состояние человека, т.е. подчеркивали ее медицинское значение. После исполнения какого-либо музыкального произведения наступал катарсис – очищение, человек получал облег-

чение. В настоящее время благотворное влияние молитвы на организм человека подтверждены исследованиями ученых-медиков[1].

Жрец *(карт, онаеҥ)* – посредник между миром людей и небесным миром. Жрецы обращаются к Богу со своими просьбами через посредника – дерево. Дерево выше, сильнее человека, дольше живет. Громкий звук, издаваемый картом, приводит в колебание дерево, его листья и ветви, заставляет их резонировать, тем самым как бы передавая просьбы ввысь. Интересно, что в некоторых народных песнях марийцы сами себя называют листьями деревьев:

Тыгыде куэрынат, тыгыде ломберынат	‘Мелкого березняка, мелкого черемушника
Тыгыде лышташыже мый улам.	Я – листок.
Изаем ден енгаемын	У брата со снохой
Ӱстелтӧр унаже мый улам.	Я гость за их столом’.

[11, с. 10].

По данным фольклористов, в прошлом существовал особый жанр – *карт муро* – песни жрецов. Так, в 1912 году Тимофеем Евсеевым в Азъяле была записана песня жреца, которую тот исполнял во время моления *(карт кумалме годым мура):*

Пӧртӧнчыл мучаш ош комбыжо	‘Белая гусыня перед крыльцом
Кок муным мунчалын.	Снесла два яйца.
Ик муныжым пыштышна шийвундылан,	Одно яйцо положили для денег,
Вес муныжым пыштышна кинде-авалан.	Другое яйцо положили матери хлеба.
Шийвундыжо тыланда лийже,	Деньги пусть вам достанутся,
Киндерке кӧргыжӧ мыланем лийже.	А содержимое хлебницы пусть моим будет’.

[9, № 860; НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 212. С. 55. Пел карт Павл Эчай].

Несколько песен жрецов записал также Тихон Ефремов в 1885 году в д. Шоруньжа Моркинского района. В одной из них карты изображаются похожими на богов:

Кӱкшын-кӱкшын курыкет ӱмбалан	‘Высоко-высоко на горе
Шопкер отет кушкылден.	Выросла осиновая роща.
Шопкер отын покшелныже	Посреди осиновой рощи
Яктер пистет шочылден.	Взошла высокая липа.
Яктер пистын вуешыже	На верхушке высокой липы
Ужар оҥан лует шинчылден.	Села зеленогрудая куница.
Ты кутырышо картна-шамыч	Эти беседующие карты
Юмо гае койын шинчалтат.	Сидят похожие на богов’.

[9, № 865; НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 533. Ефремов Т.Е. Тошто муро-шамыч. Тетр. 1. С. 4].

Другой музыкальный пласт традиционных марийских молений связан с использованием во время проведения крупных религиозных молений инструментального звучания.

Местом, где совершались моления марийцев богам, являются священные рощи – *кӱсото* – культовые религиозные памятники, природные марийские храмы. В настоящее время они находятся под охраной государства[2].

Проведение традиционных молений в рощах происходило преимущественно в теплое время года – с конца весны до осени. По этому поводу Т. Ефремов замечал: «Особенно сильно оживают у черемис языческие чувства, обновляются и доходят до прежней силы в период языческих че-

[1] Так, кандидат медицинских наук М.И. Лазорик обнаружил, что во время молитвы изменяется состав крови на клеточном уровне. «Молитва – это не просто слова. Это колебания определенной частоты. Давно доказано, что молитва меняет структуру воды. Ведь феномен освященной воды на Крещение – это не миф, а научный факт. Человек почти на 80 % состоит из воды. Поэтому, действуя на самую основную жидкость нашего организма, молитва меняет его на клеточном уровне даже в том случае, когда вы читаете ее про себя. А когда она произносится вами или слышится, звуковые упорядоченные колебания дополнительно действуют на организм человека и вызывают изменение показателей крови, уменьшают воспалительные процессы, оказывают целебное действие», – объяснил Михаил Лазорик [17].

[2] На сегодняшний день в Республике Марий Эл насчитывается 327 таких священных рощ.
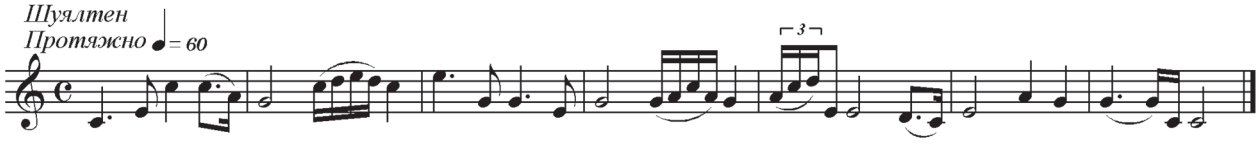
ремисских праздников, начиная с весны и продолжаясь до начала июля... Всё, что было создано зимой пастырством и школой, летом разрушается язычеством. Так продолжается черемисское язычество из года в год: зимой оно засыпает, весной просыпается, оживляясь в праздниках…» [4, с. 265–266].

Самым крупным праздником марийцев, своего рода кульминацией в летнем календарном цикле, является *Сӱрем* (у восточных мари – *Кӱсӧ*). По выражению А.А. Фукс, это «самый главный и строгий праздник» у мари [10, с. 209]. Проводится он в самый разгар лета, перед сенокосом и уборкой зерновых, во время цветения хлебов – *Сынҥса жап* (подобно чувашскому *Сынза*). Только на этом празднике, по словам С.К. Кузнецова, «можно наблюдать во всей полноте обрядовую сторону старой черемисской языческой веры» [6, с. 305].

Праздник являлся кульминационным не только с этнографической, но и с музыкальной стороны. Здесь использовались многочисленные музыкальные инструменты – ударные, шумовые, духовые, струнные, исполнялись обрядовые песни.

Из духовых инструментов большое место занимал *сӱремвуч* – урожайная труба, специально приуроченная к этому празднику и в другое время не использовавшаяся. Это ритуальный, священный, сакральный инструмент. Длина его достигает двух метров, изготавливается «из коры тонкой молодой липы (лыка), осторожно и без повреждения снятой целиком с древесины во время весеннего сокодвижения и обматывающейся берестой для прочности и закрытия дырок от срезанных сучков и веток. Хранили трубу в воде до использования ее в праздник Сӱрем» [13, тетр. 1, с. 6].

Сӱремвуч – «одноразовый» инструмент, после окончания праздника его уничтожали, принося в жертву языческому богу урожая – *Сӱрем юмо*. Труба обладала сильным, пронзительным звуком, слышным за несколько километров, поэтому с ее помощью подавали сигналы. «Некоторые мастера игры на этих трубах выдували довольно сложные мелодии» [13, тетр. 1, с. 9]. За неделю до праздника оповещали жителей округи о предстоящем торжестве:



[13, тетр. 1, с. 48; 14, с. 13. Моркинский р-н. Исп. Василий Свистунов, колхозник].

Строй трубы основан на натуральном (существующем в природе) звукоряде, в мелодии используются 4–10-й его обертоны.

Мелодии, исполняемые на *сӱремвуч*, отличаются свободным, широким дыханием, носят импровизационный характер, неквадратны по структуре, складываются из небольших мелодических оборотов, неравных по протяженности.

Сӱремвуч использовался и при процедуре изгнания злых духов. В этом случае инструмент выполнял суггестивную, устрашающую функцию. «В то время как двое пожилых мари трубят в трубы, стоя снаружи избы, у ее окон, один с улицы, другой со двора (чтобы испугать бесов, находящихся в избе), молодые парни и ребята бьют кнутами сначала по воротам и заборам, а потом внутри избы по стенам, лавкам, столам, печам и т.д... Для уничтожения труб близ леса есть особо назначенный пенек, о который их и разбивают со словами: «Шайтаны ушли в лес». Марийцы верили, что трубный звук не только оказывает влияние на урожай, не только способствует изгнанию злых духов, но и имеет еще силу излечения болезней» [14, с. 14–15].

Отличительной особенностью крупных молений являлось использование в качестве важного компонента богослужебного ритуала гусельной музыки. Гусли ***кӱсле***, согласно верованиям марийцев, являются священным, божественным инструментом, его придумал и сотворил сам бог Юмо. Марийцы считали, что звучание гуслей доносит до бога их молитвы и просьбы и способствует удачному исходу молений. Более того, по свидетельству мифов, сам бог Юмо в седую

древность играл на гуслях, сидя на туче. «Гусляр обладал особым социальным статусом. Умение играть на гуслях считалось престижным, а участие в крупных молениях – почетным» [7, с. 61].
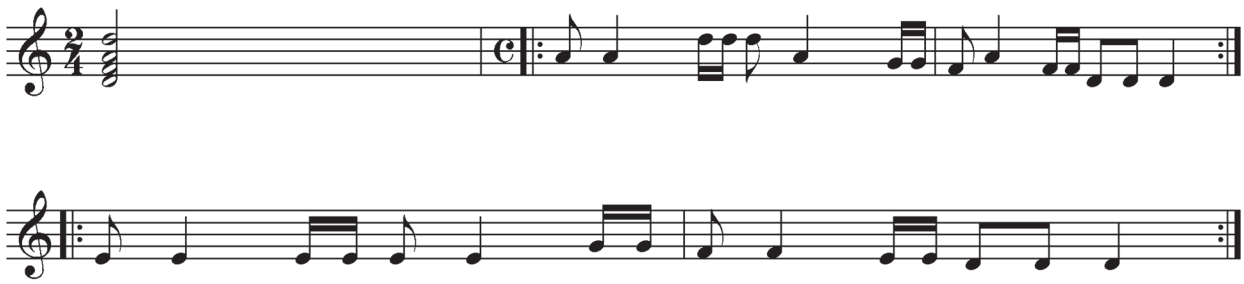
По традиции, мужчины, от трех до пяти человек, в белых одеждах, выстраивались в ряд и играли особые ритуально-заклинательные мелодии, приуроченные к разным моментам служения.

Образцы марийских ритуальных инструментальных наигрышей (около 20) сохранились в записях Тихона Ефремова и Якова Эшпая, сделанных в 1930-е годы в Мари-Турекском, Сернурском, Советском районах, хранящихся в рукописном фонде МарНИИЯЛИ. С.К. Кузнецов замечал, что «игра на гуслях в некоторые моменты моления совершается в одном Уржумском уезде и, по отзыву картов, ведет свое происхождение из глубокой древности» [5, с. 189]. Древние народные традиции в наибольшей степени сохранились именно на северо-востоке Республики Марий Эл, где обряды «языческой старины» соблюдаются строго.

О совместной (одновременной) игре на гуслях Т. Ефремов писал: «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 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 пять 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» [2, с. 80].

Ритуальная гусельная музыка, исполняемая на традиционных молениях, закрепилась в народной терминологии под названием *юмын сем*, или *юмын мур* – «божья мелодия», «божья песня». Наигрыши имели свое название, программное содержание и функциональное предназначение. На их основе возможно проследить весь ход проведения языческого моления.
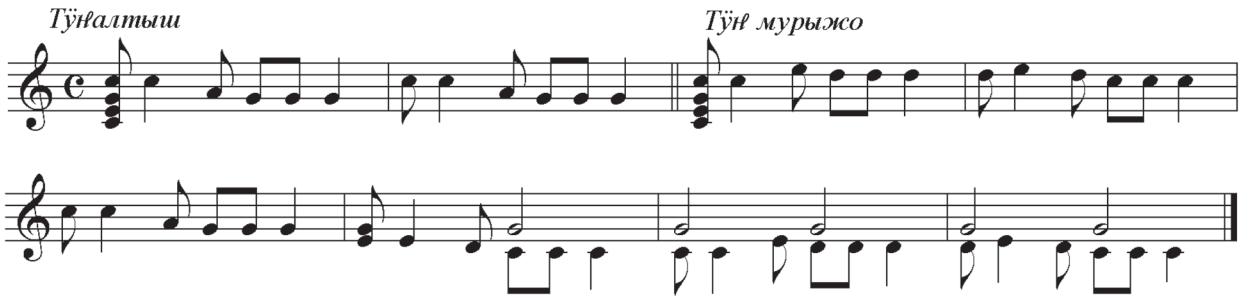
Существовала специальная мелодия, посвященная священной роще – *Кӱсото муро* (дословно «песня священной рощи»):



[3, тетр. 6, с. 139. Сернурский р-н, д. Орехово. Исп. Соколов Григорий Семенович, 1884 г.р.].

Обращает на себя внимание звукоряд мелодии, в основе которого лежит минорный диатонический пентахорд ре–ми–фа–соль–ля, близкий ладовым структурам эпических мелодий других финно-угров (например, карельским, эстонским).
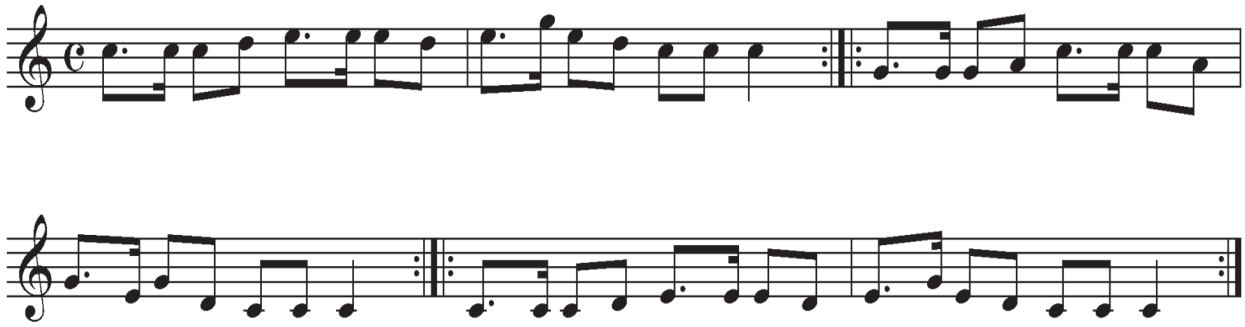
Сохранилось несколько мелодий *кумалтыш муро* (досл. «молельная песня»), которые, вероятно, «исполнялись во время основного момента обряда – обращения с молитвенными прошениями и поклонениями к божествам – и сопровождали чтение картами молитвенных текстов» [7, с. 64], например:



[3, тетр. 6, с. 143. 1936. Мари-Турекский р-н, д. Нижний (Ӱлыл) Турек. Исп. Устюгов Павел Фёдорович, 1891 г.р.].

Возможно, в прошлом эти мелодии имели поэтический текст, исполнялись при чтении-пении языческих молитв. Эти примеры можно назвать образцами эпической старины в марийском фольклоре.
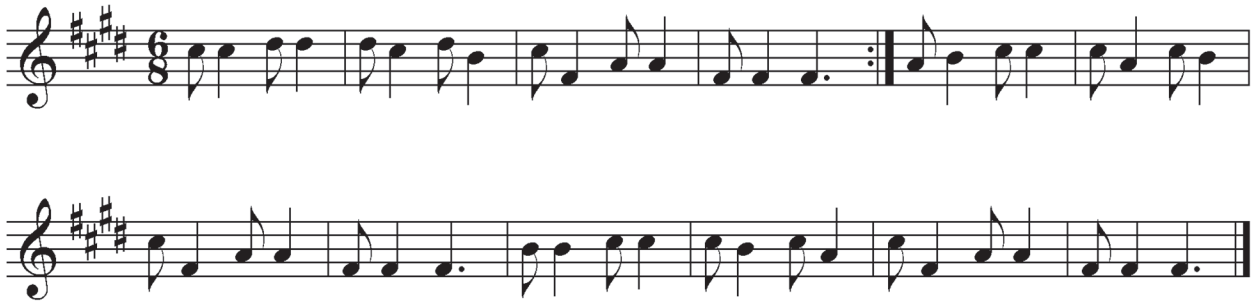
По свидетельству Т. Ефремова, существовали специальные мелодии в честь богов – «Ожсо юмылан» («Богам первых времен»). Например, богине Матери Солнца – *Кече Авалан*:



[3, тетр.7, с. 157. Советский р-н, д. Лӱперсола. 1936. Исп. Шалай Кырля].
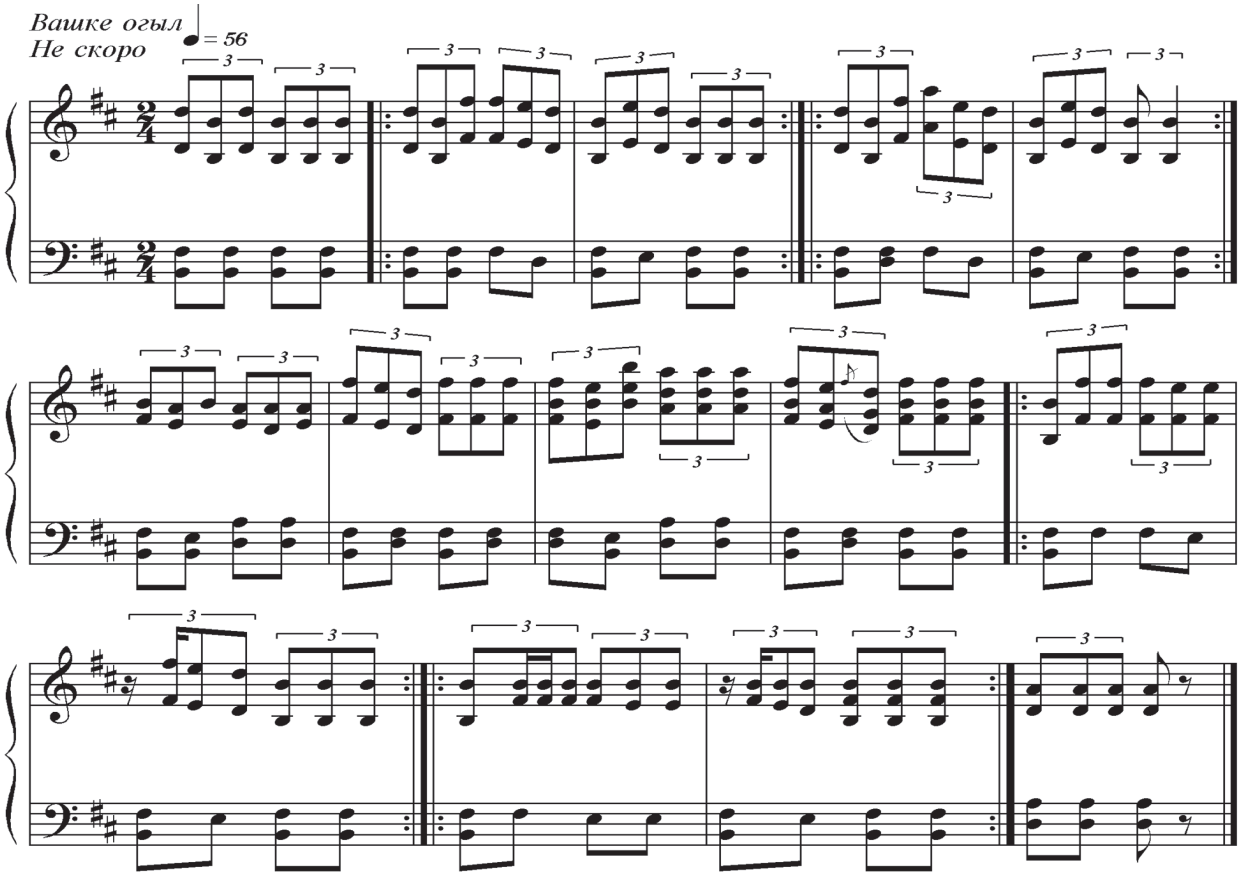
Ряд наигрышей посвящен основному «объекту» жертвоприношения – жертвенному коню и описывают действия, совершаемые над ним: *«Ото гыч вольык налаш лекме»* («Выход из рощи за жертвенным животным»), *«Кӱсотыш талгыдым ужатымаш»* («Проводы жеребца в рощу»), *«Вольык почкалтарыме годым»* («Во время обливания животного»).

Обязательным моментом ритуала моления на заключительном этапе было исполнение т.н. «благодарственных мелодий»:



[12, тетр. 1, с. 77. 1926. Зап. в д. Верхний Кадам Пектубаевского (ныне Советского) р-на. Исп. Камаев П.Н., 1880 г.р.].

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. Образец *кумалме сем*, звучавший на поклоне – прошении в праздник Сӱрем:



[12, тетр. 1, с. 76. 1926. Зап. в д. Верхний Кадам Пектубаевского р-на, от Камаева Петра Николаевича. 1926].

Записи Я. Эшпая значительно отличаются от ефремовских, они характеризуются сложностью фактуры, метроритма, мелодики.

Во время жертвоприношения использовали также звуки металлических предметов. Перед закланием жертвенного животного карт с помощником обходили вокруг жертвы по солнцу три раза: «Карт, взяв дымящуюся головню, идет впереди, а помощник его *ӱссӧ*, взяв топор и ножик и постукивая ножом по топору, идет позади карта, и оба обходят вокруг приготовленной жертвы по солнцу три раза; во время этого шествия говорят так: *«Шинчыде, ушышко налде кочкын-йӱын манын ида ман; товыл ыштен тиде вольыкым йӧратен налза. Шкендан кӱртньӧ йӱкда дене сайжым тембаке савырыза, шикшда дене пырля осалжым поктыл колтыза шке»* («Не говорите, что ели и пили, не зная и не обращая внимания; сделав милою, с любовью примите эту скотину. Звуком железа вашего добрых привлекайте сюда, а злых отгоняйте дымом вашим сами») [15, с. 37].

В данном случае топор и нож выполняют функцию сакрально-обрядовых ударных инструментов, отгоняющих злую силу, привлекающих добро.

Звон, издаваемый ударом ножа о топор, отличается яркостью, светлым тембром. Считали, что звенящий звук близок голосам духов и богов, нравится им. Так, при молении Великому горному человеку *Курык кугу еҥ*[3] во время окуривания произносили заклинание: *«Курык кугу еҥ, кӱртньӧ йӱкым ыштена, кӱртньӧ йӱкым колын, тол. Шке верышкет еҥ осал тушманым ит пурто…»* [«Великий горный человек, издаем металлический звук, приди, услышав его. Не пускай злых

[3] Великий горный человек – один из главных покровителей, святых у марийцев.

людей к себе…». – *Перевод наш. Н.М.*] [8, с. 13. Советский р-н, Кадамский с/с, д. Васлеево (Васлисола). Инф. Дубников Федор Кириллович, 1901 г.р.].

Таким образом, музыка играет большую роль при проведении языческих молений, выполняет магическую, заклинательную, очистительную функцию. Присутствие музыкального звучания в обряде подчеркивает значимость проводимых ритуальных действий и придает обстановке торжественность, важность, праздничный характер, позволяет установить связь с небесным, божественным миром. Марийскую религиозно-обрядовую музыку можно считать одним из ярких этномаркеров национальной культуры.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. *Васильев В.М.* Роль ударения в марийском языке // Васильев В.М. Некоторые вопросы марийского языкознания. Козьмодемьянск: Горномар. филиал Мар. гос. изд-ва, 1948. С. 49–68.

2. *Ефремов Т.Е.* Изучение марийской инструментальной музыки // Марий илыш. Йошкар-Ола: Издание Мар. общ-ва краеведения, 1931. Вып. 4. С. 77–80.

3. *Ефремов Т.Е.* Марийские народные песни. В 9-ти тетр. // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д.10. 1936.

4. *Ефремов Т.Е*. Роль песен у черемис в их племенной языческой жизни // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник» за сентябрь 1913 г. Казань: Издание Миссионерского отделения Казанской духовной академии, 1913. Кн. 4. С. 261–266.

5. *Кузнецов С.К.* Остатки язычества у черемис // Кузнецов С.К. Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, Мар. кн. изд-во, 2009. С. 167–201.

6. *Кузнецов С.К.* Четыре дня у черемис во время Сӱрема // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край. Йошкар-Ола: Историко-литературный музей финно-угорских народов им. Валентина Колумба, 2010. С. 305–372.

7. *Мамаева М.Н.* Гусельные наигрыши в языческих культах марийцев // Традиционная культура. Научный альманах. М., 2003. № 3. С. 60–65.

8. *Петров В.Н.* Материалы этнографической экспедиции (МЭЭ). МарНИИ–80, № 97. Записи В.Н. Петрова. 1980.

9. Свод марийского фольклора. Песни луговых мари. Ч. 1. Обрядовые песни / сост. Н.В. Мушкина. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. 592 с.

10. *Фукс А.* Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань: Типография Императорского Казанского ун-та, 1840. 329 с.

11. *Шабердин И.Г.* Шернур вел калык муро. Йошкар-Ола: Кн. лукшо мар. изд-во, 1980. 144 с.

12. *Эшпай Я.* Марий калык муро. Марийские народные песни и инструментальные мелодии. В 2-х тетр. // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 35. 1955.

13. *Эшпай Я.* Марий калык муро. Марийские народные песни. В 4-х тетр. // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 4. Д. 53. 1957.

14. *Эшпай Я.А.* Национальные музыкальные инструменты марийцев. Йошкар-Ола: Маргосиздат, 1940. 40 с.

15. *Яковлев Г.* Религіозные обряды черемисъ. Казань: Типографія и Литографія В.М. Ключникова, 1887. 87 с.

16. Josagos, mindenhato, nagy isten, segits (Benevolent, almighty, great god, help us). Laszlo Vikar. Finno-Ugrian and Turkic Melodies in the Volga-Kama Area. URL: www.youtube.com/watch?v=OIVTkSL-pug.

17. Ученые доказали силу молитвы. URL: https://cont.ws/@prikhojanka/1034642 (дата обращения: 26.06.2020).

Natalia Mushkina

ON THE MUSICAL COMPONENT IN THE MARI TRADITIONAL PRAYERS

The article considers the role and place of the musical component in the traditional religious prayers of the Mari. The singing of prayers and use of musical instruments perform a magical, communicative, cleansing function in the rite, emphasize the importance and sacred meaning of the action carried out, and convey requests and prayers to the gods.

Key words: music, reading prayers by singing, meditation, priests, trumpets, gusli, metallic sound.

Мушкина Наталья Валерьевна
научный сотрудник Марийского
научно-исследовательского института
языка, литературы и истории им. В.М. Васильева

Natalia Mushkina
Researcher,
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History

УДК 654.19 + 39

«МАРИЙ ЙӰЛА» ГЫЧ ТӰҤАЛЫН «КУГЕЗЕ СУГЫНЬ» МАРТЕ: 2012–2020-ШО ИЙЛАСЕ ТЕЛЕ- ДА РАДИОПЕРЕДАЧЕ-ВЛАК

ОТ «МАРИЙ ЙӰЛА» ДО «КУГЕЗЕ СУГЫНЬ»: ТЕЛЕ- И РАДИОПЕРЕДАЧИ 2012–2020 гг.

© 2020 г. А.П. Кузнецова

Статья посвящена обзору теле- и радиопередач (рубрик), посвященных календарно-обрядовым праздникам и традициям народа мари, вышедших в эфир на канале «РенТВ – Регион 12» (телепередачи на марийском языке творческого объединения «Марий Эл ТВ») и прозвучавших на радио филиала ВГТРК «ГТРК «Марий Эл» в период с 2012 по 2020 год. Особое внимание уделяется забытому марийскому обряду *Кугу Вӱд пайрем*, который был зафиксирован в 1956 году фольклористом В.А. Акцориным в Кировской области. Отмечается необходимость взаимодействия научного сообщества, СМИ и служителей культа Марийской Традиционной Религии в деле сохранения традиций марийского народа.

Ключевые слова: СМИ, телепередача, радиопередача, рубрика, марийские традиции и обряды, марийская философия.

«Марий йӱла» – «РенТВ – 12-шо Регион» телекомпанийыште «Марий Эл ТВ» усталык ушемын проектше. 2012–2014-ше ийлаште тиде проект почеш марий калыкын тӱвыраже да йӱлаж дене кылдалтше марла телепередаче-влакым мыланем ямдылаш логалын. Телевиденийысе передаче – тӱшка паша, сандене корреспондент деч посна «Марий йӱла» передачым эфирыш лукмаште телеоператор, монтажер ден йӱк режиссер-влак тыршеныт. Но эн кугу пашаже садак корреспондентлан логалеш.

2012–2014-ше ийлаште лектын шогышо «Марий йӱла» передаче-влак тӱҥ шотышто марий калыкын пайрем да йӱла кечыже-влак почеш ямдылалтыныт. 2012-шо ийыште эфирыш тыгай телепередаче-влак лектыныт: Мӱкш илян, Саска илян кече нерген – марий онаеҥ-влак (13.08.2012), Кинде илян кече нерген – марий онаеҥ-влак (27.08.2012), шыжымсе марий пайрем-влак (25.09.2012), Угинде пайрем (10.10.2012), Тӱня кумалтыш – Советский район Чокмото гыч кугу репортаж (22.10.2012), марий калыкын кочкышыжо (12.11.2012), эрвелмарий-влакын «Кандыра» куштымашышт (26.11.2012), марий вургем нерген (10.12.2012) да молат.

2012-шо ий шыжым Йошкар-Олаште марий калыкын тӱвыра поянлыкшылан да йӱла пайремжылан пӧлеклалтше фестиваль эртыш: ик кастене сценыште тӱрлӧ районла гыч толшо фольклор коллектив-шамыч марий йӱла пайрем-влакым ончыктышт. Тиде вашлиймаште ме кок телеоператор дене пырля тӱҥалтыш гыч мучаш марте пашам ыштенна, идалыклан ситыше видеом сниматленна да интервьюм возенна. Сандене 2013-шо ийыште телевиденийыште лектын шогышо «Марий йӱла» передачына поян ыле. Идалык мучко шочмо калыкнан тӱвыраже да йӱлаж дене кылдалтше 21 рубрике эфирыш лектын (кажныже 6 гыч 10 минут марте). Тыгай йӱла-влакым ончыктымо: Конга пайрем – У Торъял район Кузнеч тӱвыра пӧртын коллективше (21.01.2013); Келтем кучыктымо йӱла – Советский район Кужмара тӱвыра пӧртын «Эр ӱжара» калык фольклор ансамбльже (04.02.2013); Марий сӱан – Моркышто эртыше сӱан фестиваль гыч кондымо материал, тӱрлӧ кундемын коллективше (19.02.2013); «Ташлама корка» йӱла – Морко районын «Унчо ӱжара» ансамбльже (05.03.2013); Ӱярня пайрем (19.03.2013); Тувыртышым кочмо пайрем – съемкым Советский район Кельмакосла ялыште ыштыме (01.04.2013); Марий

пӱтӧ нерген – Марий Элын тӱҥ онаенже А.И. Таныгин умылтара (15.04.2013); марий калык модыш – Йошкар-Оласе 14-ше номеран гимназийыште сниматлыме (29.04.2013); шошымсо да кенгежымсе йӱла пайрем – Агавайрем, Семык, Сӱрем кумалтыш – марий онаенг ден шымлызе-влак (13.05.2013); Шондык да тушто аралалтше поянлык нерген – Параньга район Олор ялын «Кас ӱжара» ансамбльже (27.05.2013); Шолым волтымо нерген Звенигово район Какшамарий тӱвыра пӧртын «Ӱшанлык» фольклор ансамбльже (11.06.2013); «Оръеҥ мелна» йӱла – Оршанке район «Какшан сем» фольклор ансамбль (24.06.2013); Сӱрем кумалтыш арня (08.07.2013); Курыкмарий сӱан йӱла (12.08.2013); Марий калыкын тошто ӱзгарже-влак нерген – Советский районышто, тоштерыште сниматлыме (26.08.2013); шыжымсе марий пайрем-влак (09.09.2013); Кумалтышлан ямдылалтме нерген, кок ужаш – марий йӱлам шымлыше И.А. Степанова каласкален (7.10; 14.10.2013); У саска пайрем – Йошкар-Олаште Ленин лӱмеш тӱвыра полатыште эртарыме пайрем (21.10.2013); «Агун мелна» йӱла – Звенигово район Олыкъялыште сниматлыме (11.11.2013); Марий йӱла куштымаш нерген (25.11.2013); Мӱй пура да калык модыш – Килемар ден Медведево районын коллективше-влак ончыктеныт (16.12.2013).

2013-шо ийыште кенгежым Башкортостан Республикысе Калтаса районышто «Ший кандыра» фестиваль эртыш. Лач тиде фестиваль жапыште эрвелмарий-влакын брендыш савырныше «Кандыра» калык куштымашыштым Россий Рекорд книгашкыже пуртымо шотышто сертификатым кучыктеныт. Фестивальыште сниматлыме видео негызеш (тудым Калтаса район администраций мемнан телекомпанийлан ӱшанен ыле, мут кучышыжо мый лийынам) «Ший кандыра» лӱм дене кок ужаш гыч шогышо «Марий йӱла» передаче (09.01.2014 ден 10.01.2014) эфирыш лекте. Вараак кок ужашыжымат организатор-влаклан (йодмышт почеш) рушла ямдыленна.

2014-ше ийыште «Марий Эл ТВ» усталык ушем тыгай марий йӱла-влакым эфирыште ончыктен: «Люба акан пӧртыштӧ» – теле кечын марий ӱдырамаш-влакын пырля погынен жапым эртарымышт нерген (23.01.2014); Ӱдырсий пайрем (06.02.2014); Йӱла пайрем муро-влак (11.03.2014); Кӱсле – марий калыкын юзо семӱзгарже (03.04.2014); шошымсо кумалтышлан ямдылалтме нерген – кок ужаш (17.04.2014 ден 18.04.2014); эм шудо нерген (03.07.2014); Сӱан йӱла: кепшыл руымаш (12.09.2014); 2015-ше ийлан марий кечышот (04.12.2014). Нине рубрике-влакым интернетыш верандыме: Яндекс видео: рубрика «Марий йӱла» [1].

Кум ий жапыште ямдылыме рубрике-влаклан ончышо калык сай акым пуэн. Передаче-влакым интернетыш лукмеке, ятыр гана тау мутым возеныт, телефон денат йынгыртен ойленыт.

2015–2016-шо ийлаште «Марий Эл» газет редакцийыште пашам ышташ логалын. Туштат тиде теме денак возенам. Вес вере пашам ыштенам гынат, телевиденийыште «Марий йӱла» рубрикым угыч да угыч эфирыш луктыныт, тиде идалык мучко шуйнен.

2018-ше ий гыч калыкнан поро йӱлаже, илыш философийже да шерге чон поянлыкше нерген темым «Марий Эл» кугыжаныш телерадиокомпанийыште умбакыже шуем. Радиопередаче-влак «Кугезе сугынь» лӱм дене эфирыш лектыт. Радиошто йонгалтше да марий йӱлалан пӧлеклалтше рубрике ден передаче-влакын тематикышт ятырлан кумданын. Кызыт ынде тудо марий калыкын пайрем да йӱла кечыже-влак дене пырля еш пайрем йӱлам (азам мушмо, колышым уштымо, мончаш пурымо) авалта, марий кумалтыш дене кылдалтше йодыш-влакым рашемда, калыкнан эртен толмо корныжо, тудын илышым да тӱням умылымашыже, калык ойпого, калык медицине дене палдара, кугезына-влакын ыштыме пашашт, марий Талешкына-влак, калыкнан вургем поянлыкше, семӱзгарже, кочкыш ойыртемже да мондалтше йӱлаже-влак нерген каласкала.

Мондалтше ик йӱла дене кумданрак палдарынем. Тиде – Кугу Вӱд пайрем («Кугезе сугынь» радиопередаче, 2018-ше ий 29-ше май, 7 шагатат 35 минутлан эфирыш лектын).

Кугу вӱд пайремым вес семынже «Теске вӱд пайрем» маныныт. Марий калыкын мондалтше йӱлаж нерген Россий Федерацийысе кӱшыл школын сулло пашаенже, Марий кугыжаныш университетын почётан профессоржо Иван Семёнович Иванов каласкален. Тудын

ойлымыж почеш, шочмо калыкын йӱла пайремже-влак илышыштына тӱрлӧ йыжыҥым, тӱрлӧ лончым, тӱрлӧ тӱсым кумданрак, тичмашрак пален налаш полшат. Кугу Вӱд пайремым марий-влак акрет жапыште эртареныт. Тиде вӱдшор тылзе дене кылдалтын. Кугезына-влак кече да тул дене пырля вӱдымат чот пагаленыт да кызытат пагалат. Вӱд дене кылдалтше йодыш таче тӱнямбалне пӱсын шога. Мемнан кугезына-влак эше акрет жапыштак паленыт: вӱд деч посна илаш огеш лий. Вӱд – илыш вий, илыш куат. Садлан нунын вӱд дене кылдалтше посна пайремышт лийын. Тидын нерген кумдан палыме фольклорист Виталий Александрович Акцорин 1956-шо ийыште возен коден. Тунам Киров кундемыш тудо экспедиций дене миен, пеленже самырык шымлызе И.С. Иванов лийын.

Кугу вӱд пайрем йӱлан радамже тыгай улмаш: ялысе калык вӱдын куатшым, вӱдын суапшым утларак палемден кодаш манын, кугу пушым ыштен. Пушым ыштымаште самырык ен-влак чот тыршеныт. Пуш пенгыде пушенге гыч лийын. Пайрем годым рвезыжат, ийготанжат, шонгыракшат пушыш пырля верандыныт, вӱд мучко ийыныт. Пушышто вӱд нерген мутланеныт, Вӱд Авалан тауштеныт (марий-влак Вӱд Авам пеш пагаленыт) да мурым мурены т. *«Тудо мыланна илаш полша, вӱдым ешарен шога»* манынат. Умыр кечын пушышто шинчыше-влакын мурышт вӱд ӱмбалне торашке йонгалтын. Мурышто пӧръеҥ-влак вӱдым чапландареныт, тудын нерген кугешнен ойленыт. Вӱдлан пӧлеклалтше посна муро-влакат лийыныт, но нуно йомыныт. Иван Семёнович Иванов дене икмыняр муро аралалт кодын. Ик мурыжо тыгерак тӱҥалеш: *Шуялтыза, шуялтыза, тумо пысман (пуш кольмо) тугымешке.*

Онча лалза, онча лалза, шинчавӱдда койметке...

Ен-влак уло кумыл дене мурены т, куанен, пуш дене ийын коштыныт. Тӱҥ шонымашыже тыгай лийын: Пӱртӱс Ава тыгай вӱдым пуэн, тудо кӱлешан, илаш да тазалыкым виянда ш полша. Иван Семёновичын палемдымыж почеш, вӱд да рвезе кумыл икте-весышт дене чак кылдалтыныт: кунам куанет, ваш-ваш шыргыжат, тиде чонышто йӧратымаш тулым ылыжта, а тидыже икте-весым пагалымаш да умылымаш дене кылдалтын. Тӱрлӧ ийготан-влакын ик пуш дене ийын коштмашышт икте-весе деке шокшо кумылым почын да ончыкылан ӱшаным пуэн. Нуно паленыт: вӱд эреак лийшаш, Вӱд Ава эреак арален шогышаш да илыш куаным пуышаш. Тиде ӱшан, поро шонымаш дене авалтын, у тукымым куштымаште полшен.

Тиде йӱла Киров кундем Шурма (Шурминский) район Тӱм-Тӱм ялыште, Малмыж район Кугу Кетек велне лийын. «Виталий Александрович Акцорин возен: «Вӱд теске» пайрем вӱдын тиде жапыште утларак вийым налмыжым ончыкта. Ме тудым кызыт «вӱдшор» манына, а тунам «Вӱд теске» лийын. Тиде пайрем кызыт, чаманаш логалеш, аралалт кодын огыл», – ойла передачыште Иван Семёнович Иванов [2].

Ме палена, вӱд – чыла илышылан вий: айдемын капкылжат 70 % наре вӱд гыч шога, аза вӱд дене ты тӱняш «толеш», икымше гана тудым мончаште вӱд дене мушкыт, илыш мучко айдеме вӱд дене ила, пытартыш корныш ужатыме годымат тудым мончаште вӱд дене мушкыт. Эше южо кундемыште таче марте тыгай йӱла аралалт кодын: колышым уштымо годым сийым ямдылыме ӱстел йымаке салма дене вӱдым шындат. Сандене вӱдым кугезына-влак илышым тӱзатыше да тудлан куатым пуышо вий семын акленыт. Марий калыкын историйыштыже посна яллан энгер лӱмым пуымат ятыр вере вашлиялтеш [2].

2019-ше ийыште «Кугезе сугынь» передаче Россий кӱкшытан «СМИротворец» конкурсышто Юл кундемысе регион-влак коклаште «Радио» номинацийыште эн сай радиопередаче семын палемдалтын. Жюрин енже-влак марий калыкын Вӱд модмо кече, Ӱярня да Кугече йӱла пайрем-влак дене палыме лийынат да тудым арален кодымылан таум ыштеныт. А ме, шонем, тидлан кугезе коча-кована-влаклан вуйым савышаш улына.

«Марий Эл» ГТРК радишто (106.0 FM-ыште) «Кугезе сугынь» кызыт рубрике семын эфирыш лектеш. Тудым кажне кугарнян эрдене, «Поро эр, Марий Эл!» передачыште, колышташ лиеш. Эр передаче 6 шагатат 20 минутлан тӱҥалеш, а «Кугезе сугынь» рубрикыже 6.40 – 6.45 шагатланрак тӱҥалеш.

2018-ше ий гыч тачысе кече марте Марий радион эфирыштыже «Кугезе сугынь» передаче ден рубрике-влак йонгалтыныт: 2018-ше ийыште – 10, 2019-ше ийыште – 46, 2020-шо

ийыште – 23. Тылеч посна тений «Кечывал радиоканал» программыште вич передаче эфирыш лектын. Июнь тылзыште эфирыш лекше рубрике-влак тыгай улыт: 5-ше июньышто Мланде шочмо кече нерген Советский районын онаенже Е.М. Виногоров каласкален; 19-ше июньышто Тӱня лийме нерген марий мифым Марий Элын сулло артистше К. Аникина лудын.

Тače ме кугезе жап гыч аралалт кодшо келге шинчымашым, йӱлана дене кылдалтше илыш умылымашым, пайрем радамым, шочмо калыкнан ойпогыжым аралышаш, тудым эше тӱткынрак шымлымаш да, кертме семын илышыш пӧртылтен, виянгдышаш улына. А умылтарыме пашам ыштымаште, кугезе шинчымашым калыклан шаркалымаште СМИ пашаен-влак сайын полшен кертыт.

ИСТОЧНИК-ВЛАК

1. Яндекс видео: рубрика «Марий йӱла». URL: https://yandex.ru/video/search?text=%D1%80%D1%83%D0%B1%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%B0%20%22%D0%BC%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%B9%20%D0%B9%C3%BF%D0%BB%D0%B0%22&path=wizard&parent-reqid=1593445369112251-3432262263-79607161000255-prestable-app-host-sas-web-yp-189)

2. Сайт ГТРК «Марий Эл» // Радио / Поро эр, Марий Эл! URL: http://www.gtrkmariel.ru/program/poro-er-mariy-el/05-06-2020-poro-er-mariy-el-slushat/

Alevtina Kuznetsova

FROM «МАРИЙ ЙӰЛА» TO «КУГЕЗЕ СУГЫНЬ»: THE 2012–2020 TV AND RADIO PROGRAMMES

The article considers television and radio programmes/titles reviews, devoted to the Mari people's calendar of ritual feasts and traditions. They were broadcasted on the channel "RenTV–Region 12" (TV programmes of the "Mari El TV Creative Association" in the Mari language) including the radiobroadcasting branch of VGTRK "GTRK Mari El" in 2012–2020. Special attention is paid to the forgotten Mari rite of *Кугу Вӱд пайрем* recorded by the folklorist V. A. Aktsorin in 1956 in Kirov region.

Keywords: mass media, TV programme, radio programme, heading, Mari traditions and rituals, Mari philosophy.

Кузнецова Алевтина Петровна
кандидат филологических наук,
сотрудник филиала ВГТРК «ГТРК «Марий Эл»,
корреспондент радиовещания

Alevtina Kuznetsova
Candidate of Philolgy,
a branch staff member of VGTRK "GTRK Mari El",
radio broadcasting correspondent

ПЕРСОНАЛИИ

УДК 39 (470.343)

К ЮБИЛЕЮ Н.С. ПОПОВА

© 2020 г. Т.Л. Молотова



12 февраля 2020 года известному как в России, так и за рубежом этнологу, кандидату исторических наук Никандру Семеновичу Попову исполнилось 70 лет.

Родился Н.С. Попов 12 февраля 1950 года в д. Помосъял Параньгинского района МАССР в многодетной семье колхозников. Жизнь в деревне в 50–60-х годах прошлого века не была легкой. Детям приходилось помогать дома по хозяйству, а в школьные каникулы – и в колхозе, при этом успевать прилежно учиться. Никандр учился хорошо и восемь классов Елеевской школы окончил с похвальной грамотой. В этом же году (1965), успешно сдав экзамены, он поступил в Оршанское педучилище. Здесь ему встретились прекрасные педагоги, которые помогали ему определиться с будущей профессией, заложили интерес к родному краю, его истории, культуре, языку. В училище Никандр Попов, кроме учебы, занимался в спортивных секциях, художественной самодеятельности, кружке краеведения. В педучилище в то время студентам давали хорошие знания и разносторонние навыки, в том числе и музыкальные.

После окончания училища в 1969 году, он продолжил свое образование в Марийском государственном педагогическом институте им. Н.К. Крупской на химико-биологическом факультете. Будучи студентом естествознания, Н. Попов активно участвовал в студенческом научном обществе (СНО), посещал секцию религии и атеизма, которым руководил преподаватель М.Ф. Нехорошков. В 1972 году, когда факультет был переведен в только что открытый Марийский государственный университет, Никандр Попов не оставил занятий в СНО. По рекомендации А.Ф. Ярыгина, кандидата философских наук, доцента МарГУ, стал собирать материалы о религии, магических обрядах и верованиях марийцев, обычаях и праздниках, тексты молитв и заговоров. На основе этих материалов он подготовил доклад и выступил на первой научной студенческой конференции университета. Положительные отзывы преподавателей вдохновили студента Никандра Попова на дальнейшую работу, и он уже не колебался в выборе будущей профессии. Но прежде, чем серьезно заняться наукой, необходимо было отдать свой воинский долг. Поэтому, окончив в 1974 году университет по специальности «Учитель химии и биологии», успев поработать несколько месяцев в системе профтехобразования, Н.С. Попов призывается на службу в армию.

1975 году 15 декабря, после демобилизации, Н. Попов поступает на работу в МарНИИ в сектор археологии и этнографии, становится младшим научным сотрудником. С этого времени вся его профессиональная научная деятельность будет связана с МарНИИЯЛИ. В то время сектором руководил известный марийский этнограф, кандидат исторических наук Г.А. Сепеев. Он поддерживал молодого сотрудника в его стремлении заниматься этнографией. Никандр Семенович со всей серьезностью приступает к научной работе о марийской традиционной религии.

С 1976 по 1978 год Н.С. Попов находится на стажировке в Институте этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Академии Наук СССР в Москве. А в 1978 году успешно поступает в аспирантуру этого института. Здесь он с большим интересом слушает лекции выдающихся ученых-этнографов, посещает семинары, знакомится со многими учеными с мировым именем. В становлении его как ученого-этнолога, несомненно, большую роль сыграла научно-методическая подготовка, полученная в академическом институте. Одновременно он тщательно собирает материалы по теме диссертации, выезжая в экспедиции, работая в фондах библиотек и архивов, пишет статьи, выступает на этнографических конференциях. Под научным руководством доктора исторических наук Марины Михайловны Громыко Н.С. Попов в заданные сроки подготовил диссертационную работу по теме «Верования марийцев XIX – начала XX вв.» и успешно защитил ее 2 февраля 1982 года.

В 1982 году он возвращается в МарНИИ и начинает работать в секторе археологии и этнографии старшим научным сотрудником.

С 1983 по 1992 год Н.С. Попов руководит сектором истории. Занимаясь исследованием исторических проблем, он продолжает изучать традиционную религию марийцев.

Годы работы в секторе истории стали плодотворными для исследователя. В 1985 году выходит его книга «Марий веран йыжынгже» на марийском языке, в 1987 году – монография «Православие в марийском крае». В 1991 году увидела свет книга текстов марийских молитв «Марий кумалтыш мут», собранная Н.С. Поповым во время экспедиций и ставшая настольной для людей, придерживающихся народной традиционной религии. Кроме этого, он постоянно выступал на различных международных, всесоюзных, региональных, республиканских конференциях и конгрессах. Занимаясь научной деятельностью, он успевает выполнять и общественную работу. В 1990-е годы Н.С. Попов – активный участник общественной и политической жизни Республики Марий Эл. В начале 1990-х годов являлся руководителем Общественной организации «Марий ушем» и выдвигался на выборы депутатов в Совет Федерации.

Стремление не останавливаться на достигнутом приводит его в докторантуру Института антропологии и этнографии РАН, где он обучается с 1992 по 1997 год. Развивая тему кандидатской диссертации, работает над темой: «Религиозно-нравственные традиции марийского народа в XIX – начале XX вв.».

С 1998 по 2011 год Н.С. Попов – заведующий отделом этнологии. Занимаясь исследованием православной веры марийцев, Никандр Семенович продолжает изучать их традиционную религию. В 2003 году издается написанная в соавторстве с Верховным картом Республики Марий Эл А.И. Таныгиным книга «Юмын йӱла».

В 2000 году в Москве вышло многотомное издание «Народы и культуры», где один из томов был посвящен финно-угорским народам и назывался «Народы Повожья и Приуралья. Крми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты». Одним из авторов этого тома был Н.С. Попов и сотрудники отдела этнографии.

В круг научных интересов Н.С. Попова входит изучение традиционных верований марийцев, их религиозно-мифологических представлений, духовных и этнокультурных традиций, истории христианизации мари, православия в Марийском крае, особенностей современной марийской религии, а также история марийской интеллигенции, просветительского, национального движений. Всего им опубликовано более 270 научных работ, в том числе 4 книги по истории религии. Он один из авторов коллективной работы «Религия народов современной России» (М., 1999), «Энциклопедия Республики Марий Эл» (2009). Н.С. Попов – один из авторов коллективной монографии «Марийцы. Историко-этнографические очерки» (в 2005 г.

признана Книгой года Республики Марий Эл, переиздана с дополнениями в 2013, 2018 гг.). Он является ответственным редактором 15 научных сборников статей.

Никандр Семенович Попов – участник более 10 международных конгрессов и конференций, многих всесоюзных и всероссийских конференций, организатор проведения республиканской научно-практической конференции «Йыван Кырла лудмаш» (с 2009 г.). Он неоднократно участвовал в выполнении грантовых работ, поддержанных Российским гуманитарным научным фондом, был одним из авторов Президентского гранта 2018 года. В 2018 году руководил этноэкспедицией, к участию в которой были вовлечены учащиеся многих районов Республики Марий Эл, Татарстана, Кировской области.

С 2003 по 2006 год был членом республиканской экспертной комиссии при Министерстве культуры, печати и по делам национальностей. Он неоднократно выбирался делегатом на всероссийские съезды марийцев. Н.С. Попов является членом Совета при Главе Республики Марий Эл по взаимодействию с религиозными объединениями. В 2018 году был ответственным за проведение межрегиональной научно-практической конференции «Народные духовные традиции и современность», республиканской научно-практической конференции учащихся, посвященной семейным ценностям и святыням.

За время работы в институте Никандр Семенович проявил себя как высокопрофессиональный историк-этнолог, религиовед, специалист по духовной культуре народа мари.

Как ученый Попов Н.С. принимал участие при разработке Министерством образования Республики Марий Эл «Концепции развития марийского образовательного учреждения Республики Марий Эл» (1996), «Концепции духовно-нравственного воспитания детей и молодежи Республики Марий Эл» (2005). Он активно участвует в популяризации и пропаганде научных знаний, способствует расширению краеведческих поисков, вовлекает в исследовательскую работу молодежь. Н.С. Попов – заслуженный деятель науки Республики Марий Эл (2000), международный член Финно-угорского общества Финляндии (2008). Научная деятельность Н.С. Попова высоко оценена в республике, он имеет многочисленные грамоты от министерств культуры, образования. За заслуги перед марийским народом ему вручена памятная медаль «Йыван Кырла 1909–2009» (2009). Общий трудовой стаж Никандра Семеновича в МарНИИЯЛИ – 44 года.

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ Н.С. ПОПОВА

О некоторых обычаях и обрядах, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев // Из истории хозяйства населения Марийского края. АЭМК. Вып. IV. Йошкар-Ола. 1979. С.123–128.

Конфессиональный вопрос в семейных отношениях марийцев в конце XIX – начале XX века // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М.: ИЭ, 1980. С.131–146.

Культовые объединения марийцев в XIX – начале XX в. // Полевые исследования Института этнографии 1979 г. М., 1983. С. 37–46.

К вопросу о религиозном движении в Марийском крае во второй половине XIX – начале XX века (историография и источники) // Историография и источниковедение по археологии и этнографии Марийского края / Мар. науч.-исслед. ин-т языка, лит-ры и истории им. В.М. Васильева. Йошкар-Ола. 1984. С.174–192.

Марий веран йыжынже. Йошкар-Ола. 1985. 96 с.

Методы научно-исследовательской работы В.М. Васильева // В.М. Васильев. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1985. С.119–125.

Культура в период феодализма // История Марийской АССР в 2-х т. Т. 1. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. С. 143–149, 153, 160.

Развитие культуры в период капитализма // История Марийской АССР в 2-х томах. Т. 1. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1986. С. 254–277.

Особенности культа племенного божества «кугурак» (старейшина) у марийцев // XVII Всесоюзная финно-угорская конференция (тезисы докладов). Устинов: УдмНИИ : УдГУ, 1987. С. 190–192.

Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола. 1987. 112 с.

Из истории социорелигиозного движения в Марийском крае в 50–70-х годах XIX века (по материалам Михайло-Архангельского мужского монастыря) // Положение и классовая борьба крестьянства Марийского края / редкол.: Н.С. Попов (отв. ред.), А.С. Казимов. Йошкар-Ола. 1990. С. 132–157.

Параллели в погребальном обряде марийцев и ираноязычных народов // Congressus septimus internationalis Fenno-ugristaium. B. 4. Debressen, 1990. S. 44–49.

Марий кумалтыш мут. Марийские молитвы-заклинания. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во. 1991. 256 с.

Верования марийцев // Религия народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 208–212.

Верования мордвы // Религия народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 246–250.

Попов Н.С. Верования чувашей // Религия народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 560–563.

Религия народов Поволжья и Приуралья // Религия народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 263–270.

Удмуртские верования // Религия народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 521–524.

Первое этнографическое исследование о марийцах (к 100-летию со времени издания книги И.Н. Смирнова «Черемисы») // Марийский археографический вестник. Йошкар-Ола, 1999. № 9. С. 7–12 (совместно с Сепеевым Г.А.).

Социально-экономическое положение и проблемы национально-культурного развития // Марийцы: проблемы социального и национально-культурного развития / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 2000. С. 82–89.

История религиозного движения марийцев в контексте возрождения язычества в конце XX в. // Этнологические проблемы в поликультурном обществе. Материалы Всероссийской школы-семинара «Национальные отношения и современная государственность» / Совет ученых-гуманитариев РМЭ. Йошкар-Ола, 2000. С. 118–131.

Проблемы двух языков // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М.: Наука, 2000. С. 201–204 (в соавторстве с Д.Е. Казанцевым).

Марийская свадьба // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М.: Наука, 2000. С. 269–273 (в соавторстве с И.Н. Смирновым).

Похоронные обряды и поминки // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М.: Наука, 2000. С. 275–279.

Общественный быт // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М.: Наука, 2000. С. 286–292.

Религиозные верования // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М.: Наука, 2000. С. 293–300.

Народная медицина // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты / Н.С. Попов. М.: Наука, 2000. С. 301–305 (в соавторстве с Г.И. Ивановой).

Устное народное творчество // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. М.: Наука, 2000. С. 306–311 (в соавторстве с В.А. Акцориным).

Попов Н.С. Селения Царевококшайского уезда // Материалы к истории населенных мест Марийского края / Мар. гос ун-т, МарНИИЯЛИ; сост.: А.Г. Иванов, Н.С. Попов, С.В. Нефедов. Йошкар-Ола, 2001. С. 48–153.

Сепееву Геннадию Андреевичу 70 лет // Этническая культура марийцев (традициии и современность) / науч. ред. Н.С. Попов. Йошкар-Ола, 2002. (Археология и этнография Марийского края; вып. 26). С. 8–14.

К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность) / науч. ред. Н.С. Попов. Йошкар-Ола, 2002. (Археология и этнография Марийского края; вып. 26). Йошкар-Ола, 2002. С. 92–120.

Православие в приходах Марийского края Казанской епархии в 20-е годы XX века // Марийский археографический вестник. 2002. № 12. С. 80–98.

Юмын йӱла. Йошкар-Ола, 2003. 272 с. (в соавторстве с А.И. Таныгиным).

О роли марийского духовенства в развитии национальной культуры в XIX – начале XX века // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов. Сыктывкар: Изд-во Коми науч. центра УрО РАН, 2005. С. 475–477.

Вклад С.К. Кузнецова в изучение традиций марийцев и удмуртов // Финно-угроведение. 2005. № 1. С. 58–78.

Seppo Lallukka, Nikandr Popov/ Encountering minority proto-nationalism: an early nineteenth-century Mary confessionalchallenge for the Russian authorities \\Research and identity non-russian peoples in the Russian Empire 1800–1855. The Second A.J.Sjogren Memorial Conference. Kouvola. Pp. 33–34.

Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века // Марийский археографический вестник. Йошкар-Ола, 2006. № 16. С. 61–76.

О некоторых особенностях религиозных воззрений кокшамарских мари // Радетель родной земли. Йошкар-Ола, 2009. С. 28 –34.

О роли национальной интеллигенции в формировании этничности мари // Йыван Кырла – киноактер, поэт, гражданин. Материалы I Респ. науч.-практич. конфер. «Йыван Кырла лудмаш» / Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, МарНИИЯЛИ, МарГУ. Йошкар-Ола, 2010. С. 39– 67.

Движение «непоминающих» или Истинно-Православная Церковь в Марийском крае // Марийский археографический вестник. Йошкар-Ола, 2010. С. 131–146.

Из истории изучения традиционных верований мари // Традиционная вера народа мари (язычество). Марий Юмо йӱла. Библиографический указатель. Йошкар-Ола, 2012. 156 с.

Вероисповедная политика государства и церкви в Марийском крае в начале XX века // Марийский юридический вестник. 2012. № 9. С. 44–60.

Отношение приходского духовенства Марийского края к коллективизации. Финно-угроведение. № 1. С. 38–45.

Отражение ветхозаветных мотивов в космогонических мифах мари о творении мира и человека // Мифология чувашей. Истоки, эволюция и культурные взаимосвязи. Материалы межрегион. науч.-практич. конфер. Чебоксары: ЧГИГН, 2016. С. 224–235.

Магия танца // 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, 2017. С. 161–167.

Предисловие к книге В.М. Васильева «Марийская религиозная секта “Кугу сорта”». Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, Мар. нац. конгресс, 2018. С. 3–13.

Интеллигенция Царевококшайского уезда в период междувластия в августе 1918 года // Великая Российская Революция и Марийский край. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2018. С. 121–134.

Просветительская деятельность Г.Я. Яковлева в 1871–1888 годах // XVIII Игнатьевские чтения. Материалы докладов и выступлений на ежегодной Респ. науч.-практич. конфер. «Роль просветителей в истории, культуре и образовании горных мари», посвященной 175-летию со дня рождения педагога-священника Г.Я. Яковлева (1843–1912). Йошкар-Ола, 2019. С. 141–152.

Особенности проявления этнической идентичности марийцев на Первом Всероссийском съезде народа мари // Национальная культура в социальном пространстве и времени. Материалы V Межрегион. науч.-практич. конфер. «Йыван Кырла лудмаш» / науч. ред. Н.С. Попов: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, МарНИИЯЛИ, Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2019. С. 298–307.

Куштымашын юзо вийже // Эрвелмарий калыкын тӱвыра поянлыкше: ожнысо тӱсшӧ да тачысе сынже. Этнограф очерк-влак / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 2020. С. 161–168.

Молотова Тамара Лаврентьевна
кандидат исторических наук,
ведущий научный сотрудник Марийского
научно-исследовательского института языка,
литературы и истории им. В.М. Васильева
г. Йошкар-Ола
e-mail: tlmolotova@mail.ru

Tamara Molotova
Candidate of History,
Leading Researcher,
Vasilyev Mari Research Institute
of Language, Literature and History
Yoshkar-Ola
e-mail: tlmolotova@mail.ru

УДК 398 (470.343)

К 70-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ С.С. САБИТОВА

© **2020 г. М.В. Пенькова**



Имя марийского учёного-фольклориста, кандидата филологических наук (1985), доцента (1995), заслуженного работника образования Республики Марий Эл (2001) Силантия Сатеевича Сабитова неразрывно связано с изучением устного народного творчества, в особенности – сказочной прозы. За долгое время исследовательского пути им подробно изучены сказки финно-угорских народов, проанализировано большое количество сюжетов, изучено богатое многообразие персонажей и образов сказочного материала.

В область его научных интересов вошли также песенные жанры устного народного творчества, межэтнические связи марийского фольклора, взаимодействие устной словесности и литературы, история марийской фольклористики.

Родился С.С. Сабитов 20 июня 1950 года в д. Старобедеево (Педий) Нуримановского района Башкирской АССР. По окончании Старобедеевской восьмилетней школы в 1965 году поступил в Благовещенское педагогическое училище, которое окончил в 1969 году. Трудовую деятельность начал учителем физики в родной школе, после службы в армии (1969–1971) преподавал в начальных классах. Окончил историко-филологический факультет Марийского государственного университета по специальности «Марийский язык и литература», получив квалификацию «Филолог. Преподаватель марийского языка и литературы» (1977).

Интерес к науке возник и постепенно возрос во время учёбы в университете. В студенческие годы С.С. Сабитов был старостой кружка по интересам, объединившего студентов – любителей культуры и фольклора народа мари, на заседаниях которого ставились и решались вопросы по более детальному изучению конкретного словесного материала, сбору текстов и т.п. Руководил кружком известный марийский фольклорист А.Е. Китиков [Иванов, 2010, с. 154]. Это были первые шаги С.С. Сабитова в науке.

С 1 июля 1977 года Силантий Сатеевич был принят на должность младшего научного сотрудника сектора фольклора Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории.

В рамках работы над исследовательской темой по марийским волшебным сказкам с 1979 по 1982 год обучался в целевой аспирантуре при кафедре эстонской литературы и фольклора Тартуского государственного университета Эстонской ССР. Под научным руководством доктора филологических наук, профессора Э. Лаугасте написал и защитил кандидатскую диссертацию «Марийские волшебные сказки» (Институт языка и литературы АН ЭССР, 1985). В диссертации рассматриваются вопросы, связанные со спецификой сюжетного состава волшебной сказки марийского народа в сравнении с идентичным материалом других народов, прослеживаются наиболее

характерные художественные и стилистические особенности волшебной сказки, связь с другими жанрами устного народного творчества.

С 14 декабря 1982 года С.С. Сабитов – младший научный сотрудник, а с 29 апреля 1986 года – старший научный сотрудник сектора фольклора и искусств МарНИИ. Вся его дальнейшая научно-исследовательская деятельность будет связана с изучением марийского фольклора. За время работы в институте учёным опубликовано свыше 40 научных трудов.

По возвращении из Эстонии он активно включился в значимый проект института по подготовке сборника марийских песен. В данное издание были включены уникальные песенные образцы, собранные В.М. Васильевым в результате многолетних экспедиций. Совместно с М.Н. Мамаевой С.С. Сабитовым был подобран текстовый и музыкальный (нотный) материал, это был кропотливый труд, который дал свои долгожданные плоды – в 1991 году в печати вышел сборник «Марий калык муро – Марийские народные песни», в который были включены 241 песня и 260 образцов мелодий.

Силантия Сатеевича можно назвать одним из продолжателей научных традиций известных марийских учёных-фольклористов К.А. Четкарева и В.А. Акцорина, уделявших особое внимание изучению эпических жанров устного народного творчества. Его научные труды отличаются детальным подходом, скрупулёзным анализом отдельных элементов, образов, сюжетов фольклорных произведений. В частности, своеобразный «точечный» подход в анализе марийских сказок позволил исследователю выявить их глубинный смысл и, тем самым, подчеркнуть уникальность марийского текста и слова, его исконные национальные особенности.

Виталий Александрович Акцорин, заведующий сектором фольклора и искусств МарНИИ в 1969–1978 годах, отметил о молодом учёном следующее: «За период работы в институте С.С. Сабитов показал себя способным, глубоко мыслящим научным работником, имеющим собственные взгляды на фольклорные явления. Им подготовлено исследование об особенностях волшебных сказок марийского народа, опубликованы научные работы, отредактирован научный сборник В.М. Васильева «Марийские народные песни», завершена подготовка тома «Свода марийского фольклора» под названием «Сказки луговых мари», собраны материалы для тома «Восточно-марийские народные сказки». Активно участвует в научной жизни института, выступает с докладами и т.д. Принимает активное участие в ежегодных фольклорных экспедициях института, руководит фольклорной практикой студентов Марийского государственного педагогического института им Н.К. Крупской, собрал уникальный сказочный материал, выявил интересных современных сказочников-информаторов. Является заместителем председателя группы народного контроля института, членом организации Общества Советско-Венгерской Дружбы, избирался членом репертуарно-редакционной коллегии при Министерстве культуры Марийской АССР» [Личное дело, л. 15].

Силантий Сатеевич участвовал в старте проекта «Свод марийского фольклора», который был начат в 1990 году. Один из томов данного проекта под названием «Сказки луговых мари» – результат ответственного труда С.С. Сабитова. В вышедшем в печати в 1992 году издании учёный занимался подбором текстов и составлением, также им написаны комментарии и предисловие. Всего в книгу включено 50 текстов, в число которых вошли 14 сказок о животных, 20 – волшебных и 16 бытовых сказок. В своё время эти оригинальные образцы устного творчества были собраны К.А. Четкаревым, В.М. Бердниковым, С.И. Ибатовым. Также были взяты тексты, зафиксированные венгерским учёным Э. Беке и финским исследователем А. Генетцем. И, конечно, в сборник вошли сказки, собранные С.С. Сабитовым в Куженерском и Звениговском районах республики [Иванов, 2010, с. 156]. Вспоминая о работе над сводом, фольклорист отмечал, что он станет подлинным достоянием марийского народа, войдёт в сокровищницу марийской национальной культуры, будет способствовать сохранению устно-поэтического наследия для будущих поколений [Сабитов, 1999, с. 135].

Безусловно, вся профессиональная деятельность Силантия Сатеевича неразрывно связана с устным народным творчеством. А любовь к фольклору ему привила мама – женщина, воспитавшая пятерых детей и обладающая

глубокой мудростью, знающая большое количество народных пословиц и поверий. Силантий Сатеевич на лекциях часто приводил её выражения, к примеру: *«“Кече лектеш” манаш ок йӧрӧ, “кече нӧлтеш” манаш кӱлеш. “Кече лектеш” манат гын, “тыйын шинчат лекше часырлен” манеш. “Кече нӧлтеш” манат гын, кумылет кечыгут нӧлтын коштшо лиеш»* («Говорить, что солнце выходит, нельзя, правильно сказать – солнце восходит (встаёт). Скажешь, что солнце выходит, глаза могут лопнуть. А если верно отметишь, что солнце встаёт, то и настроение будет приподнятым») [Мурен, 2010, с. 6].

Сам учёный отмечал: *«Эртен толмо илыш эре оҥай, эрелан поро шарнымашеш кодеш… Тыгак фольклорыштат – эре кеч-мом порым муаш лиеш, шарналте гына, келгынрак ончӓл…»* («Прожитая жизнь всегда интересна, в памяти остаются её добрые моменты… Так и в фольклоре – там всегда отыщется место добру, только вспомни, загляни поглубже…») [Пошкырт, 2000, с. 4].

С октября 1990 года трудовая деятельность С.С. Сабитова была связана с Марийским государственным университетом. В МарГУ Силантий Сатеевич был принят на должность старшего преподавателя кафедры марийской филологии, в 1995–2008 годах заведовал кафедрой марийской литературы, с 2009-го по 2013 год – кафедрой финно-угорской литературы и фольклора. Преподавал учебные курсы «История марийской литературы», «Марийский фольклор», «Фольклор финно-угорских народов», «История марийской литературной критики», «Теория и практика перевода», «Культура марийского народа», вёл курсы по истории марийской письменности, стилистике и литературному редактированию.

Его сотрудничество с МарНИИ успешно продолжалось вплоть до 2009 года: Силантий Сатеевич работал в составе Учёного совета института.

Силантий Сатеевич Сабитов занимался публицистикой, популяризируя достижения марийской науки. Активно выступал в печати, на радио, телевидении.

Являясь продолжателем классического фундаментального исследования сказочной прозы, занимавшимся профессиональным изучением текстов, Силантий Сатеевич был активным участником многих научных форумов различного уровня, посвящённых изучению проблем фольклора, традиционной и современной народной поэзии. Исследователь принимал участие в работе XVI Всесоюзной конференции финно-угроведов в Сыктывкаре (1979), Всесоюзной сессии археологов, этнографов, фольклористов (1986), Всесоюзного симпозиума «Фольклорное наследие и его роль в духовной культуре народов Урала и Поволжье» (1987). Был участником VI Международного конгресса финно-угроведов, состоявшегося в г. Сыктывкаре (1985). Спустя двадцать лет юбилейный X Конгресс финно-угроведов состоялся в Республике Марий Эл, на котором С.С. Сабитов представил научный доклад о художественных особенностях марийских волшебных сказок.

Силантий Сатеевич – активный учёный-собиратель, неустанный труженик «поля», это доказывают его фольклорные экспедиции. За годы своей научно-исследовательской деятельности в институте он собирал ценный словесный материал практически во всех местах проживания народа мари, им объезжены все районы Республики Марий Эл, работал в республиках Татарстан, Башкортостан, Удмуртия, проводил свои изыскания в Пермской и Свердловской областях. Работая в Марийском государственном университете, С.С. Сабитов руководил экспедициями студентов. Принимал активное участие в подготовке и редактировании многих научных и научно-популярных изданий, учебных и учебно-методических пособий, фольклорных сборников, материалов конференций.

Под научным руководством С.С. Сабитова защищены три кандидатские диссертации (Э.Ю. Иванова – «Марийские устные рассказы: типология и поэтика» (2005); М.В. Пенькова – «Марийские исторические предания: типология и поэтика» (2006); М.В. Сидорова – «Марийские бытовые сказки: жанровое своеобразие и поэтика» (2006).

За долгую научно-исследовательскую и образовательную деятельность, которую сам учёный определяет как «научно-педагогическая стезя», им опубликовано свыше 80 научных трудов, посвящённых изучению сказочного

и песенного фольклора, сравнительному анализу отдельных жанров марийского, финно-угорского, русского народного словесного мастерства, отражению устного творчества в художественной литературе и т.д.

За высокие достижения в научной и образовательной деятельности С.С. Сабитов награждён почётными грамотами Министерства культуры Марийской АССР (1976), Марийского обкома профсоюза работников просвещения, высшей школы и научных учреждений (1979), Министерства образования и воспитания Республики Марий Эл (1995), Государственного комитета Республики Марий Эл по профессиональному образованию (2005), Государственного Собрания Республики Марий Эл (2010), Министерства образования и науки Российской Федерации (2011); памятной медалью «Йыван Кырла 1909–2009» (2010). С.С. Сабитов – заслуженный работник образования Республики Марий Эл (2001). Удостоен звания «Ветеран труда» (2010).

В настоящее время С.С. Сабитов находится на заслуженном отдыхе.

От души желаем уважаемому Силантию Сатеевичу доброго здоровья, счастья, благополучия и новых успехов!

Кужу ӱмыран, таза, пиалан лийза!

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ С.С. САБИТОВА

Образ медведя в марийских и удмуртских сказках // Вопросы финно-угроведения: тезисы докладов на XVI Всесоюз. конфер. финно-угроведов. Ч. II. Сыктывкар, 1979. С. 119–120.

Отражение советской действительности в современных марийских сказках // Материалы научной конференции молодых учёных МарНИИ. Йошкар-Ола, 1980. С. 52–54.

К вопросу о происхождении некоторых мотивов в марийских волшебных сказках // Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 3. Йошкар-Ола, 1982. С. 34–42.

Интернациональные и национальные черты в марийском сказочном образе Вувер-кува // Межнациональные связи марийского фольклора и искусства. Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 4. Йошкар-Ола, 1984. С. 27–36.

Новаторство в современной марийской сказке // Марийская литература и искусство развитого социализма. Йошкар-Ола, 1984. С. 100–112.

Образ черта в марийских волшебных сказках // Тезисы докладов на конфер. по итогам науч.-исслед. работы МарНИИ в 1981–1985 гг. Йошкар-Ола, 1986. С. 35–37.

История публикации и изучения марийских сказок в советское время // Проблемы изучения марийского фольклора и искусства. Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1986. С. 38–55.

Сюжеты марийских волшебных сказок // Основные тенденции развития марийского фольклора и искусства. Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 7. Йошкар-Ола, 1989. С. 20–45.

Марийские сказки о мачехе и падчерице // Фольклор народов РФ: Фольклор и этнография: Общее и особенное в фольклоре разных народов: межвуз. науч. сб. Уфа: БашГУ, 1990. С. 96–99.

Айста муралтена: Марий калык муро ден такмак-влак. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 192 с.

Введение // Сказки луговых мари: Свод марийского фольклора. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. С. 5–18.

Йомакым шымлыше // Научное наследие фольклориста К.А. Четкарева. Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. X. Йошкар-Ола, 1993. С. 15–27.

Марий фольклор дене программе: Марий филологий отделенийын студентше-влаклан // Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 1993. 24 с.

Сергей Николаев // Марий литератур: Очерк, литературный портрет, эссе: 10–11 класслан. Йошкар-Ола: Мар. кн. савыктыш, 1994. С. 157–172.

Поэт да калык йомак // Николаев С.В. Йомак умбаке: Почеламут дене серыме куд марий йомак. Йошкар-Ола, 1994. С. 179–190.

Пет Першут дӓ кырык мары фольклор // У сем. 1999. № 3. С. 75–83.

О подготовке и издании свода «Марийский фольклор» // Финно-угроведение. 1999. № 2–3. С.133–135.

А.С. Пушкин и марийское сказочное творчество (на примере «Сказки о рыбаке и золотой рыбке») // Финно-угристика на пороге III тысячелетия (Филологические науки): материалы II Всерос. науч. конфер. финно-угроведов. Саранск: Красный Октябрь, 2000. С. 451–453.

«Таче мыйын ойган кечем…»: Марий калык мурышто сар теме // Ончыко. 2000. № 3. С. 163–168.

А. Мичурин-Азмекейын творчествыштыже Н. Некрасовын мотивше («Мазай коча да мераҥ-влак» да «Керем онго» негызеш) // Марийское краеведение: опыт и перспективы его использования в школе: материалы 6-й респ. науч.-практич. конфер. Йошкар-Ола, 2000. С. 19–21.

Роль пословиц и поговорок в марийской сказке // Марийская литература и фольклор: Проблемы жанра: тезисы докладов конфер. по итогам науч.-исслед. работы за 2000 г. Йошкар-Ола, 2000. С. 15–17.

Традиционные формулы марийской волшебной сказки // Финно-угристика 4: межвуз. науч. сб. трудов / МГУ им. Н.П. Огарева. Саранск: Красный Октябрь, 2000. С. 174–177.

Русские сказочные и былинные сюжеты в устном творчестве марийцев // Финно-угроведение. 2001. № 2. С. 107–111.

Фольклор Горномарийского района (по материалам комплексной экспедиции 1979 г.) // Горные марийцы на рубеже веков: материалы докладов и выступлений на респ. науч. конфер., посвящ. 450-летию вхождения горных мари в состав Российского государства, 9–10 июня 2001 г. Йошкар-Ола, 2001. С. 50–53.

Традиционные формулы марийской волшебной сказки // Актуальные вопросы подготовки специалистов для национальной школы: материалы науч.-практич. конфер., посвящ. 45-летию открытия мар. отделения Благовещенского пед. колледжа. Благовещенск, 2002. С. 42–45.

Своеобразие сюжетных типов волшебной сказки марийцев // Актуальные проблемы финно-угорской филологии: материалы Междунар. науч. конфер., посвящ. 70-летию профессора И.С. Галкина / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2003. С. 350–354.

Основные направления в изучении традиционной культуры народов Республики Марий Эл // Традиционная культура: научный альманах. М., 2003. № 3. С. 55–59 (соавтор – Золотова Т.А.).

Исследование по традиционной культуре Республики Марий Эл (фольклористический аспект): Библиографический список публикаций за 1990–2002 гг. // Традиционная культура: научный альманах. М., 2003. № 3. С. 55–59 (соавторы – Вишнякова Н.А., Золотова Т.А.).

Фольклорная традиционная культура Марийского края: Итоги и перспективы развития // Марийский археографический вестник. 2003. № 13. С. 122–133 (соавтор – Золотова Т.А.).

Марийские сказки о мачехе и падчерице // Актуальные проблемы межъязыковых и межкультурных контактов: материалы регион. науч. конфер., посвящ. 70-летию со дня рождения профессора Л.П. Грузова / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2003. С. 192–195.

Общие мотивы в фольклоре марийского и тюркских народов // Формирование, историческое взаимодействие и культурные связи финно-угорских народов: материалы III Междунар. историч. конгресса финно-угроведов. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. С. 363–364.

Некоторые итоги и перспективы изучения фольклора в Республике Марий Эл // Актуальные проблемы финно-угроведения: материалы регион. науч.-практич. конфер. Бирск: БирГПИ, 2004. С. 152–158.

Своеобразие сюжетных типов волшебной сказки марийцев // Актуальные проблемы межкультурных и межъязыковых контактов: материалы регион. науч.-практич. конфер., посвящ. 90-летию со дня рождения профессора Н.Т. Пенгитова. Йошкар-Ола: МГПИ, 2004. С. 149–153.

Развитие финно-угроведения в Республике Марий Эл в конце XX – начале XXI веков // Пленарные доклады X Междунар. конгресса финно-угроведов. I часть / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2005. С. 55–74 (соавторы – Бояринова Г.Н., Галкин И.С., Сануков К.Н.).

Попытки создания марийского эпоса // Материалы VIII Междунар. конгресса финно-угорских писателей «Фольклор и эпос финно-угорских народов». Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. С. 64–66.

Марийская фольклористика 1920–1930-х годов // 85 лет Марийской автономной области: сб. материалов науч. конфер., посвящ. 85-летию Марийской автономной области / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2008. С. 72–74.

Русская традиционная (народная, православная) культура в Республике Марий Эл // Вестник Марийского государственного университета. 2008. № 2. С. 34–37 (соавторы – Золотова Т.А., Махновец Т.А., Нечаева А.А.).

Эре ум кычалмаште // Ончыко. 2009. № 2. С. 143–145.

В неустанном поиске нового // Иванов Иван Семенович: материалы к биобиблиографии МарГУ. Вып. 25. Йошкар-Ола, 2009. С. 5–8.

Штрихи к портрету профессора Ю.В. Андуганова // Андуганов Юрий Владимирович: материалы к биобиблиографии МарГУ. Вып. 27. Йошкар-Ола, 2009. С. 9–14.

Первый марий ученый-фольклорист К.А. Четкаревын шочмыжлан – 100 ий // Ончыко. 2010. № 1. С. 10–21.

В неустанном поиске нового // Финно-угорская филология: проблемы и перспективы развития / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2010. С. 5–8.

Проблемы изучения русской традиционной культуры в Республике Марий Эл // Ученый и общество: просветительство, родной язык, культуры народов Поволжья и Приуралья: материалы межрегион. науч. конфер., посвящ. Дню марийской письменности и 125-летию со дня рождения видного марийского просветителя, общественного деятеля, ученого-языковеда В.М. Васильева / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2011. С. 69–71 (соавторы – Золотова Т.А., Махновец Т.А., Нечаева А.А.).

Калык муро сар нерген // Концепция мира и человека в русской и зарубежной литературе: теория и практика изучения художественного произведения / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2011. С. 328–335.

Марий такмакыште руш шомак-влакын верышт // История, культура и культурология марийского народа: материалы II респ. науч.-практич. конфер. «Йыван Кырла лудмаш». Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, МарГУ, 2012. С. 233–236.

А. Мичурин-Азмекейын творчествыже – школышто // Актуальные проблемы изучения и преподавания литературы в вузах и школе: материалы IX Всерос. науч.-практич. конфер. / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2012. С. 224–226.

О научно-педагогической деятельности профессора И.С. Иванова // Вестник Марийского государственного университета. 2014. № 1. С. 196–198 (соавтор – Глухова Н.Н.).

Марий сылнымутышто калык ойпогын верже // Художественная культура народов Волго-Камского полиэтнического региона в парадигме современности / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2015. С. 139–143.

Традиционные формулы марийской волшебной сказки // Проблемы марийской и сравнительной филологии / Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2015. С. 226–230.

Эреак вучымо да жаплыме савыктыш // Ончыко. 2016. № 6. С. 4–10 (соавторы – Михайлов В.Т., Сабанцев Г.Л., Тимиркаев А.Т.).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Иванов И.С. Калык ойпогым шымлыше, педагог. С.С. Сабитовын шочмыжлан – 60 ий // Ончыко. 2010. № 6. С. 152–158.

МарНИИ. Личное дело № 268. Сабитов С.С.

Мурен от мошто гын, могай тый фольклорист улат // Марий Эл. 2010. 19 июнь. С. 5.

Пошкырт кундемын шочшыжо, Марий Элын эргыже // Марий Эл. 2000. 20 июнь. С. 4.

Сабитов С. О подготовке и издании свода «Марийский фольклор» // Финно-угроведение. 1999. № 2–3. С. 133–135.

Пенькова Мария Викентьевна
кандидат филологических наук,
заместитель директора-учёный секретарь
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: penkova25@mail.ru

Maria Penkova
Candidate of Philology,
Deputy Director – Scientific Secretary of The Mari Research Institute of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: penkova25@mail.ru

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 811.511.151

Рец.: Русско-марийский словарь: [в 2-х томах]. Том I. А–О / авт.-сост.: Е.М. Андрианова, В.Г. Гаврилова, Э.В. Гусева и др. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2019. – 498 с.; Том II. П–Я / авт.-сост.: Л.И. Барцева, В.Г. Гаврилова, М.Т. Ипакова и др. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2019. – 500 с.

© 2020 г. Н.Н. Глухова



В конце 2019 года вышел в свет «Русско-марийский словарь» в 2-х томах. Работа над словарем осуществлялась в 2018–2019 годах в рамках мероприятий, приуроченных к празднованию 100-летия со дня образования Республики Марий Эл. Проект был реализован Марийским научно-исследовательском институтом языка, литературы и истории им. В.М. Васильева и Марийским государственным университетом.

Составителями словаря являются старшие научные сотрудники МарНИИЯЛИ М.Т. Ипакова (П (*плодородие*) – П (*посылка*) и Э.И. Пекшеева (Р (*риторический*) – Р, Т – У (*утверждать*); преподаватели кафедры финно-угорской и сравнительной филологии института национальной культуры и межкультурной коммуникации Марийского государственного университета: Е.М. Андрианова (А, Б – В (*вклад*), Э.В. Гусева (Н (*навырез*) – Н (*низложить*); преподаватели кафедры марийского языка и литературы института национальной культуры и межкультурной коммуникации Марийского государственного университета: Л.И. Барцева (С), Е.Г. Ласточкина (Г (*генератор*) – Г, Д, Е, Ё, Ж), В.Н. Максимов (К (*кружка*) – Л, М, Н (*навыпуск*), Л.С. Матросова (И (*излучать*) – К (*кружить*), заведующий лабораторией «Марийская школа» научно-образовательного центра языковых технологий «Марий йылме» Марийского государственного университета В.Т. Михайлов (З – И (*измельчание*), П (*посыльный*) – П (*проставить*), У (*утверждаться*) – Ф, Х, Ц, Ч, Ш, Щ, Э, Ю, Я), специалист научно-образовательного центра языковых технологий «Марий йылме» Марийского государственного университета М.В. Рябинина (Н (*низложить*) – О (*открыть*), ведущий советник в Секретариате Первого заместителя Председателя Правительства Республики Марий Эл М.З. Васютина В.Г. Гаврилова (О (*откуда*) – П (*плодоовощной*), консультант отдела организации и координации туристской

деятельности Министерства молодежной политики, спорта и туризма Республики Марий Эл М.В. Соколова (В (*вкладка*) – Г (*генеральный*), П (*проставлять*) – Р (*риторика*).

Научными редакторами словаря являются доктор филологических наук Л.А. Абукаева, кандидаты филологических наук В.Г. Гаврилова и М.Т. Ипакова (руководитель проекта).

Необходимость издания нового русско-марийского словаря связана, в первую очередь, с отсутствием усовершенствованных справочных изданий лексикографического характера, соответствующих нормам сегодняшнего дня. Задача создания двуязычного словаря соответствует насущным требованиям, так как помимо собственно лексикографической ценности изданный словарь показателен в качестве иллюстрации процессов, происходящих в современном языке и терминологии XX–XXI вв.

Марийская часть рецензируемого лексикографического труда составлена на основе лугово-восточной литературной нормы современного марийского языка.

Рецензируемый словарь создан лингвистами-лексикографами, известными специалистами в области марийского языкознания. Заслуживает внимания отбор словника словаря, который включает в себя более 30 000 лексем. В словаре отражено современное состояние лексики марийского языка. В словарные статьи, в частности, включены новые, наиболее употребляемые общественно-политические, экономические и научно-технические термины, например: *агрессия, бюрократия, баланс, банкрот, безналичный, валюта, сбыт, фракция* и др. Авторскому коллективу удалось разработать словарь, сочетающий в себе информацию о сущностных характеристиках новых лексем, терминов, их лингвистическую и лингводидактическую интерпретацию. При отборе лексических единиц авторы словаря уделяли особое внимание наиболее употребительным словам современной русской литературной речи.

Интересна и структура словарной статьи, которая включает в себя следующие части: заголовочную, сочетаемости, иллюстративную и справочную. Наиболее насыщенной является заголовочная, где, помимо толкования термина, содержится его грамматическая характеристика, фиксируется ударение, приводится контекстное использование лексемы. Уточняет и в то же время существенно расширяет представление о содержании термина иллюстративный материал, который позволяет раскрыть реальные связи слов и терминов с другими словами в контексте, так как сочетаемость конкретных слов-терминов, показывающая особенности их употребления в связной речи, представлена в словаре лингвистически корректно. Приведем в качестве иллюстрации словарные статьи: **БУ́ДНИЧН||ЫЙ**, **БУ́ДНИШНИЙ** *прил.* 1. (*о днях*) тыглай; **~ый день** тыглай кече; 2. *перен.* (*повседневный*) тыглай, кажне кечысе (кечаш), эре улшо; **~ое платье** тыглай тувыр; 3. *перен.* (*обыденный, однообразный*) тыглай, йокрок; **~ая жизнь** тыглай илыш; **ДАЛЕКО́**, **ДАЛЁКО** *нареч.* 1. мӱндыркӧ, торашке, умбаке, мӱндырнӧ, тораште, умбалне, мӱндыран, тораш, умбалан; **~ ехать** мӱндыркӧ каяш; **мой сын живёт ~** мыйын эргым мӱндырнӧ ила; 2. (*вглубь*) келгыш(ке), кӧргыш(кӧ); **зайти ~ в лес** чодыра кӧргыш пураш; 3. *в знач. сказ.* мӱндыр, тора; **до города ~** ола марте тора ◊ **~ за полночь** пелйӱд деч ятыр вара; **~ зайти в чём-либо** утыжым ышташ; **ему ~ за пятьдесят** тудо витле ийым шукертак эртен.

Русско-марийский словарь богат также подачей синонимичных вариантов слов, например: **ПЕРЕВОРОШИ́ТЬ** *сов. что разг.* 1. (*ворочая, шевеля что-л., положить, разместить иначе, перебрать, пересмотреть, привести в беспорядок, трогая, перекладывая что-л.*) вужгыкташ, вужгыктылаш, вужгыктараш, пудыраташ, пудыратылаш, товаташ, лоҥаш, оварташ, савыркалаш, вужгыктыл(ын) (вужгыктен, вужгыктарен, пудыратен, пудыратылын, товатен, лоҥын, овартен, савыркален) налаш (опташ), пургедаш, шераш, кычалаш, шеҥаш, пургед(ын) (шерын, кычал(ын), шеҥын) лекташ (налаш, пытараш); **~ сено** шудым оварташ; **~ в шкафу** шкафыште пургед(ын) налаш; 2. (*припоминая, мысленно перебрать, пересмотреть, перечитать многое в поисках нужной информации*) шерын (шерген, шергал(ын), ончен, радамлен, лончылен, ярымлен, шымлен) лекташ; **~ всю прожитую жизнь** илен эртарымым шергалын лекташ; **~ библиографию за последние годы** пытартыш ийласе библиографийым шымлен лекташ; 3. (*перестроить, изменить сложившийся порядок, отношения,*

ход чего-л.) вашталташ, молемдаш, савыралаш; ~ **устои жизни** илыш йӱлам вашталташ. Этим словарь отличается от предыдущих русско-марийских словарей.

Важно отметить, что при отборе иллюстративного материала авторы опираются на авторитетные исследования предыдущих лет. Переводы и наглядные примеры оформлены в соответствии с нормами марийского литературного языка и правилами «Марийского орфографического словаря» (2011). Это важно отметить, поскольку некоторые периодические издания на марийском языке иногда допускают неоправданные отклонения от орфографических норм, утвержденных с выходом указанного выше словаря.

Свою основную задачу авторы издания видят в том, чтобы познакомить с изменениями в словарном составе марийского языка широкий круг интересующихся социолингвистическими вопросами. Словарь является хорошим пособием-справочником для переводчиков, писателей, работников печати, радио и телевидения, научных сотрудников, преподавателей высших и средних учебных заведений, учащихся.

Несомненное достоинство нового словаря и в том, что он имеет электроннную версию, с которой можно работать по ссылке: https://dict.fu-lab.ru/dict?id=308931. Электронную версию словаря создал А.В. Чемышев.

Завершая оценку лексикографического издания, необходимо еще раз подчеркнуть его стимулирующее значение для теоретической и практической лексикографии марийского языка.

Презентация словаря состоялась на Научно-методическом семинаре «Марий мутер: тенгече, таче, эрла» («Марийская лексикография: история, современность и перспективы»), посвящённом Дню марийской письменности (Марий тиште кече, 10 декабря 2019 г.), Межрегиональной научно-практической конференции «Гуманитарные науки в Марий Эл: итоги и перспективы» (1 октября 2020 г.), а также в средствах массовой информации Республики Марий Эл.

Глухова Наталья Николаевна
доктор филологических наук, профессор
кафедры иностранных языков и лингвистики
Поволжского государственного технологического
университета
г. Йошкар-Ола
e-mail: gluhnatalia@mail.ru

Natalia Gluhova
Doctor of Philology,
Professor of the Volga State University of Technology
Yoshkar-Ola
e-mail: gluhnatalia@mail.ru

УДК 811.511.151

Рец.: Марийско-русский фразеологический словарь: [в 2-х томах] / авт.-сост.: Е.М. Андрианова, Л.И. Барцева, Ф.Т. Грачёва, Н.М. Краснова, Г.А. Эрцикова, Э.С. Якимова. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020.

© 2020 г. Т.Р. Душенкова

Фразеология является языковой сокровищницей народа, отражает его исторический опыт, национальное мировосприятие, наблюдательность и юмор. Фразеологизмы придают речи выразительность, меткость и своеобразие. Всякий фразеологизм можно рассматривать как микротекст, в котором хранится культурная информация о мире, социуме – прямо (в денотате) или опосредованно (через соотнесённость ассоциативно-образного основания с эталонами, символами, стереотипами национальной культуры). В языкознании, культурологии и философии языка общепризнанным является мнение о том, что фразеологизмы (устойчивые несколькословные сочетания, воспроизводимые в речи как «готовые заготовки») являются наиболее прозрачными для воплощаемых средствами языка концептов языка культуры. Это следует из того, что в образном основании фразеологизмов отображаются характерологические черты мировидения, рефлексивно соотносимые носителями языка с этим языком.

Фразеология выражает «культурно оязыковлённые ментальные структуры» (В. Телия), формирует «поле коллективной культурно-языковой памяти» (В. Виноградов). Фразеологизм становится «микротекстом, концептом культуры» (В.Н. Телия), «культурным конструктом» (Н. Брагина), «семиотическим знаком» (Ю. Лотман), ментофактом (т.е. идеями, верованиями, ценностями людей этого общества), феноменом языка. Фразеологические единицы широко используются как в устной, так и в письменной речи.

Можно с полной уверенностью говорить, что фразеологические словари – это кладовая народной мудрости. Они представляют собой словари устойчивых словосочетаний (фразеологических единиц), которые сравнительно легко выделяются из контекста как единое целое, состоят из нескольких слов, в отличие от свободных сочетаний слов, где каждое слово самостоятельно. Так и новый словарь вобрал в себя всё фразеологическое богатство марийского языка.

Работа представляет собой двухтомный марийско-русский фразеологический словарь, содержащий свыше 10 000 фразеологических единиц. Это академическое издание, бесспорно, является огромным вкладом в лексикологию не только марийского языка, но и всего финно-угорского языкознания. До сих пор не все финно-угорские республики Российской Федерации могут похвастаться наличием такого большого словаря. В этом огромная заслуга коллектива авторов. Ранее в марийской лексикографии были изданы «Марий фразеологий мутер» (1989) Ф.Т. Грачёвой, «Словарь синтаксических фразеологизмов марийского языка» (2004) Л.А. Абукаевой, «Горномарийско-русский фразеологический словарь» (2017) Л.П. Васиковой. Каждое из этих изданий соответствовало требованиям своего времени. Коллектив нового словаря учёл все разработки своих предшественников и внёс свой неоценимый вклад в развитие национальной лексикографии.

Богатство фразеологического фонда, зафиксированное в словнике издания, отражает обе литературные нормы марийского языка – горномарийскую и лугово-восточную. В словаре раскрываются значения фразеологизмов, даются различные формы их употребления, приводятся стилистические характеристики, указываются фразеологические эквиваленты при их наличии в русском языке. Именно эти различия и несоответствия языков отражают

особенности социально-экономического, общественно-государственного устройства, природы, климата, животного мира, фиксируют условия, характер жизни, быта, обычаев народа и составляют основную, наибольшую и существенную часть национально-культурной семантики языка. Наличие культурных следов в значении фразеологизма подтверждается, во-первых, тем, что в их составе присутствуют специфические для национального языка наименования и строевые элементы; во-вторых, их этимологическим комментарием «буквального» значения фразеологизмов, которые выражают и межпоколенно транслируют, формируют культурное самопознание народа – носителя языка.

Словарные статьи богато иллюстрированы примерами из художественной литературы, публицистики, литературно-художественных и общественно-политических журналов, устного народного творчества, разговорного языка, а также электронного корпуса марийских (луговых) текстов «Национального корпуса марийского языка».

В основу словаря был положен четырёхтомный рукописный фразеологический словарь марийского языка, подготовленный кандидатом филологических наук, доцентом Ф.Т. Грачёвой, практически всю жизнь посвятившей сбору и систематизации марийских фразеологизмов. Хорошим дополнением стали и материалы по соматическим фразеологизмам кандидата филологических наук, доцента Э.С. Якимовой, которая многие годы занималась их изучением и сбором. Над словарём в течение нескольких лет работал дружный и сплочённый коллектив. Большой вклад в составление словаря внесли кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева Г.А. Эрцикова (руководитель проекта), сотрудники института национальной культуры и межкультурной коммуникации Марийского государственного университета: кандидат филологических наук, доцент кафедры финно-угорской и сравнительной филологии Е.М. Андрианова; кандидат филологических наук, доцент кафедры марийского языка и литературы Л.И. Барцева; кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой межкультурной коммуникации Н.М. Краснова. Перевод иллюстративного материала с марийского языка на русский осуществлён Н.М. Красновой и М.Н. Кузнецовой – с горномарийской литературной нормы; Г.Н. Бояриновой, Э.С. Якимовой – с лугово-восточной. Кроме того, словарной группой были привлечены и использованы ещё 33 источника (см. список лексикографических источников). Одним из них является фундаментальный 10-ти томный словарь марийского языка под редакцией И.С. Галкина.

Работа состоит из предисловия, списка лексикографических источников, инструкции о построении словаря, списка условных знаков и сокращений, а также уникального 2-томного словаря фразеологизмов, представившего лексическое и образное богатство марийского языка.

В словарь включены следующие типы устойчивых выражений: а) фразеологические сращения, т.е. лексически неделимые обороты, значения которых никак не выводятся из значений составляющих их слов, не мотивированы ими (например, **пире вӱта**, г. **пирӹ витӓ** *прост., неодобр.* – букв. ‘волчий хлев’. Очень холодное, неуютное помещение, жильё – обычно в зимнее время; **шикшым пышташ**, г. **шӹкшӹм лӱлтӓш (шагалташ, кузыкташ)** *прост., экспрес.* – букв. ‘дым класть, положить, г. дым поднимать, поднять (ставить, поставить)’. ≅ Давать, дать стрекача (дёру, тягу). Задавать, задать драла. Стремительно, поспешно убегать, убежать, скрываться, скрыться; бросаться, броситься, кидаться, кинуться, пускаться, пуститься наутёк; спасаться, спастись бегством); б) фразеологические единства – лексически неделимые обороты, значения которых мотивированы значениями составляющих их слов, но не выводятся непосредственно из них, а возникают на основе образного переосмысления (например, **лавырам кышкаш**, г. **лявӹрӓм кӹшкӓш** *разг., экспрес.* – букв. ‘грязь бросать, бросить’. ◊ Обливать, облить грязью кого-л. Порочить, опорочить; чернить, очернить; незаслуженно оскорблять, оскорбить; **<шӱйышкӧ> омытам чияш**, г. **<шӱшкӹ> хамытым чиӓш** *разг., экспрес.* – букв. ‘<на шею> хомут надевать,

надеть’. ◊ Надевать, надеть <себе> хомут на шею. Непомерно обременять, обременить себя заботами, трудами и т.п.); в) фразеологические сочетания, которые включают в свой состав как компонент со свободным (реализующимся в разных контекстах) значением, так и компонент с несвободным (фразеологически связанным) значением (например, **чатлама йӱштӧ** *разг.* – букв. ‘трескучий мороз’. Очень сильный, трескучий мороз; **шинчам лумаш** *разг.* – букв. ‘глаза гипнотизировать’. 1. Гипнотизировать, загипнотизировать; колдовать, заколдовать. 2. ≅ Отводить, отвести глаза кому-л. Отвлекать, отвлечь внимание кого-л. от чего-л.; вводить, ввести в заблуждение; обманывать, обмануть кого-л.); г) фразеологические выражения, семантически делимые и состоящие полностью из слов со свободными значениями (что сближает их со свободными словосочетаниями), а также отдельные пословицы и поговорки, которые благодаря частотным употреблениям в речепроизводстве и переосмыслению их значения перешли в разряд фразеологизмов (например, **вара вара вуйыш кая**, г. **вара вӓрӓ мычкы кеӓ** *разг., экспрес*. – букв. ‘потом на верхушку жерди идёт, г. потом по жерди идёт’. Отложенное дело затянется, не будет сделано; потом будет поздно; **мутым пуаш**, г. **шамакым пуаш** – букв. ‘слово давать, дать’. ◊ Давать, дать слово кому-л. 1. Твёрдо уверять, уверить кого-л. в чём-л., обещая выполнять, выполнить что-л. 2. Разрешать, разрешить выступать, выступить с речью на собрании, заседании, митинге и т.п.; предоставлять, предоставить слово).

Одну группу устойчивых сочетаний образуют обороты, состоящие целиком из слов, обладающих свободным употреблением и принадлежащих к активной лексике современной речи: **илыш йолташ** (букв. ‘жизни друг’) – вате але марий ‘супруг или супруга’; **алал кумылын (кумыл дене)** *экспрес.* – букв. ‘(с) доброй душой’ – порын ‘от всей души’. Другую группу фразеологизмов составляют обороты, в которых имеются устаревшие лексико-семантические факты: **акрет (амызе, кадем, намызе) годсек**, г. **ӓкрӓм (ӓкрет, ӹмӹрет) годшен** *разг.* – букв. ‘издревле, издавна’; **шовашыж (ленгежше) ден комдышыжо** – букв. ‘бурак и его крышка’.

Фразеологизмы в марийском языке имеют специфический характер. Авторам словаря удалось сохранить не только смысл устойчивого оборота, но и его образность, стилистические функции, особенности контекста при переводе их на русский язык. Для этого ими были использованы основные способы перевода фразеологизмов.

1. Подбор фразеологического эквивалента, при наличии идентичного оборота в русском языке. Данный метод позволяет наиболее полно воспроизвести исходный фразеологизм при переводе.

2. Выявление фразеологического аналога, со сходным значением, но основанного на ином образе. Используется в том случае, когда невозможно подобрать эквивалент. Чаще всего аналог отличается компонентом, некоторыми формальными и структурными особенностями.

3. Использование калькирования, который представляет собой дословный перевод, применяется в случае, когда нельзя использовать эквиваленты и аналоги. Такой метод позволяет максимально сохранить марийский образ и национальную специфику.

4. Описательный перевод, когда объяснение происходит посредством сравнений, описаний и толкований.

Словарь является результатом многолетней работы (2018–2020) коллектива, что не могло не повлиять на глубину и зрелость исследования. Полученные данные имеют высокую теоретическую и практическую ценность и могут быть использованы при проведении дальнейших исследований культурологического плана (например, лингвокультурологических и этнолигвистических комментариев).

Следует также отметить, что «Марийско-русский фразеологический словарь» прекрасно вписывается в рамки мероприятий, приуроченных к празднованию 100-летия со дня образования Республики Марий Эл. Он стал замечательным подарком для республики, всех её жителей и марийцев, проживающих за пределами региона. Словарь будет интересен специалистам-филологам, писателям и журналистам, переводчикам, преподавателям, студентам, учащимся, а также всем, кто интересуется марийским языком и марийской культурой. Ведь фразеологические единицы –

своего рода «кладезь премудрости» народа, сохраняющий и воспроизводящий его менталитет, культуру от поколения к поколению.

Словарь способствует дальнейшему развитию теоретических вопросов фразеологии и решению ряда практических задач: сохранению национального богатства языка, его самобытности, повышению речевой культуры, правильному и уместному употреблению фразеологических единиц в речи.

Словарь подготовлен на высоком профессиональном уровне, охватывает огромный пласт марийской культуры. Вне сомнения, «Марийско-русский фразеологический словарь» найдёт благодарный отклик среди заинтересованного читателя, в научных кругах. Такие издания становятся раритетами на несколько поколений, сохраняя на своих страницах сокровищницу и лексическое богатство народа.

Душенкова Татьяна Рудольфовна
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник
УдмФИЦ УрО РАН,
г. Ижевск
dushenkovatr@mail.ru

Tatiana Dushenkova
Candidate of Philology,
Senior Researcher
UdmFRC UB RAS,
Izhevsk, Russia
dushenkovatr@mail.ru

УДК 94 (470.343)

Рец.: История Марий Эл с древнейших времен до наших дней. Т. 1. История Марий Эл с древнейших времен до начала XX века / отв. ред. А.Г. Иванов. – Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 2020. – 543 с.: ил. История Марий Эл с древнейших времен до наших дней. Т. 2. История Марий Эл с 1917 года до начала XXI века / отв. ред. О.А. Кошкина, Е.П. Кузьмин. – Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 2020. – 575 с.: ил.

© 2020 г. Г.Н. Айплатов, И.И. Бойко, Г.А. Куршева, Л.А. Таймасов

Предлагаемая вниманию читателей книга во всех отношениях представляется весьма актуальной и востребованной. С момента издания «Истории Марийской АССР» (1986–1987) прошло более трех десятилетий. За эти прошедшие годы исследователями проведена большая работа по выявлению, сбору, систематизации и публикации различного рода документальных материалов, извлеченных из фондов центральных и местных архивов; состоялись многочисленные успешные защиты кандидатских и докторских диссертаций; изданы фундаментальные монографии по различным аспектам региональной истории, а также сборники документов, научные исторические журналы и ежегодники; сформировались региональные научные исторические школы. Вышесказанное позволило во всем многообразии изучить историю и культуру народов края с древности до начала XXI века. Настоящая книга ценна и тем, что она издана в юбилейное 100-летие Республики Марий Эл.

Рецензируемое издание состоит из двух томов. Последовательно и обстоятельно с позиций современных достижений отечественной и зарубежной исторической науки рассмотрены важнейшие процессы, события и факты истории края того или иного периода. При этом учтены и с критических позиций привлечены достижения предшествующей историографии, о чем обстоятельно сказано во введении. Насыщенный материал, в том числе археологический, представлен при характеристике древней и средневековой истории края. По-новому рассмотрены сюжеты, посвященные периоду Казанского ханства и присоединению Марийского края к Российскому государству, ставшему переломной вехой в истории марийского и других народов Среднего Поволжья. Обстоятельностью отличаются главы, посвященные социальной и экономической истории края, различным аспектам культуры и быта сельского и городского населения. Подробно рассматривается история становления и развития Марийской республики в новейший период российской истории. Авторы исследуют все аспекты регионального развития в хронологической последовательности – политика, экономика, социальная сфера, культура и т.д. Большое внимание уделено процессу становления и функционирования системы государственного управления, изменениям в промышленности, сельском хозяйстве, становлению профессионального искусства, развитию образования, науки, культуры Марийской республики.

Исследование истории регионов является составной частью изучения истории России. В этой связи коллективная монография по истории Марийского края с древнейших времен до начала XXI века представляет большой интерес не только для читателей, проживающих в Республике Марий Эл, но и соседних регионов Среднего Поволжья и Приуралья. Книга насыщена обильным фактологическим материалом, сохранившимися ценными редкими иллюстрациями, основными историческими датами, достижениями многих поколений людей в области материальной и духовной

культуры. При этом содержание книги объединено целостной концепцией, охватывающей важнейшие стороны исторических процессов, происходивших в тот или иной период на рассматриваемой территории.

Примечательным представляется методологический подход – стремление на основе всей совокупности источников и литературы дать комплексную объективную картину развития Марий Эл с древнейших времен до начала XXI века. Данное комплексное исследование стало возможным благодаря тому, что для его написания были привлечены известные ученые в области археологии, этнографии, истории, лингвистики и других гуманитарных наук. Это обстоятельство позволило значительно углубить и расширить проблематику научного исследования, учесть современные достижения в области каждого из разрабатываемых вопросов и проблем. Достоинством книги является и то, что она базируется на фундаментальной основе различных материалов, главным образом архивных документов, извлеченных в государственных архивах городов Москвы, Санкт-Петербурга, Йошкар-Олы, Чебоксар, Казани, Кирова, Нижнего Новгорода, а также других опубликованных исторических источников. В ней широко использованы имеющаяся литература по истории края, соседних регионов и страны в целом; творчески обобщены разработки конкретных исторических тем и проблем, принадлежащие многим поколениям исследователей. Характерно, что при этом авторы книги стремились критически переосмыслить прежние оценки с точки зрения современных научных достижений, показать объективно сложный и противоречивый ход исторического процесса на территории современной Республики Марий Эл.

Авторскому коллективу в полной мере удалось реализовать поставленную цель и задачи и сделать новый шаг в изучении истории родного края. Эта коллективная монография предназначена не только специалистам узкого профиля, но и широкому кругу читателей. Настоящая книга, несомненно, найдет своего заинтересованного читателя.

Айплатов Геннадий Николаевич
доктор исторических наук, профессор,
г. Йошкар-Ола

Бойко Иван Иванович
доктор исторических наук, профессор,
главный научный сотрудник исторического направления Чувашского государственного института гуманитарных наук,
г. Чебоксары
boyko2003@yandex.ru

Куршева Галина Александровна
доктор исторических наук, профессор,
директор Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия,
г. Саранск
kursheva_galina@mail.ru

Таймасов Леонид Александрович
доктор исторических наук, профессор кафедры археологии, этнографии и региональной истории Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова,
г. Чебоксары
ltajmasov@rucoop.ru

Gennady Aiplatov
Doctor of History, Professor,
Yoshkar-Ola

Ivan Boiko
Doctor of History,
Professor,
Chief Researcher of the Historical Direction of the Chuvash State Institute of Humanities,
Cheboksary
boyko2003@yandex.ru

Galina Kursheva
Doctor of History, Professor,
Director of the Research Institute of Humanities affiliated to the Government of the Republic of Mordovia,
Saransk
kursheva_galina@mail.ru

Leonid Taimasov
Doctor of History,
Professor of Archeology, Ethnography and Regional History Department of I.N. Ulyanov Chuvash State University,
Cheboksary
ltajmasov@rucoop.ru

ХРОНИКА

УДК 001 (470.343)

Обзор изданий МарНИИЯЛИ 2020 года

© 2020 г. Л.Я. Григорьева

Научная деятельность Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (МарНИИЯЛИ) сосредоточена на разработке ключевых проблем историко-культурных, языковых и этносоциальных процессов в полиэтничном регионе Поволжья с древнейших времен до современности. МарНИИЯЛИ координирует и проводит фундаментальные и прикладные научные исследования по следующим комплексным темам: «Общество и язык», «Общие закономерности развития литературы народов России», «Устное поэтическое творчество марийского народа и его история», «Этнографическое изучение марийского народа», «Археология Марийского края», «История Марийского края», «Социальное развитие Республики Марий Эл на современном этапе», «Марийская Традиционная Религия как объект социально-гуманитарного познания».

По итогам исследований в 2020 году опубликовано 17 научных трудов. Знаменательным событием республики стали двухтомные фундаментальные академические издания, подготовленные в рамках реализации мероприятий, посвященных 100-летию образования Республики Марий Эл: монография «История Марий Эл с древнейших времен до наших дней» (2020), «Русско-марийский словарь с электронной версией» (2019) и «Марийско-русский фразеологический словарь» (2020).

«История Марий Эл с древнейших времен до наших дней» написана коллективом ученых МарНИИЯЛИ и Марийского государственного университета. В первом томе большое внимание уделено происхождению и формированию марийского народа, присоединению Марийского края к Русскому государству, социально-экономическим и этнодемографическим процессам, различным аспектам государственной политики в регионе, крестьянскому и общественному движению, а также культуре и быту крестьянского и городского населения. Во втором томе исследованы события периода революции 1917 года и Гражданской войны в Марийском крае, образование Марийской автономии, особенности проведения социалистических преобразований в периоды военного коммунизма, нэпа, коллективизации и индустриализации, в годы Великой Отечественной войны, обобщен исторический опыт развития Марийской АССР в 1945–1985 годах, представлен новейший период истории Марийской республики с середины 1980-х до 2010-х годов. Серьезное внимание обращено развитию науки, образования, культуры и искусства в регионе. Самостоятельную ценность представляет вспомогательный научно-справочный аппарат каждого тома − хронологическая таблица, список использованных источников и литературы.

Колоссальную работу по исследованию истории языка, лексикологии и грамматики марийского языка, по подготовке и изданию словарей выполняют ученые-лингвисты. Словари играют важную роль не только в образовательной деятельности, но и в успешном развитии языковых контактов. Русско-марийский словарь создан лингвистами-лексикографами, известными специалистами в области марийского языкознания. Он содержит свыше 30 000 слов и наглядно отражает современное состояние лексики марийского языка. Кроме общепринятых лексем, в словарь включены новые, наиболее употребляемые общественно-

политические, экономические и научно-технические термины. В каждой словарной статье имеются толкование термина и его грамматическая характеристика, фиксируется ударение, приводится иллюстративный материал, который позволяет раскрыть реальные связи слов и терминов с другими словами в контексте.

Сохранению национального богатства языка, его самобытности, повышению речевой культуры, правильному и уместному употреблению лингвистических единиц в речи способствует «Марийско-русский фразеологический словарь». Он содержит свыше 3 000 словарных статей с многочисленными лексическими вариантами компонентов фразеологизма. В них раскрываются значения фразеологизмов, даются различные формы их употребления, приводятся стилистические характеристики, указываются имеющиеся фразеологические эквиваленты. При переводе марийских фразеологических сращений, единств, сочетаний и выражений на русский язык авторам словаря удалось сохранить не только смысл устойчивого оборота, но и его образность, отметив стилистические функции, особенности контекста. Словари предназначены для специалистов-филологов, писателей, журналистов, переводчиков, преподавателей, студентов, учащихся, а также для всех, кто интересуется марийским языком и марийской культурой.

Фундаментальные и прикладные исследования МарНИИЯЛИ проводятся в рамках реализации государственных заданий, грантовых проектов Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), а также государственной программы Республики Марий Эл «Государственная национальная политика Республики Марий Эл на 2013–2025 годы».

Особого внимания заслуживает монографическое исследование доктора исторических наук, главного научного сотрудника направления «Археология» В.В. Никитина «Культура носителей керамики камского стиля в левобережье Марийско-Казанского Поволжья», его издание осуществлено на средства автора. В монографии публикуются материалы неолитического времени, оставленные носителями посуды с гребенчатым орнаментом. Данный период в зоне широколиственного леса изучался А.Х. Халиковым во второй половине 50-х годов XX века, исследование продолжено В.В. Никитиным в 1980–2007 годах. Выявлены десятки памятников, часть из них исследована раскопками, часть траншеями и шурфами. В монографии собраны практически все известные в настоящее время комплексы жизнедеятельности древних коллективов, материальная культура представлена подробным описанием коллекций. На основании аналитических, статистических и радиоуглеродных данных определены особенности культуры, хронология развития, установлено место носителей данных комплексов в системе неолитических образований Поволжья и Прикамья.

При финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Правительства Республики Марий Эл в рамках научного проекта № 18-411-120002 р_а кандидатом философских наук, старшим научным сотрудником направления «Социология» В.И. Шабыковым и доктором филологических наук, профессором Марийского государственного университета Р.А. Кудрявцевой выполнено исследование на тему «Гражданская и этническая идентичность молодежи в контексте межнациональных отношений в поликультурном пространстве (на материале Республики Марий Эл)». На основе материалов социологического исследования 2018 года учеными изучены идентификационные факторы развития общественного сознания молодежи и способы их ретрансляции на процесс межнационального взаимодействия в обществе.

По заказу Министерства культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл социологами института ежегодно проводится исследование «Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл», получившее признание у специалистов. Результаты этих исследований публикуются в научно-статистических бюллетенях, где представляются вопросы языковой, этнополитической, этнокультурной, этнорелигиозной ситуации в республике, проблемы межэтнических и межконфессиональных отношений. Издание адресовано государственным и муниципальным служащим, научным работникам, преподавателям вузов и всем, кто интересуется проблемами этнологии, этносоциологии, этнокультурологии.

В Год памяти и славы к 75-летию Победы в Великой Отечественной войне изданы две значимые книги о подвигах наших предков: «Строительство оборонительного рубежа на территории Марийской АССР (1941–1942 гг.)»: сборник документов» и «Регионы России в военной истории страны: сборник материалов конференции». Первый сборник подготовлен при поддержке гранта РФФИ № 18-49-120003 р_а «Оборонное строительство на территории Марийской АССР в годы Великой Отечественной войны: новые источники» и издан при финансовой поддержке СХПК – СХА (колхоз) «Первое мая» Новоторъяльского района Республики Марий Эл. На основе вводимых в научный оборот архивных документов раскрываются вопросы строительства оборонительного рубежа на территории Марийской АССР в начале Великой Отечественной войны (1941–1942 гг.): трудовой мобилизации, рекогносцировки, подбора кадров, обеспечения строительства материалами, бытовых условий и другие задачи. Сборник документов привлечет внимание всех, кто интересуется историей родного края. Актуальным проблемам военной истории регионов России посвящены материалы Межрегиональной научно-практической конференции «Среднее Поволжье в военной истории России», прошедшей под эгидой Российского военно-исторического общества в Йошкар-Оле 20–21 ноября 2019 года. Издание осуществлено при финансовой поддержке партнерского фонда Региональной дирекции «Года памяти и славы в Республике Марий Эл».

По гранту Общества М.А. Кастрена (Финляндия) издана книга «Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев. Этнографические очерки» на марийском языке – «Эрвелмарий калыкын тӱвыра поянлыкше: ожнысо тӱсшӧ да тачысе сынже. Этнографий очерк-влак». На русском языке она была опубликована в 2017 году. В современных условиях глобализации происходят удивительные процессы трансформации и модернизации народной культуры – одни формы традиционной культуры исчезают, другие, наоборот, возрождаются и закрепляются в новых формах и элементах. Изучая культуру восточных мари в течение длительного периода совместно, у И. Лехтинен и марийских этнографов возникла идея издать книгу о традиционной и современной жизни восточных мари, уникальнейшей этнографической группе, представляющей интересный культурный феномен переплетения традиций и новых реалий жизни. Книга представляет очерки по различным темам. Подробный очерк С. Лаллукки посвящен истории, этническим и демографическим процессам, происходящим на территориях компактного проживания восточных мари, с древности по современный период. Д.А. Байдимиров посвятил свое сообщение особенностям современной планировки усадебного комплекса восточных мари. Узорное и пестрядинное ткачество, которое занимало большое место в домашних женских промыслах, рассматривается в сообщении Т.Л. Молотовой. По исследованиям И. Лехтинен, важное идентификационное значение имеет народный костюм в прошлом и в современных условиях. Актуальными факторами идентичности восточных мари также являются традиционные религиозные представления, рассмотренные в отдельном очерке (автор – Т.Л. Молотова). В семейной обрядности восточных мари большое значение традиционно имела и имеет богатая свадебная обрядность, исследованная Л. Ямурзиной, а также обычаи, связанные с рождением детей, которым посвящены специальные разделы (автор – Т.Л. Молотова). Феномену танца «Кандыра» («Верёвочка»), ставшему культурным брендом восточных мари, посвящено сообщение Н.С. Попова.

В 2018–2020 годах МарНИИЯЛИ совместно с Республиканским научно-методическим центром народного творчества и культурно-досуговой деятельности реализовал проект «Марийский костюм», в результате которого издана иллюстрированная книга. Она знакомит нас с традиционными и современными комплексами марийского костюма всех этнографических групп народа. В альбоме использованы коллекции Национального музея Республики Марий Эл им. Т. Евсеева, а также изделия народных мастеров, Домов ремесел, творческих объединений, экспедиционные этнографические материалы Т.Л. Молотовой.

Продолжая добрую традицию подытоживать деятельность МарНИИ выпуском юбилейного издания, к 90-летию мы подготовили

биобиблиографический сборник «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. 90 лет: история в лицах (1930–2020)», в котором сквозь призму биографий ученых раскрывается многолетняя научная деятельность Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева как центра гуманитарных научных исследований в области марийского языка, литературы, фольклора, истории, археологии, этнографии, социологии.

В институте активно развивается работа по актуализации научного и творческого наследия выдающихся личностей, которые оставили достойный след в истории Марийского края. Известному ученому, общественно-политическому деятелю, кандидату исторических наук, директору Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева Александру Сергеевичу Казимову (1948–2019) посвятили книгу воспоминаний «Александр Сергеевич Казимов: Научная биография. Воспоминания». Составитель – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник направления «Этнология» Т.Л. Молотова.

По итогам Всероссийской научно-практической конференции, посвящённой 130-летию со дня рождения основоположника марийской литературы Сергея Григорьевича Чавайна (1888–1937) подготовлено издание «Сергей Чавайн. Личность. Творчество. Эпоха». Оно является первым выпуском серии «Чавайн в XXI веке». В статьях подведены основные итоги изучения жизни и творчества писателя и намечены перспективы новых направлений исследований. Ряд статей вводят в научный оборот новые архивные материалы.

Вопросам филологии, истории и краеведения, образования, культуры и искусства посвящены материалы докладов и выступлений XIX Игнатьевских чтений, ежегодной Региональной научно-практической конференции «Горные мари в контексте истории и культуры», посвященной Году театра в России (2019). Кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник направления «Литературоведение и фольклористика» Н.А. Федосеева составила и издала методическое пособие для учителей «Никон Игнатьев школышты» («Никон Игнатьев в школе»). Оно рекомендовано к печати научно-методическим советом Министерства образования и науки Республики Марий Эл.

О жизни и деятельности марийского просветителя Тихона Ефремовича Ефремова (1868–1938), талантливого поэта, писателя, журналиста, музыканта, переводчика, краеведа, исследователя истории, фольклора, музыки, традиций и культуры народа мари, общественного деятеля рассказывает книга «“Кынелза, шогалза: кайышаш корно кужу вет…”. Памяти выдающегося просветителя народа мари Тихона Ефремовича Ефремова». Представленные впервые в настоящем сборнике его уникальные историко-этнографические очерки, художественные произведения и фольклорные тексты, бережно хранящиеся в научном рукописном фонде МарНИИЯЛИ, являются ценными источниками перспективных исследований для многих специалистов гуманитарных научных направлений.

Актуальным вопросам социальной и национально-культурной политики, этнокультурным традициям народов, тенденциям развития краеведения в регионе и участию библиотек, музеев в приобщении населения к истории и культуре родного края, проблемам реализации Федерального государственного образовательного стандарта в преподавании марийского языка и литературы, особенностям поэтики произведений марийских писателей, современному состоянию и развитию профессионального искусства и народного творчества посвящен сборник статей «Этнонациональные традиции и культурно-образовательная деятельность (история и современность)». В книгу включены материалы VI Республиканской научно-практической конференции «Йыван Кырла лудмаш» (п. Сернур, 11 апреля 2019 г.).

Накануне Дня марийской письменности из Марийского книжного издательства поступило уникальное издание «Василий Крекнин, Иоанн Платунов «Краткий черемисский словарь с российским переводом»: лингвистический анализ (с приложением словаря)». В монографии подвергается историко-лингвистическим и палеографическим интерпретациям рукописный марийско-русский словарь второй половины XVIII века В. Крекнина и И. Пла-

тунова. Кандидатом филологических наук, ведущим научным сотрудником направления «Лингвистика» О.А. Сергеевым подробно изучена история создания словаря, определена диалектная основа памятника. Имеется краткий экскурс в историю фонетических изменений в области согласных и передачи специфических фонем марийского языка. Основное внимание уделено анализу лексики материальной и духовной культуры марийского народа, редких и забытых слов, русских лексических заимствований. Рассматриваются грамматические категории знаменательных и служебных частей речи. Большую ценность представляет прилагаемый словарь, содержащий 5186 слов и словосочетаний марийского языка. Издание адресовано лингвистам и всем тем, кто интересуется памятниками письменности марийского языка.

Научные труды Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева выполняют важнейшие функции в формировании идентичности народов нашей республики и нашего государства, в поддержании духовной стабильности общества.

Научные труды МарНИИЯЛИ, опубликованные в 2020 году

1. История Марий Эл с древнейших времен до наших дней. Т. 1. История Марий Эл с древнейших времен до начала XX века / отв. ред. А.Г. Иванов. Йошкар-Ола: Мар. науч.-исслед. ин-т языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 2020. 543 с.: ил.; Т.2. История Марий Эл с 1917 года до начала XXI века / отв. ред. О.А. Кошкина, Е.П. Кузьмин. 575 с.: ил.

2. Марийско-русский фразеологический словарь: в 2 томах / авт.-сост.: Е.М. Андрианова, Л.И. Барцева, Ф.Т. Грачева и др.; науч. ред.: Л.И. Барцева, Н.М. Краснова, Г.А. Эрцикова и др. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. Т. 1: А–Ӧ; [авт. предисл. Г.А. Эрцикова, Э.С. Якимова]. 534 с. Т. 2: П–Я. 670 с.

3. Никитин В.В. Культура носителей керамики камского стиля в левобережье Марийско-Казанского Поволжья. Труды Марийской археологической экспедиции. Том XI. Мар. науч.-исслед. ин-т языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. Йошкар-Ола, 2020. 138 с.: ил.

4. Шабыков В.И., Кудрявцева Р.А. Гражданская и этническая идентичность молодежи в контексте межнациональных отношений в поликультурном пространстве (на материале Республики Марий Эл): монография / МарНИИЯЛИ, Мар. гос. ун-т. Йошкар-Ола, 2020. 183 с.

5. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы соц. исслед. 2019 года): науч.-стат. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авторы-составители: Г.С. Зеленеева, О.В. Орлова, В.И. Шабыков. Йошкар-Ола, 2020. 196 с.

6. Строительство оборонительного рубежа на территории Марийской АССР (1941–1942 гг.): сб. док. / ред.-сост. О.А. Кошкина. Йошкар-Ола, 2020. 184 с.

7. Регионы России в военной истории страны: сб. материалов Межрегион. науч.-практич. конфер., г. Йошкар-Ола, 20–21 ноября 2019 года / ред.-сост. О.А. Кошкина, Е.П. Кузьмин. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. 464 с.

8. Эрвелмарий калыкын тӱвыра поянлыкше: ожнысо тӱсшӧ да тачысе сынже. Этнографий очерк-влак / МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, 2020. 170 с.

9. Молотова Т.Л. Марийский костюм. Йошкар-Ола, 2020. 386 с.

10. Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. 90 лет: история в лицах (1930–2020): биобиблиографический сборник. Йошкар-Ола, 2020. 260 с.: ил.

11. Александр Сергеевич Казимов: Научная биография. Воспоминания / сост. Т.Л. Молотова. Йошкар-Ола, 2020. 92 с.: ил.

12. Сергей Чавайн. Личность. Творчество. Эпоха: Сб. науч. трудов / сост. Н.А. Федосеева. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. 200 с. Сер. «Чавайн в XXI веке». Вып. 1.

13. XIX Игнатьевские чтения. Материалы докладов и выступлений на ежегодной Регион. науч.-практич. конфер. «Горные мари в контексте истории и культуры», посвящ. Году театра в России (с. Кулаково, 2 апреля 2019 г.) / сост. Н.А. Федосеева. Йошкар-Ола, 2020. 388 с.

14. Никон Игнатьев школышты: тымдышывлӓлӓн методический палшык / авт.-сост. Н.А. Федосеева. Йошкар-Ола, 2020. 96 с.

15. «Кынелза, шогалза: кайышаш корно кужу вет…» [«Поднимитесь, распрямитесь: долгий-долгий путь нас ждёт…»]. Памяти выдающегося просветителя народа мари Тихона Ефремовича Ефремова: сборник трудов / сост. и отв. ред. Л.Я. Григорьева; МарНИИЯЛИ. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. 244 с.

16. Этнонациональные традиции и культурно-образовательная деятельность (история и современность). Материалы VI Респ. науч.-практич. конфер. «Йыван Кырла лудмаш» (п. Сернур, 11 апреля 2019 г.) / отв. ред. Н.С. Попов: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, МарНИИЯЛИ, МарГУ. Йошкар-Ола, 2020. 386 с.

17. Сергеев О.А. Василий Крекнин, Иоанн Платунов «Краткий черемисский словарь с российским переводом»: лингвистический анализ (с приложением словаря). Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. 348 с.: ил. (Из истории отечественной лексикографии. Серия II).

Григорьева Людмила Яковлевна
кандидат филологических наук,
заместитель директора по научной работе
МарНИИЯЛИ,
г. Йошкар-Ола
e-mail: ludyagrig@mail.ru

Ludmila Grigoryeva
Candidate of Philology,
Deputy Director for Science of the Mari Research Institute of Language, Literature and History,
Yoshkar-Ola
e-mail: ludyagrig@mail.ru

УДК 001(470.343)

90 лет – старейшему научному учреждению Республики Марий Эл

© 2020 г. Е.П. Кузьмин

90 лет исполнилось МарНИИ, МарНИИЯЛИ, Марийскому научно-исследовательскому институту языка, литературы и истории им. В.М. Васильева. Институт, который созвучием букв в аббревиатуре ассоциируется с марийским языкознанием и литературой, этнографией и историей. Институт, в котором пионерами национальной науки были заложены основы для региональных научных школ. Институт, который вот уже 90 лет работает на родную Республику Марий Эл, изучая её посредством гуманитарных наук.

Свой юбилей МарНИИЯЛИ традиционно отметил конференцией. 1 октября 2020 года в институте состоялась Межрегиональная научно-практическая конференция «Гуманитарные науки в Марий Эл: итоги и перспективы». Именно с 1 октября 1930 года ведет отсчёт своей истории МарНИИ, когда на первом Учёном совете было торжественно провозглашено об открытии научного учреждения. Особо почётным является то, что конференция была посвящена 100-летию Республики Марий Эл.

Конференцию предваряло открытие фотогалереи, посвящённой ведущим учёным МарНИИ, внёсшим значительный вклад в развитие гуманитарных наук Республики Марий Эл. Многое, чего достиг институт за последние десятилетия, – это бесспорный результат их кропотливого научного труда.

Коллектив института тепло поздравили высокопоставленные официальные лица: от имени Главы Республики Марий Эл – Первый заместитель Председателя Правительства Республики Марий Эл М.З. Васютин, Председатель Комитета Совета Федерации по международным делам К.И. Косачёв, Первый заместитель Председателя Комитета Совета Федерации по обороне и безопасности С.А. Мартынов, Первый заместитель Председателя Государственного Собрания Республики Марий Эл В.И. Мухин, министр культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл К.А Иванов., заместитель главы администрации городского округа «Город Йошкар-Ола» Л.А. Новоселова, также было зачитано поздравительное обращение Главного федерального инспектора по Республике Марий Эл П.В. Волкова.

Искренние слова поздравлений прозвучали от коллег-учёных: ректора Марийского государственного университета М.Н. Швецова, проректора по развитию университетского комплекса Поволжского государственного технологического университета А.А. Роженцова, директора Чувашского государственного института гуманитарных наук П.С. Краснова, директора Института языка, литературы и искусства им. Галимджана Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан К.М. Миннуллина, директора Научно-исследовательского института гуманитарных наук Мордовской Республики Г.А. Куршевой, заместителя директора по международному сотрудничеству и связям с общественностью Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан М.М. Гибатдинова, главного научного сотрудника, заведующего отделом средневековой археологии Института археологии им. А.Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан И.Л. Измайлова.

Также в адрес юбилея института поступили поздравительные адреса от Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук, Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук, руководителей учреждений науки, образования, культуры Республики Марий Эл.

Сама конференция была посвящена ознакомлению с результатами научных достижений в области гуманитарных наук, состоялись конструктивные дискуссии, обмен знаниями и опытом по дальнейшему развитию научных исследований в регионе, а также междисциплинарного и межрегионального сотрудничества. На пленарной части конференции с докладами выступили директор института Е.П. Кузьмин «МарНИИ: институт и люди в призме десятилетий» и заместитель директора по научной работе Института Л.Я. Григорьева «Традиции и инновации в исследованиях марийского языка и литературы». Были представлены новые фундаментальные издания института «История Марий Эл с древнейших времен до наших дней», «Русско-марийский словарь» и «Марийско-русский фразеологический словарь», а также прикладной инновационный проект «Национальный корпус марийского языка».

На конференции работали три секции, было заявлено более 70 докладов из учреждений науки и образования, а также культурно-общественных центров Москвы, Петрозаводска, Сыктывкара, Саранска, Ижевска, Казани, Чебоксар, городов и районов нашей республики.

На заключительном пленарном заседании были подведены итоги конференции и выработана общая позиция: юбиляр – Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева – научный хранитель богатого культурного наследия народа мари. Сегодня институт продолжает трепетно беречь свои давние традиции по сохранению и комплексному исследованию исторического, культурного и языкового традиционного наследия, неустанно вносит свой значимый вклад в развитие современного финно-угроведения. Ценить и знать историко-культурное наследие предков есть морально-нравственный долг каждого человека, ибо интерес к своим корням, к истории родного народа и края является залогом благополучия нашей общей исторической картины бытия.

Кузьмин Евгений Петрович
кандидат исторических наук,
директор МарНИИЯЛИ
г. Йошкар-Ола
yurt77@yandex.ru

Evgenij Kuzmin
Candidate of History,
Director of the Mari Research Institute
Yoshkar-Ola
yurt77@yandex.ru

УДК 94 (470.343)

Памяти Ксенофонта Никаноровича Санукова (05.02.1935–14.10.2020)



14 октября 2020 года ушел из жизни известный ученый-историк, общественный деятель, доктор исторических наук, профессор Ксенофонт Никанорович Сануков, внесший большой вклад в развитие науки, образования и культуры Марийского края. Он родился 5 февраля 1935 года в деревне Носелы Горномарийского района Республики Марий Эл, обучался в Мало-Сундырской семилетней школе (1942–1949), Козьмодемьянском педучилище (1949–1953), на историко-филологическом факультете МГПИ имени Н.К. Крупской (1953–1958), в аспирантуре Института истории СССР АН СССР. В феврале 1970 года Ксенофонт Никанорович защитил кандидатскую, в июне 1986-го – докторскую диссертации.

Значительную роль в формировании К.Н. Санукова как ученого сыграла его работа в МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева. 12 января 1962 года он был принят на должность младшего научного сотрудника сектора истории, тематикой работ его в тот период стали развитие промышленности МАССР в конце 1950-х – 1960-е годы, присоединение Марийского края к Русскому государству, история городов Марийского края, национальная политика в СССР, историография истории МАССР. Ксенофонт Никанорович стал одним из авторов учебного пособия по истории Марийской АССР для учащихся VII–VIII классов (1964), активно участвовал в подготовке «Очерков истории Марийской АССР» как член редколлегии и автор ряда разделов. В эти же годы он опубликовал первые статьи в ведущих отечественных научных журналах «История СССР» и «Вопросы истории», в республиканской печати, выступал на радио и телевидении.

В последующие годы К.Н. Сануков находился на общественной и преподавательской работе. Второй раз, уже в качестве директора, он работал в МарНИИЯЛИ в 1982–1986 годах. В период руководства институтом Ксенофонт Никанорович уделял большое внимание вопросам повышения эффективности научных исследований, внес существенный вклад в пропаганду научных знаний и деятельности института. Учреждение работало над фундаментальными трудами «История Марийской АССР», «История марийской литературы», историко-этнографическим очерком «Марийцы», сводом марийского фольклора, первым томом «Толкового словаря марийского языка». Ксенофонт Никанорович являлся редактором «Истории Марийской АССР», а также автором и соавтором ряда разделов. На основании подготовленных под руководством К.Н. Санукова документов в июле 1983 года постановлением Совета министров РСФСР МарНИИЯЛИ было присвоено имя В.М. Васильева. Сотрудники института того времени участвовали в проектах крупнейших научных учреждений страны. В 1983–1984 годах учеными сектора языка были проведены 14 полевых экспедиций в районы республики с целью сбора материала для «Лингвистического атласа Европы», в 1984-м собранные данные вошли в I том атласа,

а сотрудникам сектора была выражена благодарность Института языкознания АН СССР. В том же году выпускаемый институтом сборник «Археология и этнография Марийского края» получил международный стандартный номер, в 1986-м сотрудники сектора литературы написали раздел о марийской литературе для IX тома «Истории всемирной литературы».

Руководство К.Н. Санукова институтом продолжалось до 27 ноября 1986 года. В последующее время он работал заведующим кафедрой истории КПСС (затем – политической истории и политологии) МПИ имени А.М. Горького (1986–1991), с ноября 1991-го трудился в МарГУ, сначала в качестве профессора кафедры отечественной истории, а с января 1993-го по 2003 год – заведующего кафедрой региональной истории. Областью научных интересов ученого в тот период были национальные отношения и национальная политика в СССР и России, история финно-угорских народов, социально-экономическая и политическая история Марийского края и Республики Марий Эл, история городов, сел, деревень Республики Марий Эл, историография, историческая биография. Всего им опубликовано более 500 научных, научно-популярных и публицистических работ, в том числе около 30 изданий книжного типа. Ксенофонт Никанорович печатался в отечественных журналах и научных сборниках, его труды выходили в Австралии, Великобритании, Венгрии, Германии, Голландии, Финляндии, Эстонии, научные статьи опубликованы на английском, немецком, финском, венгерском, эстонском языках. 5 обзорных и 88 словарных статей опубликовал Ксенофонт Никанорович в «Энциклопедии Республики Марий Эл», являлся научным редактором и автором «Марийской биографической энциклопедии», 23 очерка, написанных ученым, вошли в книгу «История Марийского края в лицах. 1917–1940 гг.», изданную МарНИИЯЛИ в 2017 году.

В 1990-е годы новой гранью в научной деятельности ученого стало изучение так называемых «белых пятен» в истории Марий Эл, связанных, прежде всего, с первыми двумя десятилетиями советского периода. Несомненной заслугой К.Н. Санукова является исследование истории политических репрессий на территории Марийского края, итогом которого стала книга «Из истории Марий Эл: трагедия 1930-х годов», удостоенная Государственной премии Республики Марий Эл в области науки. Под его научным руководством было осуществлено трехтомное издание «Книги Памяти жертв политических репрессий в Республике Марий Эл», в котором помимо справочной информации опубликована и серия написанных ученым очерков о судьбах видных политических, общественных деятелей, деятелей культуры и искусства, подвергшихся репрессиям. В беседах с журналистами и коллегами К.Н. Сануков говорил о необходимости правдивого освещения этих событий, а о книге «Из истории Марий Эл: трагедия 1930-х годов» отметил: «Не побоюсь сказать: это главное дело моей жизни, моей научной, общественной, литературно- публицистической деятельности».

Одним из важных направлений деятельности К.Н. Санукова являлась редакторская работа. Он входил в редколлегии научно-практического ежегодника «Марийский археографический вестник», журналов «У сем», «Ончыко», «Марий сандалык – Марийский мир», «Finno-Ugrica (Казань), «Ежегодника финно-угорских исследований» (Ижевск), являлся членом координационного совета и научным редактором ряда книг серии «История сел и деревень Республики Марий Эл». В феврале 1994 года был основан научный журнал «Финно-угроведение», Ксенофонт Никанорович стал его главным редактором и занимал эту должность до 2017 года. Наряду с исполнением редакторских обязанностей, ученый опубликовал в этом журнале несколько десятков статей.

Исследовательская, научно-педагогическая и общественная деятельность К.Н. Санукова получила широкое признание. Он был награжден медалью ордена «За заслуги перед Отечеством» 2-й степени (2006), медалью и орденом «За заслуги перед Марий Эл» (2010, 2015), ему были присвоены почетные звания «Заслуженный деятель науки Марийской АССР» (1986), «Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации» (1998), «Почетный гражданин города Йошкар-Олы» (1985), «Почетный профессор Марийского государственного университета» (2004), присуждена Государственная премия Республ-

лики Марий Эл им. М.Н. Янтемира в области науки (2005).

В 1994 году избран действительным членом Российской Академии гуманитарных наук. Имя К.Н. Санукова занесено в Книгу Почёта Горномарийского района.

Коллектив Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева выражает глубокое соболезнование родным и близким Ксенофонта Никаноровича. Уход из жизни авторитетного ученого, всю жизнь безгранично преданного своему делу – это невосполнимая утрата для всего ученого сообщества Республики Марий Эл. Светлая память о Ксенофонте Никаноровиче навсегда сохранится в наших сердцах, а его имя навсегда останется в истории Республики Марий Эл.

Коллектив Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева

«Финно-угроведение», 2020 (№ 61)

16+

Научный журнал

Основан в феврале 1994 года

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС 77–73922 от 12.10.2018 г.
выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций

Редактор *Л.К. Александрова*
Компьютерная верстка *З.Г. Воронцовой*
Английский текст *С.Л. Яковлевой*
Дизайн обложки *Ю.П. Клюкина, В.В. Безденежных*

Адрес редакции и издателя: 424036, г. Йошкар-Ола,
ул. Красноармейская, 44
телефон: 8(8362) 64-19-28, 45-06-47
т. факс 8(8362) 45-14-73
E-mail: marnii@mari-el.ru

Подписано в печать 25.12.2020. Вышел в свет 29.12.2020. Формат 60x84/8.
Усл. печ. л. 28,36. Тираж 300 экз. Цена свободная.

Заказ № 2096

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ООО ИПФ «Стринг»
424006, Республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола, ул. Строителей, 95