

Л.С. ТОЙДЫБЕКОВА

Марийская
Мифология



УДК 908
ББК 63.5 (Рос.= Мар) 7
Т 50

Тойдыбекова Л. С.

Т 50 **МАРИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ.** – Этнографический справочник. –
Йошкар-Ола: 2007. – 312 с.

ISBN 978-5-87898-365-5

Данный этнографический справочник призван помочь заинтересованному читателю разобраться в ментальности марийского народа, понять религиозно-мифологическую картину мироздания как своеобразную систему. Книга «Марийская мифология» содержит статьи, посвященные марийским богам, мифологическим персонажам, некоторым символам, понятиям традиционной духовной культуры мари.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, на тех, кто интересуется культурой марийского народа.

УДК 908
ББК 63.5 (Рос.= Мар) 7

ISBN 978-5-87898-365-5

© Тойдыбекова Л. С. 2007

ОТ АВТОРА

В предлагаемой читателю книге дается аналитический обзор основных понятий, составляющих марийскую традиционную религиозно-мифологическую картину мира как систему. Информационной базой для создания книги явился полевой материал, собранный автором в течение 1977–2004 гг. в сельских районах Марийской республики, а также среди марийцев Нижегородской, Кировской областей, Удмуртской, Татарской и Башкирской Республик. Представленный материал охватывает широкий спектр дохристианских верований и мифологических воззрений. Полевой материал записан на магнитофонные и видеопленки, сняты кинофильмы, повествующие об основных традиционных праздниках луговых марийцев. Кроме того, имеется множество диапозитивов и фотографий по этой теме.

Автору удалось записать полные тексты языческих заклинаний, молитв, собрать материалы, отображающие систему современного жречества, работу жрецов, а также в довольно полной форме зафиксировать ритуалы жертвоприношений, языческих праздников и обрядов. Благодаря многолетней полевой работе был накоплен богатый материал для анализа марийской мифологии.

Помимо экспедиционного материала были изучены научные, научно-популярные и публицистические работы разных авторов по традиционной духовной культуре марийцев.

Материалы полевой экспедиции в сносках даются в сокращении (см. напр.: ПЭ — полевая экспедиция), а далее указывается год фиксирования, фамилия информатора и место бытования. Указатель сюжетов марийских быличек и бывальщин в сноске приводится также в сокращенном виде (напр.: Ук., Тойдыбекова, 1997), а №№ и списки информантов и жрецов (смотри) в приложении книги Л.Тойдыбековой «Марийская языческая вера и этническое самознание» (1997, Йоенсуу).

В обществе Родного языка Финляндии (Хельсинки) хранится богатый рукописный фонд Т. Евсевьева, который будучи заведующим Центральным Марийским музеем, в период с 1906 по 1929 гг. посылал рукописные, иллюстративные материалы в Финляндию. Автор использовал в своем анализе некоторые его рукописи.

Использованы рукописи Т. Ефремова и Т. Евсевьева и некоторые фольклорные материалы из фонда Научного архива Марийского научно-исследовательского института им. В.М. Васильева.

В 1994 г. автор работал в Государственном архиве Кировской области (ГАКО), где имеется богатый материал по марийской истории и верованиям народа мари. В хронологическом отношении этот материал имеет более поздний характер. В различных документах, в т.ч. отчетах Духовной консистории, описывается процесс христианизации Марийского края.

Автором использованы материалы следующих фондов Государственного архива Кировской области:

Вятская духовная консистория, ф. 276.

Канцелярия Вятского губернатора, ф. 582.

Вятский губернский статистический комитет, ф. 574.

Но, прежде всего, были включены собственные полевые материалы и наблюдения. Именно они послужили основной источниковедческой базой в анализе мифологии мари.

Книга «Марийская мифология» содержит статьи, посвященные мифологическим персонажам, марийским богам, некоторым символам, понятиям и объектам традиционной духовной культуры марийцев.

Знакомство с марийской мифологией как фундаментальным пластом традиционной культуры актуально, ибо «оно является ядром общественного сознания, характерными чертами которого являются опосредованность, системность и предельная обобщенность» (Арцишевский, 1985, 20 – 21). Каждое общество обслуживается той суммой символов, которая ему необходима. С развитием потребность в одних символах исчезала, другие переосмысливались и сохранялись в силу традиции. Мировоззрение на любом этапе своей эволюции неоднородно: одни представления только оформляются, другие – устоявшиеся – составляют ядро мировоззрения, и именно с их помощью каждое поколение интерпретирует картину мира (Ахиезер, 1985, 10). Приобщение к истокам мифологических знаний, к отдаленному историческому прошлому способствует лучшему осмыслению ценностей современной марийской культуры.

В конце 70-х – начале 80-х гг. XX века в России произошли перемены в подходах к исследованию феноменов религии и мифа. Активизируется исследование мифотворчества всех народов мира, также финно-угорских, шире – уральских.

С 1994 года учеными Финляндии, Эстонии, Венгрии и России разрабатывается международный проект по созданию многотомной энциклопедии «Мифологии уральских народов». Автор выражает искреннюю благодарность главным редакторам энциклопедии: Анне-Леене Сиикала (Финляндия), Михаилу Хоппалу (Венгрия), Владимиру Напольских (Россия) за ценные советы и рекомендации по структуре и содержанию данного справочника, а также всем информантам и жрецам за предоставленный богатый материал.

*А. С. Тойдыбекова,
доктор философских наук*

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ МАРИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Религия марийцев давно вызывала интерес не только путешественников, краеведов и исследователей, но также миссионеров и других деятелей православной церкви. Первые сведения о верованиях марийцев появились в описании путешествия Адама Олеария, в котором отмечались характерные черты языческих культов марийцев – почитание святилищ, солнца, огня, воды, луны, «бессмертного бога» (1870, 407–409). Ученые-путешественники XVIII века Г.Ф. Миллер (1791, 39–79), И.Г. Георги (1795, 26–34), Н.П. Рычков (1770, 70–86) в своих работах обратили внимание на марийские священные рощи и обряды жертвоприношений. И.Г. Георги и Г.Ф. Миллер указывали на характерные особенности обряда жертвоприношений. Сочинение И.Г. Георги отличается полнотой описания священной рощи «Керемет». Н. Рычков в своей работе попытался сопоставить верования марийского народа с религией скифов, описал функции марийских богов, обряды жертвоприношений, похоронные обряды, дохристианские праздники.

Обширный материал о чувашах и марийцах содержится в работе А. Фукс (1840). Она описала различные ритуалы на основе своих наблюдений быта и обычаев марийцев Царевokokшайского и Чебоксарского уездов Казанской губернии. В работе А.Фукс впервые описаны ритуалы праздника «Сүрем», обряды жертвоприношения духу «керемет», похоронные обряды. Несмотря на то, что в перечисленных работах отсутствовали полнота описания обрядов и глубокий анализ материалов, они все же дополнили предшествующие исследования новыми сведениями.

Во второй половине XIX века Русское географическое общество, Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете, а также миссионеры начинают активно изучать верования марийцев. В этот период исследования носили в основном описательный характер. В этнографических работах общего плана исследователи затрагивали верования всех этнических групп марийцев (Г. Город-

ской, П. Ерусланов, А.Ф. Комов, Г. Мендиаров, Д.П. Никольский, П.В. Знаменский, К.С. Рябинский, П. Шестаков, Н. Троицкая).

Чрезвычайно интересными являются работы А. Филимонова (1868) и С. Нурминского (1862). А. Филимонов описывает дохристианские обычаи марийцев: почитание солнца, представления о божествах солнца, луны, звезд, почитание огня, представления, связанные с загробным миром. С. Нурминский дал полную характеристику развития марийского язычества, описал различные культовые представления марийцев, проанализировал их возникновение. Работа С. Нурминского до настоящего времени не теряет своей актуальности, поскольку богата фактическим материалом, раскрывающим многие стороны марийской языческой религии.

В изучение религиозных представлений марийцев внесли существенный вклад работы Г. Яковлева, С.К. Кузнецова и И.Н. Смирнова. Многие авторы сотрудничали с различными научными обществами или сами являлись членами обществ. Среди них были и марийцы, которые хорошо знали быт, обычаи и культуру своего народа.

Священник Г. Яковлев в 1887 году выпустил книгу о религиозных обрядах марийцев. Он часто участвовал в дохристианских праздниках и обрядах марийцев и владел языком, что дало ему возможность описать иерархию марийских божеств, объяснить их функции, записать читавшиеся во время жертвоприношений марийские молитвы. Г. Яковлев обогатил имевшиеся сведения о священных рощах и обратил внимание на строгую оформленность системы жречества. Он впервые дал характеристику календарным и семейно-родовым обрядам, впервые опубликовал молитвы на марийском языке.

Большой вклад в сбор и изучение материала по марийской религии был внесен членами Общества финно-угроведения в Хельсинки и учеными ряда западных государств. В конце XIX – начале XX вв. Обществом финно-угроведения было организовано несколько научных экспедиций по сбору языковедческого, этнографического, религиозного и фольклорного материалов у марийцев, проживавших в разных губерниях России. В 40-х годах XIX в. большую экспедиционную работу провел финский ученый-путешественник М. Кастрен (M. Castren), который на материале фольклора марийцев и других финно-угорских народов пришел к выводу, что названия божеств Юмо одного корня и связаны с названием неба. Исследования М. Кастрена стали для финских ученых началом нового этапа в изучении финно-угорских народов.

В 1885 г. финский ученый Вольмари Поркка (V. Porkka) был направлен Финно-угорским обществом Хельсинки к марийцам Казанс-

кой губернии и собрал интересный языковой, фольклорный и этнографический материал. В этом ему помогали представители местной национальной интеллигенции: Г.Я. Яковлев, Н.Т. Удюрминский и К.Н. Бурнаев. Собранные Поркка материалы были опубликованы в 1895 г. в журнале Общества финно-угроведения под названием «Черемисские тексты с переводом». В публикацию включены три языческих молитвенных текста и девять заклинаний. В то же время обширный фактический материал о горных марийцах был собран Х. Паасоненом (H. Paasonen) и П. Рамстедтом (P. Ramstedt).

Член Общества финно-угроведения Арвид Генетц (A. Genetz) в 1887 году, будучи стипендиатом Хельсинкского университета, посетил марийцев Пермской губернии. За три месяца пребывания в деревне Нижний Потам Красноуфимского уезда губернии он собрал богатый фольклорный и языковедческий материал. Собирателю помогал учитель миссионерской школы Г.Т. Удюрминский. Во время экспедиции удалось записать молитвенные тексты и 11 заклинаний. В 1989 г. Обществом финно-угроведения собранный материал был опубликован отдельной книгой. Материал А. Генетца (A. Genetz) особо ценен для исследователей тем, что все тексты даются как на языке оригинала посредством финно-угорской транскрипции, так и в переводе на немецкий язык. Таким образом, его тексты были доступны не только носителям марийского языка, но и иноязычным исследователям.

Исследованием жизни и быта горных марийцев также занимался Г.И. Рамстедт (P. Ramstedt). После посещения Марийского края в 1902 г. он опубликовал книгу «Горномарийские языковые этюды». В 1905–1906 гг. в губерниях, в которых проживали марийцы, побывали члены Общества финно-угроведения супруги Юрьйо и Юлия Вихманн (Y.J. Wichmann). Материалы, собранные в селе Еласы Козьмодемьянского уезда Казанской губернии, Ю. Вихманн (J. Wichmann) опубликовал в своей книге «Очерки по этнографии черемис» (1913).

Финно-угорское общество и финские ученые сыграли большую роль в зарождении и развитии марийской этнографической и исторической науки. В конце XIX – начале XX вв. активным изучением марийской традиции стали заниматься и представители местной интеллигенции: П. Ерусланов, Т.С. Семенов, Г. Мендиаров, Т. Евсевьев и Т. Ефремов. Ими собраны ценные фактические материалы о марийском фольклоре и религии.

До настоящего времени в Обществе родного языка Финляндии хранятся рукописные исследования Т. Евсевьева. Он собрал богатейший фактический материал того периода: конкретно описал все языческие

праздники, ритуал жертвоприношения, особенности народной медицины, религиозные обряды и обычаи, быт марийцев. Большая часть многотомного исследования Тимофея Евсевьева ждет публикации и научной оценки. Никем из исследователей до него не было собрано столь многостороннего фактического материала по духовной культуре марийцев начала XX века.

Большую роль в изучении марийцев сыграла монография марийского профессора Казанского университета И.Н. Смирнова «Черемисы. Историко-этнографический очерк» (1889). Сам он был представителем эволюционной школы в этнографии, положил начало теоретическому осмыслению верований марийцев. И.Н. Смирнов вместе с эстонцем М. Веске (M. Veske) собрал богатый полевой материал, написал краткую историю марийцев, затронул проблему их происхождения, дал характеристику материальной и духовной культуры, космогонических представлений, верований и других особенностей марийской религии, обратил внимание на связь марийской религии с религиозными представлениями других финно-угорских народов. Значительное место в его работе занимает анализ погребального обряда марийцев. При объяснении некоторых обрядов проведены параллели с религиозными представлениями финно-угорских народов Поволжья и Прикамья. И.Н. Смирнов считал, что представления, связанные с духами умерших, основаны на наиболее древних верованиях марийцев. Керемет, по мнению И.Н. Смирнова, связан с культом предков и он, как высшая и нечистая сила, противостоит верховному богу Юмо. Спорной является предложенная И.Н. Смирновым классификация божеств и духов. Божества марийцев он делил на божеств-матерей, хозяев, царей, демиургов и единого бога «юмо». Нельзя согласиться с тем, что все религиозные представления марийцев заимствованы у русских и тюрков. Ошибочен и его методологический подход. И.Н. Смирнов рассматривал культуру и религию марийского народа вне их связи с историческими, политическими и социально-экономическими факторами. Хотя в монографии И.Н. Смирнова много спорных положений, она безусловно является ценным вкладом в изучение духовной культуры марийцев. В монографии впервые обобщены и систематизированы имеющиеся материалы о языческих верованиях народа, сделана попытка анализа изменения основных положений веры, эволюции верований от политеизма к монотеизму.

Первым, кто занялся серьезным изучением культа предков, был этнограф С.К. Кузнецов, выпустивший в 1884 г. книгу «Загробные верования черемис». В 1905 г. в Москве вышла еще одна его книга «Куль

умерших и загробные верования луговых черемис». С.К. Кузнецов считал, что марийские религиозные представления сформировались под влиянием восточных, татарских, хазара-булгарских и русских элементов, и не видел генетической связи марийских религиозных представлений с религиозными представлениями родственных финно-угорских народов. Последняя гипотеза С.К. Кузнецова, как нам кажется, ошибочна. Компаративистское изучение марийской религии с религией финнов, эстонцев, карел, вепсов показывает, что самые древние религиозные представления марийцев о воде, земле, лесе, животных, птицах имеют генетические корни. Даже представления о высших небесных божествах как марийцев, так и прибалтийских финно-угорских народов, как отмечено было еще М. Кастреном (M. Castren), были взаимосвязаны. Что касается религии марийцев, мордвы, удмуртов, то они имеют множество параллелей. Несмотря на это, богатые фактическим материалом исследования С.К. Кузнецова не теряют своего значения и в настоящее время.

Необходимо отметить интересную работу Н. Васильева «О Киремтях у чуваш и черемис», в которой автор обратился к анализу происхождения «злых» божеств-кереметей, их иерархии, жертвоприношений и культа мертвых. В работе «Черемисы-христиане» Н. Васильев описал Святки и марийскую Масленицу. Работа Н.Н. Оглоблина «Черемисские городища и мольбища около гор. Василя» (1906) была посвящена описанию марийских городищ и мольбищ на правом берегу Волги. Интересными являются его описания мольбищ у священных родников и источников, куда ежегодно собирались христианизированные горные марийцы и чуваша. Работы священников и миссионеров, посвященные процессу христианизации народов Поволжья, также содержат интересные сведения о своеобразии марийского религиозного сознания. А. Можаровский написал специальное исследование «Изложение хода миссионерского дела по просвещению христианством казанских инородцев с 1652 по 1867 г.» (1880, 264), которое помогает понять отношение марийцев и других народов к навязывавшейся религиозной догме.

В журналах «Известия Казанской Епархии» и «Православный собеседник» были опубликованы сообщения о распространении православия в быту крестьян и об отношениях марийцев к православной вере (Знаменский, 1866, 61–80; Земляницкий, 1871, № 8, 243–251; Дмитриев, 1876, № 16, 4–22; Моляров, 1873, № 7, 209–223; Рождественский, 1873, 9–25). Эти публикации дают представление о дуализме религиозного сознания марийцев, появившегося на основе синкретизма языческой и христианской религии.

Итак, в дореволюционный период был накоплен обширный материал о марийском язычестве. Была проведена большая работа по систематизации материала, раскрывавшего смысл марийской религии. Также была предпринята попытка теоретического осмысления собранных фактов по мифологии и религии (И.Н. Смирнов «Черемисы», 1889). Сопоставление марийских религиозных представлений с языческими верованиями других финно-угорских народов Поволжья свидетельствует о сходстве и единых истоках ранних форм религии. Однако дореволюционные исследователи не смогли решить такой важный вопрос, как взаимоотношение традиционной дохристианской и православной культуры, причиной чего была определённая идеологическая направленность исследований начала XX в. Кроме того, этнографическая наука переживала период нехватки кадров, теоретическая подготовка на местах была недостаточной.

В конце 1920-х гг. в журнале «Марий Эл» появились статьи Т. Е. Евсеева (1923, № 3–4, 51–63; 1927, № 10, 125–165), Т.Ф. Егорова (1927, № 3–4, 107–108) и других исследователей, пытавшихся проанализировать систему марийских религиозных представлений. Однако уже через несколько лет из-за жесткой атеистической цензуры исследования в этой области были прекращены. Тем не менее, марийские исследователи успели изучить основы марийской религии. А.И. Емельяновым описаны языческие моления черемис в честь нового урожая в деревне Нурумбал Краснококшайского уезда (1922, 7–39). Он подробно остановился на обряде жертвоприношений конкретным языческим божествам в священной роще. Н.В. Никольский в 1920 году издал книгу «Народ мари (черемис)», в которой уделил внимание вопросам своеобразной религии марийцев. В 1925 году А. Горбунов в своей работе «Народ мари. Его верования, быт и нравы» описал представления марийцев о потустороннем мире. Однако труды этих авторов, как правило, лишь уточняли и систематизировали сведения о религии марийцев, собранные предшественниками.

В 1927 году вышла работа В.М. Васильева «Материалы для изучения верований и обрядов народа мари», в которой подробно описан культ керемета, религиозные представления о потустороннем мире, дана характеристика различных сторон религиозной жизни марийцев. Труд В.М. Васильева отличался богатством фактического материала и разнообразием тематики, содержал ценные сведения по язычеству различных этнических групп марийцев. Им также написана книга «Марийская религиозная секта „Кугу сорта“» (1927), в которой представлены особенности учения этой религиозной секты, религиоз-

ная и бытовая обрядность, проанализирована связь марийской религии с христианским учением. Деятельности религиозной секты «Кугу сорта» марийцев Яранского уезда Вятской губернии как своеобразному проявлению национального самосознания в конце XIX – начале XX века посвятил свою работу И.В. Зыков (Зыков, 1932). Он дал характеристику религиозного сознания марийцев этого региона и попытался вскрыть социальные корни движения кугусортинцев. Однако И.В. Зыков не сумел осознать связь религиозного движения с национальным. Связывая секту «Кугу сорта» только с верхушкой марийского крестьянства, а не с общим национальным движением за свободу, экономические, политические, национальные права, автор упростил и сузил проблему.

В это же время изучением марийского язычества занялись московские этнографы Г. Лихачев (1929, №9, 36–45), Н.М. Маторин (1929), и М.Г. Маркелов (1929, №5, 15–16; №6, 12–13; 1931, 267–287). Они сопоставили марийские верования с языческими представлениями других народов. В ходе этих исследований были выявлены древние истоки дохристианских культов, причины их сохранения и пути их преодоления. Нужно отметить, что работа Н.М. Маторина была наиболее серьезной и глубокой в плане изучения православно-языческих религиозных представлений и характеристики миссионерской деятельности православия в Поволжье.

Большую роль в изучении марийской религии сыграли труды финских, венгерских ученых, изданные в 1920–1930-х гг. По заданию Финно-угорского общества финские исследователи изучали особенности марийского языка, этнографии и искусства. Финские ученые-путешественники сумели зафиксировать лучшие образцы мифологических текстов, молитв и заклинаний, в которых содержатся интересные космогонические и демонологические образы дореволюционной марийской мифологии. Их материалы оказали неоценимую помощь ученым финно-угроведам в изучении истоков и истории мифологии.

Во время первой мировой войны в Австро-Венгрии, Германии и в ряде других стран оказались пленные марийские солдаты. В научных кругах Запада появился интерес к военнопленным, являвшимся представителями различных языковых групп. Ученым была предоставлена возможность записывать от пленных языковой и иной материал. Военнопленные марийской национальности, находившиеся в лагере около венгерского города Эстергом, перешли в распоряжение венгерского ученого Эдена Беке (Ö. Beke).

Исследователь задался целью изучить устно-поэтическое творче-

ство, мифологию, религию и язык мари. От 29 пленных марийцев, уроженцев Казанской, Вятской, Уфимской, Пермской, Костромской губерний, Э. Беке (Ö. Beke) удалось записать множество легенд, предсказаний, поверий, молитв, языческих обрядов, обычаев, заклинаний, сведения о быте. Этот материал публиковался в разных странах Запада. Одной из работ Эдена Беке (Ö. Beke) была книга «Tscheremissische Märchen, Sagen und Erzählungen» («Черемисские сказки, легенды, рассказы»), которую выпустило Общество финно-угроведения в Хельсинки (1938). Опубликованные сказки, легенды, предания, записанные от представителя деревни Петрушино Уржумского уезда Вятской губернии Лебедева, свидетельствуют о том, что марийская деревня была богата талантливыми рассказчиками и сказочниками. У себя на родине Э. Беке (Ö. Beke) намеревался опубликовать весь собранный материал в виде многотомного издания. Поэтому им была проделана большая работа по систематизации, переводу и обработке записей. Как результат многолетней работы венгерского учёного, в 1957 г. в Будапеште вышел первый том марийского фольклора под названием «Mari szövegek» (Марийские тексты). Второй и третий тома вышли в 1961 году с параллельными переводами на венгерский и немецкий языки. Наряду с различными фольклорными жанрами, в первый том были включены мифологические рассказы, записанные у царевококшайских, чебоксарских, яранских, ветлужских марийцев. Третий том был составлен на основе материала, записанного у марийцев Вятской, Уфимской и Пермской губерний, а материал четвертого тома содержал материалы, записанные у марийцев малмыжского и бирского диалектов Вятской и Уфимской губерний.

Политическое положение в Венгрии периода Первой мировой войны не позволяло осуществить планы Эдена Беке (Ö. Beke) по публикации марийского материала. Поэтому отдельные его сборники увидели свет лишь в различных журналах западноевропейских государств. После 18 рукописных томов Т. Евсевьева, собраний финских ученых В. Поркка (V. Porkka), А. Генетца (A. Genetz), П. Рамстедта (P. Ramstedt), Х. Паасонена (H. Paasonen), Ю. Вихманна (Vichmann) и многотомных изданий В.М. Васильева издание Эдена Беке (Ö. Beke) явилось крупнейшим событием в финно-угорской фольклористике. В своих книгах он сумел отразить многие стороны духовной культуры марийского народа.

В конце 1940 – начале 1950-х гг. вышли в свет отдельные работы фольклориста К.Л. Четкарева. На основе полевого материала, собранного в 1930-х гг., он составил сборники марийских сказок и легенд,

содержавшие также материалы о марийской религии. В своих статьях К.А. Четкарев проанализировал данные о марийских божествах (Кугурак и Чумбылат), относящихся к земным божествам и оказавшихся в числе мифологических образов в результате обожествления их людьми (1940, 150–179). Он первым попытался дать трактовку образов Кугурак, Чумбылат, Акпатыр и пришел к правильному пониманию, связав их появление с историей освоения Марийского края. К.А. Четкарев сумел уловить в марийской религии такое явление, как антропотеизм, характерный для всех мировых религий.

В 1949 году К.И. Козлова в своей кандидатской диссертации рассмотрела некоторые вопросы марийских религиозных культов, относящихся к пережиткам родового строя. Причину возникновения религиозных культов и верований пытался объяснить марийский философ А.В. Краснов (1959). Но его атеистический взгляд помешал дать объективную характеристику марийским религиозным направлениям и культам. Видный финский фольклорист и этнограф У. Холмберг (Харва) (U. Holmberg), многие работы которого по духовной культуре финно-угорских народов получили широкое признание, на основе финского варианта книги «Tsheremissien uskonto» (Религия черемис) (Porvoo, 1914) в 1926 году опубликовал это исследование на немецком языке. В главе «Человекоподобные духи» он описал виды мифологических рассказов, рассмотрел типы мифических персонажей и раскрыл их основные функции. В книге дан подробный и всесторонний анализ дохристианских верований марийцев, описан древний языческий пантеон, аграрные культы, система демонологии и особенности культа мертвых. Религиозные представления рассмотрены в связи с их бытованием среди марийцев в 20-х годах, которые еще не были обработаны атеистической пропагандой, направленной на уничтожение древней марийской религии.

Собирательская и публикаторская деятельность зарубежных ученых явилась бесценным вкладом в марийское религиоведение. Благодаря их трудам исследователи других стран получили возможность познакомиться с образцами марийского устно-поэтического творчества конца XIX – начала XX вв., а также с характерными особенностями марийской религии. На основе собранных русскими, марийскими, финскими, венгерскими и немецкими учеными данных в США (Нью-Йорк) в 1956 году на английском языке появился обобщающий труд Томаса Д. Шебеока и Франсиса Д. Ингеманна (T. Shebeok, F. Ingemann) «Studien Cheremis: The Supernatural Viking Fund» (1956, New York) (Исследование вопросов о сверхъестественных силах у марий-

цев), в котором представлена попытка классификации мифологических образов марийцев и создания энциклопедии марийских языческих духов. Консультантом по исследованию марийской религии работал башкирский мариец Иван Евский, который во время Великой Отечественной войны попал в плен и после пребывания в американской зоне остался в США. Беседы американских ученых с И. Евским пробудили интерес американцев к исследованию традиции небольшого финно-угорского народа. Хотя труд Т. Шебеока (T. Shebeok) и Ф. Ингеманна (F. Ingemann) представляет собой систематизацию различных сторон марийской религиозной жизни и подробную классификацию, но с некоторыми теоретическими выводами авторов согласиться нельзя. Так, например, многие земные божества (Курык кугу ен, Чумбылат и другие) ими объясняются богами, или духами. Как показывают легенды и предания, они были царями, военачальниками, сражавшимися за свою территорию и свободу марийского народа. В борьбе с иноземцами они прославились среди своего народа, а после смерти стали святыми как Владимир Мономах, Александр Невский и др. (вследствие широкой пропаганды православной церковью). Исследователи Т. Шебеок (T. Shebeok) и Ф. Ингеманн (F. Ingemann), исследуя марийскую религию, отошли от исторической объективности. Рассматривая марийскую религию, как примитивную, не сумели в ней увидеть, что она прошла все ступени развития мировых религий. Признавая единого небесного бога Юмо, управляющего всеми народами, марийская религия встала на путь антропотеизма (обожествления человека), в связи с постоянной борьбой с другими народами и с усилением феодальной власти. Труды ученых Т. Шебеока (T. Shebeok) и Ф. Ингеманна (F. Ingemann) пробудили интерес исследователей других стран к духовной культуре марийцев. Дохристианским верованиям марийцев посвящены работы местных ученых Н.С. Капустина (1968), В.С. Соловьева (1968), А. В. Хлебникова (1976), А.Ф. Ярыгина (1976). Несмотря на то, что их труды носили идеологизированный характер и связаны с проблемами атеистического воспитания марийцев, они всё же содержат интересные положения. Марийская религия стала предметом изучения и советского этнографа С.А. Токарева (1964, 1965).

Вопросам изучения верований мари посвящены работы фольклористов В.А. Акцорина (1972, 1976, 1977, 1980, 2000, 2002), Л.С. Тойдыбековой (1985, 1987, 1988, 1989, 1997, 1998), А.Е. Китикова (1989, 1991, 1993), С.С. Сабитова (1980); археологов Г.А. Архипова, Л.А. Голубевой, О.В. Данилова, В.В. Никитина, В.С. Патрушева, Т.Б. Никитиной; этнографов В.Н. Петрова (2000), Т.А. Молотовой (2004) Г.А. Се-

пеева, Ю.А. Калиева (1999, 2003), искусствоведа Г.И. Соловьевой (2002), Р.П. Четкаревой.

Н.Н. Глухова плодотворно работает над сакральными текстами мари (1996, 1998), Г.Е. Шкалина (2003) посвятила свое исследование традиционной культуре мари.

Исследование Н.С. Попова (1981) посвящено анализу верований марийцев XIX – начала XX вв. В нём рассмотрены вопросы распространения христианства в Марийском крае, эволюции дохристианских верований марийцев XIX – начала XX вв. В 1992 г. исследователь О.В. Данилов защитил диссертацию по теме «Языческие культы древнего населения Марийского Поволжья». Он в течение длительного времени занимался раскопками марийских жертвенников и на основе археологических и этнографических данных проследил формирование языческих культов.

Таким образом, марийские религиозные верования изучаются уже более трехсот лет. За этот период накоплен богатый фактический материал, на основе которого были порождены различные идеи, гипотезы, предположения, иногда объективные, иногда ошибочные. Иностранные исследователи-путешественники XVII–XVIII веков марийскую религию, мифологию считали дикими. Во взглядах некоторых можно видеть преобладание расизма, порожденного философией и религией католической церкви (Я. Стрейс, например). Во взглядах других можно было заметить идеологию превосходства христианской религии над религией марийцев. Например, Адам Олеарий спрашивал марийцев, почему те поклоняются Солнцу, Луне, звездам, а не иконам, изображающим христианских святых. Те отвечали ему, что небесные светила дают жизнь, греют, а холодные деревянные иконы не могут дать жизни. Здесь можно видеть столкновение двух различных философских и религиозных представлений о жизни. В трудах ученых XVIII–XIX веков марийская мифология и религия изучалась как с целью просветительства, так и с целью христианизации и русификации. Наиболее объективным с точки зрения науки был подход финских и венгерских исследователей. В своих исследованиях они искали в марийской религии и мифологии общие родственные финно-угорские корни. Несмотря на репрессивные меры, марийское жречество тайно проводило моления в священных рощах, стараясь сохранить свои самобытные религиозные и мифологические представления, культы, обряды и обычаи. Верующее население, даже принявшее христианство, видя в языческой религии практицизм в жизни (отсутствие зла, наличие добра, полный отказ от алкоголизма, табакокурения, разврата, воровства и т.д.), возвращалось к традиционной религии.

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ В БЫЛИЧКАХ

Вплоть до настоящего времени народные верования сохранились у марийцев в составе фольклора – в быличках, бывальщинах, поверьях, запретах – или в произведениях разных жанров несказочной прозы. Период 1960–70-х гг. ознаменовался в российской фольклористике активным исследовательским интересом к несказочной прозе. Появились монографические работы, посвященные различным прозаическим жанрам фольклора. Вопросами жанровой специфики, художественной ценности и созданием систематической классификации этих жанров занимались Э.В. Померанцева, В.П. Аникин, К.В. Чистов, С.Н. Соколова, Н.А. Криничная и другие.

Серьезное внимание ученых начали привлекать так называемые «былички» – устные народные рассказы о встречах человека с всевозможными сверхъестественными существами. По мнению большинства российских фольклористов, «установка на достоверность» является определяющим основанием для выделения несказочной прозы, включая и быличку, в особую группу жанров фольклора.

Термин «быличка» соответствует понятию суеверного рассказа от первого лица, воспоминания, а «бывальщина» – понятию суеверного рассказа от третьего лица, содержащего фабулу. Эти разновидности одного и того же жанра близки и легко переходят из одной формы в другую.

В.Я. Пропп определил быличку как «достоверное» повествование, соотнесенное с бытующими верованиями: «Под быличкой понимаются рассказы, действующими лицами которых выступают лешие, водяные, полевики и т.д., т.е. демонические существа, проявляющие на человеке свои сверхъестественные силы» (Пропп, 1984, 46). Он предложил выделить былички в особый жанр на основании принадлежности их образов к дохристианской религии, не умершей к моменту исполнения рассказа, и по признаку веры в действительность передаваемых событий (Пропп, 1984, 47–48). Исследователь В.М. Власова дополнила определение жанра былички, охарактеризовав ее как мифологическое (относящееся к персонажам «низшей мифологии») повествование, концептирующее определенные стороны бытия крестьян. «Быличка – жанр, изначально отмеченный «идеологическим и эстетическим синкретизмом», в силу своего – в XIX–XX веках – участия в формировании мировосприятия, организации жизни крестьянского коллектива – и сохраняющий этот синкретизм» (Власова, 1992, 10). В работах Э.В. По-

меранцевой (1975, 1985) и В.П. Зиновьева (1974) поднимаются вопросы выделения быличек в особый жанр, решается задача их научной классификации, исследуются характер и причины бытования народной прозы в современной жизни.

В марийской фольклористике былички в особый жанр не выделялись и специально не изучались, поэтому в осуществляемом автором исследовании используется принятая в русской фольклористике терминология. Русскому термину «быличка» соответствуют марийские народные названия ужмо-колмо (об увиденном и услышанном), лудыкш (страхи), таргылтыш нерген ойлымаш (рассказы о встречах с леши-ми), ия ужмо нерген ойлымаш (рассказы о встречах с чертом), келтымаш ужмы гишан шая (рассказы о встрече с чертом).

Подобные повествования близки по своим композиционным и художественным особенностям к русским демонологическим рассказам (быличкам) о встречах с нечистой силой или о загадочном явлении природы, которые вызывают у людей страх перед непонятым и необычным в окружающем мире. По сравнению с другими жанрами фольклорной прозы в быличках наиболее полно отражены народные верования и представления о мифологических существах: черте ия, колдунах локтызо и др. Язык быличек краток, лаконичен, даже обыден. Но это придает описанию конкретность, помогает привлечь внимание слушателей. За внешней простотой быличек исследователи не всегда замечали особую эффективность воздействия на аудиторию и не стремились выявить художественные средства осуществления этой коммуникативной задачи. Хотя былички знали и охотно рассказывали, но с точки зрения собирателей эти произведения в репертуаре исполнителей имели меньшую ценность, чем сказки.

В настоящем разделе для понимания марийских быличек и бывальщин привлечены полевые материалы (всего 900 текстов быличек), собранные автором во время полевых экспедиций 1982–1986 гг. в марийских населенных пунктах Волжского, Горномарийского, Звениговского, Мари-Турекского, Медведевского, Моркинского, Куженерского, Новоторъяльского, Оршанского, Параньгинского, Сернурского, Советского районов Марийской республики, Пижанского, Яранского районов Кировской области, Мишкинского района Башкирской республики. Все тексты собраны по принципу повсеместной и безотборочной фиксации материала. Значительная часть их перенесена с магнитофонных лент. Тексты в личном архиве Л.С. Тойдыбековой систематизированы. Указатель (который дается в приложении) составлен автором в соответствии с классификацией, предложенной С. Айвазян

под руководством Э.В. Померанцевой (Померанцева, 1975, 162–182), за основу взят «Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин» В.П. Зиновьева (Зиновьев, 1985, 62–76). Разделы и подразделы выделены по персонажам, а разряды и сюжеты – на основании своеобразия функций этих персонажей. Нумерация текстов – сквозная. Автор считает, что данный указатель в настоящее время всего лишь определенный этап в изучении марийских быличек, и он может стать основой дальнейшего исследования. (См. ук. кн.: Тойдыбекова, 1997)

Нужно отметить, что для современной финно-угорской фольклористики большое значение имеет указатель, составленный финским ученым Л. Симонсуури, исследователь Н. Криничная отмечала, что, хотя прошло тридцать лет со времени его публикации, однако и на сегодняшний день он не только не устарел, но и приобрел особую актуальность (Криничная, 1991, 11). В финской и карельской мифологических традициях, классифицированных в «Указателе типов и мотивов финских мифологических рассказов» Лаури Симонсуури (Симонсуури, 1961), присутствует обширный пантеон различных духов-«хозяев», представления о многих из которых уже утрачены в марийской этнокультурной традиции. Его труд позволил выявить все мифологические персонажи и определить место каждого из них в сложной системе языческих верований.

Принципы классификации, принятые в западной фольклористике, несколько отличаются от сложившихся в русской научной традиции. Термину «быличка» соответствует западноевропейский термин «меморат». Финский фольклорист Л. Хонко показал, что в основе мемората лежат личные переживания при встрече со сверхъестественным существом. Он выявляет причину переживания в действительности, приводя фактические примеры (Honko, 1961).

Марийским мифологическим рассказам присуща яркая национальная самобытность, которая мотивирована своеобразием традиционного мировоззрения, в том числе мифологическими представлениями. Исконные представления о космосе, о земном и потустороннем не исчезают бесследно, они сохранены в образах быличек, трансформируясь в соответствие с современным истолкованием происходящего. Анализ современного материала показывает, что смысл мифологического рассказа заключается в попытке с точки зрения современного миропонимания объяснить непонятные явления или научить людей противодействовать опасностям (Ук. в приложении, Тойдыбекова, 1997).

Былички до сих пор воспринимаются как рассказы достоверные, и именно с этой неизменной функциональной установкой связано своеоб-

разие всей их поэтической системы. Демонологические образы развивались по определенным художественным законам, в результате чего сформировались особый фантастический мир и своеобразная поэтическая система. Былички ужмо-колмо – это устные народные рассказы о встречах человека со всевозможными сверхъестественными существами. В основе быличек лежат народные мифологические верования. Они исполняются как рассказы достоверные, в форме свидетельского утверждения. Часто изменение функциональной установки рассказа приводит к трансформации жанра: былички и бывальщины превращаются в волшебную сказку. Такой переход вполне закономерен: как в волшебных сказках, так и в быличках в конфликт вступают реальный герой (человек) и фантастические силы; реалистически осмысляемые действия происходят в непознанном мире. Среди марийцев былички особенно популярны в детской аудитории. Они развивают воображение, способность к эмоциональным переживаниям.

Страшилки – «лұдыкш». Для марийского фольклорного процесса характерно, что среди взрослого населения жанр быличек постепенно начинает исчезать, но он находит благоприятную почву для бытования среди детей, которые воспринимают все сверхъестественные события, фантастические образы сказок и быличек как «реальные». В современной фольклористике для обозначения детских мифологических рассказов используется термин «страшилки» – лұдыш, лұдыкш. Фактически все дети, опрошенные автором в разных районах Марийской республики, увлекаются устными рассказами со сверхъестественными событиями.

Эти рассказы имеют развитый сюжет, повествующий о каком-либо страшном, ужасном явлении. Наблюдения над детским фольклором показывают, что дети не только с большим интересом слушают страшилки, но и сами их рассказывают. Это характерно и для города, и для сельской местности. Детей обычно привлекают тексты с именами знакомых им людей, родных мест, они воспринимают быличку как сказку, произошедшую в действительности. Поэтому рассказываемые в детской среде былички сохраняют свои традиционные черты. В марийских страшилках используются традиционные для несказочной мифологической прозы образы: вувер, локтызо, пёрт оза, овда, ия, вўд ия. Рассказчики неизменно используют «двойной» (с повтором прилагательного) эпитет «чёрный-чёрный». Этот художественный прием идет от сказки. Много страшилок в марийском детском фольклоре заимствовано из русского. Маленькие исполнители быличек легко могут переходить с одного языка на другой и незаметно для себя включают

в свой репертуар русский материал – сюжеты, образы, мотивы. Например, сюжет распространенной русской страшилки про черную руку знают марийские деги во всех районах. Но при заимствовании происходит определенный отбор материала. В марийских страшилках Черная рука стала символом злой силы. Это не случайно, поскольку в традиционном марийском фольклоре все злое, страшное связывалось с черным (шеме): черный керсмет, черный черт, руки черта покрыты черными волосами, встреча человека с нечистой силой всегда происходит в темноте, нечистая сила устраивает свои «проделки» по ночам. В страшилках рассказчик выкрикивает последние слова неожиданно громко, и слушатели, если они раньше не слышали эту страшилку, пугаются, что вызывает смех окружающих. Главным действующим лицом в страшилках всегда является младший в семье – ребенок. Главный герой близок по возрасту и психологии к слушателям – таким же детям. Персонафикация злых сил в образах черного покойника, черного гроба, сказочных вуверов, старухи оказывает на слушателей сильное психологическое воздействие. В ходе фольклорных экспедиций автором накоплен достаточно богатый материал. Былички, бесспорно, имеют большое хождение в деревнях, и возникновение записанных в городе рассказов опять-таки можно проследить в сельских районах. По утверждению подавляющего большинства городских информаторов, ту или иную быличку «они слышали еще в детстве или юности, когда жили в деревне». Рассказчики быличек чаще всего – горожане в первом поколении, говоря о своем происхождении, они называют ту или иную деревню. Связи с сельским бытом выявляются также и анализом содержания и художественной системы самих быличек. Рассказывая былички, они возвращались к впечатлениям детства, в мир поэтических представлений родной сельской среды. Заслуживает внимания исключительное мастерство некоторых рассказчиков, их владение «канонами» жанра марийской былички.

Марийские былички как мифологические рассказы возникали в связи со стремлением людей понять и объяснить таинственные явления в окружающем мире; по мере познания законов природы и таинственных явлений в психике отмирает и часть быличек, как утверждал В.П. Зиновьев, хотя ученые давно говорят о скором исчезновении мифологических рассказов, собиратели фольклора до сих пор отмечают, что такие рассказы не только широко бытуют, но и продолжают возникать (Зиновьев, 1974, 58). С изменением жизни общества не может сразу исчезнуть складывавшаяся веками система взглядов на жизнь, на явления природы. Главные изменения в быличках

протекают скрыто и не нарушают их поэтического своеобразия. Основой бытования быличек в современный период служат столкновения человека с таинственными явлениями, существовавшими и до сих пор существующими в мире.

При исполнении марийских мифологических рассказов в настоящее время сохраняются все традиционные жанровые каноны. Например, рассказы, записанные от Л.М. Рябиновой, В.П. Горской, имеют все традиционные жанровые особенности, хотя рассказчики не являются верующими людьми. Они долгое время проработали в школе, были активными атеистами, но былички исполняют увлеченно, с большим интересом. За время полевых экспедиций автору встречалось немало рассказчиков, для которых определяющее значение имела развлекательная направленность быличек – лүдыкш. Рассказывая лүдыкш, они возвращались в мир детства, в мир поэтических представлений родной среды. Следует отметить талант передачи устного творчества некоторых рассказчиков, их владение народным языком.

В результате наблюдений за время фольклорных экспедиций у автора сложилось впечатление, что женщины чаще хранят в своей памяти мифологические рассказы, в то время как для мужчин характерна склонность отбрасывать устаревшее, «несовременное», или стремление объяснить волшебное с точки зрения современной науки.

Из наших фольклорных материалов выясняется, что рассказчики довольно пожилые люди. Необходимо также учитывать, что от одних и тех же информаторов записаны как традиционные, так и современные демонологические рассказы. Исполнители творчески перерабатывают текст, как в случае воссоздания своего варианта на традиционный сюжет, так и при рассказывании недавно возникшей былички. В традиционных, и в более новых фольклорных произведениях сохраняются стилистические особенности зачинов, кульминации и концовок. Сюжет – не более чем повествовательный каркас произведения, и исполнители каждый раз заново создают текст своего варианта как художественное целое, используя многообразные выразительные средства. В их число входят также так называемые паралингвистические средства: рассказчики понижают или повышают голос, меняют тембр, передают интонацией страх или недоумение, используют мимику, жесты. Использование этого арсенала выразительных средств зависит от веры рассказчика в безусловную правдивость событий, о которых он говорит, от присущих или не присущих ему образности языка и артистизма, но не в меньшей мере определяется и внешней обстановкой, наличием эмоционального контакта со слушателями. Например,

исполнительница Е.Е. Кочергина умеет чувствовать настроение слушателей, улавливает желание аудитории и соответственно с ее реакцией не только подбирает репертуар, но и меняет манеру исполнения рассказа. В момент, когда эмоциональное напряжение достигает кульминации, она понижает голос и умолкает. Она как будто переживает заново все, о чем рассказывала. Рождается особый, трудно определимый контакт, создается та эмоциональная атмосфера, без которой немислимо не только понимание, но и бытование таких рассказов. Около 50 % рассказчиков отмечают маловероятность рассказанного ими случая или же указывают на «темноту» тех людей, от которых они слышали данный рассказ, подчеркивая давнишнее его происхождение. Например, Ф.И. Эльтемерова так прокомментировала свой рассказ: «Прежде бывали видения, так как электропроводов тогда не было, трактора не ездили (Ожно шинчаланак койыныт, вет тунам электропроводат лийын огыл, трактыретат коштын огытыл)» (ПЭ-85, Эльтемерова, Пиж. р-н, Кир. обл.).

Рассказы, записанные от верующих людей, обычно лишены детализации, украшающих моментов. Они отличаются краткостью, схематичностью и будничностью. Рассказывая лүдыкш, они стремились доказать существование неведомых и таинственных явлений в природе, показать действие сверхъестественных сил, например: «В деревне Павут нашего родственника Таргылтыш в образе знакомого мужика чуть не погубил. Его довел до леса деревни Шем Шүрга и сунул между деревьями, но он потом ожил» (ПЭ-85, Иванова, Пиж. р-н, Кир. обл.).

«У нас в деревне была колдунья. Она умела выводить Таргылтыша, а обратно не смогла завести, поэтому Таргылтыш удушил ее» (ПЭ-85, Черных, М. Поч. Серн. р-н).

Молодые информаторы не выдвигали на первый план религиозный аспект и фатальность описываемых событий, а наоборот, стремились передать чувство удивления, возникшее в связи с тем или иным загадочным явлением или научно необъяснимым фактом. Именно поэтому рассказчик часто завершает свое повествование вопросом слушателям: «Как бы вы объяснили этот случай?» или «Что это было, и как понять?».

Демонологические представления являются лишь материалом, на основе которого создается рассказ жанра былички. Иногда говорят: «Это сказки все, чтобы детей пугать. Ия и Таргылтышем маленьких пугают». Психология части ребят свободна от мифологических представлений о мире, но тем не менее эти рассказы производят и на них большое впечатление.

Особенности поэтики и исполнения быличек реализуются только в обстановке естественного бытования жанра. Рассказчики исполняли былички двумя способами: в форме краткой информации и как сюжетно оформленное произведение. Выбор всегда зависел от условий, в которых рассказывали былички, от уровня исполнительского мастерства рассказчика, от наличия заинтересованной аудитории. Иногда информаторы отходили от традиционного исполнения, старались подбирать выражения и не допускать просторечия и бранных слов, но в результате быличка теряла часть своих художественных достоинств. В ходе полевой работы выяснилось, что былички исполняются многими из присутствующих слушателей. Повествователи рассказывали по очереди, а самые талантливые рассказчики вели нить разговора и помогали переходить от одной темы повествования к другой. Стоило кому-то напомнить народное поверье, и на его основе рождались (или точнее, вспоминались) целые циклы рассказов, связанных с народными верованиями. Иногда рассказчик обращался к односельчанину, сидящему рядом, чтобы тот дополнил рассказ подробностями, подтверждающими правдивость повествования. Некоторые пожилые люди при возникновении сомнения и вопросах о причинах этих чудес повторяли фразу: «В старину люди были добрее, лучше, оттого и видели всякие чудеса, а теперь черти-то вселились в человека» (ПЭ-79, Степанова, Нов. р-н).

У некоторых рассказчиков репертуар быличек достаточно обширен. Если около 70 % рассказчиков знают два-три рассказа, то отдельные, особенно интересующиеся этим жанром, имеют в своем арсенале десятки быличек. От М.С. Пекметовой, например, было записано десять быличек, и в каждой из них повествование начиналось от первого лица. Этой формой исполнительница как бы подчеркивала свое присутствие, а иногда и участие в происшествии: «Ночевали мы в лесном домике: я, наш бригадир безногий Ондра (его с фронта из-за ранения отпустили), соседка Орина и еще три женщины из Мари-Турекской стороны» (ПЭ-85, Пекметова, Серн. р-н). В этой быличке исполнительница сама была свидетельницей «проделок» нечистого в зимовье. А одна быличка началась словами: «Сама не видела, а когда мы лежали с одной женщиной в больнице, это она рассказывала».

М.С. Пекметова использует традиционную форму рассказывания быличек. Она всегда подчеркивает достоверность случая. События в быличках М.С. Пекметовой происходят всегда в ее родном Сернурском районе, о чем свидетельствуют местные географические названия. В ткань ее повествования включаются бытовые реалии, характерные для данной местности. В ее рассказах удивительно уживаются

черты старины и новой, современной жизни, для которой характерны всевозможные удобства и даже комфорт: «Легли было спать, слышим: кто-то, открыв дверь, в лаптях йышт-йышт тихо к нам подошел» (ПЭ-85, Пекметова, Серн. р-н). «Или в туфлях, или в сапогах, понять невозможно, только слышно его шаги: колт-колт-колт, черная его большая тень стала приближаться и даже близко подошла к койке» (ПЭ-85, Пекметова, Серн. р-н).

«...К машине на дорогу вышла женщина в черном кафтане. Остановила машину, быстро залезла в кабину. Сама не разговаривает, а лицо синее...» (ПЭ-85, Пекметова, Серн. р-н).

Вообще для образной детализации в демонологических рассказах характерно соединение современных и старинных реалий. Так, обувью демонов, наряду со старинными лаптями, становятся сапоги, туфли; со старинными лавками и печками соседствуют кровати; конь и телега заменяются мотоциклом и машиной. Переплетение старого и нового – результат естественного изменения в поэтике. По мере развития нашей жизни традиционная образная детализация приспособляется к конкретным бытовым условиям, и тем самым быличка становится ближе новому слушателю. Этим достигается более глубокое воздействие на слушателей – «современных» людей. Неграмотная исполнительница А.С. Степанова сопровождает рассказывание быличек жестами, различными позами и мимикой. Увлекательность ее манеры исполнения достигается за счет использования театрализованных элементов. Весь репертуар демонологических рассказов А.С. Степановой основан на верованиях. Для нее бесспорен факт существования демонов: ия, овда, пёрт оза и др. Обо всем этом она умеет рассказывать чрезвычайно убедительно. Создаваемые ею образы приобретают пластическую определенность.

Например: «Раньше наша баня была у оврага. Мыться ходили три-четыре семьи. В первый пар ходили мыться мужчины, а потом – все женщины с малыми детьми. Я один раз с соседкой тетей Мариной ходила на базар и в баню со всеми идти опоздала. Тетя Марина согласилась со мной идти в баню. А ночь была такая темная. Только начали мыться, около двери начала пищать кошка, а потом отворилась сама дверь. Мы смотрим друг на друга с открытыми ртами. Какой там мыться, хотели быстро одеть рубашку, никак не можем: она путается. Из двери показались черные волосы, мы от страха трясемся, я плачу, осеняя себя крестом. Сил нет, двигаться не можем. Если бы сразу помолились богу, может этого не было бы. Может, мы ходили в третий пар мыться, поэтому Монча кува рассердилась. Тетя Марина всю баню перекрестила топором, и с топором же вышли и пошли домой.

После этого никогда одна в баню не ходила, но с «нечистыми» много раз встречаться приходилось» (ПЭ-85, Степанова, Нов. р-н).

А.С. Степанову можно назвать рассказчицей-творцом, поскольку при каждом исполнении она подвергала тот или иной сюжет значительным преобразованиям, изменяя не только фабулу, но иногда даже состав и характеристику персонажей. В ее исполнении сливались воедино услышанное-увиденное лично, традиционное и импровизационное.

Репертуар быличек постоянно обновляется. Лудыкш местного происхождения, рассказываемые в настоящее время, возникли не ранее последних десятилетий XIX в. Рассказы о встречах с мифическими персонажами более чем столетней давности или уже вышли из бытования, или утратили жанровую характерность, приближаясь к сказаниям или к анекдотам. Некоторые темы марийских быличек постепенно становятся менее актуальными. Среди них – былички о кладах, о духах-полевиках, об овинниках. Былички о таргылтышах, пёрт оза, ия, овда не утратили актуальности и в наши дни. Смысл исполнения марийской былички заключается в сообщении о факте встречи человека со сверхъестественным явлением или существом или с проявлениями его действий. Каждый демонологический образ является центром повествования, поэтому часто дается описание его портрета и действия: «Только заснула, на меня навалилось что-то большое чёрное (нералтен гына колтенам, ўмбакем кугу шем ора толын возо)». (ПЭ-85, Чобыкова, Нов. р-н). «Вдруг вижу – солдат шагает, виднеется даже подол шинели, очень уж он похож на человека (трук салтак ошкылеш, шинель урвалтыжат коеш, чылт енг сўретак)» (ПЭ-86, Чикаева, Волж. р-н); «К телеге что-то шорт-шорт подошел и встал (ик енг орава воктеке шорт-шорт тольо да шогале)» (ПЭ-86, Чикаева, Волж. р-н).

Иногда рассказчик может не назвать демонологический персонаж, но слушатели обычно догадываются по характеру функций, о ком в рассказе идет речь.

«В полночь в избе щепки летят, по полу горох сыплется (пелйўд жаплан пу комыля-влак, пурса пырче-влак пёрт мучко шаланен возыт)»; «В полночь ходят по дому, тащат одеяло, дверью хлопают» (ПЭ-86, Бушкова, Мари-Тур. р-н).

Здесь речь идет о пёрт ия – домовом. Часто персонажи былички не показываются, а проявляют себя через действия или крики: «По дому колт-колт ходит (пёрт мучко колт-колт коштеш)» (ПЭ-86, Алексеев, М. Тур. р-н); «В бане шывыр-шовыр, шывыр-шовыр моются, слышится хлестанье веником (монча воктеч эртен ошкылшыжла шывыр-шовыр, шывыр-шовыр мушкылтмо йўкым кольым, кырыме йўкат моткоч шокта)».

Рассказ начинается с реалистического описания: человек находится в самых обычных условиях, в которых все понятно, все известно, но затем речь должна пойти о необычайном: «В деревне Арборы двухэтажный дом стоит. Там жили маленькие люди. Сосед мой специально ухаживал за ними, кормил, поил. Мариец из деревни Толтенур напился и попросился к нему ночевать. А хозяин на этот раз их не накормил, поэтому вечоры рассердились. (Арбор ялыште магазин ўмбалне пёрт уло. Тудо пёртыштё изи айдеме-влак иленыт. Пошкудем лўмынак ончен илен, пукшен-йўктен. Толтенур марий чот йўынат, тудын деке малаш пурен. А озаже кочкаш пукшен огыл улмаш, вечора-влакет пеш сыреныт)» (ПЭ-86, Егорова, Мари-Тур. р-н).

В некоторых быличках повествуется, как люди, сомневающиеся в истинности необычайных происшествий, решили их проверить: «У них, говорили, в полночь из подполья всегда кто-то выходил. Ходил по дому, кидал на пол посуду, хлопал дверьми, стучал. А после крика петуха исчезал. Сосед нас позвал к себе, чтобы мы убедились в правоте. Взяли ружье, лежим, смотрим, не закрывая глаза. Вдруг – стуки, открывается дверь, а самого не видно, слышны шаги кирзовых сапог. Когда начал к нам приближаться, мы выстрелили. Все очень испугались, дрожали от страха. После этого в этот дом демон никогда не заходил» (ПЭ-86, Ямаева, Пар. р-н).

Очень часто встреча с демонами объясняется с болезненным состоянием свидетеля, событие подано рассказчиком как галлюцинация героя. «Смотрит – стоит длинный человек и отступает назад. Оборотился на волка и стоит, а потом стал меньше и меньше, а после вообще незаметным стал. А в праздник Миколо Васи очень сильно заболел, и дали ему даже инвалидность» (ПЭ-85, Чельникова, Пиж. р-н). Около 10 % ситуаций в быличках вызвано тем, что «потерпевшему», находящемуся в состоянии алкогольного опьянения, начинает что-то «казаться»: «Мой отец был в гостях, немного его угостили хмельным. Выехал домой поздно, а дорога проходила через лес. Он потерял дорогу, не знает, как его затанули в глушь леса, и как он оказался около речки. Его стали тянуть черные-черные ия, но он отбрыкивался, обнял елку и просидел до утра. Только к утру их не стало, когда он осенил себя крестом» (ПЭ-85, Конаков, Серн. р-н, М. Поч.).

Информатор, вовсе не считая себя создателем художественного произведения, бессознательно придерживался определенных канонов традиционного жанра. Для марийской былички-лўдыш, как и для сказочной прозы, характерны традиционные формулы зачина, кульминации и концовки. В начале повествования рассказчик часто использует об-

стоятельства времени или места: «однажды» икана, «в один день» ик кечын, «это случилось» тиде лийын, «у нас в деревне» мемнан ялыште. В развитии действия обычно используется наречие вдруг: «вдруг все исчезло» (трук кенета чыла йомын кайыш), что создает напряжение, драматизм. В концовке былички используются устойчивые обороты типа «вдруг все пропало» (трук чыла йомын кайыш).

Многовековые традиции устного творчества обуславливают устойчивость жанровых форм устных произведений. При многократных творческих актах происходит отбор сюжетов, образов, устанавливается особый стиль, особые формы. Установка на правдивость сообщения определяет необходимость в зачинах конкретизировать повествование, наполнить его реалистическими деталями, ввести образы очевидцев или знакомых людей: «Это моя мама рассказывала (тидым мыйын авам каласкален)» (Ук. 900); «Это моя соседка своими глазами видела (тидым мемнан пошкудо шке шинчаже денак ужын)» (ПЭ-87, Иванова, Нов. р-н); «Это Кузьмам Плаги своими глазами видела, когда возвращалась домой (тидым Кузьмам Плаги кастене мӱнгӱ толмыжо годым шке шинчаже денак ужын)» (ПЭ-86, Краснова, Морк. р-н).

Стремление конкретизировать повествование путем введения образа очевидца или слышавшего рассказ типологически связывает марийские былички с русскими. Сравни в русской быличке: А тут однажды мне померещилось (Зин., 1987, 86). Встречаются зачины, вводящие слушателя в обстановку действия былички: до этого мой сын ходил рыбу ловить (ПЭ-86, Чобыкова, Нов. р-н); В один день девушки, чтобы выстирать добела свои холщовые рубашки, их оставили в озере (ПЭ-86, Соколова, Нов. р-н); В давнее время в деревне жили овда (ожно ялыште овда илен) (МФЭ-66, 24); У нас работала девушка-бригадир (мемнан дене бригадир ўдыр ыштен ыле) (Ук., № 712).

В марийских быличках наличествуют своеобразные начальные формулы. Одна из таких формул выражает сомнение рассказчика в существовании мифологических персонажей: Овда были, или не были, но говорят, что у дома Кузьмича жили (овда лийыныт ма, уке ма, но Кузьмич мучаште лийыныт маныт) (ПЭ-87, Янгабышев, Нов. р-н). В качестве зачинов также используются формулы, по своей семантике связанные с нарушением магических запретов. Они помогают закрепить некоторые нормы поведения, нарушение которых наказуемо: Когда заходишь в пустой дом, нужно просить разрешения у духа дома – пӱрт оза. С Олыкъяла Йыван не попросил разрешения ночевать, поэтому его домовый выгнал (пуста пӱртыш малаш пурымо годым пӱрт оза деч йодаш кӱлеш. Олыкъял гыч Йыван пуста пӱртыш сурт оза деч

йодде малаш пуремыжлан көра, пöрт оза поктен луктын) (ПЭ-86, Чикаева, Волж. р-н).

По дороге, где ходит Овда, нельзя отдых устраивать (овда коштмо корнышко канаш шинчаш ок лий) (ПЭ-85, Пекметова, Серн. р-н); Возле дороги, где ходят нечистые духи, нельзя ставить дом – он не даст жителя (осал коштмо корно воктен пöртым шындаш ок лий – осал илаш эркым ок пу) (ПЭ-85, Степанова, Нов. р-н).

Подобные сведения, сообщаемые в быличках, оказывались важной практической рекомендацией. Знание этих норм было необходимо каждому, чтобы при случае обезопасить себя от враждебных таинственных сил. В некоторых зачинах определяется семейное положение героя: Жили две сестры (кок акак-шүжарак иленыт) (Ук., № 902); Старый-престарый мужик один жил (кугу ийготан шонго кугыза шкетын илен) (ПЭ-87, Нов. р-н); В нашей деревне трое братьев жили со своими семьями (Мемнан ялыште кум изак-шоляк шке ешышт ден иленыт) (ПЭ-87, Волж. р-н). Сравни в русской быличке: Жили мужик с женой (Зин., 1987, 174); Жили мы с теткой. Четыре сестренки нас было, маленькие были (Зин., 1987, 104).

Показанная на марийском материале многофункциональность зачинов характерна и для быличек других народов, в частности русского. Тексты быличек независимо от этнокультурной отнесенности структурно однообразны. В марийских быличках, как и в сказочной прозе, имеются переходные формулы, используемые для усиления эмоционального воздействия на слушателей. Когда исполнитель чувствует, что слушатели подготовлены к встрече со сверхъестественным, то в течение повествования наступает некоторая затянутость, и всем становится понятно, что должно произойти что-то необычное, поражающее воображение. В этот момент повествования большую семантическую нагрузку получает наречие "вдруг" (трук кенета) – которое как бы вводит человека в мир сверхъестественного. Сверхъестественное существо появляется внезапно и ненадолго, иногда на мгновение. И «контакт» с ним заканчивается тоже неожиданно: «Вдруг ничего не стало, темно, ничего не видно, а он стоит в одной рубашке» (ПЭ-85, Иванова, Пиж. р-н); «Вдруг – ни женщины нет, которая вела, а стоит она у большого обрыва» (ПЭ-85, Егорова, Пиж. р-н).

Современные марийские мифологические рассказы лишены красочных пейзажных зарисовок, но отдельные элементы пейзажа для них характерны. Густой лес, обрыв, болото – это повторяющиеся в художественном пространстве пейзажные элементы, которые создают эмоционально напряженную атмосферу. Характерным художественным

приемом является быстрая смена обстановки. Момент смены обстановки сопутствует появлению мифологического персонажа и совпадает по времени с его моментальным исчезновением, например: Осмотрелась кругом – человека нет. Туда-сюда побегала, но нигде нет. Что это было, может мне показалось (ПЭ-86, Нов. р-н). (Йырваш ончыштам – ең уке. Мөңгеш-оныш куржталын налым, но нигуштам уке. Мо тугай улмаш, шинчамлан койын гын веле); К повозке подошел человек, лошадка распряглась, не может идти. Что же делать? Закурил сигарету – вдруг человек пропал... (Имне деке йолешке толын имным чарен. Имне чыгынен шогале, ок кай. Мом ышташ? Тамакам пижыктышым – трук айдегат йомын кайыш... (Ук., № 95).

В быличках часто встречается устойчивый оборот «вдруг все пропало» (трук кенета чыла йомын кая). Так, в одной быличке, записанной в Пижанском районе, говорится, что духи-таргылтыши посадили парня на мотоцикл и увезли. Ехали они по необыкновенно красивой аллее. Ему захотелось закурить, вытащил спичку, хотел зажечь огонь, но ему все время мешали. Как он закурил сигарету – вдруг все пропало. Кругом темно, а сам он находится в лесу и сидит на пне. Он очень испугался, стал материться, домой добрался только к утру. Вот как его таргылтыш морочил. На данном примере видно, что после оборота «вдруг все пропало» наступает развязка и герой «потерпевший» высказывает свою растерянность перед невозможностью отыскать объективные причины происшествия: «Вдруг все пропало – ни дома, ни печи, ни хозяев, а он висит на дереве. Что это случилось? Может таргылтыш плутал его, ведь он был пьяным» (ПЭ-85, Маркова, Пиж. р-н).

В «переходных» формулах марийских быличек часто упоминается порыв ветра. Резкая смена пейзажного фона оттеняет психическое состояние героя как до его встречи с поражающим мифическим существом, так и после такого «контакта»: «Подул ветер, зашумело кругом. Смотрю – напротив стоит человек с длинными черными волосами» (Мардеж пуале, лупшаш тўнгале. Ужам – ваштарешем кужу ўпан ең лектын шогале) (ПЭ-87, Янгабышев, Нов. р-н); «Над водой ветер просвистел «шои-и-к пуал эртыш» (ПЭ-85, Пекметова, Серн. р-н). Подтверждением служат и другие примеры: «Ветер сильно дует. Деревья качаются. В ушах свист слышится. Близо слышны звуки шагов» (Мардеж талышнен. Пушенге-влакым лупша. Пылышлан шоикын шўшкалтат. Теве ынджым лишнак йол йўк шокта) (ПЭ-85, Чельникова, Пиж. р-н); Ветер подул. Ивняк около речки стал хлестать лот-лот-лот. Было это в полдень. Вдруг из воды показалась черная голова (мардеж пуаш тўнгале.

Эгер воктенсе арама тўншам лот-лот-лот лупша. Лач тура кечывал жап. Кенета вўд гыч шем вуй койыралтыш) (ПЭ-85, Янгабышев, Нов. р-н).

Персонажи быличек часто прибегают к магическим действиям. Встречаясь с нечистой силой, герой произносит магические формулы, обращенные к спасительным высшим силам. Он должен упомянуть бога или прочесть молитву, например: Шли и разговоривали с ней. Неожиданно я сказал: «Ой боже, когда же дойдем?» Вдруг рядом идущая женщина куда-то исчезла. А сам стою около высокого обрыва. (Мутланен-мутланен ошкылына ыле: «Ой юмыжат, кунам ынде миен шуына!» – каласышым. Воктенем йолташ ватет йомын кайыш. А шкеже кугу тура серыште шогем) (ПЭ-86, Конаков, Серн. р-н).

Зимой задержался до поздней ночи. Смотрю – за мной вышла соседка. Вместе пошли. Она меня пригласила к родственникам. Они пояткормят, хотели оставить ночевать у себя. Подали мне стакан вина и со словами «Господи благослови!» хотел выпить, но вдруг все пропало. Сам сажу на большом пне, на руках держу старый сучок, а сам нахожусь посреди леса (Тельым касеш кодынам. Ончем – почешем пошкудем лекте. Пырля ошкылына. Тудо мыйым родыжо деке пуртыш. Пеш йўктат-пукшат, малаш кодынешт. Ик арака чаркам «Господи благослови!» манын кучышым. Кенета чыла йомын кайыш. Пундыш ўмбалне кугу лу падырашым кученам, а шкеже чодыра лонгаште шинчем) (ПЭ-84, Чобыков, Нов. р-н).

Итак, магические формулы связаны с кульминацией быличек-лўдыш, они используются как бы в промежутке между двумя мирами – нереальным и реальным. Молитва или упоминание бога как бы устанавливает границу, после этого наступает развязка. Финал обычно содержит оценку события рассказчиком, раскрывает его отношение к происшествию. Пожилые информаторы стараются дать свое объяснение тому, что случилось: Если бы у него с собой был крест, то бог спас бы его. Когда бывают видения, то бога не нужно забывать (пеленже ырьсыже лиеш ыле гын, юмыжо арален кода ыле, садыгак йўным ышта ыле. Йомын коштмо годым юмым мондыман огыл) (ПЭ-86, Петухова, Нов. р-н); Если бы овде давали каши, то она дала бы за это много денег (овдалан пучымышым кондат ыле гын, шуко оксам пуа ыле) (ПЭ-85, Пекметова, Серн. р-н). В финалах так же, как и в зачинах, может указываться на необходимость соблюдения каких-то условий: перед сном под подушку нужно класть ножницы или нож, а то хозяин дома пўрт ия задушит, может отомстить (малыме годым кўпчык йймаке кўзым але вашкўзым пынгитен возаш кўлеш, а то пўрт ия пызыра, ўчим

ыштен кертеш) (ПЭ-86, Павлова, Волж. р-н). Рассказчик может выразить свое удивление и предупредить возможные расспросы: Как он узнал? Когда он ехал, навстречу выбежала черная кошка. А над головой кружились коршуны. Может они предсказывали? (Кузе тудо пален? Кайымыже годым ваштарешыже шем пырыс кудал лектын. Курныжат вуй ўмбалныже пеш пѳрдыныт. Ала ниньшт палым ыштеныт? (ПЭ-85, Патрушева, Серн. р-н). В финале встречаются эмоциональные восклицания: Вот те, как вот! (Вот вет, кузе вет!) (ПЭ-85, Киткаева, Серн. р-н); Чего только на свете не бывает?! (Мом гына илышыште ужаш ок логал. Ой-ой ой!) (ПЭ-88, Ермолина, Мари-Тур. р-н). Такие концовки одновременно подчеркивают и достоверность факта, и его необычайность. Этот завершающий акцент подводит итог случившемуся. Такие недоуменные финальные реплики могут вызывать рассказывание следующих быличек. Тем самым устанавливается тематическая и эмоциональная связь с только что рассказанными. Во многих концовках рассказчик соотносит случившееся с настоящим: Нынче таргылтыш не ходит. Он боится железа, через железо он не может перейти (Кызыте таргылтыш ок кошт. Тудо кўртнѳь ора деч, кўртнѳь гоч вончен ок керт) (ПЭ-86, Тойбахтина, Нов. р-н); или сообщается о результатах случившегося: Тот, кто видит злого духа, с тем случается несчастье. Вскоре после этого женщина умерла (Кѳ тыгай ден вашлийын гын, тудын дене мо-гынат лиеш. Тидын деч вара тудо ўдырамаш коллен) (ПЭ-85, Ук. 902). В некоторых концовках рассказчики делятся со слушателями своими переживаниями, сообщают, что после случившегося они начали верить в волшебство: в такое не верила, но после этого случая что-то стало страшновато одной в бане мыться (тыгайлан ўшанен омыл ыле, но тылеч вара ала-молан лўдыкшын чучеш мончаште шкетын мушкылташ) (ПЭ-86, Чикаева, Волж. р-н).

Зафиксированные автором былички неразрывно включаются в живой фольклорный процесс, диктующий свои художественные и содержательные закономерности. Большинство современных рассказчиков не пользуются традиционными концовками, а ищут новые развязки. Рассказчики, имеющие современные представления о жизни, вносят в традиционные сюжеты быличек свои коррективы, что особенно ярко проявляется в концовках. К марийским быличкам полностью применимо известное высказывание П.Г. Богатырева: «При каждом исполнении традиционной известной слушателям сказки, песни, пьесы и т.п. исполнителю необходимо импровизировать, чтобы известная коллективу песня или сказка зазвучала по-новому» (Богатырев, 1964, 7).

Итак, зачины, кульминационная часть и концовки быличек выпол-

няют различные композиционные и содержательные функции. Они придают драматизм пространственно-временной организации повествования, подчеркивают неожиданность или быстроту сверхъестественного действия, а также учат людей противостоять опасностям. Бытующие былички, какими бы фантастическими и нереальными они ни были, находят восприимчивых слушателей и среди современных образованных людей. Об этом свидетельствуют рассказы, записанные автором от получивших высшее образование учительниц Л.М. Рябиновой и В.П. Горской. Былички отражают систему нравственно-этических и художественных идеалов этнической общности, включающей и наивно-религиозные понятия и представления. Но при этом видения всегда опираются на окружающий реальный мир в его исторически определенной конкретности (Хонко, 1962). Чудесные видения немыслимы без влияния реального мира. В этой связи показателен тот факт, что в старинных быличках мифологические персонажи показаны в традиционных одеждах (кафтан), обуви (лапти), в новых же быличках персонажи носят туфли, пальто. Изменение транспортных средств также привело к изменению средств передвижения демонов. Вместо того чтобы ездить на телеге или на коне, демонологические персонажи и реальные люди быличек катаются на мотоцикле или на машине. Следовательно, изменение быта в реальности вносит изменения и в художественный мир быличек.

Касающиеся быличек полевые исследования автора показывают, что былички в настоящее время по-прежнему активно бытуют во всех районах Марийской республики. Все собранные 900 текстов систематизированы и классифицированы автором (Тойдыбекова, 1997). В классификации разделы и подразделы названы по демонологическим персонажам, а выделение разрядов и сюжетов производилось по функциональному признаку. В составе марийского фольклора выделяются следующие группы быличек о сверхъестественных существах:

1. Былички и бывальщины о духах природы: чодыра оза, таргылтыш, вўд оза, вўд ия, вўд ўдыр, пасу оза.
2. Былички и бывальщины о домашних духах: пёрт оза, монча оза, вўча оза.
3. Былички и бывальщины об ия, вувере, кладах.
4. Былички и бывальщины о людях, обладающих сверхъестественными способностями, и о покойниках: локтызо, мужедше.
5. Былички и бывальщины о небесных силах: юмын капка, юмо, суксо (ангелы).

Быличка как жанр фольклорной прозы является одним из структу-

робразующих элементов народного сознания. Для носителя традиции быличка не только отражает действительность, но и формирует ее. По мнению исследователя К. Шумова, при рассмотрении функциональной сферы былички выясняется, что присущие ей информативно-познавательная, обрядовая, эстетическая функции генетически связывают быличку с мифом (Шумов, 1993, 6). Близкой точки зрения придерживается фольклорист М. Власова. По ее мнению, быличку можно определенно назвать мифологическим произведением, которое актуализирует ряд фундаментальных мифологических представлений на уровне массового сознания (уже с конкретно-исторической окраской в каждой определенной традиции (Власова, 1992, 20)). Вполне можно согласиться с мнением М. Власовой, что миф, получающий разнообразные конкретно-исторические воплощения, демонстрирует устойчивость и является имманентно присущим человеку способом осмысления мира, который может оказаться сопровождающим его и в XXI веке.

Таким образом, в быличках отражается своеобразная форма общественного сознания, характерная как древним поколениям людей, так и современному человеку. По народным верованиям, кроме человеческого мира на земле существуют другие параллельные миры. Наши предки в целях защиты человека от этих миров создали целое учение о мифологических образах. Это учение в виде верований сохранилось в разнообразных мифологических рассказах лудыш (быличках), ставших особой формой отражения картин мира, частью общественного сознания.

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА

Система жизнеобеспечения марийцев, удмуртов, коми, не ограничивалась земледелием, бортничеством, но также базировалась на охоте и рыболовстве, т.е. присваивающем типе хозяйства. Поэтому общество находилось в прямой зависимости от состояния природы. В обычаях, запретах, приметах, моральных нормах охотничьей этики прослеживается стремление свести к минимуму экологический ущерб, неизбежный при существовании за счет природных ресурсов. Человек считал себя одним из живых существ, поэтому обычай запрещал селиться близ занятого дикими животными места. По мнению В.М. Кулемзина, отстрел зверя или установка ловушки на него требовали разрешения указанного противоречия: в культуре сформировался целый механизм,

представляющий иногда стереотипные фразы, направленные в адрес объекта промысла, иногда сложные обрядовые действия. В промысловой деятельности соблюдался принцип: как я сегодня отношусь к природе, так сегодня, завтра и в будущем буду жить «я», «моя семья» (Кулемзин, 1993, 12). Отношения человек – вещь – природа предстают взаимосвязанными. Но и такое амбивалентное отношение человека к природе не ведет к вполне однозначным результатам. Ту часть природы, которая попадает в сферу позитивного интереса, может постигнуть трагическая участь. Такова ситуация, сложившаяся в настоящее время в использовании пресной воды, эксплуатации лесных угодий, добыче полезных ископаемых. В настоящее время люди проникаются идеей разумно-экологического отношения к миру, но еще не в силах преодолеть многовековой потребительский интерес. Сегодня человек привык относиться к природе потребительски и односторонне. Природа обедняется не только внешне, но и оскудевает природный генофонд. Религиозно-мифологический мир марийцев предполагает гармонию человека и природы. При анализе фольклорно-этнографических материалов вырисовывается космическая модель мира как трехступенчатая – верхний, средний и нижний миры. Все миры тесно связаны между собой, не противоречат друг другу и существуют как бы взаимодополняюще. Сагалаев считает, что для урало-алтайской традиции модель мира есть объект постоянной и незавершенной работы народного менталитета. В силу этого она актуальна и эвристична, имеет способности к изменениям и модификациям (Сагалаев, 1992, 12). Такого же мнения придерживаются и другие исследователи (Рыбаков, 1975; Золотарев, 1964).

Модель мира в мифологических традициях многих этносов представляется в образе мирового дерева и считается наиболее конкретным, зримым образом мироздания (Зеленин, 1933, 1937). Вертикальная космическая модель – тройное членение мирового древа (ветви – ствол – корни; солнце, месяц, звезды; человек, жилище, подземный мир) можно рассматривать как жизненный процесс, представляющий триаду: возникновение – развитие – упадок (Топоров, 1982). Возможно, дальнейшей разработкой этого мифологического образа явились воззрения удмуртов о 7 и даже 77 деревьях, которые в фольклорной традиции осмыслялись порой как некая граница, предел между своим и чужими пространствами (Владыкин, 1994, 66). С мнением В.Е. Владыкина можно согласиться, в марийском фольклоре также наблюдаются аналогичные мотивы.

У марийцев почитание деревьев и леса имеет широкое распространение. «Лес – волшебный мир черемисина, около леса вертится все его мировоззрение» (Нурминский, 1862, 243). Говоря о культуре природы марийцев, исследователи XVIII века отмечали, что народ почитает дуб и берёзу как богов (Рычков, 1770, 80; Миллер, 1791, 44–48). В некоторых священных рощах Марийской республики автором зафиксировано, что священными деревьями также служат липа, ель и сосна. В.М. Васильев указывает, что в качестве особо избранных деревьев (онапу) бывают берёза, липа, верба и дуб. Лучше всех считаются бѣреза и липа, раньше был и дуб, теперь дуб вывелся в роще (Васильев, 1927, 26–27). Традиционный уклад природопользования марийского народа всегда был бережливым. Исследователь М. Наавио отмечал, что в наличии общих корней слов – марийского «күсӧ» и эстонского «niisi» – обнаруживаются древние корни поклонения дереву. Перед священным деревом «онапу» проводили моления божествам и духам (Наавио, 1963, 15). В представлениях марийцев онапу считалось местом пребывания богов во время жертвоприношения и выполняло функцию посредника между людьми и божествами. Архаическое представление древних марийцев о мировом дереве (вертикальная космическая модель) выступало как универсальный знаковый комплекс, как средство организации мифологического пространства. В марийских заговорах, песнях, мифологических рассказах, сказках мировое дерево символизировало связующую лестницу между небесными и земными, подземными и земными мирами. Вот несколько строк из такого заговора, записанного автором от А.З. Чемяковой: «Если злой, вредный локтызо (колдун), принарядившись в золотую одежду, у Кугу Юмо (Великого Бога) за одну минуту сможет построить и поставить 77-этажную деревянную лестницу к ней и за одну минуту сможет подняться на небо, и дойти до золотого поля, а посреди золотого поля – золотой дом...» (ПЭ-93, Чемякова, Серн. р-н). В мифических рассказах обычно в подземный мир героям нужно спускаться по 7-этажной лестнице. Трехчастная структура мирового дерева наглядно прослеживается в системе жертвенных даров у марийцев. Автору в 1993 году удалось зафиксировать уникальный материал в деревне Павайсола Калтасинского района Башкирской республики. Кумалтыш кашта означало место для ритуальных предметов и жертв богам – «вверх возносимое». Кумалтыш кашта устраивали на потолке: доску из липы прикрепляли двумя палочками к матице без гвоздей и получался как бы своеобразный этаж к небу. Такие места для ритуальных вещей и посулов богам еще в 60-х годах существовали во всех домах. Однако в настоящее время это уже

редкость. Хозяйка дома каждый раз «вверх возносит» Ош Кугу Юмо (Белому Великому Богу) свежий испеченный хлеб, блины, после чтения молитвы с просьбой о благополучии. В доме Сайтиева Сакелы Кумалтыш кашта существует уже 150 лет, так как из поколения в поколение передавалось и хранилось как святое. Жители деревни Павайсола в священной роще не молятся, но в настоящее время активно возрождают традиционные обряды. Обряд «мелна, кинде ден чокылен Юмылан кўшкё шындена» (Хлеб и блины возносим вверх богу), когда после чтения молитвы хлеб и блины ставятся повыше (на шкафы), проводит в деревне каждый башкирский мариец. У луговых марицев во время моления в священной роще у дерева онапу накрывается стол (шаге): на него ставят каравай хлеба или блины, посвящая эту ритуальную еду верхнему миру. На высоте около трех метров жертвенное дерево завязывают поясом, пропитанным кровью животного, принесенного в жертву, также предназначенного богам. На каждое моление в дар богам приносится мёд. Среднему миру посвящают шкуры жертвенных животных, развешивают материалы из холста, рубашки, полотенца, свечи, а нижнему миру – серебряные монеты, пиво, закапывают кости жертвенного животного. Аналогичное прослеживается и в удмуртских верованиях: «все три сферы, три мира должны были умилоstellиться» (Владыкин, 1994, 67–68).

В настоящее время в ритуалах, направленных на умилоstellение трех миров, многое перепутано. При умилоstellении богов участники молений припоминают всех богов и духов. Кости и шкуру жертвенных животных часто стали сжигать. Монеты стали посвящать среднему миру. Правила, которые стараются соблюдать, не всегда совпадают с традиционными. Современные знахари считают, что священное дерево онапу имеет связь с божествами (космическими силами). Знахарь З.И. Соколова из деревни Чўксола Новоторьяльского района вспоминает: «Часто вижу издалека на месте священного дерева огненный столб. Легом после грозы или дождя играет радуга и долго стоит на том месте» (ПЭ-94, Соколова, Нов. р-н). По традиционному представлению, местонахождение богов – мировое дерево и через онапу жрецы связывались с ними, посвящая молитвы.

Заговор от Вувера, записанный Сайраном Сайтуковым в 1960-х годах от знахаря Ипа из Мишкинского района Башкирской республики, интересен для исследователя тем, что в нем встречается мотив огненного столба и оси земли:

«Если колдун за одну минуту сможет подняться на огненный столб и, двумя руками сделав себе крылья, сможет стоять и плясать на этом

огненном столбе, только тогда пусть пошлет мне болезнь. Если колдун пойдет и за одну минуту поднимется на серебряный столб, который выходит из оси (центра, пупа) земли, тогда пусть пошлет болезнь» (Тойдыбекова, 1997, 12)

Существуют варианты мифологических рассказов, в которых священные деревья иногда меняют свой облик, становятся серебряными или золотыми (ПЭ-86, Янгабышев, Нов. р-н): «молния так и стоит и играет у мирового дерева-онапу». Полагали, что там, где стояло дерево-онапу, проходит мировая ось, кратчайшая линия, связующая небо, землю и человека.

В марийской языческой религии наряду с вертикальной моделью существует и горизонтальная модель мира, что особенно ярко прослеживается в марийском устно-поэтическом творчестве. Например, больному, чтобы он выздоровел и к нему не проникли злые силы, хозяин дома делал защиту, произнося молитву: «77-этажную серебряную изгородь построю до неба, 77 раз золотым солнцем окутаю изгородь», и 9 раз мысленно делали вокруг дома защитную границу – изгородь, как бы сверху укрывая дом от врагов: «77 раз солнечным бисером, 77 раз серебряным солнцем, 77 раз золотым солнцем укурую свой дом, чтоб враги, черти не смогли попасть в мой дом!» (НРФ, МарНИИ, Сайтуков, Башкирия, 48; Тойдыбекова, 1997)

У марийцев существуют легенды о поиске святых мест и дерева онапу. Марийцы – лесной народ. Они всегда жили в гармонии с природой. Информатор из Новоторъяльского района А. Петрова вспоминает: «При перемене места жительства марийцы умели выбирать себе очаг, святые места. Домашние животные чувствовали, где от земли идет добро. При болезни они ложились, выбрав себе удобное место и не вставали до выздоровления». Подобный вариант легенды записан и у марийцев Башкирской республики: «Больное домашнее животное выбирало такое место в лесу, где было удобно. Хозяева оставляли его там, а потом ходили смотреть; если оно выздоравливало, то на этом месте начинали приносить жертву. Обычно жрецам во сне предсказывали, где выбирать святые места» (ПЭ-93, Васингин, Калт. р-н, Башк. респ.). «Согласно фольклорным материалам, первые переселенцы шли в наши края по реке Уржумке и гнали впереди себя быков. В тех местах, где животные ложились на отдых и спокойно спали, люди останавливались и начинали обустраивать жилища, и выбор для поселения считался положительным. Именно быки лучше других животных воспринимали геомагнитную сетку земли и никогда не останавливались по своей воле на беспокойном месте» (ПЭ-96,

Якимов, Нов. р-н). Ещё в начале XX века у марийцев существовал обычай, когда встав лицом на восток, воздев руки к небу у святого дерева онапу, молились всевышнему. В настоящее время мотив связующей нити – моление богам с поднятыми руками почти забыто, хотя единичные случаи еще встречаются. Например, на мировом молении жрец-карт З. Яухидзинов читал молитвы с поднятыми руками. Основная масса участников моления руки не поднимала, однако многие осеняли себя крестным знамением.

Современные марийские целители пользуются традиционными методами исцеления и во время лечения больных (часто у берёзы или дуба), подняв обе руки, встав лицом на восток, просят у Ош Кугу Юмо здоровья, силы, добра, мира всему миру. Марийские знахари считают, что «их предки жили в гармонии с природой». Современные целители «как бы берут энергию от дерева». Народные целители З. Соколова, Е. Воробьева, В. Хлебников, В. Петров как бы заново открывают те законы биологического, физического, психологического воздействия, которыми издавна пользовались наши предки. В настоящее время интенсивная сельскохозяйственная, технологическая и промышленная деятельность приводит к чрезмерному давлению на природу. В результате сокращаются популяции диких животных, уменьшается площадь лесов, высыхают реки и озера. Марийцы осознают, что их религиозно-мифологический мир – это мир гармонично вписанный в природу и до сих пор сохранивший с ней непосредственную связь. Представление о трехступенчатой композиционной структуре мира и о тесной взаимосвязи между ними до сих пор сохраняется в религиозном сознании марийцев.

БОГИ

Мир древнего язычника был населен духами. С древнейших времен представления о мироздании в устной форме передавались от поколения к поколению и тщательно оберегались. У предка марийцев лес был его святилищем, там жили его боги – Керемети, там он молился. Вся природа олицетворялась в виде разных богов. По представлениям марийцев, мир духов делился на низший и высший. Луговые марийцы для богов высшего разряда имели отдельные роши, так называемые «кўшыл ото» (верхняя роша), а низшим божествам отводились «ўлыл ото» (нижняя роша) (Васильев, 1887, 17). До сих пор информаторы употребляют выражения «кўшкō кумалына» (вверх молимся) и «ўлыкō кумалына» (вниз молимся) (ПЭ-94, Янгабышева, Нов. р-н). Верующие

марийцы говорят о кўшыл, кугу (большой вере) и изи, ўлыл (нижней вере). Марийцы, придерживающиеся кўшыл вера, поклоняются лишь верховным богам, в то время как приверженцы ўлыл вера особо почитают этнического бога-человека Чумбылата – Курык кугыза. В основе веры лежит почитание неба. Марийцы молятся девяти основным богам: Тўн Тўня Юмо (Главный бог мира), Шочын Ава Юмо (Богиня Мать рождения), Мланде Ава Юмо (Богиня Мать земли), Мер Юмо (Бог мира, общества), Кече Юмо (Бог солнца), Кава Юмо (Бог неба), Тылзе Юмо (Бог луны), Шўдыр Юмо (Бог звезд), Агавайрем Юмо (Бог полей).

На каждом молении в честь главных божеств зажигались костры. Информаторы вспоминают, что в начале XX века в общественных молениях «было костров до десяти, одиннадцати, а семь костров богам посвящали всегда» (ПЭ-94, Танеров, Якимов, Нов. р-н). И.Г. Георги упоминал о 7 кострах и, соответственно, о 7 божествах (Георги, 1789, 31–33). Позже количество божеств увеличилось. Например, А.И. Емельянов говорил о молении 14 божествам (Емельянов, 1922, 21). На основе имеющихся исследований можно вычленилть самые главные божества марийцев: Кугу Юмо (Великий бог), Кава Юмо (божество неба), Кўдырчө Юмо (бог грома), Кече Ава (мать солнца), Перке Юмо (божество достатка), Мер Юмо (мировое божество) Пўрышө Юмо (бог судьбы) (Георги, 1795, 31–33; Яковлев, 1887, 6–11; Рычков, 1770, 79–84; Емельянов, 1922, 21; Васильев, 1927, 17–18).

Несмотря на то, что с 1929 года все виды молений были запрещены, пожилое население «во глубине души помнило и чтитло своих языческих богов, и в трудное время обращалось к ним» (ПЭ-93, Милютин, Сов. р-н). Например, в октябре 1995 г. в д. Купрансола Сернурского района состоялось всемарийское моление, на котором горело семь костров, посвященных богам Тўн Тўня Юмо, Мер Юмо, Мланде Ава Юмо, Кече Юмо, Перке Юмо, Кугурак и Пиямбар. У всех семи костров жрецы под руководством главного карта-жреца республики читали молитвы, охватывая все стороны человеческой жизни (ПЭ-95, Якимов, Нов. р-н).

Вокруг самого главного, верховного бога Кугу Юмо группировался целый штат нижестоящих богов: матери-богиня явлений природы, пўршө (создатель, предопределитель), божества шочын (букв. рождающий, божество плодородия), шочын ава (рождающая мать-богиня плодородия), эрге шочын (богиня сынорождения), покровительствовавших силам природы, деторождению, хозяйственной деятельности. Божества суксо (хранитель), серлагыш (спаситель) охраняли здоро-

вье, оказывали содействие в хозяйстве; перке (прибыль), казначей (казна) покровительствовали хозяйственным делам и «неистоимости» денег. Также «пророки», «докладчики», «распорядители» содействовали прямой связи с богом, «чтобы просьбы людей быстрее дошли». Исследователь Н.С. Попов отмечает, что некоторые явления природы имели сразу много покровителей и божеств. В сознании марийцев все эти проявления божеств воспринимались как отдельные сверхъестественные силы, покровительствующие людям (Попов, 1981, 49). О.В. Данилов считает, что «вероятнее всего, в середине II тыс. н.э. происходит выделение одного из богов старого пантеона и превращение его в «великого бога» Кугу Юмо, отвечающего за все и ни за что конкретно, точнее ни за какую область природных явлений, за конкретные природные явления отвечали отдельные божества. Происходит также своеобразное дублирование функций между высшими и низшими богами, между отдельными богами одного "ранга"» (Данилов, 1990, 229). Зародившийся в глубине веков многоступенчатый пантеон богов традиционной веры за многие столетия мало подвергся изменению. Г. Яковлев отмечал, что «богов у луговых мари около 140», сюда же относил матерей богов, пиямбаров (богиня-покровительница женщин), витньбызе (бог-докладчик), праздничные и поминальные божества (Яковлев, 1887, 8). Автор с данной трактовкой не соглашается, так как Г. Яковлев низших духов относит в пантеон богов. Все боги свои названия получают от той части вселенной, которой «заведуют», и у каждого были подчиненные, названия которых одинаковы. Марийцы глубоко почитают единого творца вселенной Ош Кугу Юмо, богиню, дающую жизнь всему на земле Шочын Ава Юмо и молились, называя их по своему. Судьбе мужчин, женщин, природным стихиям и основным занятиям людей (земледелию, общественным связям, благосостоянию, и т.д.) покровительствуют отдельные боги. В марийском фольклоре бытуют рассказы о том, как главный бог Ош Кугу Юмо иногда является к человеку у священного мирового дерева. Он может быть по отношению к человеку как добрым, так и злым. Г. Яковлев отмечал, что марийцы в древности глубоко почитали единого творца вселенной (Яковлев, 1887, 31), что, согласно Паулсону, явилось результатом перехода к земледелию (Паулсон, 1962, 216). Как отмечал Нурминский, в сознании марийцев «юмо – зажиточный, богатый, занимается сельским хозяйством и живет на небе» (Нурминский, 1862, 252–253).

Образ юмо известен многим финно-угорским народам. Почитание этого бога всегда связано с культом неба и плодородия (Гагарин, 1978, 40). У эстонцев, финнов, латышей Jumala и Jumis – покровители плодо-

родия (Иванов, Топоров, 1974, 303). Марийскому богу юмо присущи эти же качества. Согласно марийским верованиям, юмо научил людей выращивать хлеб и является защитником посевов от стихийных бедствий (Попов, 1981, 71). Хотя в марийском пантеоне имеется много божеств, анализ современного материала показывает, что верующие обращаются «при каждом случае к Ош Поро Кугу Юмо». Жрец-карт из деревни Янгранур Советского района С.А.Милютин рассказывал: «Во время войны в священной роще Решеты проводили мировое мольбище. Православные русские из близлежащих сел также хотели участвовать в жертвоприношении. Они пришли просить разрешения для участия в мировом молении у главного верховного жреца Кирсана (он славился своим ясновидением и все его почитали). Верховный жрец поддержал их, сказав православным: «Главный бог-то один, который управляет достатком хлеба и соли, добра, мира, дружбы и победы над врагами» (ПЭ-94, Милютин, Сов. р-н).

В пантеоне божеств низших духов использовались нарицательные имена: водыж, мужо, керемет. Слово «водыж» означало духа-хозяина, владельца какого-либо места, например, ключей, озер, рек. И.Н. Смирнов отождествлял водыжей с кереметями, связывая их с умершими реальными людьми (Смирнов, 1889, 164). Религиовед А.Ф. Ярыгин считал, что «водыж» был верховным богом марийских племен, живших в центральной части Марийского края и был ниспровергнут богом Кугурак и попал в его духовный штат, превратился в родового духа» (Ярыгин, 1976, 32). По мнению Нурминского, водыж – лесной бог, олицетворявший влияние земной растительности на жизнь человека. В поздний период имелось большое количество различных водыжей (Нурминский, 1862, 257–259).

У марийцев слово «водыж» используется в сочетании «тул водыж» (дух огня) в молитвах, посвященных божествам духам. Тул водыж (дух огня) служит посредником между людьми и божествами во всех молениях, в которых употребляется огонь. Упоминание о Тул водыж (духе огня) исследователями указывалось давно (Рычков, 1770, 88; Васильев, 1927, 21). Тул водыж мог служить как в штате керемета, так и юмо, служил посредником и передавал молитвы, читаемые при жертвоприношениях. Среди водыжей – Тул водыж (дух огня) считается самым сильным духом (ПЭ-93, Изиметова, Калт. р-н, Башк).

В Башкирской республике о существовании и функции водыжей имеет представление лишь пожилое марийское население. Информаторы рассказывали о водыжах довольно мало или переводили разговор

на другую тему. Водыжами бывают Эгер водыж (дух речки), Памаш водыж (дух родника), Пушенте водыж (дух дерева).

«У нас в деревне знахарки обычно к трем водыжам речки обращаются: Арьял эгер вўд водыж, Киебак эгер вўд водыж, Танып эгер вўд водыж» (ПЭ-92, Кугубаева, Башк. респ.). Информатора Е. Воробьеву (1959 г. р.) в деревне Ушмен Калтасинского района считают знахаркой. Она сообщила, что в её практике встречаются заболевшие от водыжей и изучила все традиционные методы лечения от мланде водыж (дух земли), вўд водыж (дух воды), мардеж водыж (дух ветра), «иногда приношу жертвы данным духам» (ПЭ-92, Воробьева, Башк. респ.). В Марийской республике аналогичные обряды не зафиксированы.

Боги и низшие духи получили свои названия соответственно той части вселенной, с которой связана их деятельность. У каждого главного бога и духа имеются свои подчиненные, или помощники, например:

1. Пўрышö – создатель, предопределитель будущей судьбы всех.
2. Юмын ава – мать бога.
3. Пиямбар – пророк, предстоящий пред богом.
4. Суксо (ангел) и витнызые (докладчик) одно и то же. Этот служебный дух исполняет повеления бога.

По мнению Н. Мокшина, возникновение религиозных верований марийцев, мордвы восходит к материнско-родовому строю. Они возникли как божества женского рода, «названия божеств, возникавших в эпоху матриархата, у мордвы и у марийцев происходили от названия олицетворяемой силы природы или места обитания людей с прибавлением слова ава (мать), т.к. оно связывалось с образом женщины, матери» (Мокшин, 1968, 94). Существующие матриархальные мифы свидетельствуют о том, что у мордвы и мари главный член семьи – женщина-мать, она была священна и неприкосновенна. В марийских пословицах небо понималось как мать (Ава – кава – Мать – небо) (Китиков, 1989, 86). Еще в 30-х годах М.Г. Худяков говорил о том, что непосредственная связь божеств, носящих название ава (мать), с родом утрачена, так как род пережил уже стадию разложения, и женские божества получили характер стихийных божеств, олицетворяющих различные силы природы. Представление о женщинах-матерях, родоначальницах данного рода, превратилось в представление о небесных «матерях», «покровительствующих» всему населению (Худяков, 1935, 45).

Временность пребывания человека в среднем мире уравнивается постоянством существования Природы (персонифицируемой в обра-

зах духов и богов). Очень важен психологический аспект диалоговых отношений людей и духов, человека и Природы. В процессе трудового и духовного освоения своей земли общество осознает свое место в мироздании, свою позицию в пространстве и времени (Сагалаев, 1992, 19). «Договорная модель» возникает на определенном этапе развития у всех народов. Видимо, она соответствует каким-то глубинным особенностям человеческой психики, уровню интеллекта на ранних этапах развития общества. «Договорная модель» является, по сути, магической, дорегиозной. Она проявляется в том пласте обрядов, которые сохранили свою языческую основу.

По мнению исследователя Ю.В. Лотмана, религиозная модель строилась иначе, чем «договорная модель», и в основе религиозного акта лежит не обмен, а безоговорочное вручение себя во власть. Одна сторона отдает себя другой без того, чтобы сопровождать этот акт какими-либо условиями, кроме того, что получающая сторона признается носителем высшей мощи (Лотман, 1981, 4). У финно-угров (удмуртов, мордвы, марийцев) договорные отношения между людьми и духами налагают на каждую сторону определенные права и обязанности. Младшие (люди) должны соблюдать по отношению к старшим (духам, богам) почтительность, соблюдать регулярность жертвоприношений. А боги и духи за это благоприятствовали коллективу, давали удачу в промысле. Участвуя в диалоговых отношениях с внешним миром, люди были включены в мировые дела и процессы, умножали свои реальные возможности. Итак, у верующих марийцев языческий пантеон богов не изменился, только двоеверцы во время молений обращаются как к своим божествам, так и к христианскому богу. Политика государственного атеизма в советский период способствовала забвению традиционных богов, но в то же время защитила от конкуренции мировой религии. Верующие продолжали скрытно молиться своим богам, благодаря чему в сознании сохранилось четкое представление о главных языческих божествах. Проведенные в 1993–1994 гг. исследования показывают, что молодые начали с почтением относиться к своим традиционным богам. У национальной интеллигенции отмечено повышение самосознания: наблюдается интерес к традиционной вере, природным богам.

Современный процесс возрождения древней языческой веры в будущем приведёт к возврату утраченных традиционных богов. Таким образом, одной из особенностей самосознания марийцев является твердое убеждение о единстве человеческого мира с космическим миром. При этом космический мир считается законодательным миром, а чело-

веческий мир подчиненным по отношению к космосу. Такое убеждение обосновывается тем, что человек послан богом на Землю служить небесным богам. Эта идея выделяется в мифах о богах и людях.

ПРАВОСЛАВНО-ЯЗЫЧЕСКИЙ СИНКРЕТИЗМ

Массовое крещение народов Поволжья проводилось под руководством Новокрещенской комиссии и уже «к 1741 году численность новокрещенных марийцев составила 12026 человек» (Можаровский, 1880, 264). Экономический и социальный гнет, бесправие крестьян, произвол, имевший место в ходе миссионерской деятельности, привели к отождествлению этнической принадлежности с религиозной. Борьба за возврат к дохристианским культам тормозила распространение христианства. Все же среди марийцев появилась группа «рушла вера» (дословно: русской веры), приверженцев православия.

Священники стали постепенно осознавать необходимость приблизить православную литургию к языческим культам. Во время аграрных молений проводили христианское богослужение со святой водой. Миссионеры стали больше уделять времени разъяснению библейских сказаний, активно проповедовать христианскую веру. Многие миссионеры считали, что марийские крестьяне перестанут ходить в рощи и совершать жертвоприношения, если вырубить священные рощи. Например, миссионер Н. Курбановский в своем рапорте Епископу Кириллу писал: «Один коварный замысел со стороны чуждого благополучия и рощи заповедные обратятся в преткновение и соблазн для душ слабых. Вот почему необходимо истребление мнимых святых дубрав черемисских» (ГАКО, ф. 237, оп. 134, д. 996, л. 1).

Священник А. Доронский для искоренения сохранившихся дохристианских культов среди новокрещенных марийцев предлагал переселить в особые места всех «некрещеных черемис», которые живут в одних деревнях с новоокрещенными, а вместо них поселить «по одному двору старинных русских людей, как для смотра за поведением новоокрещен, так и приучения христианским обычаям, и переменить народный вид новоокрещен, чтоб, «для совершенного отличия от язычников носили не черемисское, а русское крестьянское платье, назывались уже новоокрещенными» (ГАКО, ф. 237, оп. 134, д. 996, л. 2).

Активную деятельность православных миссионеров и священников, направленную на искоренение дохристианских верований, марийцы считали беззаконием, придуманным во вред крестьянам. Чтобы избавиться от наиболее активных преследователей из числа священни-

ков, марийские крестьяне запугивали их или прибегали к физическим мерам воздействия. Например, в деревне Куп-Сола 8 июня 1843 года марийские крестьяне собрались праздновать свой языческий обряд, по этому поводу миссионеры предложили исправить молебен, провести его с водоосвящением. Вместо ожидаемого «благоговения к Святым и уважения к духовенству», марийцы «показали суровость». В начале молебна «было разбойничье нападение на икононосцев, многие получили телесные удары. Крестьянин Г. Филиппов свергает со стола изготовленную святую воду, угрожая священнику отнятием жизни» (ГАКО, ф. 237, оп. 148, д. 898, л. 6–9). Крестьяне деревни Ильнеть Елабужского уезда побили священника, приехавшего «агитировать» с иконами (ГАКО, ф. 582, оп. 142, д. 262, л. 4). Для того, чтобы получить разрешение проводить общественные моления, новокрещены распространяли ложные слухи о существовании царского указа о необходимости сохранения марийской языческой веры. Например, в Пектубаевском приходе 23 июля 1845 года в общественном молении участвовали 160 человек новокрещен и от некоторых новокрещен священники потребовали: «Почему проводили мольбища?» А ответ был прост – имеют на это указ, получили копию из Уржума (ГАКО, ф. 582, оп. 66, д. 151, л. 2).

Также марийские крестьяне подавали прошения, в которых требовали разрешить проведение мировых молений. Неприятие марийцами православной религии отражало стремление сохранить свою этноконфессиональную общность. Поскольку насильственная христианизация вызывала упорное сопротивление, миссионеры стали сближать христианское вероучение и обряды с марийскими религиозными верованиями и обрядами и приспособлять литургическую практику к производственно-бытовым условиям марийского народа, «стараться всевозможно приучать их (инородцев) к святым и освящающим и представляющим церкви нашей обрядам – и даже так, чтоб не изменять, где можно, ни времени, ни места для священнослужителей» (Можаровский, 1880, 183).

В процессе христианизации марийцев произошло «сочетание христианства с язычеством» (Риттих, 1870, 92). В ходе эволюции религиозных представлений некоторые христианские праздники вошли в быт крестьян, другие оказались чужды ему и были отвергнуты. Так, марийцы, проживавшие на территории нынешнего Тоншаевского района Нижегородской области, даже приняв православие, долго еще соблюдали древние языческие обряды в честь бога Керемета. Эти обряды

совершались в священных рощах-кереметищах, которых на территории района было около десятка.

Одно кереметище было у деревни Большие Ошкаты. Однажды священник письменерской церкви узнал, что в кереметище собралось много народу из марийских деревень для совершения языческих обрядов. Он собрал письменерских и вакшенерских мужиков и повел их с иконами и хоругвями на Ошкаты. Попа маленько проучили, чтоб впредь не вмешивался в дела марийцев. Больше никто в Ошкатах не мешал соблюдать свои обряды (ПЭ-89, Ложкин, Тон. р-н, Ниж. обл)

Зимой марийцы праздновали Шорыкйол (Святки, Новый год), который по времени совпадал с православным Рождеством и зимними Святками, поэтому эти праздники слились. Во многих районах этот праздник стал известен как «Рошто», «Васли водо» (Вечер Василия), «умша почмо пайрем» (праздник после поста). Но во время новогоднего праздника марийцы не интересовались рождением Иисуса Христа. Срок проведения праздника стали приурочивать к лунному календарю, к пятнице перед Новым годом (по старому стилю), т.е. в тот день, когда искони проводились магические обряды, направленные на обеспечение хорошего урожая, благополучия в семье и хозяйстве. Сельскохозяйственные магические обряды, угощение домашних духов и божеств претерпели некоторые изменения. «Причиной тому,— отмечает Н.С. Попов,— были социально-экономические преобразования в крае, тесные соседские связи марийцев с русскими крестьянами. Существенно изменился характер и функциональное значение ряженья. В нем главенствующая роль традиционных дохристианских духов постепенно отходила на задний план, уступая место персонажам социального характера. Среди ряженных появляются образы царя, станового или пристава, попа, землемера, торговца, нищего и др.» (Попов, 1981, 153; Акцорин, 1976, 66).

Христианские святые начинают занимать в празднике ведущую роль. Персонаж Шорыкйол кува, отождествленный со святым Василием, начинает носить имя Васли кува, бог грома Кудырчө Кугу Юмо трансформируется в Илью-пророка. Такие изменения отмечены в Новоторъяльском, Сернурском, Моркинском, Волжском районах Марийской республики (ПЭ-85, 87, 88, 90, 93). Также были пересмотрены смысловые значения некоторых магических обрядов, связанных с хозяйственной деятельностью. Аналогичное изменение отметил в своей работе Н. Попов, например: «Обычай дергать овец за ноги в период святок верующие некоторых селений бывшей Казанской губернии стали связывать с рождением Иисуса Христа в овчарне»(Попов, 1981, 153).

Распространение христианской литературы и миссионерские проповеди повлияли на обряды и верования.

Во время полевой экспедиции в день христианского праздника Юмычкым (Крещения) автору удалось со слов жрецов-картов С. А. Милютин (ПЭ-94, Сов. р-н) из Советского и Н. Шубина из Куженерского районов выяснить, какие представления о Крещении распространены среди марийцев в настоящее время: «Еще после войны в этот день выполняли обряд окунания иконы, освящали воду в церквях, наносили кресты дегтем, углем или мелом на всех дверях, окнах и воротах домашнего строения» (ПЭ-94, Шубин, Куж. р-н). Данный обряд соблюдают до настоящего времени: марийцы, живущие в Оршанском, в Медведевском районе, в ночь на Крещение идут на богослужение в церковь, ставят свечи. Представление о крещении Иисуса Христа в полночь широко распространилось под влиянием русских.

В праздновании марийцами Пасхи (Кугече) мы находим существенные отличия от церковных предписаний. Праздник, сам по себе являющийся результатом трансформации культа умирающего и воскресающего бога под влиянием священной христианской истории, у марийцев слился с языческим праздником Кугече, который по лунному календарю совпадал иногда с христианской Пасхой. Марийский весенний праздник изначально был связан с культом предков, а позднее стал посвящаться поминовению усопших. Во время поминального праздника Сорта чўктыш марийцы Новоторьяльского, Куженерского, Параньгинского, Сернурского районов устраивали семейно-общинные обрядовые угощения духам своих умерших предков. По мнению верующих, от предков зависели личное благополучие ныне живущих людей, приплод скота и урожай хлебов (ПЭ-92, 93, Нов., Куж. р-ны). Обряды проведения Сорта чўктыш наиболее полно соблюдаются членами конфессиональной группы марла вера и некрещеными «чимарийцами». Православные марийцы в деревне Нурсола Куженерского района стали помянуть умерших родственников в праздник Радуницы, а также в среду перед Вознесением, в некоторых семьях поминали также в четверг или в Великую субботу. Праздник Кугече претерпел под влиянием православия ряд изменений. Исчез обряд традиционных проводов душ умерших из жилищ на кладбище. Их начали угощать за столом, перед иконами зажигали свечи. Наблюдается сокращение количества зажигаемых свечей до трех (умершим, Спасителю, матери-земле). В субботу вечером приверженцы православной веры Медведевского района на воротах устанавливали фонари на всю ночь; «если не ходили в церковь, то в избе жгли свечу» (ПЭ-94, Медв. р-н).

До настоящего времени в деревнях Горномарийского, Медведевского, Волжского районов наблюдаются обычаи изготовления куличей к Пасхе, крашения яиц, практикуются молебны «с водосвятием» в домах. Крещеные марийцы переняли веру в чудодейственную силу крестного знамения «христосование», освящение пасхи, яиц, куличей. Некоторые пожилые марийцы-горожане соблюдают многодневные посты. Крашение яиц переняли и приверженцы марийской веры в Куженерском, Новоторъяльском, Сернурском, Параньгинском районах, хотя пожилые люди в некоторых деревнях до сих пор проводят подворные языческие моления (ПЭ-94, Куж. р-н).

Кичке пайрем (Вербное воскресенье) «отмечали, когда еще служили церкви» (православные), «а после запрета религиозных культов как-то все забывается» (ПЭ-94, Милютин, Сов. р-н). В настоящее время обряд освящения ветки вербы соблюдают только пожилые люди, живущие в городах или в тех деревнях Медведевского, Оршанского, Килемарского районов, где сохранились православные церкви.

В 70-е годы XIX века горномарийцы в «Лазареву субботу» проводили обряд изгнания нечистого духа рябиновыми и вербными прутьями. Этот обряд очень интересен: выгнав «нечистого духа» из деревни, парни собирались у оврага. А жрецы произносили молитвы перед собранными яйцами и блинами (во время преследования каждая хозяйка угощала парней), а три яйца бросали в овраг. Затем, угостившись, расходились по домам (Рябинский, 1900, 14; Моляров, 1873, 277). Вполне можно согласиться с мнением Н.С. Попова, что с Вербным воскресеньем тесно слились очень древние, некогда широко распространенные магические обряды, имеющие аграрно-продуцирующее значение (Попов, 1981, 157).

Культь Николая-угодника – «Миклая юмо» представляет собой смешение христианских и языческих элементов. Марийцы Параньгинского, Куженерского, Советского, Новоторъяльского районов считают Миклая юмо защитником людей, покровителем урожая, земледелия (ПЭ-88, 89, 93). Миклай юмо поклоняются также некрещеные марийцы (чимарий) Новоторъяльского, Куженерского, Сернурского районов. Они приравнивают функции Николая к функциям Чудотворца Кугурака (верховного старика) или Курык Кугу Юмо (великого горного божества).

Относящиеся к началу XX в. материалы свидетельствуют, что некоторые марийцы не различали икон и все лики святых принимали за Миклая юмо (Васильев, 1927, 55). Миклай юмо покровительствовал и на войне, и в хозяйственных делах, был посредником между богами и

людьми. Среди христианских святых, почитаемых марийцами Медведевского, Оршанского, Звениговского, Волжского, Килемарского районов, Николай Чудотворец занимал центральное место. Часто крещеные марийцы в данных районах предназначали жертвоприношения не Христу, а Микол юмо, так как ему приписывались функции Христа (ПЭ-89, 90). Русские крестьяне Марийской республики и Кировской области представляют Николая Чудотворца защитником русского народа, он также считается национальным героем-предком, как у марийцев Кугурак (ПЭ-92, 94). И у марийцев, и у русских происходило отождествление образов дохристианских божеств-покровителей с образом Николая Чудотворца.

Марийцы Сернурского, Медведевского районов до настоящего времени почитают икону Казанской Божией Матери. По утверждению советских религиоведов 1930-х гг., культ иконы Казанской Божией Матери «был создан самодержавием в борьбе против казанских татар в историческом прошлом и в наступлении на восточные народности», а в более позднее время «церковничество рекомендовало ее в качестве покровительницы земледельческого хозяйства» (Зыков, 1932, 12). С благоговением относятся марийцы-христиане Оршанского, Медведевского, Звениговского районов к иконам чудотворным и явленным Раифской и Смоленской Божией Матери (ПЭ-89). И в настоящее время среди марийцев бытуют верования, связанные с дохристианскими божествами-матерями. Священники в свое время использовали эти представления в своих целях. Все моления проводились с иконами Божией Матери, так как матери-богини были близки духовному миру женщин. Христианское почитание Богоматери в представлении марийцев стало совпадать с дохристианскими традиционными культурами Шочын ава, Юмын ава. Такие изменения наблюдаются во всех районах Марийской республики (ПЭ-89, 94).

Миссионеры уделяли особое внимание почитанию икон. В начале XX в. в марийских деревнях в каждом доме появляются иконы, постепенно они становятся обязательной принадлежностью целого ряда марийских обрядов. У крещеных марийцев слово «юмо» (высшее божество) стало означать икону, углы с иконами стали называть «юмо лук». Божнице (юмо лук) приписывали сверхъестественную, магическую силу. Иконы наделялись личными чертами того или иного языческого божества, и в случае бедствий, болезней или несчастья в семье или в хозяйстве через икону обращались с просьбами и жертвами к своим языческим божествам (ПЭ-87, 88, Куж., Звен., Волж. р-ны). В то же время обращались с молитвами к Христу (Христос юмо) и христианским святым (Микол юмо, Илень юмо).

Священники совершали также попытки провозгласить новых святых из числа марийцев. Так, «по церковной легенде «Мария убиенная» была крещеной марийкой (черемиской), которую убили после крещения», – отмечает И.В. Зыков. Церковники на месте убиения построили часовню, а затем усердно культивировали «Марию убиенную» среди марийского и русского населения, особенно женщин, причем для марийцев «убиенную» представляли марийкой, а для русских национальность «святой» замалчивалась. Культ «Мариин убиенной» в ряде районов пользовался среди женщин большой популярностью» (Зыков, 1932, 13). Во время христианизации марийцев образы демонов (злых духов) также претерпели изменения, например, шырты, водыж, Курык кугыза, керемет, вувер, овда стали относить в разряд «нечистых», бесов (ПЭ-85, 89, Мар. респ.).

Функции православных святых-покровителей скотоводства Власия, Флора и Лавра совпали с функциями дохристианского божества Вольк юмо (божество скота). Святой Пантелеймон как у русских, так и у марийцев считается Целителем. Преподобный Серафим – «Медвежий бог» помогает людям «при утере чего-либо, сводит разведенных супругов». В функциях Серафима Преподобного, по мнению Н.С. Попова, «проявились архаические представления о покровительстве медведей браку. В результате увязывания культа медведя с почитаемым преподобным Серафимом древние верования людей переплетались с христианской символикой и получили освящение в мировой религии» (Попов, 1981, 148).

Святой Михаил Архангел среди луговых марийцев получил наименование Сукчо (ангела), у горных марийцев – Кўртньö водыж (Железного духа). Святые Илья-пророк и Петр покровительствовали земледелию (ПЭ-88). В Ильин день отмечали праздник «У кинде пайрем» (праздник нового хлеба), а Илью-пророка в Новоторьяльском, Параньгинском, Мари-Турекском районах отождествили с Кўдырчö юмо (Божеством грома) (ПЭ-90). Иногда языческое божество приравнивалось к нескольким православным святым, например, функцию Кўдырчö юмо в Медведевском районе выполняли также святые Петр, Моисей и Михаил Архангел; в Сернурском, в Новоторьяльском районах Марийской республики и в Пижанском районе Кировской области функцию Кугурака выполняли святые Иоанн и Георгий (ПЭ-85).

Марийский праздник «Семьк» совпал с русской Троицей (Семик). И до настоящего времени марийский Семьк в Куженерском районе отмечается как праздник поминовения предков. Проведение земледельческого праздника Сўрем приурочили к Петрову дню, во время риту-

ала упоминалось божество Петро юмо (Святой Петр). Например, в настоящее время празднование Сүрема наблюдается лишь в Волжском районе и в некоторых местах Моркинского района, а во всех остальных районах Марийской республики в Петров день идут на кладбище и поминуют своих предков, а небольшая часть марийцев идет молиться в церковь. Языческие праздники Сүрем, Агавайрем, Семьк не везде подверглись слиянию с православными праздниками. В некоторых локальных группах марийцев Новоторъяльского, Советского, Куженерского районов эти ритуалы до настоящего времени сохранились в традиционном виде, хотя священники пытались совершать моления со святыми иконами и с освященной водой.

Обряд венчания в церкви был распространен среди горных марийцев. Во время горномарийской свадьбы до настоящего времени значительную роль играют крестные мать и отец (крес ава и крес ача).

До настоящего времени во многих марийских деревнях стоят часовни, поставленные православными священнослужителями. Богослужение в часовнях могло приурочиваться к местным сельскохозяйственным праздникам, издавна отмечавшимся марийцами. Проведение в часовне древнего сельскохозяйственного праздника, обеспечивавшего благополучие и плодovitость домашних животных и птицы, автор обнаружила в Новоторъяльском районе (ПЭ-94). Жители близлежащих деревень проводили в часовне такой обряд: приносили гусей, уток или кур и просили у богов (как языческого, так и христианского «пантеона») прибыли птицеводству, благополучия (ПЭ-94, Нов. р-н).

Уже после того, как марийцы были крещены и названы христианами, священники недоверчиво следили за ними. Для христианизации стали использовать людей, обладающих сверхъестественными способностями (шаманов, знахарей, колдунов). Существующие материалы свидетельствуют, что марийцы Сернурского, Куженерского, Новоторъяльского районов обычно ходили узнавать у знахарей сверхъестественную причину случившегося кризиса и спрашивали совета, какому богу лучше в данный момент молиться: «из своих или из русских» (ПЭ-89, 90). Знахари обычно считали причиной бедствий недовольство или происки христианских божеств и предлагали «пострадавшему» задобрить икону – сходить в церковь или поставить свечку, принести жертву деньгами. Нередко марийцы Сернурского, Медведевского районов шли в церковь к богу Микол юмо (Николай Чудотворец) именно по совету знахарей.

Приспособление христианства к марийскому язычеству в чем-то напоминало христианизацию древних славян, которая привела к воз-

никновению двоеверия, «народного христианства». Православные церковные праздники по своей календарной приуроченности и религиозно-магической направленности оставались в аграрной среде природно-хозяйственными славянскими праздниками, только древние языческие боги были заменены на православных святых, Божию Матерь и Иисуса Христа.

В некоторых местах Марийского края в конце XIX – в начале XX вв. церковники вводили изменение в службу, стали читать молитвы на марийском языке. Вместо языческого пантеона пришли христианские святые, которых наделили аналогичными производственными функциями. Таким образом создавался христианско-языческий синкретизм.

Марийцы назывались православными, но по-прежнему оставались язычниками. Жители одиночных марийских деревень, расположенных в местах преобладания русского населения, становились двоеверцами, сохраняя элементы христианской религиозности. Священники в прошлом фальсифицировали отчетные данные о количестве окрещенных марийцев. В Кугушергском районе Яранского уезда «миссионерам удалось окрестить большую часть марийцев, исчезла пятница как день празднований, родной марийский язык и даже национальная одежда стала заменяться русскими. В борьбе с Пижанскими язычниками миссионеры особенно подчеркивали свои успехи в Кугушергском районе: "...дескать, приняли христианство, делаются русскими, а ведь не вымирают же"» (Зыков, 1932, 14).

В условиях царизма языческие верования марийцев не только имели религиозный характер, но и становились стержнем национального самосознания, обеспечивая самосохранение этнической общности, и поэтому искоренить их было невозможно. Язычество у марийского народа сохранилось до настоящего времени или в скрытой форме, или в открытой. Открыто языческое вероисповедание практиковалось в основном в местах компактного проживания марийцев. Последние исследования К.Г. Юадарова показали, что и повсеместно крещенные горные марийцы также сохранили свои дохристианские культовые места (священные деревья, священные родники и т.д.). По словам опрошенных автором информаторов, «в начале 1930-х годов даже семья церковного старосты два раза в год ходила к источнику, приносила жертву» (ПЭ-93, Горн. р-н). На территории нынешнего Горномарийского района часть марийцев приняла православие еще в XV в., после чего был заложен на берегу Волги город Козьмодемьянск и возведен первый храм. Как гласит зафиксированное автором историческое предание, в основание православного храма «миссионеры» положили кровавую жертву: «марийского старшину, свидетелями чему стали все

марийцы, согнанные со всех окрестных деревень» (ПЭ-92, Горн. р-н). Священные рощи вырубались, на местах языческих мольбищ строили церкви и часовенки.

Современные наблюдения показывают, что информаторы вначале ставят свечи около источников и деревьев, и лишь после этого подходят к местам христианского культа (ПЭ-85, Волж. р-н). Даже крещеные деревни свято оберегали священные языческие рощи.

Полулегальное положение всякой религии в советский период способствовало сохранению и бытованию марийских традиционных праздников. В настоящее время наблюдается активизация синкретичной духовной культуры марийцев. Особенно ярко синкретичность религиозной культуры проявляется среди субэтнических групп марийцев Татарской, Нижегородской, Екатеринбургской, Кировской областей и среди марийского населения Медведевского, Звениговского, Волжского, Оршанского районов Марийской республики.

В республике возрождаются храмы, мечети, марийский религиозный центр. Все это дает основание предполагать, что в будущем в республике будут сосуществовать различные религиозные течения, опирающиеся на различные мифологические, религиозные, философские взгляды об окружающем мире. Среди этих течений особо выделяется языческо-православный синкретизм, характерный для части марийского населения. Но этот синкретизм имеет свои особенности. Перенимая от христианства некоторых богов и святых (Иисуса Христа, Божию Матерь, Николая Чудотворца и других), храмы, часовни, иконы, соблюдая некоторые христианские ритуалы (освящение воды, крещение, посещение церкви), марийцы не приняли христианские философские взгляды, мифологические представления. Они сохранили свою мифологию, религиозные учения, философские представления о происхождении жизни на Земле, происхождении человека, растительного и животного мира, свое историческое сознание. Об этом свидетельствуют собранные в последние десятилетия мифы, легенды, предания, былички.



АВА (мать, женщина) – категория божеств в народных верованиях марийцев.

Ключевое место в марийском язычестве занимает культ Юмо. По мнению Золотницкого, название Юмо, первоначально означало «небо» и при дальнейшем переходе в значение «бог неба», «божество». В

марийском фольклоре первоначально Юмо также имел женский признак, все явления природы родились как живые существа, у всех должны быть матери.

Согласно мифическим представлениям мари, Юмынудыр сидит на мировом столбе (Кава менге) наподобие прялки, ее веретено приводит в движение звезды мироздания. Сохранился до настоящего времени первоначальный женский образ Юмо: «Ава-кава» – «Мать-небо». В дальнейшем образ Юмо вытесняется другим женским образом Шочын ава (Подающая жизнь, Рождающая). Марийские жрецы до настоящего времени в своих молитвах обращаются к женским божествам.

Название марийских женских божеств обычно состоят из двух слов, например: Юмын ава, отвечающая за продолжительность человеческой жизни, Мланде ава (Мать земли), отвечающая за благополучие семьи, Пасу ава (Мать поля) – за благополучие урожая, Мардеж ава (Мать ветра) – очищение, облагораживание вокруг, и др.

В марийском фольклоре А.– символ порождения и поддержания жизни. Метафору А. использовали в приворотных заговорах, соединить любящих пар: «Кузе шке А. игыже верч ойгыра, орлана, тугак Микал Орина верч орланыже, ойганыже! (Как тоскует А. по детям, так Микал тосковал, горевал по Орина!)» (ПЭ-84, Тойбахтина).

В семье А.– хранительница семейного очага. На А. лежала основная ответственность за нравственные качества и судьбы детей. В марийском фольклоре нарушение закона А. всегда влечет разнообразные несчастья, которые случаются с человеком.

АВРАМ ВЕРА (адамовская вера) – новое направление веры. Последователям Аврамовой веры присуще «стремление к сокращению почитаемых божеств, отрицание покровителей загробного мира, изменение похоронно-поминальной обрядности». «Адам-илянская вера» сохранила больше традиционных культовых представлений: почитание бога-подателя жизни Адама, великого предопределятеля, великой богини плодородия, бога подателя жизни и других; сохранился также культ предков (Попов, 1981).

АГАВАЙРЕМ (праздник пашни, праздник сохи) – наиболее яркий и значительный из аграрных праздников.

Постоянного срока проведения А. не было, время зависело от лунного календаря, климатических условий. «А. бывает весной, когда наступает пора посева в овсяных полях», «перед яровым посевом хлеба», «около 9 мая старого стиля», «обычно совершается у марийцев почти в конце апреля или в начале мая, как только просохнет земля»,

«празднуется перед или чаще всего после весенней пашни», Кировские мари́йцы перед Троицей за четыре дня, Башкирские мари́йцы проводили моления до весеннего сева. Мари́йцы верили, что земледельческим работам покровительствуют главный бог Юмо, божества грома (Күдырчө юмо), молнии, ветра (Волгенче Юмо, Мардеж Юмо), тумана, солнца, туч (Покшым Юмо, Кече Юмо, Пыл Юмо), женские божества – богини-матери солнца, земли, воды, полей (Кече Ава, Мланде Ава, Вүд Ава, Нур Ава (Пасу Ава), господин земли (Мланде он), создатель (Мланде пүрышө), богиня и божество плодородия (Мланде Шочын, Мланде Шочын Ава), хранитель прибыли (Мланде Перке) и другие.

В обрядовом календаре большое значение имели дни зимнего и летнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия, дни, связанные со сменой фаз луны, с учетом которых приурочивали сроки традиционных обрядовых циклов. Годовой цикл аграрных обрядов и праздников можно разделить на весенне-летние, направленные на подготовку к земледельческим работам и обеспечение хорошего урожая, и осенне-зимние, связанные с благодарственными ритуалами.

А. праздновали в течение двух-трех дней. В первый день проводили большие моления в посвященной А. священной роще (ото), во второй день отмечали «ташлама»: ходили из дома в дом с жрец-картом, который читал молитвы, а в третий день все веселились, качались на качелях, играли в разные игры. Накануне Агавайрем положено было вымыться в бане, а утром праздничного дня все в мари́йских нарядах отправлялись в рощу А. или на Шельк (место, отведенное для моления на поле). В шельк Агавайрем ходили молиться и мужчины. Они приносили с собою напитки (пиво и квас), женщины с детьми – блины, ватрушки, пироги, крашеные яйца, яичницы в виде омлета (салмамуно), а также свечи, деньги или куски холста. Среди мари́йцев жертвоприношения в священных рощах делались кровавые и бескровные. Жертвой могли быть кушанья или подарки (деньги, холст, рубахи).

В начале XX в. главный карт перед жертвоприношением распределял среди женатых мужчин, кому надлежит молиться и какому богу. Во время общего моления каждый мужчина должен был молиться одному божеству, лишь упомянув всех остальных божеств (Яковлев, 1887). В роще мужчины разводили костер и расставляли ритуальные блюда в один ряд, а на краю бураков с пивом зажигали свечи. Ведущий карт произносил молитвы, а помощники выполняли его поручения. Во время чтения молитвы первым долгом обращались к богу «Агавайрем юмо» (Богу праздника пашни), затем последовательно к Богу света – «Түня

юмо», Матери солнца – «Кече ава», Матери луны – «Тылзе ава», Матери звезды – «Шўдыр ава», Богу грома – «Кўдырчө юмо», Богу молнии – «Волгенче юмо», Матери земли – «Мланде ава». Обращались также к Миколо юмо – Николаю Чудотворцу, Христос юмо (Иисусу Христу). Современные жрецы-карты при совершении религиозных ритуалов в основном сохраняют без изменения древний пантеон богов-покровителей земледельческих работ. Главные жрецы-карты во время моления обращаются к главному богу А.– Урлык юмо (букв. «богу плодovitости»), а затем ко всем другим богам. Все участники обряда вставали лицом к востоку в ряд перед приготовленными жертвами и молились: «Великому богу предлагаем непочатый целый хлеб. Наливаем полный ковш пива, зажигаем большую серебряную свечу великому богу и просим у великого доброго бога здоровья, прибыли семейства, прибыли скота, прибыли хлеба, семейству согласия и здоровья, чтобы, услышавши наши молитвы, нами просимую прибыль дал нам бог!» (Яковлев, 1887, 49).

Произнесение молитв и жертвоприношения позволяли коллективу как бы вступать в контакт с богами. Между богами – покровителями земледелия и людьми происходил своего рода диалог. Перед началом чтения главной молитвы жрецы бросали в огонь кусочки от всех принесенных кушаний и выливали из каждого бурака пива, поскольку считалось, что «посвящая богам через огонь и дым, быстрее доходит». В конце XIX – начале XX вв. женщины в общественных молениях не участвовали, они лишь стояли в стороне и поддерживали огонь, а после молитвы угощали друг друга. Первый ковш подносили жрецу-карту и клали пред ним яйца, блины, ватрушки, пироги. В существующей литературе отмечено, что оставшиеся от праздника А. после моления пиво и кушанье приносили обратно домой и «три дня не снимали со стола, и как святое питье и пищу, всякий день по утрам ели понемногу натошак, а потом уже начинали есть вновь приготовленное кушанье. Моленное пиво из бурака никогда все не выпивают, всегда оставляют хотя бы с ложку, в него наливают новое», питье не выбрасывают, считают «священным».

Качаясь на качелях, старались подниматься как можно выше. Считалось, что чем выше поднимешься, тем длиннее и крепче будут стебли озимых злаков. Около качелей пели, плясали, играли в разные игры и все эти игровые моменты были связаны с магическими мотивами. Во время праздника А. жрец-карт посещал все дома, а за ним ходили пожилые женщины и девушки. При входе в каждый дом жрецу-карту давали каравай хлеба и красное яйцо. Принимая яйцо, он молился богу:

«Боже великий и добрый предопределитель судьбы, великий бог вселенной, предопределитель судьбы вселенной, великий бог урожая хлеба, мать урожая (хлеба), боже прибыли, предопределитель судьбы прибыли! Вот мы празднуем праздник А., дайте нам здоровья, мира, прибыли в семействе, дайте как яйцо полную прибыль, в полном богатстве жить помогайте, расплодите число голов скота нашего, дом этот сделайте как яйцо полным, богатым. Мать урожая (хлеба), бог прибыли, дайте как яйцо полную прибыль. Дом ваш да будет богат, живите в полном богатстве как полное яйцо» (Тойдыбекова, 1997).

АГАВАЙРЕМ МОДЫШ (обрядовые игры Агавайрем) – обрядовые игры, направленные для загораживания от нечистой силы.

Повсеместно в начале XX в. участники Агавайрем перед тем, как уходить домой, выстраивались в один ряд и устраивали соревнование по бегу. А в некоторых местах, например, в Параньгинском и в Куженерском районах, растянув в длину полотенце, бежали с ним вокруг роши Агавайрем. Освященное полотенце хранили из года в год и с ним каждый год исполняли этот обряд: «как бы рошу Агавайрем загоразивали от нечистой». Обычно бег с полотенцем служил началом соревнования. Для награждения победителей собирали полотенца, платки, яйца, которые доставлялись на удобное для общесельского праздника место. Устраивали игру-соревнование во время Агавайрем. На окраине роши молодые парни и молодожены вставали в один ряд. Под звук барабана, который служил сигналом для старта, все бежали в сторону деревни. Первому, кто прибежал в деревню, жрец-карт дарил полотенце и десять крашенных яиц, второму – полотенце и пять крашенных яиц, третьему – пять яиц, а другим – по три яйца, но никто не должен был остаться без подарка. Игроки, победители по своим рангам входили в деревню, а барабанщики и волынщики играли им победный марш» (Китиков, 1991).

АГАВАЙРЕМ ОТО – священная роша, для проведения праздника Агавайрем.

АГАВАЙРЕМ ПҰРЫШӖ (предопределяющий судьбу праздника Агавайрем) – божество судьбы праздника Агавайрем при Агавайрем юмо (Яковлев, 1887, 10; Попов, Таныгин, 2003).

АГА САВУШ (распорядитель полевых работ) – божество, покровительствующее полевым работам. Во время Агавайрем А.с. приносили бескровные жертвы: яйца, блины, пура, сыр (Шебеок, 1956, 102).

АГА УРМАН – божество, которое оберегает посевы. В честь А.у. приносили в жертву: белого барана, пиво, блины и яйца (Шебеок, 1956, 84).

АГУН ОЗА (овинник) – мифологический персонаж, дух, хозяин овина, обитающий в овине (Золотницкий, 1877, 22).

Один из духов марийской крестьянской постройки, в которой сушат, молотят, хранят снопы, зерно, хлеб. Часто овинник отождествляют с домовым, хотя он самостоятельный персонаж. Он живет в постройке, где обрабатывается, хранится урожай, составляющий залог его благополучного будущего. Рассказы об А.о. немногочисленны. Его представляют человеком с ярко горящими глазами, одетым в белую одежду. А.о. участвует в святочных гаданиях. В мифологических рассказах он обычно должен погладить гадающих. Если он погладит голый лапой, то весь год будешь без хлеба, а если погладит шерстистой лапой, то весь год будешь жить в богатстве. А.о. не любит ночлежников, их обычно пугает (ПЭ-87, Чобыкова, Нов. р-н).

АГЫТАН – вещая птица, персонаж заговоров, загадок, сказок.

В марийском фольклоре образ А. может выступать как олицетворение солнца, огня, света. Каждое утро А. возвещает о восходе солнца. А. часто выступает как носитель демонических свойств и противник нечистой силы.

По поверьям, А. выполнял охранительные функции. При внезапной болезни человека, чтобы задобрить духи болезни, приносили в жертву петуха. После уборки хлебов также приносили в жертву петуха. В праздник новорожденному в честь Узыпка пайрем, в честь праздника новоселья приносили в жертву А. (ПЭ-87, Петухова, Нов. р-н).

А. отгоняет нечистую силу, так как время от полуночи до первых криков А. считалось опасным. Существовало поверье, если А. пропоет в неурочное время, то это считалось недобрым предзнаменованием, возвещающим о болезни, о смерти или о пожаре (ПЭ-86, Степанова, Нов. р-н).

В некоторых быличках А. является хранителем, опекуном хозяйства. При переходе в новый дом или во время новоселья А. пускают первым, иногда – кошку. При разделе семьи и хозяйства отделяющаяся половина первой заводила А. Во время свадьбы А. дарили молодоженам при перезде в новый дом. В свадебном обряде А. выступает как символ благополучия и плодородия семьи.

Существует верование, что девятилетний А. откладывает яйцо, из которого вылупляется огненный змей. В некоторых рассказах огнен-

ный змей служит хозяину, но мог и унести душу в ад (ПЭ-84, Янгабышева, Нов. р-н).

В марийских сказках А. обычно выступает как антропоморфный персонаж, он всегда выходит победителем. Образ петуха распространен в волшебных и бытовых сказках и у других народов. Часто он является помощником главного героя.

АДАМ ЮМО (бог Адама) – бог-податель жизни, у последователей «Адам илянской веры» – религиозной секты в Уржумском уезде. А.ю. является библейским мифическим персонажем.

АЗА ШОЧМАШ (роды) – рождение, роды.

Аза шочмаш – комплекс ритуальных действий, связанных с вхождением человека в мир. Комплекс обрядов у марийцев, как и у других народов, обычно включает подготовку к родам, сами роды и послеродовой период. Предродовые и родовые обряды были направлены на обеспечение безопасности роженице и новорожденному, на принятие его в семью и общину, адаптацию к соответствующему образу жизни. Проводились очистительные обряды. Главными действующими лицами были: аза ыштыше (роженица), аза (новорожденный), ача (отец новорожденного), павышка (повитуха) и крес ава-ача (крестные родители).

Подходящим помещением для родов считали баню, а в летнее время – хлева и сараи. Обычай рожать в хлеву когда-то был связан с элементами продуцирующей магии (чтобы рождение ребенка оказалось столь же легким, как рождение ягнят и телят). При трудных родах в качестве помощницы часто выступала близкая родственница, а иногда впускали и отца. «При таких случаях, отец будущего ребенка обращался с просьбой к богине рождения «Шочын ава», чтобы она способствовала благополучному и легким родам его жены, а затем, погладив голову своей жены, говорил: «Шочын ава, куштылгылыкым пужо!» (Пусть Богиня-мать рождения, пошлет облегчение!) и выходил из упомянутого помещения» (НРФ, Евсевьев, Этн. 8, 13).

Для содействия успешному протеканию родов, некоторые повивальные бабки заставляли открывать все двери в доме и в хозяйстве. Повитухи пользовались во время родов разнообразными заговорами. В своих заговорах они обычно обращались за помощью как к языческим божествам (Шочын ава юмо – Богиня Мать рождения, Сурт юмо – Бог дома, Кава юмо – Бог неба, Эрге пұрышö – Создатель сына), так и к христианским (Миклай юмо – Николаю Чудотворцу, Христос юмо – Иисусу Христу) и просили прорубить выход на свет младенцу, «чтобы

вышло дитя из чрева женщины, – как вода выливается». Как только ребенок появлялся на свет, старались определить, насколько долгой будет будущая жизнь младенца. Судили по первому крику новорожденного. Частый крик предвещал скорую смерть, а редкий крик – к долголетию. После родов женщине давали ломоть черного хлеба с солью, считавшегося оберегом от злых сил и залогом сохранения женщиной прежней ее мощи. В течение трех дней после родов повивальная бабка мыла в бане новорожденного и родильницу. При этом она читала молитвы и заговоры от сглаза. Первые 40 дней после рождения ребенка считались наиболее опасными как для ребенка, так и для матери. В старину полагали, что именно в эти дни душа вселялась в ребенка, а вокруг матери и ребенка собирались злые силы, ждущие удобного момента, чтобы причинить им вред. Как и у многих других народов, у марийцев «рожицу не оставляли одну, ибо низшие духи могли ей навредить, пользуясь ее слабостью. А если с больной некого было оставить, то в таких случаях роженице давали железную вещь (ножницы, нож, и др.), чтобы злые духи не могли навредить больным. В первые дни и месяцы жизни ребенка были полны опасности заболевания. Некоторые болезни вызывались кознями ия – нечистой, которая могла подменить». Чтобы обезопасить ребенка, кладут под подушку ножницы или какой-нибудь железный предмет, или кусочек хлеба.

Высокая детская смертность, наблюдавшаяся вплоть до начала XX в., вызвала появление множества обрядов, которые должны были обеспечить сохранение жизни ребенку. Целью проведения этих обрядов было перехитрить злых духов. Наиболее распространенным был обряд «купли-продажи» ребенка. Сосед приходил к дому новорожденного и спрашивал, живет ли здесь такой-то член семьи. Хозяин подтверждал, что в доме живет такой ребенок. В качестве атрибутов-оберегов использовали металлические предметы, огонь и воду.

Ритуальное магическое использование последа, пуповины, волос, ногтей ребенка свидетельствует о наличии веры в парциальную душу. Захоронение последа считалось средством, обеспечивающим здоровую жизнь ребенка и плодовитость матери. Все родильные обряды марийцев были направлены на обеспечение здоровья и благополучия ребенка. Они формировались и развивались под влиянием условий жизни в соответствии с древними религиозными воззрениями (Тойдыбекова, 1997, 278–279).

АЗЫРЕН (дух смерти) – мифический персонаж, дух смерти.

Согласно древним мифам, Духа смерти назначил сам бог Солнца

(Риттер, 1928). Образы предков и духа смерти Азырена занимают большое место не только в мифологии, но и в рассказах о сновидениях. Духа смерти видят не все, скорее всего, его могут видеть грешные или злые люди; праведным он показывается редко, иногда лишь появляется при отделении души человека от физического тела. По рассказам он предстает в разных образах: иногда является в образе умершего человека, «иногда в виде человека, едущего на черных лошадях с черной повозкой. Когда проезжает с черной повозкой со своей свитой, уже всем становится ясно, что в деревне кто-нибудь должен умереть». Образ древнего палача, который убивает умирающего человека, воспроизводится в мифе В. Риттера «Злой Канай и отчего бледна Луна» (1928).

На основе многовекового эмпирического опыта, на базе стихийно-материалистического познания окружающей природы марийцы предугадывали приближение смерти по различным приметам.

Согласно марийским приметам, необычное поведение животных предвещает смерть. Если кошка или собака уходят из дома и не возвращаются, это предвещает смерть хозяину. Если в окно влетит синица или воробей, то умрет кто-то из родственников.

Предвещали смерть и определенные приметы – сны. Если увидеть во сне, что покойники со свадебной свитой приезжают за живым человеком, тому вскоре предстоит умереть. Если построишь дом, кто-то умрет. Если срубишь дуб, умрет мужчина, если срубишь липу – женщина.

Существуют верования, что смерть можно предотвратить, если властелину загробного мира Киямат тора принести в жертву полотенце, а его дочери (ее зовут Марина) – платок. Названные жертвы вешали на дерево на кладбище с просьбой, чтобы смерть не приходила за ними. По поверьям считают, что после себя каждый человек должен оставить на земле дерево, посадив его около дома. Если дерево засыхало, думали, и человек, посадивший его, скоро из этой жизни уйдет. После похорон сажали дерево на могиле. Дерево, посаженное ранее руками умершего, и дерево, посаженное на могиле, символизировали круговорот жизни, связь между всеми сферами мира. Согласно миропониманию марийцев, связь между человеком и деревом не только не прерывалась, но и усиливалась после смерти. Именно поэтому жертвы (полотенце и платок) переместились через дерево в потусторонний мир. Даже в самую трудную минуту, при приближении смерти, вера спасала марийца, и в своей вере люди находили защиту и обретали чувство уверенности. Проводимые ритуалы с обращением к своим предкам, чтобы не стали преждевременно «забирать в потусторонний мир», за-

фиксированы среди марийцев, живущих в Марийской республике (Тойдыбекова, 1997, 301–302).

АЗЫРЕН КУВА, АЗЫРЕН КУГЫЗА (старуха Азырен, старик Азырен) – духи смерти (ПЭ-94; Серн., Пар. р-ны).

АКПАРС – герой былинного эпоса, старейшина горных марийцев.

Среди народа существовал марш Акпарса. Его марш исполняют на гусях до сих пор на территории вдоль берега Волги (Четкарев, 1955, 60–67). Нет такого района, населенного пункта в горномарийском районе, где бы не знали об А. Имя А. связано с происходившей в XVI веке войной против Казанского ханства. Считается, что предания об А. отразили действительные события, происходившие в Поволжье в период падения Казанского ханства, совместную борьбу русских и марийцев. А. был известен под именем Акказ, Кази – Белый Кази. Имя Акпарс он получает за героизм при взятии Казани.

По мнению В.А. Акцорина, А. мог быть княжеским сыном из рода Сибатора. После смерти отца А. возглавляет марийское сопротивление казанскому хану. Он освобождает крепость Орол Кырык Салымхала. Войска Ивана Грозного стояли в трех километрах от крепости и не могли взять, с ее стен вражеская сторона бросала смолу, бревна и камни. Казань-город взяли хитростью, благодаря поддержке А. По преданиям, А. старейшина договаривается о подвозе к крепости продовольствия, но в повозке вместо продуктов были замаскированные воины Ивана Грозного. Они выскочили из повозок внутри города, и крепость была взята.

Существует другая версия взятия Казани. А. завораживающе умел играть на гусях. Он предлагает Ивану Грозному идею, чтобы хитростью брать крепость. Для этого он сам должен был играть на инструменте и своей красивой мелодией должен был отвлечь бдительность врага. В это время воины Ивана Грозного должны были рыть дорогу к крепости, поднести пороховую бочку и взорвать. Иван Грозный соглашается, и благодаря А. Казань-город был взят (Марийский фольклор, 1991, 246–247).

За поддержку царя Иван Грозный одаривает марийских старейшин А. и его помощника Янингита участком земли, золотом, золотым кувшином, седлом и саблей. Во время пира А. получает подарки и грамоту, где говорится, что марийцев не будут притеснять, отдавать боярам и воеводам. Также марийцам полагалось платить ясак с каждого охотника. Согласно преданиям, царь за заслуги помогавшим марийцам дал экономические и социальные привилегии.

Имя А. в народной памяти живет до сих пор. В селениях Эсяново и Чермышево в Горномарийском районе живут предки А. (Акцорин, 2002).

АКПАТЫР, АКБАТЫР – марийский князь, просветитель, целитель, национальный герой.

Родился он в деревне Кетек-Мучаш Кировской области. Рано оставшись сиротой, был усыновлен богатым татаринном, у которого было два сына, были они темноволосые, черноглазые, а приемный сын – светловолосый, голубоглазый и с детства отличался большой силой.

Заслуга А. в том, что он старался жить в мире и дружбе с соседями, благодаря чему китякские марийцы сохранили свои земли, леса, луга и не ушли с засиженных мест.

Приняв христианскую веру, Акпатыр служил русскому царю.

Он был очень ловким и сильным и часто приходилось во время езды спасать мурз в разных непредвиденных случаях. Татары называли его Акпатыр (белый богатырь). Он владел и татарским, и русским языками.

А. похоронили по его завещанию. На могиле А. посадили березу, которая в настоящее время считается священной. Люди приходят к нему на могилу с просьбой о помощи. Проводят жертвоприношения. В каждую осень приносят ему в жертву гусей, уток, баранов. По народным поверьям, А. излечивает больных, помогает в жизни и в делах (Кузнецов, 2003, 314).

Татары уважали марийских князей. Они им поклонялись. При болезни также шли молиться Акпатыру.

Ежегодное празднование Дня национального героя на родине просветителя и целителя Акпатыра уже стало не только доброй традицией, но и официальным мероприятием. Одним из главных инициаторов проведения Дня национального героя является генеральный директор ООО «АкБатыр» Валерий Соловьев.

В Кировскую область Малмыжского района в начале августа каждый год отправляется большая официальная и творческая делегация из Республики Марий Эл, состоящая из специалистов Республиканского центра марийской культуры, журналистов, ученых, артистов, представителей марийской интеллигенции (ПЭ, Кир. обл.).

Уже много лет торжественное открытие Дня национального героя проводят у памятника Акпатыру, установленного близ села Кугу Кетек в 1998 году. Обрядовое поклонение, моления Акпатыру проводят при участии жреца-карта, который в молитвах обращается к святому с просьбой о мире, добре, сохранении и продолжении рода.

АКЫРСАМАН – светопреставление, конец света.

АЛАЙ КУРЫК КЕРЕМЕТЬ (кереметь горы Алая) – дух-кереметь горы Алая. Дух мог насылать разные болезни. Ему приносили в жертву монеты с просьбой, чтобы он не насылал чер – болезни (ПЭ-91, Башк., Изиметова).

АЛӘК ЮМО, АЛЯК – дух-донщик богу. Бог справедливости А.Ю. защищает от клеветы, от сплетен, докладывает богу о злых делах человека. А.Ю. в случае несправедливости защищает во время суда, от напраслины его перед богом (Шебеок, 1956, 66; ПЭ-85, Кир. обл.).

АЛАТЫР КҮ – волшебный камень, упоминаемый в марийских заговорах, сказках.

АЛБАСТА – дух, живущий в банях.

Душу незаконнорожденного ребенка, умершего некрещеным, считали А. Этот дух может принять облик мужчины или женщины, или великана с длинными волосами. А. может превратиться в животное. При движении он похож на звезду, рассыпающую вокруг себя искры. Этому духу приписывают, что он следит за половыми отношениями у людей. Поцелуй А. может вызвать язву на губах (Шебеок, 1956, 52). А. может наказать женщину, имеющую много любовников, представ перед ней в образе молодого мужчины, постепенно склоняя ее к смерти. Мужчина, вступающий в половую связь с женщиной, может заболеть, получая наказание от А.

АЛГАЗЕ (дух обжора) – домовый проказник, похититель мелких вещей.

Очень часто на некоторые названия мифологических героев налагалось строгое табу. Это способствовало тому, что некоторые мифологические образы постепенно исчезли. Лишь немногие остались зафиксированными в письменных источниках (Китиков, 1989, 80).

АПШАТ КУГЫЗА – дух кузницы.

В мифологической традиции А.к. является покровителем кузнечного искусства. К А.к. перед началом работы обращались с просьбой, чтобы он помогал в работе, защищал, оберегал кузнеца от нечистой силы. Кузница находилась всегда на окраине селения. Место у апшат – кузницы было табуировано для женщин и считалось, что там в любое время могла показаться нечистая сила (ПЭ-87, Серн. р-н).

В мифологии мари кузнечное ремесло считалось умением общаться-

ся с нечистой силой, чертями. Обычно в деревне Апшат славился знанием колдовства и сверхъестественного. По поверьям, Апшат мог опознать вувер и обвинить некоторых в колдовстве. Существуют былички, где черти ездят вместо коней на самоубийцах, утопленниках или на вувер, и приезжают к Апшат, чтобы он подковал их лошадь. Кузнец выполняет их просьбу, подковывает такую лошадь и узнает ногу той или иной женщины (ПЭ-84, Чемякова, Серн. р-н).

Кузнец в фольклоре мари – повелитель железа и побратим святого огня. Он может выковать не только топор, ножницы, серп, но и судьбу, свадьбу и многое другое. Он участвует в мироздании, возглавляет восстания, кует чудесное оружие. К мариюцу, держащемуся за железо, никакая сила не могла приблизиться. Через двери, закрытые на железный засов, не могли проникнуть злые силы (ПЭ-85, Тойбахтина, Нов. р-н).

Кузнец часто приносил жертву (блины, кусок хлеба) А.к. Он мог обращаться к А.к. с просьбой в любое время года.

АСЕРА – дух болезни. Он олицетворяет собой резкую боль у лошадей (Шебеок, 1956, 52).

АШ – дух, являющийся помощником бога. Слово «Аш» имеет значение «сила». При жертвоприношении духу Аш приносили мелкое животное. Во время обряда Кусо и в Агавайрем этому духу приносили в жертву черную овцу (ПЭ-85, Янгабышева, Нов.р-н).

АШ ЮМО – бог пищи, успеха. В жертву приносили черную овцу (Шебеок, 1956, 52).

ВАКШ ОЗА – культурный персонаж, который связан с водяными, с чертями, с нечистой силой. В мариюском фольклоре бытуют рассказы, где В.о. продавал душу водяному. На мельницу среди ночи могли приходиться разные нечисти. В.о., чтобы обезопасить мельницу от сильного ветра, от подъема воды, от поломки, приносил жертву водяным: бросал в воду животных, крошки хлеба, иногда лил водку. При закладке мельницы, весной в случае прорыва плотины В.о. бросал в пруд петуха, кошку, черную собаку, иногда черного барана (ПЭ-89, Якимова, Нов. р-н).

Гибель людей около мельницы нередко объясняли связью мельника с нечистой силой. Считали, что водяной забирает души людей по обещанию мельника (ПЭ-90, Тойбахтина, Нов. р-н). Дети и женщины избегали появляться на мельнице поодиночке. В.о. приписывали колдовскую силу.

ВАРАКСИМ (ласточка) – святая птица, наделенная женской символикой. Щебетание В. воспринимается как молитва. В марийских молитвах, читаемых во время жертвоприношения, говорится, что «мариец должен жить в дружбе со всеми как мирные птицы В.». Гнездо В. под крышей дома обеспечивает хозяевам дома счастье и мирную жизнь. Считалось большим грехом разорять гнездо В. или убивать ее. Если В. покинет гнездо, то в семье жди несчастья. Гнездо В. оберегает от пожара. В. считают вестницей весны. В день прилета В. пора начинать пахоту, выезжать в поле (ПЭ-87, Киткаева, Серн. р-н).

ВАСЛИ КУВА, КУГЫЗА – главные персонажи, ряженные рождественских праздников Шорыкйол.

Им были присущи изменение внешнего облика человека, обрядовое переодевание с использованием масок и особая игровая форма поведения, носящая ритуальный характер. Ряженье было обязательным компонентом Шорыкйол.

Парни и девушки, иногда молодые женатые мужчины и замужние женщины собирались и обходили марийские крестьянские дома. Группу возглавлял Васи кува.

Васли кува, кугыза при определенной близости на уровне терминологии с оборотнями, принимающими облик животных, и мифологическими персонажами в корне отличаются от оборотничества и от функционирования персонажей во время встречи с миром людей. Такие мифологические персонажи, как юзо и колдун, по народным представлениям действительно оборачиваются, а Васи кува, кугыза инсценировали перевоплощение и изображали действительность в представлениях.

Васли кува, кугыза надевали на себя такие костюмы, которые смотрелись со стороны как диковинные, странные, смешные. Очень часто надевали на себя шкуры животных, вывернутые мехом наружу шубы и шапки, подпоясывались лыком. Было широко распространено: парни одевались в женскую одежду, женщины в мужскую. Иногда костюм ряженных мог состоять из старой, рваной одежды, не соответствовавшей полу и возрасту ряженого.

Необходимым элементом облика Васи кува, кугыза была маска. Она изготовлялась из бересты, бумаги, меха, ткани, кружева, льняной кудели, пучков непряденой шерсти.

При отсутствии маски лицо ряженого мазали сажей, раскрашивали краской. Маски изготавливали к Шорыкйол, а затем выбрасывали, лишь в редких случаях сохраняли до следующего праздника.

Васли кува, кугыза со своей свитой носили с собой вещи, соответствующие для того или иного персонажа. Многие из них брали с собой плети, палки, кнуты, которыми устрашали людей.

Мир персонажей марийских ряженных Васли кува, кугыза был разнообразен. Они изображали различных животных и птиц, представителей потустороннего мира, представителей чужой некрестьянской среды и людей, имеющих знания, недоступные обычным марийцам.

Ряженные одевались в маски Ия (чертей), разыгрывали злых духов и «страшали» людей. Они гонялись за теми, кто грешил и вел себя недостойно, мазали их сажей, иногда бросали их в подполье, били кнутом. За такое поведение ряженных В.к.к. не осуждали и не злились на них, они выступали как бы своеобразными воспитателями деревенских жителей. Те, кто попадали в разряд наказанных, долгое время были объектом насмешек. В шорыкйольские вечера проводились театрализованные шествия ряженных. Рядились стариками, животными (медведями, козой, овечкой), чертями, странниками, цыганами и др. Все маски изображали «чужих», как бы относились к какому-то иному миру.

В «страшные вечера» Шорыкйола, по воззрениям марийцев, «рядом с живыми ходили мертвые, духи, нечисть». В Новоторъяльском районе в деревнях парни переодевались в девичьи наряды, а некоторые девушки рядились в парней. Рядом с «невестой» ходил парень, дружки и подружки; хождение по деревне проводилось в ночное время (никто из ряженных не должен был допустить, чтобы его узнали). «Невесту» сопровождал свадебный поезд. Девушки переодевались в свадебные костюмы, также в мужчин, в старух. Некоторые наряжались, сделав из льна бороду, лицо мазали сажей. Кое-кто, надев вывернутую шубу, изображали собаку, медведя или волка, забавляя и пугая маленьких. Хождения, сборы и веселье всегда сопровождалось играми на барабанах, гусях, гармошке. Ряженные В.к.к. пугали всяких духов, нечисть, изгоняли болезни и напасти, способствовали увеличению поголовья скота, урожаю хлеба, конопли и рождению детей, приносили счастье и удачу в разных делах, и поэтому ряженных с почтением встречали в каждом доме. Они ходили по всей деревне, начиная обход с ближайшего дома, иногда в один дом заходили по нескольку раз. По улице ходили всегда с шумом: пели, плясали, ударяли палкой по углам домов, как бы пугая злых духов. Они должны были остаться неузнанными, старались петь и говорить измененными голосами или общались друг с другом разными знаками, шепотом. После обрядового спектакля хозяева всегда обильно угощали ряженных, клали гостинцы в их

котомки. Тем, кто лучше и разнообразнее угощал ряженных В.к.к., высказывались самые лучшие благопожелания; поэтому каждый хозяин старался выглядеть перед ними богатым и приветливым.

Поведение Васи кува, кугыза на шорыкйольских игрищах, которые устраивали в течение всех святок, было другим. Если при обходе домов они играли роль аргистов, веселивших или пугавших хозяев и детей, то во время игрищ деревенская молодёжь и приходившие Васи кува, кугыза со свитой сливались в едином веселье, где не было зрителей и все становились участниками шорыкйольских игрищ и гаданий. К игровым традициям Шорыкйол относится и то, что ряженные часто во время Шорыкйол творили бесчинства, противостоящие общепринятым нормам. Основными участниками бесчинств были деревенские парни, расходившиеся с посиделок за полночь, иногда взрослые мужчины и женщины, любящие пошутить.

В шорыкйольскую ночь молодёжь и ряженные рассыпали поленицы, иногда оставленные вещи забрасывали далеко от двора или на крыши домов. Широко было распространено: хозяев домов пугали, скребя чем-нибудь по стеклу или стуча палкой в угол так, что в доме становилось жутко. Ворота и двери избы заваливали всяким хламом, особенно тем, кого не любили, в трубу сыпали мусор, солому или снег. Бывало, на следующий день хозяин долго не мог растопить печь.

Игры ряженных в молодёжной среде носили ритуальный и обязательный характер. Отношение к нему в народной среде имело двойственный характер. Ряженье считалось действием, причастным к иному миру, также опасным и для самих ряженных. Особенно страшным считали переодеваться в маски покойников, нечистых. После праздника всем участникам Васи кува, кугыза нужно было вымыться в бане или искупаться в проруби, освященной в Крещение.

Персонажи Васи кува, кугыза, скрытые под масками, неузнаваемые близкими и соседями, могли себя вести раскованно и позволить себе то, что было невозможно в обычном костюме в обычные дни. Они, независимые от общественного мнения и от строгих правил, вносили в деревню праздничное веселье (Акцорин, 1976; Тойдыбекова, 1997).

ВЕС ТҮНЯ (потусторонний мир) – параллельный человеческий мир – мир душ покойников.

По общим мифологическим, религиозным, философским представлениям марийцев всеобщий мир делится на три части: а) высший, небесный мир, б) средний мир, в) нижний мир. Если высший мир считается

обиталищем богов, а средний, земной – обиталищем человека и всех живых существ, то нижний, подземный мир считается обиталищем мертвых. Потусторонний, или нижний мир делится еще на светлый и темный миры. В светлый (волгыдышко) мир попадали души честных, добрых и справедливых людей, которые при жизни трудились и вели праведный образ жизни, а в темный (тамык) – попадают души тех, кто жил не по закону природы и марийского обычного права.

Согласно архаичным марийским представлениям, у самого входа в загробный мир бродят, сторожа его, острозубые адские собаки, от которых можно отбиться лишь липовой и рябиновой палкой; кишат змеи, от которых можно защититься прутьями шиповника; возвышаются горы с крутыми подъемами и обрывистыми спусками (Кузнецов, 1905, 71).

ВЕЧОРА (дух-обогатитель) – мифологические персонажи, которые обитают в доме, находятся в услужении хозяев дома, приносят своему хозяину богатство, отбирают богатство у других людей.

В., подобно нечистой силе, проявляет себя по ночам или поздно вечером. Он отправляется добывать хозяину богатство. Днем обычно сидит в доме или в подполье, на печи или за печью, под кроватью, в хлеву или в бане, или живет на чердаке. Чужому на глаза не попадает, может стать невидимым. Если кто-то увидит его, то В. покидает этого хозяина.

В. приносит в дом материальное благо: молоко, сметану, деньги, мед, капусту. Он ворует ночью в других домах. Если хозяин дома хорошо кормит и обращается с В., то он обеспечивает богатство и процветание хозяйству. Если хозяин дома не накормит В., то он разозлится и уходит из дома, и хозяйство после этого разоряется (ПЭ-85, Иванова, Мари-Тур. р-н).

ВИТНЬЫЗЕ – дух, помощник, который входит в штат божества.

В обязанности этого духа входит сообщение богу о приносимых жертвоприношениях. Для того, чтобы этот дух сообщал богу о сделанных жертвоприношениях, ему приносили в жертву овцу или гуся или другого небольшого животного. Во время моления Мер кўсö Кугу Юмо и Витньызе жертву приносили у огня, где было отведено место Кугу Юмо. Во время праздника Агавайрем также делали маленькую жертву. Божества Кугу ең, Керемет, Шочын Ава и другие также могли иметь помощника Витньызе и приносили жертвоприношения. Во время обещания Курык Кугыза, Витньызе приносили в жертву утку. Дух

В. входит в свиту Кугурак. Летом ему приносили в жертву утку, а зимой – зайца (Шебеок, 1956, 53).

ВОЛГЕНЧЕ ЮМО – один из главных богов. В его штате состоят Волгенче пұрышö (предопределятель судьбы молнии), Пиямбар (пророк), Витньызе (помощник) (Яковлев, 1887, 8).

ВОЛЫК ШОЧЫН – божество, покровительствующее рождению скота, является также хранителем скота (Яковлев, 1887, 10).

ВОЛЫК ЮМО – божество скота, бог прибыли скота. В.ю. является одним из главных богов, в штате которого состоят вольык шочын кугу пұрышö (предопределяющий судьбу рождения скота), вольык шочын ава (рождающая мать скота), вольык суксо (ангел скота), вольык казначей (казначей скота), вольык серлагыш (хранящий скот) (Шебеок, 1956, 49; Яковлев 1887, 10; ПЭ-90, Нов. р-н).

ВУВЕР, тул увэр, осал о.м. (ведьма, упырь) – мифический персонаж, злой дух, в которого превращаются души колдунов или скверных людей, обладающих хитростью, корыстолюбием, алчностью и другими дурными качествами (Ярыгин, 1975, 76).

Образ В. многофункционален, наделен большой способностью к оборотничеству. Он способен летать в виде огня и садиться на трубу, на ворота своей жертвы, способен превратиться в огненного ребенка, птицу, коромысло, метлу. В. способен превращаться в вихрь или смерч: если ударить топором посреди вихря или смерча, то на этом месте оставалась кровь. Людей поражала способность В. к перевоплощению: в лошадь, в свинью, в птицу, гуся, рыбу, черный клубок, бочку, шарик с длинным хвостом, коромысло. Иногда В. приобретал антропоморфные черты: мужчины с длинной бородой или женщины с длинными волосами, летящей над землей и разбрасывающей вокруг себя искры. В сказках В. предстаёт в образе старухи (вувер кува). Примером может служить сказка «Сереброзубая Пази» (Четкарев, 1948, 48). Он преследует невест, уничтожает незамужних сестер во время посиделок. Если в сказках функции образа старухи В. ограничены, то с историческим развитием ее образ становится абстрактным и начинает выступать в женском и мужском облике, функции его расширяются. В. предстает как существо, похищающее детей, растлевающее и иногда доводящее до смерти женщин. Если же женщина остается в живых, то рождает от любовника – В. ребенка-урода. В. предвещает смерть человеку, направляет к своей жертве оборотней, чертей, чтобы выз-

вать у нее болезни; сам мучает людей, заставляет людей плутать, переставать узнавать родных, знакомых, родное селение. В.— зло, преследующее человека и вызывающее болезнь или смерть от страха перед увиденным. Мотивы рассказов о пугающей многоликости В. являются самыми распространенными. Зло, исходящее от В., поражает не только людей, но и домашних животных. В. насылает на них «порчу», делает их неполноценными, больными. В. повелевает стихиями: «может делать так, что вода хлынет через дверь и затопит комнату». В мифических рассказах В. совершает следующие действия: портит животных: сосет вымя коров, насылает болезни домашним животным; преследует людей; летает и сожительствоует с тоскующими одинокими женщинами; встает из могилы, якобы, съедает вымя коровы, сушит плод в утробе (Четкарев, 1956, 106).

В. приносит вред не только животным, но и людям, преследуя в виде огненного змея, клубка, шара путников. В некоторых рассказах огненный змей залетает в избу и превращается во что-либо. В одном из рассказов о В. «привыкший посещать женщину, не попадает к любовнице, так как с ней спал чистый младенец». Обычно рассказы о сожительстве женщины с В. имеют трагический конец: «Наша соседка из-за сожительства с вувером вся иссохла, как лучина сухой стала», «В. до добра не доведет. Женщина ведь умерла, зачахла, в скелет превратилась». Перед смертью такую женщину всегда предупреждают, что к ней ходит нечистая сила, а иногда она сама догадывается об этом. После принятия мер защиты озлобленный В. стучится в окна, стены, но кресты и молитвы спасают женщину. Человек, испытывая страх перед образом В., искал средства защиты от многоликого образа зла.

В сознании людей до настоящего времени живут различные приемы и средства защиты от козней В. Для того чтобы защитить себя, нужно было стрелять из ружья, избить, ударить левой рукой, закурить, обругать нехорошими словами, перекреститься, упомянуть бога. Если кого-либо подозревали в том, что он является В., после смерти в его могилу забивали осиновый или рябиновый кол; чтобы душа, зараженная вувером, не смогла выйти из могилы и вредить людям. Иногда в целях защиты убивали В., и он превращался в безвредную бересту бронзового цвета. Деятельность В. распространялась не только на землю и подземный мир, но и на вселенную. Среди марийцев бытовало поверье о том, что в период затмения луны ее съедает В. Такая космическая функция В., видимо, была распространена в древнейших верованиях и связана с попытками объяснить тайну космических законов. В сознании людей до сих пор бытуют представления о том, что

людей, уснувших летаргическим сном, помещенных в церквах для отпевания (они иногда оживали, вставали из гроба и бегали по запертой церкви), сторожа называли их В. и убивали. Согласно поверьям, души колдунов, злых людей очень жизнеспособны. Труп такого мертвеца, якобы, не разлагается и у покойника сохраняется розовый цвет лица. В одном из рассказов «труп приподнялся и заговорил». Образ В. становится символом общего зла, влияющим на материальную и духовную жизнь общества (Тойдыбекова, 1997, 211–214).

ВУВЕР КОЧМО, вувер (ведьма, болезнь ведьм) – болезнь, насланная упырем или ведьмой.

Болезнь В.к. – охватывала широкий круг болезней, начиная от воспалительных процессов кожи и кончая заболеваниями внутренних органов. Вувер – это особое сверхъестественное существо. Обычно живет в лесу, в дупле дерева. Он, как оборотень, приходит к человеку в виде кошки, собаки, человека (ПЭ-91, Изиметова, Башк.). Иногда всем телом наваливается на тело сонного и давит, высасывая кровь. По поверьям, с целью защиты от вувера применяли разнообразные обрядово-магические действия.

Знахари при лечении В.к. брали сливочное масло и произносили заговор, чтобы изгнать Вувера из тела больного. В марийском фольклоре существует много вариантов заговора для лечения В.к., например, приведем один из вариантов: «Когда Вувер сможет съесть сердцевину столба ворот, пусть только тогда испортит Ивана! Тьфу!». Далее знахарка продолжала текст, по очереди подставляя в формулу слова: «сердцевину сухой пихты, сердцевину сухого дуба, сердцевину сухого вяза, сердцевину сухой сосны, сердцевину сухой березы, сердцевину сухой осины, сердцевину сухой ильмы, сердцевину сухой рябины, сердцевину сухой смородины, сердцевину 77 сухих деревьев сможет съесть, только тогда пусть он испортит Ивана! Тьфу!» (ПЭ-87, Тойбахтина, Нов. р-н). Сливочное масло втирали в большие места, а заговоренную пищу или жидкость хранили в закрытом сосуде, чтобы не улетучивалась сила. Жертвы Вуверу не приносили.

ВУРГЕМ ЧИЙЫШЕ (замещающий покойника, букв. вургем – «одежда», чийыше – «одетый») – человек, исполняющий ритуально-магическую роль умершего на поминках.

Им выбирался обычно кто-то из родственников того же возраста, что и покойный, больше похожий на него. Иногда такого человека выбирал сам покойный еще при жизни. В редком случае покойного

представлял только его костюм. После поминок эту одежду отдавали нищим.

Поминки проводились в ночь на сороковой день, по поверью, пока душа покойного не покинула прежнее местожительство. Считалось, что утром на 41 день душа окончательно уходила из этого мира на суд к Киямату. На поминки приглашали соседей, близких и дальних родственников. Считалось, вместе с покойником в этот день приходят и другие умершие предки. По поверью, духи предков покровительствуют и влияют на жизнь людей.

Соблюдение поминальной обрядности считается гарантией благополучной жизни.

Вечером, когда приходят все приглашенные, начинаются поминки. Старший в доме зажигал свечи. Обращались с молитвами к божествам и умершим с просьбой о благополучии во всех семейных и хозяйственных делах, а затем начинали угощать покойников. В.ч. одевался в одежду умершего и его первым приглашали на самое почетное место.

Члены семьи ухаживали за ним, как за самим умершим. К нему обращались с почтением и на поминках 3-го, 9-го дней и женщины пели «каласен-мурен» (песня-рассказывание) для В.ч. На этих же поминках В.ч. от имени предков и покойников давал наказания и советы собравшимся перед ним поминающим, как жить, благословлял семью покойного на все хорошее, чтобы у них родился хлеб, плодился домашний скот и обещал оказывать содействие во всех делах.

К В.ч. также поминающие обращались с просьбами и за советами.

Праздничное поминальное пирование сопровождают обычно музыка, пение песен, пляски. Считалось, что праздничное угощение тоштыен «не дойдет» без пения песен. Во время пения приговаривают «Мурат шужо» (пусть и песня дойдет). В.ч. заставляют во время поминок также спеть и сплясать под гармошку или шұвыр (волынка). В более ранних исследованиях отмечается, что существовал танец тупыньла куштымаш (пляска наоборот) (Мамаева, 2002, 138–142).

В праздничном поминальном застолье главным является ритуал вургем чийыше куштымаш. Последнюю пляску В.ч. должен плясать вдвоем со своим помощником, который во время похорон помогал обмывать покойного. Исполнители танца должны плясать со свечами в руках. В это время и присутствующие держат свечи в руках. Свет свечи символизирует участие предков в данном танце. Этот танец пляшут наоборот. Исследователь М. Мамаева указывает, что в танце В.ч. проявляется оппозиция правый-левый, характерная для фольклорного сознания. Правая сторона ассоциируется с правильными действиями.

ми и движениями, с миром людей, а левая – с неправильными движениями, «миром усопших». Не случайно для покойного во время поминок предназначается особая свеча (кугу сорта, Тўн сорта), которую плетут из трех свеч слева направо, как бы наоборот «шологай пўтырат». После ритуального танца В.ч. и его партнеру присутствующие вручают деньги. Собранные деньги В.ч. отдает семье покойного, или же берет себе (Мамаева, 2002, 139–140).

В.ч. рассказывал о загробной жизни, о том, как там веселится с родственниками (ПЭ-87, Нов. р-н).

В.ч. провожали перед рассветом. Покойный в лице В.ч. выходил из дома спиной, приплясывая под непрерывную игру волынки. «Особенность этого «прохода»: он выходил, пятясь к двери спиной, с приплясыванием в специфической манере «чўчкен», т.е. двигаясь с покачиванием корпуса. Такой способ «ухода» – выхода покойника характерен, в частности для традиции моркинских марийцев, и описывается в работе Евсевьева», – отмечает М. Мамаева (2002, 141–142). Ритуальный танец В.ч. считается проявлением выражения довольства покойного устроенным в его честь поминальным праздником. Присутствующие провожают из дома покойника в лице В.ч. со словами мурен-куштен кае «уходи с пением и пляской».

Бликие родственники брали с собой для умерших еду и напитки, сложив в отдельную сумку. В.ч. брал с собой доску с огарками свечей. В одних селах его отвозили на лошади до конца деревни, в других – на телеге. Обычно участники поминок провожали умерших пешком, по дороге пели поминальные песни «колышо вяш муро», «тоштыен муро» (песни покойников, песни предков). Доходя до определенного места, провожающие останавливались, едущие на повозке сходили с нее. Угощали первой чаркой В.ч., давали закуску. Затем друг друга угощали и провожающие, поминая умерших и прощаясь с ними. Остатки пищи и доску от свечей оставляли на земле. В.ч. отходил от того места на 41 шаг, снимал верхнюю одежду покойника, стряхивал ее и после пожелания счастливого пути покойнику и умершим возвращался к провожающим. В.ч. передавал наказ покойного, чтобы все жили дружно и в достатке (ПЭ-93, Нов. р-н).

Все провожающие уже возвращались с другими песнями, как бы отвлекаясь от печальных забот. В.ч. в прошлом возвращался отдельно, огородами, отряхиваясь от своей роли. Среди восточных марийцев В.ч. оставался на ночь. Ему стелили постель, а утром после угощения водили в гости к соседям и родственникам. В доме, где появлялся в гостях В.ч., вывешивали полотенце (Молотова, 1992, 80).

У мордвы покойника в лице заместителя провожали до кладбища, иногда В. ч. провожали только за ворота. Н.Ф. Мокшин (2004, 115) отмечает, что «при проводах разжигали «новый огонь», через который все участники обряда прыгали. Обязательным было заключительное обращение к покойному одного из руководителей церемонии проводов, смысл которого состоял в том, чтобы В.ч. уходил в загробный мир, не беспокоил живых, не отказывал им в покровительстве.

ВУЧЫКТЫМ (от прич. прош. вр. от гл.– вучыкташ); сук, сõрым, о.м. (букв. от прич. прош. вр. от гл.– обещать; посуд, жертва) – жертва, или своего рода залог в том, что жертва будет принесена.

Предмет, взятый для этой цели, считался временной собственностью духа, которому была обещана жертва. В. подвешивался на подволоке избы – «пõрткоккла», в амбаре, иногда в шалаше – летнем жилом помещении, иногда в огороде или на поле, прикрепляли на ветках деревьев. Иногда предметы посуды определенному духу оставляли в огороде, на ветках деревьев, одиноко растущих в поле. Предметами посуды могли быть топор, серп, крупа, соль, мед, воск, мука. Обряд Посула обычно проводили вечером перед сном. После ритуала запрещалось членам семьи покидать дом до следующего дня. Считалось, что болезнь может перейти к другому лицу. Обряд посуды могла выполнять женщина, однако при этом она должна была изображать мужчину, надевая для этого мужскую одежду.

Посул может совершать сам больной, если тяжело болен, то вместо него ритуал посуды проводит какой-либо член семьи или родственник (Васильев, 1927, 45).

Перед ритуалом человек, совершающий посуд, после омовения моет в бане старые серебряные монеты и старый топор и надевает на себя чистое белое белье.

После отрывает от целого куска холста маленький клочок и готовит жертву, деля на две равные части. Для этого берет полто (солod), меду (муй, шерш вашак), хмеля (умла), ложку ржаной муки и разжигает костер.

Во время обряда кумалтыш мут произносили в честь Кугурака (Курык кугыза, Кугу ен). Его считали посредником между низшими и высшими богами, охраняющими от заболеваний: и произносили молитвенные слова: «Добрый великий человек! Если ты коснулся, т.е. наслал болезни моей дочери Унавий, то оставив ее для жизни, легонько, без страданий для нее вылечи. До принесения в жертву большого гнедого жеребенка твоего большая серебряная твоя монета, великая

назначенная для твоего хлеба(мука), мука-солод твой, восковой кусочек, назначенный для сыты твоей, пусть будет посулом» (Васильев, 1927, 45).

Произнося эти слова, бросают в огонь по шепотке от каждой жертвенной пищи. Затем повторяют еще раз и произносят следующие слова: «Дух огня, дым твой длинен, язык твой костер, толмач твой переводчик, доставь полностью!» (Васильев, 1927, 45).

После исполнения просьбы «посулившего» сверхъестественным существам следовало принести обещанную жертву.

Деревья играли существенную роль как в ритуале В., так и в других магических действиях. У марийцев Тоншаевского района липа выступает как «дерево целитель». Прося об исцелении заболевшего, липе в качестве жертвы приносили еду. В данном районе бытует множество рассказов, согласно которым это магическое действие всегда приносило пользу. Низшему духу (Кугураку, Порлемдүрку) обычно приносили в жертву зайца, утку и пр., а высшему – жеребенка (Морохин, 1994, 204–206).

По существующим материалам Т. Евсевьева, местом для жертвоприношения служила ближайшая к деревне роща, а в редких случаях использовали летнее кудо. Высказанные в В. обещания обычно выполнялись пожилыми верующими марийцами. В некоторых марийских деревнях существовали ворожеи, определяющие причины болезни и пользующиеся магическими методами излечения. Обычно ворожеи советовали заболевшим выполнять ритуал В. (Тойдыбекова, 1997).

ВЎД – вода, источник жизни, магического очищения, одна из форм мироздания. О почитании В., источников, родников свидетельствуют поклонения, жертвоприношения ей.

Рождение, смерть, свадьба связаны с ритуальным омовением, очистительными оберегами (баня, хождение невесты к роднику, к В.). Считалось, что В. смывает зло, плохое. Колдуны, мужан используют В. при лечении. Над водой читают заговоры, умывают больного. К В. обращались бездетные женщины, молодожены.

Существует верование, что первые капли дождя обладают животворящей силой, оздоравливают человека, влияют на рост детей. В первый весенний дождь каждый выбегал на улицу; девушки умывались дождевой В. для белизны лица.

Магической и чудодейственной считается В., набранная из источников в ночь праздника Крещение. В эту ночь Кугу Юмо освящает воду. Считается, что «святая» вода не портится. Такой В. умываются, поят больных, скот, окропляют дом от нечистой силы, освящают дома.

Целительные свойства приписывались В., которой мыли иконы, дверные косяки. Опасной считалась В., которой обмывали покойника, поэтому ее выливали далеко от дома, куда люди не могли наступать (ПЭ-87, Чобыкова, Нов.р-н).

Особое значение придавалось талой В., в которой старались купаться в Чистый четверг. С этой же целью брали В. из трех родников, ходили на «прощенье» к источнику (ПЭ-87, Соколова, Нов. р-н).

В. использовали и при гадании, во время праздника Ивана Купалы.

В сказочных сюжетах сказочные персонажи ищут «живую» и «мертвую» В. для воскрешения мертвого героя. В мифологической сказке три сестры спасают от смерти своего брата живой водой.

Согласно пространственно-временным представлениям марийцев, средний мир был наиболее доступным для освоения и познания. Образ жизни и способ ведения хозяйства были тесно связаны с водой. В языке фольклора метафорой Родины является связь земли с водой. Например, находясь вдали от Родины, фольклорный герой всегда скучает по родной реке, озерам или по Волге-матушке. Для каждого марийца своя земля – это центр мира и гармонии. Вода – стихия светлая, она смывает и уничтожает всякие злые намерения противника. Она заживляет нанесенные раны, сращивает мертвые тела, исцеляет.

ВЎД ОЗА (хозяин воды); **вѣд хоза**, **вѣд он**, **вѣд хан к.м.** (хозяин воды), **вѣд ава** (мать воды); **вѣд ача** (отец воды) – покровители, держатели, божества, хозяева воды **В.а.**

В старинных обрядах, песнях, заговорах марийцев покровителями, держателями воды считали **В.а.** (мать воды), **В.о.** или **вѣд ача** (хозяин воды или отец воды). Марийское божество **В.а.** родственно мордовскому **Ведь-ава** (морд. **ведь** – вода, **ава** – женщина, мать) (Мокшин, 1968, 25–31, 95). Марийский дух-хозяин воды **В.о.** по происхождению, видимо, относится к образам, порожденным в феодальный период. Термин «оза», очевидно, возник на основе древних пермских языков. Примером служит удмуртское «кўзе», горномарийское «хоза». От горных марийцев его заимствовали чуваша, у которых хозяин называется «хужя» (татарское «хужа»). Все эти наименования восходят к древнему корню **иза** – старший брат. **В.о.** и **Ву-мурт** в основном изображаются как мужчины. Дух воды **В.о.** представляется в виде мужчины, одетого в богатую одежду красивого мужчины. Видимо, подобный образ хозяина воды **В.о.** имеет более позднее происхождение, т.к. он похож на какого-то заморского купца.

В некоторых мифических рассказах сохранилось воспоминание о том, что он иногда может появляться в образе щуки. **В.о.**– **Щука** вос-

ходит к древнему финскому, карельскому фольклорному образу Большой Шуки, который отражен и в рунах «Калевалы». Подтверждением могут служить образы вепсских Вэдэхийне, которые представлялись также в образе Большой Шуки (Азовская, 1977, 14, 149).

В результате многовекового развития хозяин воды начинает представляться в образе царя водной стихии и получает название Вождь воды, Хан воды (Вүд он, Вїд хан). Хан воды расправлялся с людьми или требовал жертвы с тех путников (охотников, воинов и т.д.), которые пили воду из принадлежавших ему озер. Он хватал за бороду припавшего к воде путника и требовал, чтобы тот обещал ему своего сына или дочь, достигших восемнадцатилетнего возраста. Если у путника рождался сын, то Хан воды заставлял его работать у себя как раба, а если дочь – то он брал ее в жены. В мифологических рассказах и сказках сохранились мотивы, свидетельствующие о борьбе юноши или девушки с Ханом воды, который хотел оставить их у себя навечно. Борьба заканчивалась победой над духом воды.

Было широко распространено поверье, согласно которому дух воды – это безраздельный хозяин рек и озер. Языческий покровитель воды В.о. предстает обычно в образе старика, которого можно увидеть на берегу у самой воды. Он бывает то в лохмотьях, то хорошо одетым. Его грудь может быть покрыта серебряными монетами, порой он показывается обнаженным. В контакты с людьми хозяин воды В.о. старался не вступать. Лишь только заметит приближение человека, быстро исчезает в воде с большим шумом: В.о. в воду прыгнул, только было слышно «шывыр-шовыр». Образ покровителя воды, как показывают материалы, в рассказах стабилен, но его функции претерпели значительные изменения.

Из обрядовой поэзии видно, что его главная черта – божественность. Марийцы перед ним преклонялись. В честь хозяина воды В. о. совершались специальные жертвоприношения. Отголоском былых жертвоприношений хозяевам воды В.о. являются рассказы о строительстве водяных мельниц и договорах с хозяином воды о жертве в честь него. Дух воды может появляться не только в образе человека, он может принимать облик лошади, может появляться в виде рыбы, иногда – шуки, например, «хозяин воды В.о. в виде большой рыбы попадает в невод. Он был весь серебряный и в воду-то ушел со звоном». Хозяин воды, в каком бы образе ни показывался, по верованиям марийцев, предвещает несчастье тому, кто его увидел, или его родственникам. Иногда встреча с ним может служить предзнаменованием смерти человека. Удача в рыбной ловле, по рассказам рыбаков, также зависела

от хозяина воды. Во время рыбной ловли никогда не сквернословили, т.к. это могло вызвать недовольство хозяина воды.

Дух воды В.о. был существом довольно коварным. Он топил лодки, мог убить купающихся. О коварстве хозяина воды В.о. рассказывают: «В Иванов день мужик пошел купаться. А в праздник нельзя купаться, вот поэтому-то хозяин воды рассердился на нарушителя запрета: затащил его в серединку, крутил-крутил и обратно не отпустил. Так он и умер. Нельзя его гневить». В марийском фольклоре хозяин воды – чаще всего невидимый дух, о присутствии которого можно догадаться только по характерным признакам. Сильный ветер, якобы появляющийся в местах его обитания, воспринимается суеверным человеком не как обычное явление природы, а связывается с появлением или исчезновением хозяина воды: при его появлении вода начинает кипеть, а после его исчезновения поднимается сильный ветер, который через некоторое время успокаивается. Появляется он якобы в полдень или же в полночь, но может показываться и в любое другое время. Образ жизни его уподобляется человеческому. Как и у людей, у них бывают свои свадьбы. Много бытует рассказов о том, как дети хозяина воды В.о. раньше играли с марийскими детьми. Чтобы обезопасить себя во время встречи с хозяином воды В.о., люди использовали различные приемы и средства. Знание этих средств, по мнению рассказчиков, может защитить и обезопасить человека. От него можно было отвязаться, осеняя себя крестом, молясь: «У нас деревенский мужик пошел рыбачить. Дело было в полдень. Вдруг поднялся страшный ветер и появилось в воде черное-черное. Он начал молиться, только после этого черное пропало. Это был хозяин воды В.о. Он был злой из-за того, что потревожили».

По верованиям, только тем, кто не нарушает веры, не пьет, не грешит, хозяин воды не устраивает различные козни (Тойдыбекова, 1997, 182–185).

ВУДИЯ, вўд осал (водяной черт, водяной) – злой дух, обитающий в воде.

В фольклоре марийцев В.и., в.о. имеет отрицательную функцию. С переселением на Среднюю Волгу тюркоязычных народов с их своеобразной мифологией и демонологией в марийской демонологии произошло изменение образа духа воды. Во-первых, термин злого водяного духа В.о. заменился тюркоязычным термином злого духа «ия», вследствие чего В.о. стал водяным чертом В.и., который в марийских верованиях начал выполнять более многочисленные функции, нежели

те, которые выполнял хозяин воды. Если хозяин воды (вӯд оза) был добрым по отношению к человеку, то водяной черт В.и. в представлениях марийцев выступает как демон, усилия которого направлены только на уничтожение людей, на то, чтобы приносить им несчастье и горе.

Водяной черт В.и., как свидетельствуют рассказы, может принимать образ мужчины, окутанного водорослями, образ женщины с чрезмерно длинными волосами, образ мужчины с длинными руками. У него нет, как у других демонологических образов, зооморфных черт, что свидетельствует о позднем происхождении этого образа, когда анимистические представления стали отмирать под влиянием нового художественного сознания. Обострение социальных противоречий отодвигает на задний план противоречия между человеком и природой, вследствие чего зооморфизм духа воды полностью заменяется антропоморфизмом образа. В силу этих причин злонамеренные действия духа воды – водяного черта В.и. активизируются, обретают многогранные черты. В мифологических рассказах водяной черт приводит человека к гибели или исчезновению: топит людей в воде, похищает как взрослых, так и детей, не разрешает брать воду, души утопленников берет к себе на службу, покупает души мельников, совершивших преступление, пожертвовавших водяному прохожего человека, которого зарывали под мельничную плотину.

Образ водяного черта В.и. относится в мифологии, демонологии к разряду злых существ. По своим функциям он приближается к образу марийского демона Керемета, тюркского демона Шайтана, христианского демона Сатаны. Подтверждением служит то, что более сильным противником водяного черта является бог грома (кӯдырчõ юмо). Водяной черт В.и. боится молнии, креста и молитвы. Использование человеком в его противостоянии водяному черту таких защитных средств и сил, как бог грома (Кӯдырчõ юмо), символ христианской религии (крест), дохристианские и христианские молитвы, свидетельствует о том, что образ водяного черта В.и. имеет в своей основе не марийские и христианские символы зла, а какие-то чуждые, привнесенные образы. В то же время этот образ вобрал в себя некоторые отрицательные черты традиционных для многих финно-угров воззрений, связанных с водной стихией и анимистическими представлениями, и обогатился чертами образов носителей социального зла и поэтому стал более синкретическим (Тойдыбекова, 1997, 185–186).

ВУД УДЫР (девушка, живущая в воде, русалка) – женский мифологический персонаж, водный дух.

У многих народов русалки представлялись юными девами чудной красоты, имевшими ниже пояса рыбий хвост. В марийском фольклоре дух воды женского рода, называемый «водяная девушка» В.ў., ничем не отличался от простых женщин: это обнаженная женщина с распущенными волосами, иногда сидящая на берегу и расчесывающая волосы. При появлении человека она сразу прыгает в воду и исчезает. Ее видят на берегу, когда она расчесывает золотым или серебряным гребнем свои длинные волосы. Волосы бывают то белокурые, то золотистые, то черные. Происхождение водяных девушек объясняют по-разному: «Раньше, бывало, утонувшие женщины выходили каждый раз в ясную обеденную пору». Поверье о том, что русалки – это утопленницы, было распространено и у мордвы. Привлекая богатый дополнительный материал, Э.В. Померанцева (1975, 76) выявляет связь образа русалки с природой, обрядами, культом плодородия. Образ В.ў. неясный, туманный, а порой противоречивый. В некоторых мифических рассказах водяная девушка В.ў. попадает в сети рыбака, но тут же становится невидимой. Она стремится избежать встречи с человеком, хохочет и бросается в реку. Встреча с ней не предвещает ничего хорошего, после этого может произойти несчастье. Обереги и способы защиты от водяной девушки В.ў. ничем не отличаются от традиционных защитных приемов, направленных против «нечистой силы». Наиболее действенным оберегом против нее считали ношение креста, также полыни. Д. Зеленин отмечал: «Русалки – не чисты, они относятся к нечисти, к представителям нечистой силы – этот взгляд проходит красной нитью во всех народных сказаниях о русалках» (Зеленин, 1916, 188). При сопоставлении образа марийской В.ў. с образами водяных девушек славянских народов можно заметить, что они в какой-то мере близки образу русалки и, главным образом, своими внешними чертами.

Несмотря на типологическое сходство, марийская водяная девушка отличается от русских, белорусских русалок своими функциями. В русской, белорусской мифологии русалки заманивают мужчин, вовлекают в свой хоровод, исполняют трогательные песни. В марийской же мифологии В.ў. иногда по воле своей матери – богини матери воды В.а.ю. – выходит замуж за марийского богатыря. В большинстве же случаев водяная девушка В.ў. избегает встреч с мужчинами, парнями, скрывается в воду.

Марийский образ В.ў. водяной девушки отличается и от подобных образов мифологии скандинавских народов, у которых русалки изображаются всегда обнаженными и с рыбьим хвостом вместо ног. Хотя марийская водяная девушка иногда изображается и обнажен-

ной, она всегда описывается как обыкновенная женщина. Упоминания о рыбьем хвосте вообще не встречаются. Представление о водяной девушке, по-видимому, возникло на основе образа богини водной стихии – матери воды (вўд ава), близкой к богиням избы – пёрт ава, леса – чодыра ава, ветра – мардеж ава, огня – тул ава и т.д. По верованиям марийцев, все существующее в мире имеет своих матерей-богинь. Один из персонажей мифологического пантеона не может быть однозначно отнесен к «добрым» или «злым» духам воды: наказать и миловать может каждый из духов, включая Божества воды В.а. юмо. Участвуя в диалоговых отношениях с духами воды, марийцы добивались удачи в промысле и благополучия коллектива (Тойдыбекова, 1997, 182–185).

ВЎРЕДЫШ – поминальный праздник с жертвоприношением. В. посвящали покойнику в честь сорокового дня или годовщины (Нов. р-н).

ВЫНЬЫК, ВЫЛЬЫК (веник) – предмет, выполняющий функцию оберега. С помощью В. передавались колдовские знания. В. приписывали защитные функции. Они помогали противодействовать Юзо, оберегали от сглаза, после подметания их ставили у входа в дом. После ухода Юзо или недоброго человека подметали пол, произносили слова: «пусть все плохое уходит!» (ПЭ-87, Тойбахтина, Нов. р-н).

В народном веровании существуют запреты и предостережения: на старый В. не наступали, чтобы болезнь не схватить; детей, скот запрещали хлестать В., чтобы не навредить их росту.

При переезде в новый дом В. брали с собой. Березовые, дубовые В. готовили в период с Ыйван кече до Ильина дня (ПЭ-87, Куж. р-н).

Их использовали во время лечения. Веники вымачивали, некоторые эту воду пили (ПЭ-89, Пирогов, Нов. р-н). Использованные В. выбрасывали всегда левой рукой на место для мусора. В. использовался в целебной магии. Знахари прикасались В. к больным местам, хлестали больного, произносили заклинания. Веником парили до трех раз, заставляли перешагивать через него; кропили водой, троекратно клали на каменку. Таким образом отгоняли болезнь, локтыш. После бани В. оставляли для Монча ава, чтобы она могла попариться (ПЭ-87, Пирогов, Нов. р-н).

Юзо ең использовали В. для «передачи» своего колдовства. Кому вручали в руки, тот мог стать Юзо.

После выноса покойного, в целях защиты, В. выбрасывали вместе с мусором. Его клали под голову покойного, листьями от березовых веников застилали дно гроба (ПЭ-86, Нов. р-н).

Бытовали хлестания по спине молодых в целях оберега и ниспослания плодородия (ПЭ-87, Медв. р-н).

ЖАП (время) – одна из основных категорий мифологической картины мира. Оно представляется как единство прошлого, настоящего и будущего.

Лунный и солнечный календари в виде круглой бронзовой бляшки обнаружены среди ананьинских финно-угорских племен. На бляшке вокруг окружности путем нанесения точек указано 54 недели в году, 7 дней в неделе, 10 дней разницы между солнечным и лунным календарями. Среди рязанского финно-угорского племени меря обнаружена бляха-календарь с указанием 54 недель в году, 3-х месяцев в каждом из четырех периодов года, 4-дневной разницы между первым и вторым полугодиями года. До появления часов среди марийцев пользовались «кече шагат тоя» – «столб для солнечного времени», состоящий из 2-метрового столба с окружностью. Счет велся по длине тени. Самая короткая тень, падающая от столба с окружностью, означала 12 часов дня (Акцорин, 1994, 17).

В народной традиции Ж. подразделяется на время. Ж. едино, неразделимо, бесконечно. В зависимости от поведения человека в этой жизни предсказывали будущее для следующей жизни.

В народном представлении Ж. быстротечно (время пройдет – не успеешь оглянуться) (Сер. р-н).

Время жизненного пути подразделяется на 2 отрезка. Первая условная половина жизни идет медленнее; вторая – быстрее. Также неодинаково воспринималось Ж. по долготе дня: после полудня оно течет быстрее. По поверью, день до завтрака ползет на животе, до обеда скачет на волке, вечером – на зайце (ПЭ-90, Чобыкова, Нов. р-н).

Похоронно-обрядовая традиция требует выносить покойника из дома после обеда, однако посещать в это время кладбище не было принято. Существовало поверье, что покойники не смогут увидеть пришедших (Нов. р-н).

Существует начало и конец Ж. (света). Начальное Ж. – это мифическое время, когда утверждалась вечность. Это выражалось в мотивах рождения мира, божеств-покровителей. Конец Ж. связан с их исчезновением. Позднее конец Ж. (света) иногда связывали с лунными затмениями. При определении времени ориентировались по положению Солнца, Луне. Понятия «сутки» не существовало, были день и ночь. День включал в себя понятие солнечного времени, терминология дня и Солнца. Вестник дня – утренняя заря Марья, являющаяся мифологи-

ческим воплощением утренней зари в женском облике. Вестник ночи – вечерняя зоря Дарья. К ним обращались за помощью от разных болезней в заговорах (Орш. р-н).

С вечерним Ж. связаны различные запреты: начинать новое дело (не получится), стричь волосы (не будут расти), подметать пол (к ссорам), выносить мусор из дома (покажешь дом чертям, будут мешать жить), отдавать деньги (переведутся) и т. д. По поверью, во время вечернего колокольного звона нельзя креститься, так как в это время молятся и просят прощения умершие не своей смертью (ПЭ-90, Якимова, Нов. р-н).

Ж. дня, месяца, года разделяется на благоприятное и неблагоприятное (чистое, нечистое). Опасным считали полдень, по народному мировоззрению, это Ж. нечистое. В связи с этим соблюдались некоторые табу: нельзя выходить из дома, начинать что-либо делать (ПЭ-90, Пекметова, Серн.р-н). Колдовским или временем нечистой силы считалось Ж. от полуночи до пения петухов. Существует поверье: если петухи в полночь поют, то спасают душу человека от нечистой силы.

Вечернее Ж. было принято считать наиболее благоприятным для различных магических действий: исцеления, ворожбы, гаданий. Вечером (чаще в полночь) выходили Юзо на перекресток дороги, чтобы снять порчу, сглаз. Строго определенное Ж. характерно и для других магических действий. В великие христианские праздники (Пасха, Крещение, Рождество и т. д.) проводили ритуалы оберегательного характера. В ночь на Крещение рисовали на окнах кресты, чтобы нечистая сила не смогла войти в дом. Перед Пасхой купались в вешней воде, чтобы избавиться от болезни (ПЭ-89, Якимова, Серн.р-н). Благоприятным Ж. считали праздничные дни. Соблюдались определенные табу в период между великими праздниками. С Рождества до Крещения «нельзя было пряхсть» (ПЭ-89, Иванова, Нов. р-н).

Обрядовое Ж. регламентировалось (нельзя было заключать браки во время постов и т. д.). По народным понятиям результат сделанного (положительный или отрицательный) зависел от времени его совершения, поэтому старались выбрать благоприятное Ж. (дня, недели, месяца) для начинаний (сватовство, сев, строительство дома, рытье колодца и т. д.). В среду, пятницу, воскресенье новое дело обычно не начинали, во вторник не сеяли (иначе урожая не будет), однако день считался легким.

Ряд запретов был связан с чистым шочмо (понедельником). В этот день нельзя было зажигать огонь, петь песни, отдавать что-нибудь в другое хозяйство, что-то дарить или одалживать соседям. Нарушите-

ли табу могли подорвать благосостояние своего хозяйства, нанести урон всему роду, селу.

Мифические отголоски таятся в названиях среднего дня недели – вўргече (среда). Наиболее благоприятным и легким считали (четверг), день Бога лесных ульев (он любит работу). В этот день обычно сватали невест, старались начать новое дело, проводили языческие праздники. Изарня (четверг) перед Пасхой считался днем очищения. Считали, что в этот день вешняя вода обладает свойством очищать от наружных болезней, поэтому купались в речках. В этот день стирали, делали уборку в доме, готовились к Пасхе (ПЭ-89, Патрушева, Серн. р-н).

Кугарня (пятница) считалась днем божества. Было связано много запретов: не топили баню, не сажали насадку – цыплята долго не выводятся (особенно перед Пасхой), не пряли – ослепнешь, не стирали – к пожарам.

Шумат (суббота) – день подземного Бога, день хлебопашества и труда. Она считалась благоприятным днем. Воскресенье – самый чистый день, день Бога скота, время отдыха (не работали – грех) (ПЭ-90, Якимова, Нов. р-н).

По народным верованиям, Ж. рождения определяло дальнейшую судьбу человека. Удачливыми считались рожденные в начале месяца, в четверг, в субботу и в великие христианские праздники (ПЭ-90, Рыбакова, Серн. р-н).

Ий (год) считали по лету. По поверью, високосный год – тяжелое время для здоровья людей, скота; благоприятным считали начало года.

Единицами времени являлись четыре времени года «кенгеж» (лето), «теле» (зима), «шошо» (весна), «шыже» (осень) (ПЭ-89, Якимова, Нов. р-н).

ЕР КУВА, КУГЫЗА (старуха и старик озера) – духи-божества озера. Е.к.к. могут принимать образы быка и коровы. В мифических рассказах рыбаки слышат их мычание (Шебеок, 1956, 80).

ЕР ОЗА (дух озера) – хозяин озера. Вода священного озера изливает больших: они умываются, берут воду для питья, иногда купаются. Е.о. приносили бескровные жертвы. Иногда он появляется в виде ужа, большой щуки, в виде обычного человека (ПЭ-90, Патрушева, Серн. р-н).

ЕШ КУМАЛТЫШ (семейное моление) – моление, которое осуществляется по различным семейным событиям (болезни, рождение

ребенка, свадьба, смерть). Еш кумалтыш проводили в честь божества Кугурак, Сурт кува, кугыза, Вўча кува, кугыза, в честь Шорыкйол Юмо. Хозяин дома обычно приглашал на Е.к. карт кугыза (жреца) деревни (Яковлев 1887, Ярыгин 1976).

ЕШ ПЕРКЕ – дух-божество семейного изобилия (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

ЕШ ПЎРЫШЌ (предопределяющий судьбу семьи) – дух-покровитель семьи (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

ИДЫМ ОЗА (хозяин овина, овинник) – дух, обитатель овина.

И.о. имеет вид человека, одетого в белую марийскую одежду. И.о. появляется ровно в полночь в белом кафтане, держа в руках метелку. Обходит свой овин, а после исчезает. В существующих рассказах И.о. следит, осматривает свое хозяйство: все ли в порядке. В таком случае не вмешивались в дела И.о. По народным представлениям, в настоящее время уже И.о. люди не видят. «В овинах натянуты электропровода, поэтому И.о. уже не появляются наяву». В мифических рассказах, с И.о. (хозяином овина) люди всегда беседуют. По поверью, полагалось беседовать с И.о., попросить у него разрешения ночевать, молотить, так как он мог замучить человека кошмарами, спалить ригу вместе с зерном. В одной версии рассказа молодые парни забыли попросить разрешения И.о., что они остаются ночевать. И.о. мстит им за это и не дает им спать. В овиннике слышатся им то шаги, то топот. Вернувшись домой, они рассказывают услышанное взрослым. Существуют верования, что И.о. нужно попросить разрешения на ночлег и вспомнить его хорошими словами.

Главная функция И.о. – охрана хлеба. Начало молотьбы сопровождалось жертвенными обрядами И.о. Жрец-карт приносил в И.о. кашу и читал там молитвы, после этого оставлял кашу в пищу И.о. Молитва жреца произносилась громко, с просьбой у И.о. сохранить собранный урожай, чтобы он помог в молотьбе зерна, в обработке льна, конопли. Первый сноп всегда оставляли И.о. овиннику или гуменнику там, где молотили. Ежегодно по окончании молотьбы в честь И.о. совершали жертвоприношение.

Колхозный овин, построенный из бревен, из деревьев священной рощи, сгорает. В новый овин не переходит жить И.о., когда нарушаются священные запреты. Во время пожара уничтожаются все молотильные машины. Силы высшие наказывают за несоблюдение запретов. Во избежание неприятностей еще в начале XX в. проводились

моления в честь И.о. Люди верили, что в овине живет И.о. и следит за порядком. Хотя к настоящему времени обряды, связанные с гумном и овином, забыты, но пожилые люди при исполнении семейных обрядов припоминают гуменника и овинника. Фольклорные рассказы свидетельствуют, что И.о. стали невидимыми, стали уже другими. В овинах стоят молотильные машины. А жрецы-карты по-прежнему в своих молитвах обращаются к И.о. с просьбой дать достаток хлеба, благополучия. Овин был местом, где люди сообща трудились, хранили хлеба. Символ овина и в настоящее время остается святым (Тойдыбекова 1997, 199–201).

ИДЫМ ЮМО – божество гумна. В штате И.ю. состоят Идым перке (дух изобилия, гумна), Идым пұрышө (предопределяющий судьбу гумна), идым суксо (ангел гумна). Во время праздника Агавайрем И.ю. приносили бескровные жертвы (ПЭ-89, Порфирьев).

ИЗИ ЁЯРНЯ (маленькая Масленица) – обряды проводов ёярня.

В день проводов Масленицы И.Ё. хозяйки готовили разные угощения, ходили друг к другу в гости. В этот день собирали хлам: солому, доски, приспособления для катания и разводили костры. Наряженное чучело провожали шествием и в конце деревни сжигали. Прыгали через огонь, для этого нужна была и смекалка, умение, сила (ПЭ-89, 90, Сов. р-н). Кто выше и дальше прыгал, того считали сильным. Собирали по всей деревне хлам. А потом сжигали на костре, приговаривая слова: «Все плохое чтобы ушло из деревни и все жили в согласии и в полном достатке!» Сжигание Масленицы на костре было кульминационным моментом проводов. Во время сжигания Ёярня иногда кидали в огонь блины или хлеб, приговаривая: «Старуха Ёярня, теперь ты иди с добром от нас и дай Боже, чтобы у нас земля была всегда плодородной, чтобы мы жили с прибылью, и чтобы у всех было всегда здоровье, счастье!» (ПЭ-87, Кирлашева, Куж. р-н).

ИКШЫВЕ ШОЧЫН – божество, покровительствующее рождению детей (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

ИЛЕНЬ КЕЧЕ, Илень (Ильин день) – праздник в честь Илян юмо. Марийцы И.к. празднуют 2 августа. Крещеные марийцы представляли себе пророка Илян юмо в образе могучего седобородого старца, который разъезжает по небу на огненной колеснице и мечет огненные стрелы, поражая сонмы бесов. С образом Илян юмо слились многие

черты древнего языческого марийского бога грома Кудырчо юмо, славянского бога грома Перуна. Илян юмо молили о ниспослании дождей, о прекращении дождей. К нему обращались и с другими просьбами: об удаче на охоте, об охране от ружейных ран. Илян юмо также является защитником скота, урожая, оберегает людей от болезней (ПЭ-90, Якимова, Нов. р-н). Во время моления ему приносили в жертву быка. Дождевая вода в этот день считалась спасительной от ночного призрака и всяких болезней.

В Илень кече ожидали дождя и грома. День считался опасным, в этот день запрещалось работать, не выгоняли скот на пастбище.

По народным представлениям, И.к. стоял на рубеже лета и осени. По погоде в этот день определяли характер наступающей осени. После И.к. переставали купаться на водоемах. Дети после И.к. могли делать свистульки и свистеть на них, т.к. хлеба уже созрели, или созревали, «уходила боязнь вызвать шумом и свистом непогоду и неурожай» (ПЭ-89, Рыбакова, Нов.р-н).

После И.к. разрешалось собирать лесные ягоды. В сельскохозяйственном народном календаре, как и у многих народов, И.к. был связан с окончанием сенокоса и началом уборки хлебов. Из зерна первых снопов, после перемолки, пекли хлеб Угинде. Устраивали в Илян кече или накануне И.к. Угинде пайрем (Праздник нового хлеба).

В марийских заговорах и молитвах Илян юмо помогает улучшить урожай хлеба и цветущих трав, защищает людей от пожара, порчи, болезней, колдунов. Илян юмо является христианским заместителем языческого бога Кудырчо юмо (ПЭ-89, Иванова, Нов. р-н).

ИМНЕ, АЛАША (лошадь, конь) – культ, связанный с почитанием Кече, Кече ава – солнца, Матери Солнца и Богини матери плодородия.

В народной традиции и религии И. объект поклонения, особо почитаемое и жертвенное животное, символ тепла, весны. О древности появления И. у финно-угорских народов свидетельствуют археологические памятники.

Источники по марийской религии свидетельствуют о важной роли И. (коня) в жертвоприношениях. Марийцы уважали белый И. (конь), приносили в жертву Кугу Ава Юмо (Великой матери бога) (Смирнов, 1889, 193). В своем исследовании В.А. Аксорин (1970, 187) отмечает, что «изображение всадника на бегущем коне является олицетворением женского божества, благополучия и плодородия». Образ И. из всех зооморфных мотивов следует считать наиболее распространенным. Существующие исследования показывают, что ранний культ оленя или лося был заменен позже И., хотя культ коня развивался самостоятельно.

У марийцев в пасхальную и предпасхальную недели проводили семейно-родовые и общественные моления. Во время родового моления готовили ритуальную пищу (голову коня) и угощали предков тош-тыен-шамыч. Культ коня связывали с культом плодородия. Среди наиболее часто приносимых в жертву животных Г. Миллер (1791) отмечает И. (лошадей), быков, коров, овец, а иногда приносились в жертву утки, куры, тетерева, полевые зайцы и пр. Кожи жертвенных лошадей вешались на ту же сторону, на которую направление молитв бывает, т.е. на восток. О приношении в жертву И. (коня) отмечает также И. Георги: «Служащий Юмо держит жеребца, а стоящий перед огнем Юмын ава корову» (Георги, 1795).

Имне в представлении марийцев – символ добра и плодородия. С любовью относились к И. Во время моления богам к И. обращались самыми красивыми словами сравнения: «Добрый великий бог; возьми своего большого И. коня с блестящей шерстью и серебряными копытами вместе со своими жертвенными хлебами, жертвенными деньгами, жертвенной брагой, серебряными свечами и серебряной подставкой для свечей! Возьми своего любимого большого И. (коня) с блестящей шерстью и серебряными копытами!» (Четкарев, 1951, 179).

У марийцев существует пословица: «Бегущую лошадь по голове не бей, лошадь – крылья человека». Бронзовые подвески с изображениями И. (коней) были любимыми украшениями, их носили на груди или у пояса (Архипов, 1964, 135; Голубева, 1976, 67).

В марийской вышивке с мотивом И. встречаются в узорах женских головных уборов. Узоры с мотивом И. «конь» чаще всего вышивали на нашмаках приволжских марийцев. Вышивка нашмака с мотивом Имне нашмак тўр (конский узор нашмака), имне вуй тўр (вышивка с мотивом «конская головка»), имнян тўр (вышивка с мотивом конь) в некоторых случаях И. кони представлены (с всадницами и без них) в трехчастной композиции – по сторонам «древа», также фигурируют попарно. Г. Соловьева (1982, 27–29; 2002, 13–15) отмечает, что «в сознании марийских женщин попарно расположенные друг к другу конские головы являются знаком рода семьи. «Древо» было священным, ассоциировалось с символами плодородия и продолжения рода; кони, как знак солнца и неба, сливались с символами жизни».

Рисунок воспроизводит противопоставленных коней с всадницами, представляет повторение древних металлических украшений.

В мифологических сказках И. всегда первый помощник и защищает сказочного персонажа от всяких бед, И. всегда становится победителем (Четкарев, 1951, 179).

Ритуально-магические действия, связанные с культом И., бытовали и на свадьбах.

Образ всадника на солнечном коне широко бытовал во время праздника Агавайрем, Сүрем (обряд «изгнание шайтана»). Во время моления Сүрем жрецы благословляли парней, и те скакали в деревню и хлестали плетью ворота, амбары, хлева, углы домов. Всадников собиралось иногда до 50 человек. Всадники скакали с шумом, играя на трубе Сүрем пуч. В ответ хозяева угощали их медовухой.

Фигура И., как персонификация образа Солнца, использовалась на Масленицу, Пасху, Троицу, Новый год, а также на всех праздниках, с которыми марийцы связывали надежды на благорасположение природы и на щедрость Солнца.

Во время Шорыкйол Васли кува, кугыза наряжались в маску И., маска изготовлялась из конопляного полотна. Голове старались придать сходство с Имне вуй. Настоящий лошадиный череп, насаженный на палку, эротические игры И. с молодыми женщинами выступают как проявление обновляющейся природы (ПЭ-94, Пар. р-н).

На праздник проводов весны до сих пор в некоторых селах наряжают чучело И. как олицетворение весны. В весенних праздничных играх помимо символа «играющего» солнца И. также символизирует персонификацию духа растительности. Считается, что к перемене погоды И. катается по земле, к дождю начинает вздрагивать, фыркать.

Проводили моления о лошадях И. в день Вознесения Господня. Такие моления проводили среди крещеных марийцев. Перед иконами покровителей лошадей Флора и Лавра зажигали свечи и старший в семье читал молитвы и просил Ош Кугу Юмо, а также покровителей лошадей сохранить И. от всякого зла (ПЭ-89, Иванова, Нов. р-н).

ИРГА (имя девушки, Ирга) – фольклорный персонаж, персонаж марийской топонимической легенды.

Бесстрашная Ирга жила с дедом, ходила на охоту, стреляла из лука в самого хозяина леса. Стреляла метко из лука, топором орудовала не хуже всяких мужчин. Сама кормилась лесом и ухаживала за дедом, хорошо плясала и пела, а в трудное военное время спасала и предупреждала всех своих земляков. Враги издевались над ней, но она не предала своих соседей. Высоченная сосна, где враги повесили Иргу, стала священной. Народное предание о благородной марийской девушке пережило века. По лесной тропе марийцы пробираются к священной сосне, где была повешена Ирга. Приходят к сосне со свечами и с традиционными кушаньями вспомнить смелую Иргу (Тойдыбекова, 1997).

ИЯ, осал (черт, дьявол) – злой дух, шайтан, дьявол, которого некоторые исследователи смешивают с русским чертом. Сравнение образа И. с образом русского черта показывает, что в марийской сказочной прозе И. имеет самостоятельную функцию.

И.– термин не марийского происхождения, он заимствован из тюркских языков. Образ ия отличается от демонологических представлений тюркских народов, он вобрал в себя функциональные особенности ранее бытовавших представлений марийцев о таргылтыше, горномарийском келтӱмӱше, общемарийских «лӱдыкш» и «лӱдыш», которые встречаются на перекрестках дорог, в поле и оврагах. Ия представляется опасным, злейшим врагом человека: «И. борется с человеком. В итоге мариец всегда выходит победителем с помощью хитрости, осеняя себя крестом или упоминая бога и читая молитвы» (ПЭ-89, Нов. р-н).

Некоторые информаторы характеризуют И. в виде антропоморфных существ, покрытых черной шерстью, с рогами, хвостами и лошадиными копытами. Подобно русскому бесу, он вездесущ, может встретиться человеку везде, где бы он ни был: может проникать в жилые здания, в баню, в помещения для скота, встретиться на дороге. И. имеет способность к оборотничеству и может превращаться в собаку, в кошку, в свинью, в стог сена, в столб, в женщину или в мужчину, одетых в марийскую одежду, в черного человека, в козу, в огненный шар, в знакомого, в родственника, в белого человека, в дедушку, в бабочку, в голубя, в одноногого петуха и т.д. (См. ук. Тойдыбекова, 1997). Многообразие образов, в которые может перевоплощаться этот демон, свидетельствует о том, что И. вобрал в себя все имеющееся в жизни марийцев зло и стал обобщенным носителем злых человеческих качеств. И. не принято называть по имени, так как, по широко распространенному поверию, «он сразу же явится и может навредить человеку». В одном из рассказов, записанных автором, повествуется о том, что «в жизни человека шукчо (ангел) и И. (черт) всегда борются за душу человека: шукчо записывает все хорошие поступки и мысли человека, а ия – все плохое. У того, кто делает больше добра в этой жизни, после смерти душа попадает в распоряжение ангела и бога, у кого больше зла, переходит в распоряжение Ия» (ПЭ-87, Нов. р-н).

И. также «забирает после смерти к себе души пьяниц и удушенных, превращает их в лошадей. Все нечисти по ночам катаются на них». Обычно в рассказах об И. «таких людей узнает кузнец, когда вдруг вместо копыт видит человеческие ноги». У марийцев бытуют рассказы о том, как ия под видом мужа или любовника посещает тоскующих

по мужу жен и вдов. То, что это был И., а не человек, вдова узнает по копытам. В рассказах информаторы указывают на обыденную жизнь И.: они женятся, имеют дома, целые хозяйства. В рассказах говорится о том, что И. живут в аду, ведут разгульный образ жизни, пьют самогон, играют в карты, а на земле появляются, когда нужно соблазнять людей. Существуют многочисленные рассказы о больных людях, которые якобы смертельно заболевают после встречи с И., а иногда и выздоравливают (ПЭ-89, Танерова, Нов. р-н).

В традиционном мировоззрении марийцев сложилось убеждение, что несчастья творятся не божествами света, а представителями противоположного мира, которые творят зло, разрушают все. Дуализм происходил не из нравственных требований духа человеческого, а из чисто физических условий. Нравственную основу, порожденную древнейшим воззрением на природу, разделили на две противоположные силы. Гонка за материальными ценностями разрушительна для души. Человек, который готов отдать ближнему все, что у него имеется, всегда дружит с природой и из нее черпает свою энергию, умеет радоваться, отдавая, и наслаждаться окружающим миром.

ЙОГРИН КЕЧЕ, Йогрин (Егорьев день) – день начала весны, способствовавший весеннему очищению и обновлению природы. В начале XIX века ко дню праздника был приурочен обход полей, который совершался с иконами. С утра пекли блины, яйца, сыры и произносили богам молитвы, зажигали свечи. Христианский праздник Й.к. (Егорьев день) среди крещеных марийцев вбирал и языческие, и христианские черты. При молении произносили молитвы языческим и христианским богам. Посещали в этот день церковь, а после церкви ходили на могилы поминать тоштыенг. В этот день первый раз выгоняли скот на пастбище, нанимали работников и пастухов. Начинали весенне-полевые работы, знахарки собирали росу от сглаза и разных недугов. Существовал обычай среди куженерских крещеных марийцев ранним утром кататься по росистой траве. По поверью, кто в Йогрин день по росе покатается, тот становится сильным и здоровым (ПЭ-89, Милютин, Куж.р-н).

ЙОМШО (блуждающий) – фольклорный персонаж. Действия и состояние Й. связываются с вмешательством нечистой силы. Обычно фольклорный персонаж блуждает около полуночи и до пения петухов. Заманивают путника-марийца таргылтыши, ия, ангыртыш, ош енг, которые могут принимать облики животных, людей разных профессий или знакомых. Заманивают также блуждающие огни, души умерших, утопленники или висельники (ПЭ-89, Иванова, Нов. р-н).

ЙОЧАМ ВАШТАЛТЫМАШ (продажа ребенка) – обряд лечения болезни ребенка. Этот магический обряд проводили с целью, чтобы обмануть, ввести в заблуждение духов болезней. Иногда знахари, шинчанужшо причину заболевания ребенка объясняли воздействием сверхъестественных сил. В данном случае родители ребенка выносили заболевшего на улицу и «продавали» первому встречному, получая за монету. После этого «купивший» передавал заболевшего ребенка через порог или окно родителям (покупали «чужого»). Среди луговых марийцев существовало поверье, таким образом обманывали, вводили в заблуждение духов болезней, нечисть (ПЭ-89, Чобыкова, Нов.р-н).

ЙЎД КУВА, КУГЫЗА (Ночная старуха, ночной старик) – мифические персонажи, которые лишают людей сна. Болезнь, сопровождающаяся бессонницей, обычно представляли живым существом, женщиной Й.к., которая нападает на человека и мучает. Йўд кува имеет своего мужа Йўд кугыза. От проделок Й.к.к. читали заговор, молитвы, осеяли себя крестом, жгли свечи (ПЭ-87, Степанова, Нов.р-н).

ЙЎР (дождь) – объект почитания, магического воздействия. Власть над Й. приписывали представителям иного мира – покойникам, уопленникам, духам Йўр кува, кугыза (Духи Дождя – Старику и старухе Дождя), Пыл кува, кугыза (букв. Старуха и старик Тучи), Пыл оза (Хозяин Тучи). По поверьям, они являются хозяевами и предводителями туч – небесных стад и т.д. (ПЭ-87, Степанова, Нов. р-н).

Во время засухи шли к источникам, к рекам, колодцам, родникам, или к заброшенным источникам (прочищали их), освящали воду и молились, вызывая Й., обращаясь к Кугу Юмо и духам Йўр кува, кугыза, Пыл кува, кугыза. Совершались также обходы деревни, в колодец сыпали мак, деньги, соль, зерна и др. В некоторых селах разгребали муравейник (ПЭ-89, Янгабышева, Нов.р-н).

Для прекращения Й. совершали также разные останавливающие действия: выбрасывали на улицу яйца, выбрасывали лопату, кочергу, жгли свечи. Читали заклинания и молитвы, обращаясь к Йўр кува, кугыза, Пыл кува, кугыза, Илян юмо, Кугу Юмо (ПЭ-87, Степанова, Нов. р-н).

По поверьям, причиной затяжных Й. считалось «осквернение воды».

ЙЎР ПУЧЫМЫШ (каша в честь вызывания дождя) – ритуальные моления в честь вызывания дождя.

Согласно легендам, моление совершалось ежегодно до праздника Сўрем, а при засухе его проводили по решению жителей деревни. Место

жертвоприношения богам выбирали у воды, обычно около реки или озера, чтобы все участники в завершение обряда могли выкупаться. В день проведения обряда жрец-карт поручал детям или молодым парням собрать по деревне необходимые для жертвоприношения продукты: крупу, молоко, масло, соль, яйца, а также наколоть дров. Женщины в этот день пекли круглые блины, кўжгинде (лепешки). Собранные продукты приносили на выбранное для моления место и готовили угощения богам. Ритуалом Й.п. руководили жрецы. Во время моления они читали молитвы, бросали в воду жертву, часть приготовленной еды.

После произнесения молитвы и совместной ритуальной трапезы происходило массовое купание участников обряда. Они обливали друг друга водой, ловили и насильно толкали в воду. Обливание водой продолжалось и с возвращением в деревню, «полагалось не сердиться тем, кого обливали, и купали водой всех подряд» (ПЭ-78, Степанова, Нов.р-н). Во время моления Й.п. марийцы обращались к нескольким божествам от имени всего народа: «Помилуй Ош Поро Кугу Юмо (Белый Большой Бог), Шочынава Кугу Юмо (Мать Рождения Главного Бога), мать бога держащего землю и воду, день и ночь ходим по груди твоей. Дайте спокойную добрую погоду, дайте благородный дождь, дайте возможность хорошо расти хлебу! Кече Кугу Юмо (Бог Солнца), не прожги солнцем, Мардеж Юмо (Бог Ветра), помилуй, не осуши ветром! О Добрые боги, весь народ на вас полагается, дайте теплого и доброго дождя! Примите наши угощения, смилитесь над принесенным!» (ПЭ-93, Свечников, Куж. р-н).

Колодцы, источники и другие водоёмы, по народным представлениям, во время засухи служили «отворением» небесных вод. Ходили также и к заброшенным источникам, прочищали их, обливали друг друга водой, вызывая дождь.

В некоторых местах в колодец сыпали семя льна, бросали деньги, соль, зерна пшеницы или ржи. После этого колодец обходили трижды, молились и просили послать дождя (ПЭ-91, Изиметова, Башк.). В обряде участвовали только женщины. Более действенным считали, когда обряд совершала вдова (Тойдыбекова, 1997, 264–266).

ЙЎЛА – обряд, обычай. Указанный термин заимствован от тюрков, древнетюркское название йолу (жертва, жертвоприношение). По мнению Н. Мокшина, вполне возможно, из того же источника этот термин попал в марийский (йўла) и удмуртский (йыла – обычай, обряд) языки. В мордовском языке термин ила – обряд, обычай.

У марийцев обряды охватывают все стороны жизни (родильные, свадебные, похоронные), также семейные и общественные. Марийское язычество было носителем религиозно-мифологических Йўла. В связи с христианизацией в быт марийского народа стала внедряться христианская обрядность, синтезировавшаяся с дохристианской.

Все марийские праздники включали в себя моления, исполнения религиозно-магических обрядов. На общинных молениях для совершения обрядов выбирались почтенные жрецы-карты. Проводились общесельские обряды, адресованные духам-божествам, обряды земледелия, выгона скота, обряды очищения и др. Главным во всех молениях было жертвоприношение божествам, их кормление. Обрядовые действия и моления в общесельских жертвоприношениях были направлены для достижения блага своего макрокосма. Количество участвовавших на молениях достигало до двух-трех тысяч человек. Моления проводились в священных рощах. Такие же крупные моления со всеми обрядами проводили в честь общезначимого легендарного предка Чумбылата.

У марийцев до сегодняшнего дня сохранилось верование, что предки продолжают управлять нормами жизни своего рода. Поэтому связывали с ним не только прошлое, но и верили в зависимость от них будущей жизни. Обрядовые действия и моления в честь умерших предков показывали уважительное отношение к ним (ПЭ-89, Нов. р-н).

Семейные обрядовые действия проводились часто, их у марийцев множество. Каждый хозяин старался придерживаться обрядовых норм поведения. Семейные моления совершались старшими в доме.

В настоящее время обрядовая жизнь марийцев упростилась, многие обряды и обычаи модернизировались.

ЙЎЛА МУРО (обрядовые песни) – словесно-музыкальная составляющая. В древности марийцы в песенной форме исполняли легенды и предания, сказки. Существовали исторические песни «Песни о Малмыжском князе Болтуше», «Песня об Акпарсе», «Рознега» и др.

В марийском фольклоре наиболее древними жанрами считаются обрядовые песни. Их исполняли во время календарно-аграрных праздников и семейно-родовых торжеств.

К календарным зимне-весенним Й.м. относятся Шорыкйол муро – песни праздника Нового года. Ёярня муро – масленичные песни. В песнях воспевалась трудовая деятельность.

В мифологических песнях во время Шорыкйол желали каждой семье здоровья, благополучия, хорошего урожая в хозяйстве, приплода скота в предстоящем году.

В древнем мифологическом гимне девушек-участниц ўдыр сий (девичьего пира) «Высоко, высоко на горе, как девушки прилежно вышивали, трудились», в исполняемом во время Девичьего пира, также упоминаются мифологические образы богинь Юмынўдыр – дочери бога, Пиямбар ўдыр – дочери бога Пиямбара, Вўд Ава (богини матери Воды), Мланде Ава (богини матери Земли) (Кульшетов, 1990, 195–208).

ЙЎШТЌ КУВА, КУГЫЗА (бабушка, дедушка Мороз) – мифические персонажи. В марийских сказках ЙўштЌ к.к. живут в лесной избушке. Они могут наслать лютый мороз, а в сказках часто выступают в функции волшебного дарителя. В одной широко распространенной марийской сказке, как и у многих народов, персонаж ЙўштЌ кугыза щедро награждает трудолюбивую падчерицу и наказывает нерадивую, ленивую дочь хозяйки.

В быличках некоторые описывают ЙўштЌ кугыза в образе маленького старика с длинной седой бородой, а ЙўштЌ кува – в виде маленькой старушки с колотушкой. Они бегают по полям и насылают трескучие морозы. Иногда Й.к.к. предстают в образе великанов, которые проходят по лесу и сковывают деревья и воду (ПЭ-89, Чобыкова, Нов. р-н).

У марийцев с мифическими персонажами Й.к.к. связан обряд, ритуал кормления. Такой обряд проводили перед праздником Шорыкйол. Сурт оза выходил на порог и приглашал Й.к.к. отведать кашу и блины: «ЙўштЌ кува, кугыза, мелна ден пучымышым тамлыза, мемнан пасу шурнынам аралыза, ида кылмыкте! (Й.к.к. отведайте блины и кашу, оберегайте наши озимые поля!)» (ПЭ-89, Янгабышева, Нов. р-н).

После распространения христианства с образом Й.к.к. отождествляли новогоднего Деда Мороза. По поверьям, Дед Мороз живет на далеком Севере, где круглый год стоит зима. Он каждый год отправляется в кругосветное путешествие на конной или оленьей упряжке. Он привозит маленьким детям мешки с подарками. Дед Мороз приезжает под Новый год.

ЙЫВАН ДУРАК, Ангыра Йыван (Иван-дурак) – мифологизированный персонаж марийской волшебной сказки. Й.д. сын простого марийца. Он в семье последний, третий, самый младший брат. А.Й. призывают к полезной деятельности, чтобы передать ему свои обязанности, например, старшие братья, которые должны были сторожить поле от воров, посылают вместо себя А.Й., а сами остаются дома. Во всех вариантах сказок всегда подчеркивается его бедность (он часто нанимается на службу), а также лишенность разума. Существуют варианты,

где А.Й. сын богатого марийца и ведет беспутный образ жизни. Он не женат и имеет статус жениха. Старшие братья все женаты и поручают охранять ночью ржаное поле от воров. Это поручение, несмотря на свою «глупость», выполняет успешно: Й.д. получает вознаграждение – ловит вора и тот дает ему чудесного коня или дудочку, или ковер. С помощью волшебных средств и благодаря своим глупостям успешно проходит все испытания, побеждает противника, женится на царской дочери, получает богатство (ПЭ-91, Изиметова, Башк.; ПЭ-88, Соловьева, Нов. р-н).

А.Й. предсказывает будущее, умеет толковать то, что не умеют понять другие, его предсказания и толкования непонятны другим, так как они всегда неожиданны и противоречивы. Он прекрасный знаток загадок и, помимо загадок, он хорошо играет на гусях, на дудочке. А.Й. часто идет искать за тридевять земель золотое дерево, а ветви дерева серебряные, а на ветках сидят птицы райские, и в дупле дерева лежит яйцо. Существует вариант сказки, где около дерева два колодца с живой и мертвой водой. А.Й. в конце сказки находит золотое дерево, в дупле золотого дерева находит яйцо и освобождает свою будущую жену от врагов (ПЭ-91, Изиметова, Башк.).

ЙЫВАН КЕЧЕ (Иванов день) – день летнего солнцестояния. Обряды Йыван кече составляют сложный обрядовый комплекс, включающий сбор трав и цветов, плетение венков, украшение зеленью, перепрыгивание через костер, обливание водой, гадания, уничтожение чучела. Главным в обряде Йыван кече является мотив изгнания нечистой силы.

Праздник отмечается на рубеже двух периодов солнечного годового цикла, который лежит в основе древнего земледельческого календаря. В этот день солнце свое движение поворачивает на зиму. В Й. к. наступает период расцвета природы: растительность достигает пика расцвета, день считается самым длинным в году, а ночь – самой короткой, начинают созревать плоды. Магической силе воды, земли, растительности и огня приписывали очистительные, продуцирующие, целебные и охранительные свойства. В Й.к. купались в водных источниках, умывались водой или росой, мылись в бане, обливались водой. Заготавливали для бани специальные веники и воду, настоянную на травах. Существует поверье, что они обладали оздоравливающим действием. Баня в Й.к. способствовала укреплению и восстановлению жизненной энергии и здоровья (ПЭ-89, Милютина, Нов. р-н).

На рассвете совершали ритуальное омовение росой. В Куженерском районе собирали росу: по мокрой траве водили холщовые скатерти и

выжимали ее в посудину. Умывались этой росой, считалось, что роса в Й.к. очищает кожу от прыщей и угрей и прогоняет все болезни.

Существующие поверья и ритуалы свидетельствуют о чудодейственной силе природы, о необычных явлениях, происходящих в это время (ПЭ-89, Васина, Серн. р-н).

В это же время созревают и набирают силу на полях зерновые культуры. Обряды были направлены на сохранение созревших колосьев от воздействия потусторонних сил и посягательств человека. В некоторых местах девушки и женщины катались по земле в ржаном поле с целью получения от природы и земли силы и здоровья (ПЭ-89, Патрушева, Серн. р-н).

Существовали представления об опасности, исходящей в Й.к. от нечистой силы. В Й.к. Вүд оза, ия топят всякого неосторожного. Они злятся, когда в водяное царство лезут люди (ПЭ-89, Васина, Серн. р-н).

В Й.к. проницаемость границ позволяла людям вступать в контакт с силами потусторонних миров, с силами иной природы, получать магические знания, находить чудодейственные травы, предметы, заглянуть в будущее. Девушки гадали о своей будущей жизни. Интересны сюжеты мифологических рассказов о цветке папоротника, который сулит нашедшему его счастье, удачу, магическую силу. Найти этот цветок можно только в полночь Й.к. В этот день искали и волшебную траву-невидимку, считалось, что она могла сделать человека невидимым (ПЭ-91, Степанова, Нов. р-н).

Молодежь устраивала гулянья, разводила костры, прыгала через огонь, каталась по посевам (ПЭ-89, Куж. р-н).

КАВА, кава юмо (небо, бог неба) – обиталище высших божеств, от которых зависит не только жизнь человека, но и окружающая природа на Земле. В штате Кава юмо состоят Кава пиямбар (пророк неба), кава суксо (ангел неба), кава пүрышö (предопределяющий судьбу неба), кава юмын ава (мать бога неба) (Золотницкий, 1877, 13–14; Яковлев, 1887, 7).

Обожествление неба и вера в его сверхъестественные силы четко прослеживаются в языческих верованиях. На небе живет кава юмо и управляет делами божеств матери солнца (кече ава), матери луны (тылзе ава), матери звезд (шүдыр ава) (Фукс, 1840, 255; ПЭ-94, Танеров). Существует легенда, что в древности Кава было очень низко. Человек мог дотронуться до него рукой. Как-то одна неряшливая женщина, вытерев хлебной лепешкой попу у своего ребенка, прилепила эту лепешку к Кава. Оскорбленный таким поведением человека, Юмо в течение

семи дней и семи ночей с грохотом поднялся ввысь. Одновременно он сдирал и колосья хлебов. Когда на верхушке осталась лишь небольшая часть колоска (а раньше колос хлебов начинался от самых корней), взвыла собака и попросила оставить его для своего пропитания. С тех пор человек питается лишь оставленной Юмо собачьей долей хлеба (ПЭ-90, Танеров).

Существовавшие запреты не рекомендовали долго смотреть на небо, считалось грешным показывать на него пальцем, это расценивалось как оскорбление неба. В быту люди давали друг другу клятву именем неба, насылали проклятия своим врагам от имени небесных светил (ПЭ-88, Волкова, Нов. р-н). Были распространены клятвы и проклятия от имени неба. Все сельскохозяйственные работы начинали в ясный, безоблачный день, в трудное время обращались к небесам (ПЭ-87, Чобыкова, Нов. р-н). Небо фигурировало в сказках, легендах как помощник героев в достижении своих целей. В сказках, песнях, пословицах и приметах, загадках, всегда подчеркивается взаимодействие человека с явлениями природы, небесными светилами. Нужно отметить характерную особенность марийских песен: многие из них состоят из двух частей, в которых приводится сравнение явлений двух порядков – мира человека и мира природы (Гойдыбекова, 1997, 97–99).

КАВА МЕНГЕ, тул менге, күртньö, ший, шöртньö менге (в заговорах и заклинаниях) – небесная ось, небесный столб, веретено (Юзо мутат утара, 1992).

КАЙЫК ЮМО – божество птиц. В штате К.ю. состоят: кайык пүрышö (предопределяющий судьбу птиц), кайык суксо (ангел птиц), кайык шочын (рождающий птиц). К.ю. является покровителем домашних птиц и помогает во время охоты (Шебеок, 1956, 68; ПЭ-89, Терехов, Серн. р-н).

КАРГЫМЕ МУТ (каргыме – проклятое, мут – слово) – словесный ритуал, имеющий своей целью нанести урон определенному адресату. По поверьям, К.м. переходит до девяти поколений. В народном представлении К.м. – это пожелание смерти, неудачи, болезней, бедности, раздоров в семье (ПЭ-89, Янгабышева, Нов. р-н).

Для осуществления К.м. колдуны обращаются к святым, к Юмо, духам воды, огня или болезни. В марийских мифологических рассказах существуют материалы, построенные на основе сбывшегося К.м. Такие проклятые умирают, заболевают или превращаются в зверей, птиц (ПЭ-89, Чобыкова, Нов. р-н).

КАРГАЛТШЕ (проклятые, заклятые) – проклятые за свои злодейства люди, сгоряча «отпущенные» к нечистой силе.

По поверьям, слова-проклятия «осал налже», «иди к черту» и др. могут навредить человеку. Родители (матери), которые ругают своих непослушных детей словами проклятия, этим как бы «отдают» их во власть нечистых (ПЭ-89, Степанова, Нов. р-н).

Не принимает земля К. убийц, воров за свои злодеяния. К. проклятыми, заклятыми могут быть и целые селения. Такими являются марийские деревни, проклятые мифической Овдой (ПЭ-89, Чобыкова, Нов. р-н).

КАРТ (жрец); карт кугыза, онаен (жрец) – непосредственные творцы тех или иных религиозно-мифологических идей, распространители их среди своих соплеменников (Владыкин, 1993, 234).

Деревенские общины объединялись в культовый союз по территориальному признаку. Картов избирали в совете, в который входили один-два жреца от деревенской общины и главного жреца (Тўн карт). В совете также решали важные вопросы, касающиеся обрядов и проведения религиозных праздников. Такие объединения выполняли не только религиозные, но и политические функции и предшествовали «рождению собственно государственности» (Петров, 1981, 152). Главные жрецы избирались или на определенный срок, или на пожизненное выполнение своих обязанностей, обычно главными жрецами становились почтенные, красноречивые старики. В ритуалах карты выступали как посредники между богами, духами и массой верующих (Миллер, 1791, 46–49; Георги, 1795, 31).

Коммуникация со сверхъестественными силами осуществлялась посредством традиционных молитвенных обращений к божествам. Марийские жрецы-карты не только руководили религиозными обрядами, но и лечили людей и домашних животных. Многие знали народную медицину, лечебные травы, перенимали методы лечения от знатоков. Они были почитаемы за свою деятельность и играли авторитетную роль в жизни общества.

Служители культа носили особое одеяние: длинный белый холщовый кафтан, вышитый красной оторочкой, белые вышитые холщевую рубашку и штаны, высокую берестяную шапку. По свидетельству Н.И. Золотницкого (1875, 88), «руководитель жертвоприношений у горных марийцев – «карт» – во время общественных молений облачался в длинный белый балахон без сборок, с красной вставкой из кумача на груди и черной из сукна на спине». Белый цвет был обязательным в ритуальной одежде и для всех других участников молений. Впрочем, белый цвет преобладал и в повседневной традици-

онной одежде марийцев. Н. Златовратский (1881; Марий Эл, 1994, № 3) писал в этнографическом очерке о марийцах: «Одежда мужчин состоит из долгого белого балахона с красной оторочкой и высокой берестовой шапки. Одежда женщин похожа на одежду мужчин, почти такие же балахоны с красными обшивками, у женщин на головах высокие повязки, а в ушах длинные проволочные серьги; грудь обвешана бусами, серебряными и золотыми монетками».

Съезды всех жрецов марийского края проводились после Октябрьской революции 1917 года, но уже в 1920-е гг. жрецы подверглись репрессиям. В годы сталинских репрессий установился обычай ночных молений, жрецы ушли в подполье (ПЭ-89, 90, 91, Мар. респ.). Стали молиться дома, иногда по вечерам организовывали жертвоприношения богам в священных рощах, свои традиции не забывали. Многие жрецы учились ритуальному этикету жертвоприношений во сне: к ним приходили святые и учили. Власти не смогли искоренить «святую веру, веру предков». Хотя моления были запрещены и жрецов сажали в тюрьмы, но праздничные моления проводили скрытно (ПЭ-94, Осинин, Куж. р-н).

Не случайно русские считали марийцев людьми, владеющими тайными знаниями как в хозяйственной деятельности (в земледелии, охоте, рыболовстве), так и в духовной жизни. Во многих деревнях институт жрецов сохранился по сей день. В 1991 г., в переломный момент для активного пробуждения национального самосознания, была легализована деятельность всех уцелевших картов, жрецы вышли из подполья, чтобы открыто служить своему народу. В настоящее время в республике около шестидесяти жрецов-картов, они хорошо помнят обряды, моления, молитвы. Благодаря жрецам, около 360 священных рощ взяты под государственную защиту. В 1993 г. состоялось собрание святейшего совета всемарийского духовного религиозного центра.

В системе жречества наблюдаются интересные изменения. В деревнях, где нет картов-жрецов, жреческие функции нередко выполняют женщины.

Аналогичные явления происходили во время войн: мужчин жрецов заменяли пожилые женщины. По существующим материалам в годы Первой мировой войны марийки Сернурского района переодевались в мужской костюм жреца: надевали шапку, прикрепляли бороду. В такой одежде они приносили жертвы, устраивали общественные моления. Современные женщины уже не надевают мужские шапки, но хорошо помнят свои традиции, ритуалы, обряды, знают молитвы.

Утрата религиозного сознания большинством марийских мужчин вызвана постоянным преследованием марийской языческой веры. Но женщины-марийки, даже оказавшись оторванными от своей национальной культуры и проживая в Нижегородской и Свердловской областях, в Удмуртской республике, так же, как и на прародине, выбирали священные деревья и совершали жертвоприношения. Марийские жрецы-карты проводили обряды, которые объединяли священной праздничной атмосферой всех членов рода от мала до велика. Их деятельность становилась своего рода этнообъединяющим средством, сохраняющим актуальность даже для оторванных от основной массы марийцев. Сохранилось изначальное убеждение жрецов: «Переменою веры погибает наше племя». Жрецы как духовная элита, актуализируя традиционную веру, предстали в известном смысле проводниками социальной и духовной жизни всего этноса (Тойдыбекова, 1997, 144–153).

КАЗНАЧЕЙ – божество казны, хранитель казны. Имеются казначей при богах вользык юмо (бог скота) вользык казначей (казначей скота), при мўкш юмо (бог пчел) мўкш казначей (казначей пчел). Т. Шебеок (1956, 73–74) отмечает в своей работе, что в жертву божествам казны приносили гуся, утку или барана. Штат божества казны состоит из: казна пўрышö, казна савуш, казна перке, казна суксо, казна пиямбар, казна суравоч.

Также существует другое понятие казначея. Казначеями называют помощников жреца-карта, которые ведут дела и расходы по жертвоприношению (ПЭ-94, Свечников, Куж. р-н).

КАСТЕН ШИНЧЫШ – совместное времяпрепровождение молодёжи с целью общения и развлечения.

Главным местом общения деревенская молодёжь выбирала один из домов селения.

Сборища можно разделить на две главные группы: с выполнением какой-то работы и без работы. Иногда молодёжь собиралась на посиделки поочередно в избе у каждой девушки или парня. Девушки брали с собой прялки, шитье или холсты для вышивания. Во время Шорыкйол собирались без рукоделия, а от Крещенья до Ёярня – брали с собой рукоделие. В субботу или накануне праздников обычно выполняли только легкую работу. На Масленице молодёжь развлекалась, на посиделки не ходила. Вечеринки чередовались развлекательными играми или песнями, разными страшными рассказами и сказками (ПЭ-89, Степанова, Нов. р-н).

Обычно организаторами Кастен шинчыш были девушки. Они для посиделок снимали дом у одинокой женщины, а оплачивали аренду разными крестьянскими работами. Парни приходили к девушкам и считались только гостями. Кастен шинчыш устраивали в каждой марийской деревне. В К.ш. должны были участвовать все девушки, а отказывание посещать мероприятие, считалось нарушением нормы. Во время посиделочк парень мог выбрать понравившуюся девушку (ПЭ-89, Янгабышева, Нов. р-н).

КЕЧЕ – податель света и тепла, от него зависит благосостояние и жизнь.

КЕЧЕ МОДЕШ (игра солнца) – особое состояние солнца в дни больших праздников. Верование К.м. у марийцев известно повсеместно, согласно которому в дни святых праздников солнце на восходе переливается разными цветами, красуется, купается, радуется, кружится, иногда мигает или подпрыгивает и пр. (ПЭ-84, 86, 89; 95 – Нов., Серн., Куж. р-ны).

По существующим рассказам марийцев, «в Кугече, в Шорыкйол, в Крещенье, в Иванов день восходящее солнце воссияет во всей красе, то заблещет разными цветами, то покажется, то спрячется, то кружится, то останавливается, то вздымется кверху, то опустится, то пляшет» (Нов. р-н, Мар. респ.). Обычай встречать восход солнца и наблюдать его игру считалось святым делом. В этот праздничный день «тот, кто хотел увидеть К.м., должен был вставать рано или провести без сна эту ночь» (ПЭ-89, Соловьева, Куж. р-н). В некоторых районах (Орш., Медв., Нов. р-ны) накануне большого праздника люди в праздничных нарядах шли на высокий холм и ожидали К.м. Молодые взбирались на высокие места (крыши, заборы, на дерево) и ждали появления святого зрелища. В Кировской обл. существует верование, что не каждому дано увидеть К.м.

Считалось, что К.м. открывается только праведному человеку или предвещает важное жизненное событие (ПЭ-89, Соловьева, Куж. р-н).

КЕЧЕ ЮМО – бог солнца. К.ю. является источником света, предохраняет землю и жителей земли от всякого вреда (Яковлев, 1887, 6). В штате К.ю. состоят: кече суксо (ангел солнца), кече пұрышö (предопределяющий судьбу солнца), кече ава юмо (мать бога солнца, покровительница урожая). В честь К.ю. приносили в жертву гуся, корову или быка (ПЭ-89, Терехов, Серн. р-н).

При общественных, деревенских, индивидуальных молениях обращаются к востоку, к восходу Солнца, в чем проявляется жизнедающее начало небесного светила. Мифологические представления, связанные с почитанием солнца, нашли свое отражение в мотивах орнаментальных узоров марийского искусства. Солнце представляется в искусстве кругом, который является одним из ведущих узоров на полотенцах, наличниках окон, в воротах, а в вышивках круг заменяет квадрат, перекрещенный по диагонали, или в круг заключен ромб. Марийские искусствоведы Г.И. Соловьева и В. Кудрявцев в орнаментальном мотиве круга видят древний символ солнца. В мифологическом представлении с солнцем и небом были связаны и изображения птиц (Збруева, 1952). Солнечный культ также прослеживается в различных обрядах марийской языческой веры. Во время жертвоприношений и молений солнце выступает как «Кече ава юмо» (Богиня Мать Солнца), которое занимает одно из главных мест среди основных верховных марийских богов (Знаменский, 1868, 45; Смирнов, 1889, 143).

КЕРЕМЕТ – главное божество нижнего мира, антипод бога-творца.

Керемет приходится младшим братом бога, низвергнутым с неба за гордость. До сотворения суши керемет плавал по воде в виде селезня. По приказанию юмо он достал со дна океана землю, но отдал ее брату не всю, а утаенную во рту выплюнул на сушу и из нее образовались горы (Золотницкий, 1877, 24). Сюжет водоплавающей птицы, ныряющей на дно мирового океана за землей, охватывает всю евразийскую часть, частично Северную Америку, а истоки его восходят к неолиту (Золотарев, 1964; Голубева, 1979). Творцы мира у коми представлены в виде лебедя и гагары, у удмуртов творцами мира являются Керемет и Инмар (Мельников, 1981, 53; Напольских, 1992; Владыкин 1990).

Элементы культа птиц у марийцев сохранились в ритуалах жертвоприношения: богу неба (кава юмо), богу солнца (кече юмо) жертвуют гусей, а их докладчикам (витньызе) – утку. Во время моления те, кто приносили в жертву гуся и утку (по другому еще называют «шуддыран ден толынна» букв. принесли в жертву крылатых), посвящали их старшим божествам-хозяевам. «Роль и значение птицы хорошо проявляется в связи с Кереметом» (ПЭ-84, 86, 89, Нов., Серн. р-ны).

Керемет у удмуртов имеет имя – Луд. В марийском языке «лудо» означает утку. О. Данилов считает, что «Керемет оказывается непосредственно связанным с уткой» (Данилов, 1992, 152). Керемет – с арабского «чудеса, деяния святых», был известен всем этносам Средней Азии. В культе Луда, Керемета прослеживаются древние финно-угорские и заимствованные черты.

С кереметищем связаны почитание деревьев, леса. Их огораживали, в них соблюдали порядок и чистоту. Молитвенные рощи кереметям сохранились у марийцев, живущих в Башкирской, Татарской, Удмуртской республиках и в Нижегородской и Свердловской областях. О сохранности подобных рощ-кереметищ выявлено во время экспедиции у удмуртов и чуваш. У марийцев Башкирии существуют представления, согласно которым колдуны могут наслать через кереметей болезни: Кече кела (солнечная болезнь), Тылзе кела (лунная болезнь), Чолпан кела (болезнь звезды Венеры), шўдыр кела (болезнь звезды), пыл кела (болезнь облака). В заговорах от этих болезней упоминается 77, 99 кереметей (ПЭ-93, Минилгареев, Башк. респ.). У башкирских марийцев пантеон кереметей действительно довольно богат. Существуют предания о том, как появились болезни кереметей: по велению главного бога марийцы, татары, удмурты должны были показать ему своих детей. Татарин показал своих детей, бог за это похвалил его. А марийцы и удмурты не показали, т.к. у них было много ребятишек. За это бог наказал их. И вот у марийцев и удмуртов появились разные болезни. Чтобы избавиться от них, им нужно постоянно приносить жертвы, предложенные ворожеями. Так появились на свет от кереметей болезни (НРФ МарНИИ; Оп.1, 301, 98–99).

У башкирских марийцев существуют мифы, в которых больной человек, обращаясь к птицам-кереметям, просит отогнать от него болезни. В данном случае он перечисляет всех кереметей, каких знает: например, Мишкан кӧгӧрченлан пуымо кайык керемет (Мишкинский голубиный керемет), Шоръял кайык керемет (Шоръяльский птичий керемет), Кемей курык кайык керемет (Птичий керемет горы Кемей), йўксӧ керемет (лебединый керемет), Перныше кугу узо лудо (ударяющийся большой селезень), Перныше кугу ош комбо (ударяющийся большой белый гусь). Проводили домашний обряд, называемый «жертва Матери огню» (тулыш кышкен вучыктымаш) (посул), с просьбой содействовать в благополучии и о выздоровлении (ПЭ-93, Изиметова, Башк.).

Многие исследователи трактовали образ кереметя в качестве высшего злого духа, имеющего свой духовный штат (Смирнов, 1889, 133; Васильев, 1927, 22), что «в представлениях верующих керемет является синонимом грубой, злой, враждебной человеку силы, и керемет – это высшая нечистая сила, противостоящая Кугу Юмо» (Ярыгин, 1978, 39). Представление луговых марийцев о керемете, как о злом духе, является более поздним. Луговые марийцы с принятием христианства испытали особенно сильное влияние русских, а на многие свои веро-

вания, в том числе и на кереметей, стали смотреть глазами русских, то есть как на злых духов.

У марийцев, живущих в Башкирской республике и в Нижегородской области, до настоящего времени сохранились рассказы, религиозные представления и обряды, связанные с кереметями. По существующим мифологическим рассказам деревья, принимаемые за хранителей духов-кереметей, не трогаются и по сей день. Спиливать, ломать ветки у деревьев-кереметей воспрещается. Не разрешается ни ругаться, ни бранить кого-либо, т.к. подобные действия воспринимаются как оскорбление духа. Информаторы утверждают, что кереметище имелось при каждой деревне и сельские жители периодически обращались к кереметям. Общесельское моление кереметю совершалось перед выходом в поле, после снятия урожая. Главными организаторами жертвоприношения были «старики» (ПЭ-91, Ниж. обл.). Женщин не допускали на моления, но они приходили на урочище, чтобы наблюдать за всем происходящим и принять участие в совместной трапезе. Соответствия марийскому обряду кереметь можно найти в обрядовых системах удмуртов и чувашей.

В местах, где проживают диаспоры марийцев: в Нижегородской области, в Татарской и Башкирской республиках, встречаются, кроме основных общесельских кереметищ, также и узколокальные. Некоторые из этих мест вызывали у окрестного населения смирение и страх. Даже при переселении на новое место жительства, на далекое расстояние, они продолжали поклоняться своим духам, а позже огораживали свои кереметища (ПЭ-91, Ниж. обл.).

Раньше марийцы гордились тем, что имеют в доме своего кереметя. Существовали обрядовые действия, проводившиеся в семейном кругу, с принесением кровавой жертвы. Приносили утку, жеребенка, быка. Животное обязательно «должно было быть белой масти». В.М. Васильев (1927, 22) также отмечал, что «марийцы семейному кереметю приносили белого барана». Семейные обряды проводились и по особым случаям, например, при заболевании одного из членов семьи. Обряд проходил после захода солнца, исключительно в семейном кругу, тайно от соседей. Если кто-либо из посторонних видел обряд, то кереметь не принимал жертву. В молитвах жрец упоминал всех кереметей дома и окрестности. Во время моления не крестились, просили, чтобы он «хранил в благополучии, не прерывал их жизнь».

Жители Павайсола (Башкирия), особенно пожилое население, во время беседы не хотели даже вспоминать про кереметя, «тревожить» его, объясняя это тем, что керемети могут на них обидеться и послать несча-

стве. Считалось, что после этого им нужно будет снова совершать обряд жертвоприношения. Они забыли обряды, которые проводили их родители, и не хотели возвращаться к прошлому (ПЭ-91, Минилгареев).

Марийцы, живущие в Нижегородской области, также в жертву кереметю приносили птиц и животных только белой масти. Считалось, что кереметь любит только белый цвет. Поэтому молящиеся во время жертвоприношения должны быть одеты только в белую домотканую одежду. В одежде не должно было быть купленного, только льняное или шерстяное домашней выработки, а жертвенное животное – только белой масти. Мясо жертвенного животного полностью съедалось, а кости и другие несъедобные остатки сжигались или закапывались в землю. В жертву приносились гуси, бараны, телята, жеребята, даже коровы и лошади. Все зависело от степени важности жертвоприношения. Если заболел глава семьи, не жалели и рабочего коня, иногда складывались несколькими семьями и жертвовали корову с просьбой дать в этом году обильный урожай или богатый приплод скота (ПЭ-91, Теркина, Ниж. обл.).

У луговых марийцев отношение к кереметю отрицательное, и название «керемет» сохранилось только как ругательное слово (ПЭ-95, Нов. р-н). Марийцы, живущие в Нижегородской области, Башкирской, Татарской республиках, сохранили рассказы, обряды и верования, связанные с кереметью, где К. глубоко уважают (ПЭ-89, 91, Ниж. обл., Тат. респ.).

В мировоззренческом понимании культ кереметя возник, как объясняют мифы, в связи с тем, что предводитель марийцев не к сроку явился к главному богу Юмо с отчетом. Юмо рассердился, сжег всю семью марийца, потом повелел молиться не небесным богам, а земному кереметю, который был согнан с неба богом Юмо за непослушание (ПЭ-91, Башк.). На основе этой веры развивается целая система религиозных представлений о земных богах-кереметях. Историческое развитие этих представлений привело к тому, что после смерти души предводителей селений, глав семей, храбрых воинов, князей превращались в кереметей или пророков. На основе сильно развитого культа предков керемети становятся богами «низшей веры» (ўлыл вера), то есть как в католической и православной религиях, у марийцев происходит процесс антропотеизма – обожествление человека.

КИНДЕ (хлеб) – один из распространенных видов ритуально-обрядовой пищи, символ солнца, здоровья.

Выпечка хлеба была обязанностью женщины. Перед пригото-

нием К. крестили муку, затем – каравай. К. постоянно клали на стол, т.к. К. символизирует богатство. Богам для жертвоприношения пекли Кумалтыш Кинде (жертвенный хлеб) (ПЭ-87, Нов. р-н).

Кумалтыш К. брали с собой в священную рошу. Перед жертвенным деревом клали свежие ветки деревьев, на этот шаг (стол) стелили белую скатерть. На середину скатерти клали испеченный жертвенный К. Кумалтыш К. пекли из пресного теста. Они были небольшими, округлой формы, тонкими. К.к. называли «ўян-шўран кинде» (масляно-молочный хлеб). Также пекли большой хлеб, который называется кугу кинде, и обычный кислый хлеб, называемый ончыл тичмаш кинде (передний непечатый хлеб), который принесли владельцы жертвенного животного (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

Также обязательным считалось ставить К. на стол перед совершением свадебных обрядов, его брали с собой на сватовство. К. использовался как магическое средство для обеспечения плодovitости молодых и освящения события. При наречении новым именем невестки в доме мужа держали К. над ее головой. Для этого специально выпекался ритуальный круглый К. с совершением различных магическо-оберегательных действий (ПЭ-85, Кудрявцева, Медв. р-н).

К. ставили на стол перед дальней дорогой, брали кусок хлеба с собой для берега в пути (ПЭ-89, Капитонова, Серн. р-н). При постройке нового дома, после закладки третьего венца, при переезде в новый дом на стол ставили хлеб-соль богам с просьбой, чтобы помогли хозяевам стать богатыми (ПЭ-87, Нов. р-н).

В похоронно-поминальных обрядах К. клали на стол, брали на могилу. В целях берега от нечистой силы перед Пасхой три раза обходили дом с К., солью, иконой. Для остановки града хлебное помело выбрасывали на улицу (ПЭ-91, Изиметова, Башк.).

При использовании К. соблюдались различные табу, предписания, имеющие магическое значение. Непечатый каравай вечером нельзя было разрезать. Не разрешалось доедать чужой кусок К. (заберешь его силу); нельзя было оставить К. недоеденным, отодвигать его от себя рукой (сила пропадет); запрещалось собирать и есть кусочки К. (к бедности); не поднимали упавший кусок К. во время обеда (оставляли для покойника) (ПЭ-95, Соколова, Нов. р-н).

По народным поверьям, после захода Солнца не разрешалось отдавать К. из дома – переведется; зайдешь к кому-либо в дом с куском К. – в огороде свиньи съедят урожай, мыши – капусту.

К. применялся при гадании: при этом каравай хлеба клали на стол, зажигали свечи и обращались к духам (ПЭ-95, Соколова, Нов. р-н).

К. находил применение и в народной медицине. Разжеванный ржаной К. клали на чистую ткань, заворачивали в виде соски и давали ребенку. Детскую щетину лечили свежим ржаным К., при разных болезнях выходили на перекресток дороги с К. (ПЭ-87, Чобыкова, Нов. р-н).

КИНДЕ ЮМО – божество хлеба. К.ю. – бог урожая хлеба, один из главных богов, в штате которого состоят кинде шочын пүрышö (предопределяющий урожай хлеба), кинде суксо (ангел хлеба), кинде казначей (казначей хлебов), кинде серлагыш (хранитель хлеба). К К.ю. обращаются с молитвами перед началом сева, по окончании жатвы, во время праздника У кинде пайрем (Шебеок, 1956, 66–73; Смирнов, 1889, 144).

КИНДЫМ ШЫНДАШ (ставить хлеб; жертва с хлебом) – в народной культуре марийцев обряд, призванный для освящения нового дома.

Для того чтобы пöрт оза мог переселиться в новый дом, переносили угли из старого дома в новый. Обращались к нему со словами: «Хранитель дома, вселяющий в дом веселье, перейдем с нами в новый дом!» (ПЭ-87, Соколова, Куж. р-н).

Огонь являлся началом новой семьи и жилища. Он исполнял роль посредника и защитника людей, был символом и хранителем жизни рода. В первый же день в новом доме марийцы выполняли обряд «киндым шындаш» (ПЭ-95, Куж., Нов., Серн. р-ны). Традиционный обряд К.ш. в честь переселения в новый дом бытует у луговых марийцев и в настоящее время. По традиции все родственники должны принимать участие в обряде К.ш. Жертва должна состоять из домашнего стряпанья (блинов, пирога, петуха или курицы, омлета из яйца, сырников). Эти традиционные блюда являются ритуальными.

Жрец-карт произносил молитвы с просьбой к высшим и домашним божествам, чтоб в доме всегда царили добрая атмосфера, дружба, согласие, достаток, изобилие, здоровье, было продолжение рода. После совершения обряда дом считался освященным (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н). Благосклонного отношения пöрт оза добивались и девушки, когда выходили замуж. Они должны были через неделю после замужества посетить родительский дом. С собой брали гостинцы (хлеб и птицу) для проведения обряда (киндым шындаш) (ПЭ-97, Нов. р-н). Ставя свечки перед божницей, просили счастья, здоровья, чтоб пöрт оза не забывал молодушку и сопутствовал в деторождении. Такой обряд и в настоящее время бытует в сельской местности.

КИЛА (опухоль) – болезнь, относящаяся к злокачественной.

Марийские знахари лечили злокачественную болезнь К. разными травами и заговорами. Повсеместно использовали березовую чагу, чистотел, сок гриба мухомора, настаивали чеснок и др. Против злокачественной опухоли К. заклинатель читал заговор на масло или на воду: «На вершине каменной горы серебряный дворец, а в серебряном дворце серебряный стол, на серебряном столе серебряный подсвечник, а в серебряном подсвечнике день и ночь огонь горит. Когда на тот огонь Ю.е. Килу посадить сможет, пусть только тогда на Ивана Килу посадит. Тыфу!» (ПЭ-91, Изиметова, Башк.). Знахари читали свой заговор три раза, а масло натирали на больное место, водой протирали К., остаток воды относили на перекресток дороги.

КИКИМР КУВА, КУДЕРТ КУВА (старуха кикимора, старуха кудерт) – женские мифические персонажи, живущие в доме, на подворье или в пустых постройках. Кикимр кува редко показывается людям, она дает о себе знать шумом, различными проделками (ПЭ-95, Кудрявцева, Оршан. р-н).

Обычно К.к. представляют существом небольшого роста или маленькой женщиной (ПЭ-91, Николаева).

К.к. может обитать во дворе, в бане, курятнике, в хлеву, сарае, на чердаке, гумне, в пустых постройках (ПЭ-87, Соколова, Нов. р-н).

В быличках и бывальщинах о К.к. обычно рассказывается о постоянном нахождении ее в доме. Невидимая К.к. напоминает о себе ночью. Иногда свистит, топает, гремит посудой, проказничает с печной вьюшкой, мешает спать. К.к. также мучит домашних животных, гоняет скотину, выщипывает перья у кур и т.д. (ПЭ-87, Иванова, Нов. р-н).

В некоторых быличках рассказывается, что К.к. помогает по хозяйству, но в большинстве случаев вредит хозяевам. Иногда доходит до того, что К.к. изгоняет хозяев из дома (ПЭ-87, Мари-Тур. р-н).

К.к. невидимо прыдет ночью, иногда путает, рвет пряжу. Видеть её – к несчастью, к переменам в доме. По поверьям, К.к. прыдет не обычным способом (ПЭ-89, Сов.р-н).

КИЧКЕ ПАЙРЕМ – праздник Вербного воскресенья.

В К.п. хозяева проводили обряд изгнания злых сил с целью ограждения семьи, скота, жилищ от всякой нечисти (выходящей наружу с пробуждением весенней природы). Парни с рябиновой веткой ходили по деревне и били по хозяйственным постройкам, т.о. прогоняли злых духов (ПЭ-85, Кудрявцева, Оршан. р-н).

КИШКЕ (змея) – один из ключевых персонажей фольклорных произведений.

Культ змеи считается одним из древнейших, связанных с пережитками древнего зверопоклонства. К. сочетает в себе мужскую и женскую, водную и огненную символику. К. присущи вредоносные и апотропейные свойства, она ядовита и в то же время целебна.

По народным поверьям, существуют домовые в виде К.-покровительницы. К. охраняет, оберегает, приносит достаток в дом (ПЭ-96, Нов. р-н).

Многие исследования по археологии подтверждают то, что мотив змеи был широко распространен в ананьинскую эпоху. Мотив змеи преимущественно связан с браслетами, булавками, гривнами. Они были выполнены в виде украшений и выполняли роль амулетов.

Изображение змеи сохранилось в марийской вышивке. В вышивке головного убора (нашмак) рисунок в виде креста с загнутыми концами назывался Кишке. Данный рисунок вышивки служил оберегом (Соловьева, 2002, 17).

В марийском фольклоре К. выступает как охранительница жизни. Например, в одной из марийских сказок сын, родившийся в облике К., дважды оживляет своего отца: в одном варианте изрубленного на куски, а в другом – сожженного (ПЭ-85, Степанова, Нов. р-н).

Например, в другой сказке о Нёнчык-Патыре в подземном мире проживает трехголовый К. Герой сказки убивает его и затем сам поднимается на крыльях птицы. Также существует другая версия сказки, где в подземном мире К. пытается погубить птенцов орла, который и поднимает спасшего их богатыря на поверхность земли (Марийский фольклор, 1992).

Эти сказки подтверждают то, что К. принадлежит подземному миру, но также противостоит верхнему и среднему миру.

У марийцев существует поверье, что К., дожившая до ста лет, как бы становится царицей змей. Такую змею можно отличить от других, она имеет белые пятна на голове. У марийцев существовал запрет убивать ужей (ПЭ-89, Башк.). Это могло привести к несчастью. Амулеты и украшения из змеиных головок служат оберегами до настоящего времени.

КИЯМАТ ТӐРА (владыка киямат, отец того света) – мифический персонаж, владыка, судья загробного мира. Властью над подземным миром обладает господин загробного мира К.т. (Яковлев, 1887, 73).

Данный образ появился в результате переосмысления существовав-

ших ранее верований о первом, похороненном на кладбище человеке, который становился затем управителем кладбища (Филимонов, 1869).

Во время похорон у изголовья умершего ставили три свечи для К.т., его помощнику Киямат савуш и самому покойнику, желая ему добраться благополучно до иного мира. Мир мертвых представляли разделенным на светлую и темную части; охраняли его адские собаки.

К.т. заставлял умершего проходить по жердочке над пропастью с котлом, наполненным кипящей серой: грешник падал в пропасть, оказываясь во мраке ада, хороший человек добирался до светлого мира, где продолжал обычную жизнь (Золотницкий, 1877, 26). К.т. имеет своего товарища Киямат савуш (сторож). Он является распорядителем при К.т. Ему ставили свечи на похоронах и поминках (Шебеок, 1956, 102).

К.т. мог отпустить умершего на ночь на землю, и тот требовал от живых сородичей соблюдения поминальных обрядов. По поверьям, умершие сами участвуют в поминках (ПЭ-86, Нов. р-н).

КИЯМАТЛЫК АЧА (названный отец жениха) – «посаженный отец» жениха на свадьбе (ПЭ-95, Степанова, Нов. р-н).

КЛАТ ОЗА – дух-хранитель житницы.

Клат был предназначен как для хранения, так и для сушки зерновых культур. Полный амбар символизировал богатство и плодородие. Там совершали продуцирующие и апотропейные действия, связанные со свадебной, новогодней обрядностью. Марийцы по обычаю хранили последний сноп в амбаре, и сноп должен был быть полным. Высыпали в амбар зерна со словами «Юмо, тичмаш шурно перкем пуыжо!» (ПЭ-97, Соловьева, Сов. р-н).

Некоторые хозяева открывали во время молотьбы свои амбары, «чтобы о достатке хлеба заботился сам Клат оза». Он охранял и молodoженов в первую брачную ночь (ПЭ-86, Кудрявцева, Медв. р-н).

КОЛ (рыба) – житель воды, предмет обожествления, символ сверхъестественной силы.

Культ рыбы занимает в представлениях марийцев довольно значительное место. Особенно заметно проявляется в культе умерших. Изображения К. встречаются на керамике и в кремневой скульптуре. Исследователи, археологи считают, что существующее разнообразие фигурок К. свидетельствует о промысловых культах, в которых за каждый вид охотничьей добычи отвечало божество в виде определенного животного (Данилов, 1987; Голубева, 1979).

В марийской вышивке встречается Кол шинча тўр (глаз рыбки). В вышивке имеет изображение в виде треугольника (Соловьева, 1982, 35; 2002, 16).

В мифе «Кто хозяин озер» Юмо создал все только для добра. В каждое из озер бог поселил по одному виду рыбы. Однако жизнь оказывается сложной, рыбы переселяются, перемешиваются и начинают поедать друг друга (Марийский фольклор, 1991). Но это не приводит к уничтожению отдельных видов. По поверью, Юмо ведает подводными ресурсами. Сходными мифами являются эрзянские мифы, где землю поддерживают рыбы.

КОЛОДИЧ КУВА, КУГЫЗА (духи колодца) – мифологические персонажи, духи, хозяева, живущие в колодце. Колодец, где обитают духи К.к.к., является местом совершения многочисленных обрядов. Воду, предназначенную для ритуальных целей, приносили в дом из трех-семи колодцев и просили К.к.к., чтобы хозяева колодца посодействовали в их просьбе. У колодца совершались коллективные моления, обряды вызывания дождя (ПЭ-91, Изиметова, Башк.).

В свадебных обрядах марийцев молодушка должна была набрать воду из колодца, растопить печь и испечь первые блины. Хождение за водой было испытательным ритуалом. Молодую сопровождали гости к колодцу, парни старались помешать ей набрать воды из колодца, проливали воду, но она вновь набирала. Молодушка должна была принести в жертву К.к.к. серебряную монету или кусочек хлеба с просьбой, чтобы те повлияли на счастливую и успешную семейную жизнь (ПЭ-87, Капитонова, Серн. р-н).

КОЛЫШО (умерший) – покойник. По существующим материалам К. и после смерти продолжает жить в загробном мире. В. Филоненко писал: «...покойники выходят из могилы и вереницей идут к своим прежним жилищам. Их можно видеть в ночь праздника предков или в Кугече Великий день, который приходится примерно на Пасху. Для этого нужно надеть платье наизнанку, а на шею – хомут, и сесть на крышу дома» (Филоненко, 1912, 36–38). Существует мифический рассказ, где один мариец, надевший хомут, видел К., шедших вереницей из кладбища в деревню на праздник Семик (впереди шли белобородые старики, после – средних лет мужчины и женщины, а последними – умершие дети). Видевший даже узнал некоторых умерших, когда-то он сам помогал их хоронить. После этого он сильно испугался, переживал и беспокоился, почему покойники явились перед ним наяву. Стал опасаться, думал, что видел их к смерти. Но после этого случая он прожил еще семь лет (ПЭ-87, Нов. р-н).

По религиозным верованиям многих народов, давно умершие предки (у марийцев тоштыен-шамыч) способствуют хорошему росту хлебов, их цветению, повышению урожайности полей. Л.С. Седакова утверждает: «Урожайность, плодородие и вообще обилие посылаются родителями из «области смерти», они гуляют по житу, чтобы хлеб родился обильнее на полях» (Седакова, 1984, 66). Среди марийцев, живущих в Калтасинском районе Башкирской республики, существует вера в то, что покойники-предки могут причинять большой ущерб полям или хозяйству. Покойники, попадая в потусторонний мир к тоштыен-шамыч, начинают оказывать живым сородичам содействие в земледелии и скотоводстве. Умершие предки оказывают помощь не только в хозяйственной деятельности, но и в устройстве семейной жизни. Они могут примирить супругов, наказать тех, кто не почитает предков, старших, кто не соблюдает семейные традиции. Предки вмешиваются в семейную жизнь во время конфликта. По представлениям марийцев, души умерших предков имеют такие же потребности, как и живые люди: они хотят есть, пить, курить, мыться в бане. Свое желание они выражают или шумом, стуком, или показываются во сне. Особенно интересны рассказы о моющихся в бане покойниках. Иногда некоторым людям в бане показываются якобы моющиеся покойники-родственники, у которых только глаза как неживые. Во многих случаях люди слышат: «В бане мыге-мого, мыге-мого моются, лоп-лоп-лоп парятся» (ПЭ-88, Нов., Пар. р-ны).

Существуют рассказы о том, что души покойников могут по-своему предвещать будущее. Согласно марийским религиозным верованиям, умирает только тело человека, а его душа продолжает жить на том свете в астральном состоянии или в виде фантома, которая может явиться в человеческом облике.

В силу иррациональности религиозного мышления представление о границе между миром живых и миром мертвых носило условный характер, а покойник выступал посредником между двумя мирами. Пространственная картина мира имела сложную трехчастную структуру. По связывающей все три части мировой оси (мировому дереву) покойник перемещался в мир предков. Представление о трехчастной структуре мира нашло отражение во всех этапах погребального обряда. В целях гармонизации взаимоотношений с миром покойников живые люди выработали целый ряд обычаев и обрядов, направленных на их умилоствление, на удовлетворение их потребностей.

КОЛЫШЫМ ТОЙЫМАШ (похороны) – похоронно-поминальный

обряд, воплощающий мифологизированные отношения между живыми и мертвыми, потомками и предками, этим и потусторонним миром.

Похоронно-поминальная обрядность марийцев формировалась на основе древних мифологических и религиозных представлений о душе человека. По воззрениям марийцев, после смерти человека душа его живет в другом мире, в другой форме, умирает лишь физическое тело. Душа умершего человека должна быть почитаема, ее нельзя забывать живым сородичам. Только тогда будет гармония между людьми и миром умерших покойников. Поэтому живые сородичи старались проводить душу умершего с большим почтением и уважением, соблюдая все обряды и обычаи, которые были характерны предшествующим поколениям. Похоронно-поминальные обряды имели большое нравственное значение: прославляли подвиги предков, способствовали воспитанию уважения к делам старших поколений. Похоронный ритуал марийцев описывался в этнографической литературе XVIII–XIX вв. Г.Ф. Миллером (1791, 42–62), И.И. Смирновым (1889), в начале XX века С.К. Кузнецовым (1904), В.М. Васильевым. Свои описания оставили финны В. Поркка, А. Генетц, Х. Паасонен, Ю. Вихманн, венгр Э. Беке. В начале XX века изучали погребально-поминальные обряды Т.Е. Евсевьев, В.М. Васильев. В 60–80-х годах изучением этих обрядов занимались марийские этнографы И.Н. Смирнов, В.Н. Петров. К изучению обрядов, связанных с покойниками, подключались и социологи во главе с В.И. Шабьковым, археологи под руководством Г.А. Архипова. Среди работ археологов следует отметить исследование Т.Б. Никитиной, которая охарактеризовала погребальный обряд и материальную культуру марийцев на материале могильников конца XVII–начала XVIII вв. (Никитина, 1992).

В культуре предков особое место занимают обряды и обычаи, сопровождающие погребение умершего и осуществляемые во время сорокового дня. Ритуалы должны способствовать благополучной жизни покойного в загробном мире, обеспечивать нормальные взаимоотношения живых сородичей с умершими. Соблюдение стойких погребальных традиций у марийцев обеспечивало сохранение единства внутри родственной группы и способствовало укреплению устойчивости этнического самосознания.

В рамках марийской традиционной культуры взаимоотношения людей с миром предков обеспечивают целостность этноса в представлениях не только о потустороннем мире, но и в формировании морально-нравственных норм, социального поведения, путей гармонизации взаимоотношений в жизни. Во время похорон соседи умер-

шего приносят с собой свечи, еду, спиртные напитки. На краю гроба зажигаются три толстые самодельные восковые свечи в честь владык загробного мира и умершего. В гроб кладут смену белья, головной убор, полотенце, кошелек с деньгами, кладут «хлеб-соль», прутья шиповника и рябины. Покойника с ног до головы накрывают белой простыней, раньше накрывали белым холстом. Перед выносом покойника из дома произносят молитву. На молитвенном столе у изголовья покойника ставят семь свечей и обильную еду, так называемый «Вуй мучаш обеде» (букв: Последний обед покойнику).

Жрец или уважаемый мариец из числа старших по возрасту молится о прощении покойному его грехов. Умершему клали в руки свечку и маленькую икону, чтобы на том свете он смог умолить своего ангела-хранителя (сукчо) и Создателя (Пўрышö юмо) защитить его от мучений за грехи в аду, выкупить и забрать в «добрый светлый мир», в «юмын волгыдо вер». После догорания свечи пришедшие прощаются с умершим, целуя его в губы или щеку. Родственники дотрагиваются до края гроба и говорят: «Пиалетым ит нангай, кодо!» (Оставляй свое счастье на этой земле!) Если у умершего оставались дети-сироты, то их трижды переносили на руках через умершего со словами: «Пиалетым ўдырет ден эргычлан кодо!» (Оставляй свое счастье своим дочерям и сыновьям!) (ПЭ-93, Нов. р-н).

Обычно покойника хоронили во второй половине дня. Вынос гроба – сложный обряд, часть элементов которого носит религиозно-магический характер. Он имеет целью обезопасить дом и всех живущих в нем от вредоносного воздействия души. Покойника выносили вперед ногами. Во дворе останавливались, чтобы умерший мог попрощаться и с живыми. Гармонист играл любимые песни умершего до тех пор, пока гроб не опускали в могилу (ПЭ-93, Нов. р-н). У луговых марицев продолжает существовать обряд закалывания петуха или курицы в честь умершего в качестве выкупа, чтобы он не приходил забирать на тот свет оставшихся в живых (Васильев, 1927, 73). Отрубив курице или петуху голову, смотрели, куда она направится: если к улице – хорошо, а наоборот – нужно было ожидать нового умершего.

В сельской местности умершего провожали всей деревней. Считается, что чем больше людей участвует в проводах умершего, тем легче ему будет на том свете. На кладбище гроб устанавливали на перекинутые через могильную яму брусья. Близкие родственники и знакомые приносили полотенца или куски холста, предназначенные для накрывания лица умершего. Поскольку для этого требовалось лишь одно полотенце, то оставшиеся раздавали возле открытого гроба близким родственникам.

Прощание с покойным у марийцев всегда эмоциональное. Заунывная, печальная мелодия игры на гармошке подчеркивает скорбь присутствующих, и эмоциональное состояние достигает пика именно на этом этапе погребального ритуала. Близкие умершего сильно плачут, еще раз прощаясь с покойным. Гроб в могилу опускают с помощью полотенец или двух кусков ткани. Полагают, что, если не опускать покойника на полотенцах, то при переправе через реку мертвых он может упасть, поэтому пожилые люди заранее припасают полотенца или куски ткани для своих похорон. Полотенца после погребения дарились тем, кто помогал опускать в могилу, или тем, кто нес покойного (ПЭ-93, Нов., Серн. р-ны).

Чтобы умерший мог «выкупить место» на том свете, бросают монеты в могилу со словами «мланде налашет» (для выкупа земли) и кладут вместе с умершим в гроб (Никитина, 1992, 31). Каждый из присутствующих должен участвовать в засыпании могилы. Во время зарывания могилы основную работу выполняли мужчины, остальные лишь символически бросали в нее горсть земли. У марийцев, как и у некоторых других финно-угорских народов, по завершении погребения тут же у могилы поминали умершего (ПЭ-93, Нов. р-н).

По особому завещанию умершего, приносили в жертву коня. «После поминок восточные марийцы на длинном шесте подвешивали флаг и устраивали стрельбу в него» (Васильев, 1927, 104). Еще в прошлом веке над могилой на высоком шесту вешали одежду умершего (Олеарий, 1670, 409) или привязывали полотенце (Георги, 1799, 30).

Засыпав яму, возлагали цветы, венки, устанавливали крест, а через некоторое время – памятник, железную ограду. По возвращении с кладбища в доме покойного устраивали траурный стол-поминки, с приглашением присутствующих на похоронах (ПЭ-93, Нов. р-н).

Погребальные обряды сохранили архаические черты, обусловленные культом предков, стремлением сохранить добрую память об умерших родственниках. Существенным фактором, способствующим сохранению семейной обрядности марийцев, можно считать наличие тесных семейно-родственных связей. Семейная обрядность марийцев, включающая родильные, свадебные и похоронно-поминальные обряды, представляла собой сложный комплекс верований и ритуалов, восходящих к различным историческим периодам. Они регулировали поведение человека на протяжении всей его жизни и маркировали смену одного социального статуса другим. Переход происходил путем установления или разрыва связи индивида с миром природы и с коллективом. Брак является как бы промежуточным состоянием между рожде-

нием и смертью, символическим повторением двух основных жизненных начал, приходом и уходом одновременно.

В свете целостности семейно-обрядового комплекса как культурного явления появляется возможность трактовать родильные, свадебные и похоронные обряды как «обряды перехода» (Казакова, 1993, 10). Например, в праздник наречения имени (Узыпка пайрем) после произнесения молитвы ребенок становился полноправным членом социума. Во время смерти душа человека отлетала от тела и порывала все связи с человеческим коллективом. Понимая, что умерший уже не является членом общества, его возвращали земле, т.е. природе. Семантическая общность родильных и похоронно-поминальных обрядов связана с вечным возобновлением жизни в природе – рождением, жизнью, смертью и новорождением. По мифологическим представлениям, жизнь человека бессмертна: человек семь раз рождается и семь раз умирает, в седьмой раз его жизнь будет продолжаться в виде рыбы в воде (ПЭ-91, Изиметова, Башк.).

КОМБО (гусь) – священная птица. Гуся приносили в жертву богам. При поиске родниковой воды марийцы наблюдали за гусями. В летний период, куда садились отдыхать К., рыли колодцы и находили источники питьевой воды (ПЭ-95, Башк.).

Кайыккомбо Корно (Млечный Путь) трактуется у марийцев как дорога гусиных стай (ПЭ-97, Нов.р-н), на которой оставлен пух. По поверью, с его помощью отставшие гуси могли найти своих товарищей. Мир по-своему благоустроен, обставлен ориентирами, это сделано мудрыми и добрыми птицами. Марийцы до сих пор в своих вышивках сохраняют веру в святости гусей.

Существуют вышивки Комбо чапа «гусиная лапка», комбыйол, комбылапа «гусиная лапка», Комбышуйт тур керыштмаш «шея гуся» (Соловьева, 2002, 16).

В космогоническом мифе «В седой древности Юмо создал землю, людей, воду, птиц, скотину и всех зверей». За одну неделю он все и сотворил. И всему дал имя Юмо, также и К. (Марийский фольклор, 1991).

КОНГА (печь) – мифологизированный предмет обихода, один из сакральных мест дома.

Кроме выполнения функций бытовых (на К. спали, в ней готовилась пища, в том числе и обрядовая), К. воплощала символику рождения, смерти. Около печной трубы или под К. живет Кудерт кува; под К. же живет

мифологическое существо, «рождается» мифический сын – мальчик с пальчик Нёнчык-Патыр. В К. совершались магические действия, направленные против колдунов, воров (ПЭ-93, Киткаева, Серн. р-н).

Домашний огонь, добытый на сельском молении путем трения сухих брусочков, непрерывно поддерживали в К. целый год до следующего моления. Его не принято было отдавать в другой дом. Считали, что вместе с огнем могло перейти семейное счастье, благополучие. Угли из К. использовали во время обряда встречи молодых в доме жениха (ПЭ-95, Нов. р-н).

С К. связаны свадебные обрядовые действия. Соблюдали обряд наречения невестки новым именем возле К. после ее вхождения в дом мужа (ПЭ-96, Милютина, Куж. р-н).

Чтобы избавиться от страха перед покойником, вернувшись с похорон, родные старались посмотреть в К. и притронуться к ней руками (ПЭ-94, Нов. р-н).

С К. связано народное целительство. В ней совершали обряды перепекания ребенка, что символизировало одновременно смерть болезни и новое рождение; в К. «жгли» некоторые болезни (ПЭ-94, Милютина).

Вылетевшие из К. угольки или искры предвещали гостей (ПЭ-95, Соколова). Гудение в печи во время топки – к перемене погоды, вывалившийся кирпич – к несчастью (ПЭ-95, Иванова). Видеть во сне развалившуюся К.– к смерти хозяина, свалиться с нее – к несчастью (ПЭ-95, Соколова). Чтобы отвести колдунов, около К. ставили перевернутую кочергу (ПЭ-94, Милютина).

Особую роль играла печная труба, через которую в дом могла проникнуть опасность. В мифологических рассказах через печную трубу влетают и вылетают черти, колдуны, душа покойника в виде огненного змея (Ук. Тойдыбекова, 1997). В целях оберега от них во время совершения свадебных обрядов, родов было принято закрывать трубу. Перед дальней дорогой и во время грозы закрывали печную трубу.

КОНГА АВА – божество, покровительница, держательница, хозяйка домашнего очага, печи. К.а. невидима, место обитания неопределенное, где-то в печи. Конга играет особую символическую роль во внутреннем пространстве дома, совмещая в себе черты центра и границы. Конга сакральна, в ней готовят пищу, на ней спят, лечат больных. У марийцев существуют разные обряды, связанные с домашним очагом. Во время новоселья марийцы из старого дома переносили огонь, приглашая божества старого очага на праздник, чтобы в бу-

душем он охранял новый очаг. Домашний огонь постоянно поддерживали в печи, сохраняли в виде горячих углей. Угли не передавали в другой дом, верили, что вместе с огнем хозяина могли покинуть достаток и благополучие. Если кто-то уходил из дома, то печку закрывали заслонкой, чтобы ему везло в пути. В праздничные дни в печь бросали первый кусок ритуальной трапезы, вынув хлеба из печи бросали туда полено, а на ночь клали поленья и ставили горшок воды, чтобы у печи было что есть и пить (ПЭ-95, Нов. р-н).

К.а. молились перед приготовлением пищи, благодарили после еды.

После сложения новой печи в жертву К.а. приносили петуха, чтобы он всегда охранял домашний очаг, чтобы в доме были достаток и благополучие (ПЭ-94, Торощин, Нов. р-н).

В мифологических рассказах через печную трубу осуществляется связь с внешним миром. Из печной трубы заходят и выходят сверхъестественные существа: внутрь проникают огненный змей и черт, из дома вылетают душа умершего, болезнь, доля, призыв, обращенный к нечистой силе, ведьма, болезнь и др. (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Печи приписывали целебно-очистительные функции. После возвращения с кладбища участники похоронной процессии должны были заглянуть в печь и притронуться к ней руками, чтобы очиститься от соприкосновения с ушедшим в другой мир.

Существуют рассказы, что некоторые марийцы засосывали своего большого ребенка в печь, с целью убить болезнь и возродить уже здорового ребенка (ПЭ-94, Милютин).

В умиловительных целях в праздники первый кусок пищи бросали в печь. На Пасху на плиту лили жертвенный напиток, на раскаленные угли кидали кусочки хлеба, мяса, и пока они горели, хозяйка дома благодарила божество. Жертвенные дары в честь К.а. клали в левый угол пода печи, где температура обычно бывает выше (ПЭ-94, Соколова).

К К.а. обращались за помощью бездетные женщины, при болезни, якобы полученной во время повседневной работы у печи или в то время, когда заготавливали дрова для нее, несли воду, готовили минимальную еду. Считалось, что если ребенок, упав, каким-либо образом задевал божеств-хранителей, то он обязательно заболел (ПЭ-91, Калт. р-н, Башк.).

К.а. заклинали в свадебных песнях мифологического характера, исполняемых стряпухами перед выпечкой ритуальных хлебов, пирогов, о том, чтобы испеклись они на славу (румяными, поджаристыми), что было весьма важно для совершения дальнейших обрядовых действий (ПЭ-91, Башк.).

КОРАК (ворона) – вещая птица, часто фигурирует в обрядовом фольклоре, в сказке. Птицы семейства К. часто противопоставляются святым птицам (кӱгӱрчен) (ПЭ-88, Морк. р-н).

В сказке в облике К. появляются души злых людей. В ней К. также является комическим персонажем. Она хвалится перед лисицей и орлом красотой своих детей. Они же, увидев Корака и его, самую безобразную из птиц, съедают.

У марийцев проводили обряд моления с «кашей для вороны» (корак пучымыш пайрем). Кашу для К. варили в самый длинный солнечный день (день солнцеворота). Моления проводили у реки, а после общей трапезы обычно начинался дождь. Среди марийцев не случайно мелкий град величиной с горошину называют «корак шӱраш» (воронья крупа).

Существуют вид вышивки: Коракйол вачӱмбал тӱр – вышивка с мотивом «лапка вороны» на наплечной части женской рубахи; коракйол темыш (о.м.), карак ял шиман темыш (к.м) – «лапка вороны», заполнение «косой стежкой»; карак ял цара тӱр (к.м.) – вышивка с мотивом «перепонка лапы вороны», корак шӱртӱ – вид вышивки, черные нитки цвета вороны (Соловьева, 2002, 16).

Среди уральских мари пекли ритуальный пирог Корак когыльо (пирог из грачат). Для этого ловили плохо летающих грачат, разделявали и клали в пирог (ПЭ-91, Изиметова, Башк.).

КОРЕМ КУВА, КУГЫЗА (духи оврага) – мифические персонажи, живущие в овраге. Обычно они невидимые, но появляются перед несчастьем (ПЭ-95, Нов. р-н).

КОРНЫМБАЛ ЮМО, КОРНО ЮМО – божества дороги, мифические персонажи, оберегающие путников. Божества Корно водыж (дорожный водыж) и Корно Пиямбар (дорожный пророк) также охраняют путников и указывают им путь (Нурминский, 1862, 261; Шебеок, 1956).

Существуют мифические рассказы, что на дороге появляется нечистая сила, которая пугает путников по ночам, заставляет блуждать их. Около дорожной колеи пребывают души грешников, блуждающие огоньки, души заложных покойников (ПЭ-89, Смирнова, Нов. р-н). Имеются мотивы мифологических рассказов, что души заложных покойников по ночам выезжают на дорогу и предлагают путникам подвезти их. По поверью, на дороге можно столкнуться с вредоносной магией. Считалось, что предметы, найденные на дороге, имеют контакт с потусторонней силой. Предзнаменованием служили встречи на дороге с различными людьми и животными (ПЭ-91, Изиметова, Башк.).

Выбор дороги в жизни марийцев имел большое значение в семейных, свадебных, крестильных, похоронных обрядах. Марийцы перед тем как выйти на дорогу произносили молитвы с просьбой к Корнымбал юмо, Корно Пиямбар, Корно водыж, чтобы они укрывали от нечистой силы, содействовали и помогали, чтоб дорога была безопасной и удачной (ПЭ-95, Соколова, Нов. р-н).

КОШТШО ЕН – лицо, выбирающее жертвенное животное для молений (Миллер, 1791, 46–49; Георги, 1795, 31).

Перед молениями на сходке возлагали обязанность К.е. на пять или семь человек. Прежде чем выбрать скотину, К.е. моются в бане, надевают чистое белье, чистую праздничную одежду, обувь, а затем идут, с усердием читая молитвы, по домам выбирать подходящую скотину. Придя в нужный дом, пристально смотрели на подходящую жертвенную скотину: «если при взгляде встрепенется «тўсым пуыш» (образ дала), т.е. «посредством вздрагивания ее бог дал им знать, что она богу угодна. Если не вздрогнет, то шли искать по другим домам» (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

Для жертвоприношения скотину К.е. покупали и на базаре. Черных и пегих лошадей и жеребят для жертв не брали, а только рыжих, гнедых, сивых, саврасых и изредка белых. Коров и овец черных тоже не брали (ПЭ-94, Порфирьев, Пар. р-н).

КРЕС, Ырес (крест) – сакральный знак в мифопоэтических и религиозных системах.

Ырес – один из основных знаков погребальной обрядности, фигурирует как символ смерти. Ырес выступает как оберег, его наносят на различные предметы, и как знак символического изображения. Марийцы, как и другие народы, осеняли себя крестным знаменем отходя ко сну, начиная или заканчивая работу, выходя из дома, отправляясь в путь, садясь за стол (ПЭ-94, Соколова, Нов. р-н). Во время жатвы серпом выжинали на поле крест, первые сжатые колосья складывали крестом. В канун Крещения ставят Ы. мелом в доме и на хозяйственных постройках. Ы. используется для оберега дома и двора (ПЭ-95, Торощина, Нов. р-н).

КРЕШЫН ПАЙРЕМ – Крещенский праздник.

В крещенскую ночь над всеми окнами и дверьми рисуют кресты (ПЭ-95, Кудрявцева, Оршан. р-н). По поверью, если кто крестился в этот день, то он становился счастливым на всю жизнь. В К.п. перед заутреней небо открывается, а если открытому небу помолишься, то

все сбудется. Существуют приметы, связанные с К.п. Если снег выпадет на К.п. – хлеба много будет. Звезды на небе яркие в К.п., то будет больше белых овец (ПЭ-95, Соколова).

КРОНША – фольклорный персонаж, основатель марийской секты.

По легендам жил он около Кронштадта и был активным членом и проповедником Кугу Сорта. Он впервые стал проводить мысль о необходимости бескровных жертвоприношений богам. От Кронши веру приняла Татьяна из деревни Варангуж, а от нее – крестьянин из деревни Салаял Яранского уезда Филипп. Он был прорицателем и перед смертью предсказал, что явится человек по имени Григорий и будет молиться свечами. Сам Филипп, хотя изготовил 700 восковых свечей, но отступил от своей веры и вернулся в христианскую (Васильев, 1927, 10).

КУГЕЧЕ (Великий день) – Пасха, главный праздник весеннего календарного цикла. К. отмечали через семь недель после праздника Ёярня. К. – праздник весны, момент наделения земли плодородной силой, хозяйства – благосостоянием, семьи – здоровьем. К. сопровождался многочисленными обрядами и поверьями. К празднику начинали готовиться дня за четыре: наводили порядок в доме и на дворе, варили пиво.

Главным в древнем языческом празднике К. был обряд поминовения предков. Один из членов семьи отправлялся на кладбище, обходил могилы умерших родственников и приглашал их в гости. Ко времени возвращения посланного в избе накрывали стол, расставляли угощения и перед каждым прибором зажигали самодельные свечи из кудели и воска. Если свеча горела хорошо и ярко, это значило, что покойный остался доволен угощением и приемом родных и радовался, а если плохо – выражал неудовольствие и чувствовал себя обиженным (Горбунов, 1925, 28).

В течение всей Страстной недели совершались основные приготовления к празднику. Проводили пасхальные моления богам: Кугече пайрем кугу юмо (Великий бог праздника Пасхи), Кугече кугу юмо (мать божей Пасхи), Кугече кугу пұрышö (великий предопределитель судьбы Пасхи) (Яковлев, 1887, 11).

К пасхальной неделе парни устанавливали качели. У качелей устраивали молодежные игры, песни и танцы. На Пасху (Великий день) совершались моления и готовили угощения из разных блюд и пива. Устанавливали в некоторых местах шалаши для продажи. Такие места имели названия «Кугече курык», «Когечй нер» (Гора Великого дня),

так как место для качелей выбирали на оттаявших от снега холмах. В Кугече среди марийцев Медведевского, Оршанского, Козьмодемьянского районов посещают церкви, придерживаются христианских обрядов, а часть марийцев Куженерского, Новоторьяльского, Парангинского, Сернурского, Мари-Турекского районов соблюдают языческие обряды. В Страстную среду магических обрядов уже не придерживаются, но в деревнях топят баню и моются, приглашая предков.

КУГЕЧЕ ШИНЧАЛ – соль, приготовленная в день Благовещения.

Среди марийцев ей приписывалась особая целительная и предохранительная сила. Соль пережигали в печи или в подтопке, она становилась темного цвета. Эту соль использовали для лечения от разных болезней (ПЭ-87, Мари-Тур. р-н). Соль давали вместе с хлебом, иногда просто макали или клали в питье. Для предохранительной цели щепотку соли, завернув в тряпку, носили с собой. Часто использовали такую соль при лечении домашнего скота. Больному домашнему животному давали колобашки из ржаного теста, посоленного этой солью или пекли булки (ПЭ-95, Кудрявцева, Оршанский р-н).

КУГУ ПЎТӦ – Великий пост.

КУГУ СОРТА (Большая свеча) – новое направление секты, которое явилось крупным общественным движением, проявлением свободомыслия, национального возрождения народа мари. Секта Кугу сорта возникла в 70-х гг. XVIII в. В учении секты присутствовали националистические моменты. Они проявлялись в стремлении сектантов возглавить общенациональное освободительное движение марийцев.

Сектанты видели корни своего учения в мифических временах первых людей – «шнуев» (святых, блаженных). По представлению сектантов, после создания Земли начался процесс ее «опускания», «падения», произошла некая «космическая и этическая инволюция». Документальные материалы ГАКО показывают, что в обращении к властям сектанты просили разрешения объединения всех марийцев на определенной территории.

Сектанты носили одежду белого цвета, домашнего изготовления (из конопли), игнорировали фабричные изделия.

В 1877 году в деревне Большая Рутка проводили мировое моление. На молении призывали к смене кровавых жертв на моления со свечами. В момент произнесения речи произошло солнечное затмение, и пока оно продолжалось, люди слушали, испытывая смятение: одни

колебались принять учение, другие были готовы объяснить даже само затмение речью проповедника. После затмения большинство молящихся приняло новое учение. С этого момента начали молиться со свечами и стали приносить жертву из хлебных злаков (Васильев, 1927, 10; Зыков, 1932, 33).

Посвященные секте дореволюционные исследования носили в основном административно-функциональный характер. Такой подход позволял достаточно верно фиксировать социальные задачи «кугусортинского» этноконфессионального движения, оценивая его, либо с точки зрения церковно-охранительной, либо в русле общей буржуазно-либеральной оценки российского сектантства (Клибанов, 1965, 16; Старостенков, 1980, 150). Наиболее глубокой работой, посвященной истории возникновения и деятельности этой секты, была опубликованная в 1927 г. в Краснококшайске книга марийского этнографа и религиоведа В.М. Васильева «Марийская религиозная секта «Кугу сорта». В.М. Васильеву удалось расположить к себе сектантов. Он смог стать непосредственным свидетелем бытовой и ритуальной деятельности сектантов и собрать о «кугусортинцах» уникальные факты, лишённые всяких вымыслов и легенд.

В.М. Васильев впервые отметил ряд характерных черт, свойственных секте, обратил внимание на распадение секты на три толка. Первое направление состояло «из представителей с аскетическим, подвижническим образом жизни». Они воздерживались от курения, употребления чая, спиртных напитков, некоторых овощей и злаков, продуктов промышленного производства. В ритуалах этого направления не признавались кровавые жертвы и моления низшим духам.

Второй толк характеризовался тем, что аскетизм в повседневной жизни отсутствовал, однако кровавые жертвы и моления низшим духам также не признавались. Из числа домашних животных исключались свиньи и козы. Это направление возникло из первого в результате ссылки сектантов в Сибирь и было малочисленным.

В третьем направлении сектантов также не признавались моления низшим духам, однако кровавые жертвы имели место. По молитвенным ритуалам эти сектанты были близки к своим единомышленникам из двух других направлений. Этот толк был наиболее многочисленным. Учение секты распространилось среди марийцев Яранского уезда. В.М. Васильев трактовал эти группы по своему содержанию как некоторый прогресс опрощения язычества (Васильев, 1927, 5). Причину возникновения секты он видел «в несоответствии кровавых жертв духовному росту последователей секты, как в протесте против непо-

нятного и навязанного православия, поглощавшего национально-бытовые устои марийцев» (Васильев, 1927, 6).

Наиболее активную деятельность секта «Кугу сорта» развернула в семидесятых годах XIX в. Свою веру марийцы называли «верою предков», «чимарийской верой», «истинно божьей верой». В секту принимались все марийцы, а из немарийцев – знающие марийский язык и полностью овладевшие учением секты. Вступающий в секту должен был выдержать пост до сорока дней, каждодневно обращаться к богу с молитвой о прощении грехов, обещать быть верным новой вере. В то же время он должен был выдержать духовное воздержание: не браниться, избегать всякой роскоши, увеселений, готовить для себя специальную молитвенную одежду. После всех испытаний новый член допускался на моление. Выйти из секты мог любой её член, не выполняющий сектантских требований. Однако этим исключение не ограничивалось. Иногда устраивалось целое общественное моление в честь отпавшего члена, с просьбой о возвращении его в секту (Васильев, 1927, 70). Секта отвергала все формы эксплуатации и насилия.

В 1905 году сектанты устроили большое общественное моление «в целях уничтожения войн и всех специальных орудий, употребляемых для взаимоистребления». В 1907 году крестьяне молились перед богом об уничтожении зла на земле, войн, насилия, жестокости. Участники обряда в знак торжества победы над злом зарыли в землю вдали от священной рощи специально подготовленные макеты оружия и охотничьих принадлежностей. Обряд завершили при помощи семи видов материалов, посвященных семи высшим началам: береза, немятая конопля, ржаная солома, липа, верба, овсяная солома и трава. Особенно торжественно звучали заключительные слова сектантов, сопровождавшиеся игрой на гусях и барабанным боем.

Согласно учению сектантов, вся природа наделялась душой, поэтому они молились. Братья Якмановы в своем прошении о разрешении на проведение моления отмечали: «Когда начнем рубить березу для моленного стола, то перед этим просим языческого бога, чтоб благословил. И куда бы нам ни понадобилось старорастущее дерево, то мы всегда перед рубкой творим моление, без моления считаем за грех срубить дерево, это добро есть божье» (ГАКО, ф. 237, оп. 74, д. 2218, 27.12.87).

Прежде чем убить животное на пищу, убрать урожай, срубить дерево, было принято помолиться богу о прощении грехов за уничтожение жизни. В основе сектантского религиозного вероучения кугусортинцев были два момента: остатки язычества и влияние христианства.

Например, единобожие, загробный мир, некоторые христианские святыне, ангелы были переняты из церковного вероучения. Сектанты в религиозном реформаторстве как бы откололись от язычества, но, стремясь сделать новую религиозность популярной, отчасти сохранили его (моления в святых рощах и характер этих молений). Словом, их вероучение было построено так, чтобы одновременно в нем могли найти «свое» и язычники, и христиане-мари (Зыков, 1932, 30).

Кугусортинцы отвергали культ кереметей. В своих прошениях для проведения молений они настойчиво повторяли, что не поклоняются кереметям, как это делают другие черемисы. В происхождении кереметей они видели начало всеобщего зла брата Юмо. Между тем сектанты настойчиво акцентировали внимание на единобожии, вере в одного всевышнего бога Кугу Юмо, сочетавшего добро и зло. «Он награждает и наказывает» (ГАКО, ф. 582, оп. 74, д. 1).

По утверждению сектантов, вся природа непорочна и чиста и служит лучшей посредницей между богом и людьми, злоупотреблять природой нельзя, безпричинное уничтожение природы навлекает гнев бога на виновника. Выгон скота, весенний посев, начало сенокоса, жатвы, осенний сев, убой скота, рубка леса, сбор меда, загон скота и т. д. сопровождалась семейными молениями. Каждый человек в течение всей своей жизни должен был провести около восьми молений за благополучие своей семьи. Сектанты ежедневно проводили четырехразовое моление перед восковыми свечами (начало дня, моменты до и после принятия пищи, перед отходом ко сну). Особые моления и требования были связаны и с брачными отношениями. К событиям, обязательно сопровождавшимся молениями, относили: момент рождения ребенка, болезни и несчастные случаи (война, засуха, неурожай и др.), смерть, похороны и поминки.

Для моления сектанты надевали особую одежду белого цвета с «устранением всего фабричного». Сектанты считали, что богу угоден белый цвет, поскольку «вначале ничего крашеного не было и одежда была белая». Моления устраивались как дома, так и в рощах. Общественные моления устраивались 3–4 раза в год, а также по чрезвычайным причинам, каковыми считались эпидемические заболевания, войны, неурожай, засуха. В 1888–1889 гг., когда секта достаточно окрепла, сектанты похоронили все молитвенные принадлежности как православного, так и языческого моления – кресты, книги, молитвенные котлы, берестяные и лубяные коробки для молитвенных приношений духу шалаша. Этим обрядом как бы похоронили с православием и язычеством, чтобы осталась лишь кугусортинская вера (Зыков, 1932, 67).

Секта «Кугу сорта» окончательно укрепились к 1890 году. Присутствующий при общественном молении миссионер С. Громов писал, что ныне черемисин находится под влиянием сектантов «кугусортинцев». Ревностные миссионеры в своих рапортах начали писать жалобы на кугусортинцев, так как в общественных молениях этой секты видели большую силу: «Духовенство бессильно бороться с такой языческой армией, полиция слабо следит за сборищами черемис, не привлекают к законной ответственности» (ГАКО, ф. 582, оп. 144, д. 268, л. 25). Популярность новой религии напугала власти. Начались жестокие гонения. Святейший Синод 23 апреля 1893 г. принял следующие меры:

1. Воспретил перешедшим в веру «Кугу сорта» устраивать моления.

2. Дал указание взять под опеку имущество вероотступников, отдавать на попечение и для христианского воспитания несовершеннолетних детей вероотступников, осужденных судом.

3. Обязать волостное правление немедленно сообщать местному духовенству о каждом случае, делать записи в правленских посемейных списках о рождении, погребении и браке у отступников, которые вошли в веру «Кугу сорта» (ГАКО, ф. 582, оп. 74, д. 1, л. 50–59).

За 1890–1892 гг. было рассмотрено 14 дел сектантов и привлечено к ответственности 25 человек. Опекунами над имуществом сектантов назначались русские крестьяне из соседних деревень. Они усердно выполняли данное поручение, помогали наставлять «заблудших» сектантов на путь «истинный». В то же время сектантам пришлось терпеть разные издевательства со стороны духовенства. Часть сектантов, не выдержав жестоких гонений, вернулась в православие. Применялись и другие меры воздействия. Так, несмотря на протесты сектантов, полиция отобрала у них весь богослужебный инвентарь и запасы молитвенных приношений – воск, свечи, холст, одежду, посуду, гусли, мед, хлеб. Молельный дом был опечатан приставом.

Крестьяне послали жалобу Вятскому губернатору. Жалобу оставили без последствий, а им указали, чтобы они роднились с православными и исполняли православные обряды. Все жалобы и протесты сектантов оставались без удовлетворения. Ревнителю православия, поняв, что сектанты не отступят от своей веры и могут влиять на других марийцев, решили избавиться от них. Несмотря на то что сектанты вели праведный образ жизни, они подверглись гонениям. Как распространителей зловредной и противоправительственной секты, согласно 54 ст. Общего положения о крестьянах и на основании статьи 206, касавшейся пресечения преступлений и принятой в 1890 году, их со-

слали в Сибирь. По сведению миссионера Романова, к 1893 году оставалось явных последователей секты «Кугу сорта» 16 семейств (45 мужчин и 44 женщин). В Яранском уезде она имела последователей только в 4 приходах – Люперсолинском, Великопольском, Упшинском, Большееоршинском.

Во время революции 1905–1907 гг. религиозное движение вновь возобновилось.

У новоязычников наблюдался возврат к древнемарийским верованиям. Идеология зарождавшейся национальной буржуазии повлияла на национальное самосознание, привела к идеализации представлений о прошлом народа. В связи с этим религиозное сознание отождествлялось с этническим. В крестьянской среде стали возрождаться новые формы религиозного сектантства: например, в Яранском уезде «аврамова вера» (вера времен Аврама), в Уржумском уезде Ирмучашской волости «адам илянская вера» (староаврамова вера). В Государственном архиве Кировской области (в делах Вятской духовной консистории) находятся ходатайства крестьян «староаврамовской веры» о разрешении на проведение обряда в священной роще.

Религиозный фактор играл доминирующую роль в объединении марийцев в секты. Однако движущей силой объединения являлась не религия, а представленная в ее форме потребность крестьянства выразить свой протест против самодержавно-церковного давления (Старостенков, 1980, 153). Религиозный фактор в его соотношении с этническим приобретал еще больший вес по той причине, что административные репрессии, обрушившиеся на сектантов-марийцев, санкционировались православием и приобрели характер религиозных гонений. Это приводило к тому, что марийцы еще больше укреплялись в своей «великой истинной вере», воспринимали свою борьбу исключительно с религиозной точки зрения; разрушение этноса воспринималось ими как утрата старой марийской религии (Зыков, 1932, 15–31; Старостенков, 1980, 153).

Период конца XIX – начала XX в. характеризовался в Среднем Поволжье усилением гнета самодержавия, одним из инструментов которого была православная церковь, активизацией деятельности ее миссий, стремившихся не только к христианизации, но и к русификации «язычников», проникновением капиталистических отношений в деревню. Все это породило экстремальную для марийской культуры ситуацию, ответ на которую и был дан в характерной для крестьянства форме религиозно-этического движения: с помощью религии сплотить марийский народ, сохранить его самобытность, избавить его от

ассимиляции. Как отмечал В. Козлов, иногда бывает довольно трудно отделить религиозные движения от движений национальных, а религиозные чувства от растущего национального самосознания (Козлов, 1969, 54). В целях сохранения нации, самобытной традиционной культуры создавались секты «Кугу сорта», «Аврамова вера», в которых многие стороны древнемарийской веры, марийского миропонимания, обряды и обычаи сохранялись.

КУГЫЖАН ЮМО (бог царя) – бог-покровитель царя. В его штате состоит один из главных богов – Бог царей, Кугыжан пұрышö «предопределитель судьбы царя», Кугыжан юмын Пиямбар «пророк бога царя», Кугыжам аралыше суксо «ангел бога царя», витньызе «докладчик» (Яковлев, 1887, 7).

КУЖЕНЕР ПАМАШ – святой родник, открытый в роще Куженер путниками в последней четверти XIX века. Божество воды было одним из главных в языческих религиях. Его нужно было умилостивить жертвоприношениями и тогда оно обеспечивало благополучие и успех, не губило скот и посевы. Жители из марийских близлежащих деревень использовали воду из родника, исцелялись от болезней и недугов (ПЭ-2004, Васина, Серн. р-н).

Христианство переосмыслило значение родника в своем духе. У целительного родника был построен столбик с иконой святого великомученика Пантелеймона. Как показывают материалы, первый крестный ход и службу над ключом организовал местный священник Николай из Токтайбеяка. Он первым заговорил о воздвижении храма или монастыря. В году три раза около священного родника совершали христианские богослужения. Паломники в любое время года приходили к роднику с подарками, свечами и угощениями. Около родника оставляли подарки Духу родника, молились об исцелении. Брели воду с собой, умывались, многие купались. Существует много фольклорного материала о чудодейственном исцелении. В 1884 году над святым родником построили каменную часовню (ПЭ-2005, Васина, Серн. р-н).

После революции Свято-Никольский монастырь был закрыт. В Преображенском соборе организовали дом культуры. В 1956 году здание храма разобрали, а из кирпичей построили место для культурного отдыха. После закрытия монастыря христианские богослужения совершались в Свято-Никольском храме над родником. К святому роднику в Куженер люди приезжают с разных мест Марийской республики. Память о святом источнике живет до наших дней.

КУКУ (кукушка) – мифическая птица.

С прилетом кукушки и с первым кукованием существуют разные приметы и магические действия. Кукование кукушки ранней весной, когда еще зелению не покрылся лес, предвещает голод, неурожай. При первом куковании К. нужно быть веселым, иметь в кармане монеты, тогда весь год будет успешным (ПЭ-89, Соколова, Нов. р-н).

Среди марийцев широко известно гадание по кукованию о сроке продолжительности жизни. Для этого обращались с вопросом к К.: «Куку, Куку, мыняр ийым илаш тўнгалам? (Куку, Куку, сколько лет я буду жить?)». Девушки по кукованию К. гадали о том, когда, через сколько лет им выходить замуж.

Часто К. муру отождествляли зловещим предзнаменованием: «Куку муру ойгым конда. (Пение кукушки приносит страдания)». Услышав голос К., старались отвести беду заклинанием: «Сайын мурет, шке вуетлан муру!» Пение К. считается плачем, горестным причитанием. Часто женщин, плачущих по покойникам, сравнивают с пением К. (ПЭ-95, Чобыкова, Нов. р-н).

Иногда К. представляли за душу умершего, вестницу с «того света». Считали, что в облике К. душа как бы слетает на землю побеседовать с близкими родственниками. В своих песнях марийские женщины при горестном оплакивании часто обращались к К. Они обычно как бы причитали и выплакивали ей свою боль (ПЭ-91, Танерова, Нов. р-н).

В марийском фольклоре кукушка наделена всегда женской символикой. В легендах у К. нет своей пары, поэтому она сожительствует с ястребом, с соловьем. К. свои яйца всегда оставляет в чужих гнездах, К. за своими птенцами не ухаживает. По существующим верованиям среди марийцев, К. не имеет своего гнезда потому, что когда-то она свила его в Благовещение, когда все работы были строго воспрещены (ПЭ-94, Ямаева, Пар. р-н).

Образ Кукушки в мифологии марийцев также проявляется в образе вдовы. Часто фигурки К. можно увидеть на надгробных столбах, в заговорах и заклинаниях встречается как юмын куку. Обычно К. сидит на огненном столбе или на золотом, медном, серебряном (ПЭ-95, Капитонова, Серн. р-н).

Одинокую кукующая на березе кукушка – это женщина, оставшаяся вдовой или разлученная с мужем, такая же одинокая и поющая от тоски, и т.д. (ПЭ-87, Патрушева, Серн. р-н). По традиционным верованиям, стоит человеку услышать песню об одинокой кукушке, поющей на дереве, и в его воображении тут же представится образ тоскующей женщины.

КУМАЛТЫШ (моления); сѳрымым тѳрлымаш (выполнить обещанное); юмылан пуымаш (богам дарить) – моления, жертва, жертвоприношение. Имеется другое значение слова Кумалтыш – приданое, подарки невесты жениху и его родне.

К.– это магический обряд, совершаемый с целью умилоствления адресата, получения от него защиты, помощи, здоровья, благополучия и др. жизненных благ, а также благодарность за исполнение просьбы.

Марийцы приносили жертвы божествам в священных рощах, около культового дерева, в культовых и исторических местах, старым огромным деревьям, растущим на кладбище, водным источникам, камням. К. божествам обычно проводили по обещанию, данному во время болезни, при падеже поголовья скота или неудачах от стихийных бедствий, при бесплодии, при защите от болезней, бед, также в благодарность за исполнение пожелания. К. проводят при погребально-поминальных обрядах.

Почитая покойников-предков, делали К. домашнему очагу, мифологическим персонажам, обитающим в доме, лесу или воде. К. устраивали отдельные лица, семья, община (жители села, района, прихода, улицы) или всем миром (приглашались марийцы со всех сторон).

К. делали продуктами земледелия и пчеловодства (бескровная) или домашними животными, птицей (кровавая). К жертвам Кумалтыш относились полотно, холст, полотенце, пряди льна, конопли, платки. Эти предметы приносили к свяственным деревьям, к свяственным камням и источникам, вешали на дерево, на могильные кресты. Крещеные марийцы относили холст, платки и полотенца в церковь в случае несчастья и болезни. Жертвуют божествам, умершим и предкам хлеб, блины, яйца, сыр, мед.

Для общинных жертвоприношений в складчину собирали зерно, крупу, муку, яйца, творог. Божествам жертвовали обрядовые блюда из зерен или крупы (каши), также эти продукты использовались в качестве жертвы в погребально-поминальном, крестинном обрядах, календарных, общинных и мировых молениях. Марийцы из зерна и меда приготавливали жертвенные напитки (пиво, браги). Первый мед, взятый из улья, жертвовали божествам и поминали покойников-предков. Марийцы также приносили в жертву домашнее животное или птицу, крупный рогатый скот. Жертвенное животное должно быть здоровым, крепким, красивым, если рогатый, то с красивыми рогами. Быка, лошадь жертвовали божествам во время самых важных молений, коров

в редких случаях. Приносили в жертву божествам также баранов, овец, ягнят, телок, а из домашних птиц – гусей, уток. Во время погребально-поминального приношения жертвовали петуха. Для благополучия семьи – кур и петухов в различное время года. Домашние птицы приносились в жертву также мифологическим персонажам и духам.

Ритуал жертвоприношения зависел от вида жертвы. Бескровные жертвы приносили на место обитания божеств и духов и оставляли на месте. Приносили, также к священным деревьям, к родникам, оставляли на камне, на крыше, на божнице, на дереве, на подоконнике, за матицей, на перекладине ворот, бросали в реку (Вуд оза), в пруд, в озеро, оставляли в лесу (Чодыра оза), над дверями дома, закапывали в поле, на огороде, в первую борозду, в амбаре, в хлевных дверях, на божнице, крещеные марийцы вешали за икону, оставляли в церкви на столике у свечного ящика (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

В священной роще строго соблюдали старинный порядок. На месте моления карт читал молитву пять раз: при очищении огнем, при очищении водой, при посвящении, после приготовления бульона, перед уходом из рощи. По возвращении домой снова читали молитву. Обрядовой пищей не угощали посторонних: не разрешалось никому давать мясо, кости собирали в отдельную посуду, а затем сжигали на мольбище (ПЭ-94, Свечников, Куж. р-н).

Культовые обряды проводили в определенные дни недели: в понедельник, пятницу, воскресенье, также при этом учитывались фазы луны – моления разрешалось устраивать в полнолуние или новолуние. После молений в течение недели запрещалось стирать белье, веселиться.

Хотя марийские языческие моления строго преследовались властями, представители соответствующей локальной группы марийцев исполняли обряды «рано утром» или, «перестав приносить жертвы в священной роще, проводили семейные моления дома».

Во время войны женщины устраивали семейные моления открыто. Крещеные марийцы придерживались одновременно как национальных этнических культовых обрядов, так и православных обрядов (ПМ-93,96, Соловьева, Патрушева, Куж. р-н). Они посещали часовни, церкви, ставили свечку с просьбой о семейном благополучии. Семейные моления играли важнейшую роль в формировании религиозного сознания, приобщение к языческой вере начиналось в семье.

Несмотря на то что язычество преследовалось, сельские и родовые моления проводились регулярно и организованно. По рассказам жрецов (ПМ-91, 94, 95, Танеров, Янгабышев), «в деревнях сельские и родовые моления редко, но иногда все же организовывались легально».

Широко практиковались скрытые ночные моления (ПМ-94, Нов. р-н). В конце лета жители отдельных деревень проводили общесельские моления. За ними в годовом цикле следовали родовые моления (тиште кумалтыш). В 1990-е годы «сельские моления» выходят из подполья.

В канун моления в доме наводили чистоту, члены семьи мылись в бане, хозяйка готовила специальный хлеб (шергинде), домашний квас, пекла блины. Хозяин дома приглашал на моление самого близкого и верного друга (юмын тан) (ПМ-93, Танеров, Нов. р-н). Такого друга, по утверждению информаторов, выбирают в зрелом возрасте на всю жизнь. Перед тем как пойти в лес, зажигали свечу перед иконой, и жрец-карт просил бога, чтобы задуманное главой семьи моление пошло на пользу.

КУМАЛТЫШ ЛУ – жертвенные кости. От жертвенной скотины кости не выкидывают, берегут как святыню, пока не съедят мясо. Их собирают, складывают вместе. После съедения мяса, собранные кости уносили в ту же священную рощу и их сжигали на костре (ПМ-94, Терехов, Сер. р-н; Яковлев, 1887).

КУМАЛТЫШ МУТ, КУМАЛТЫШ ШОМАК (молитвенные слова, молитва) – устойчивое словесное оформление сакральных текстов и древняя самобытная художественная образность.

Традиционные молитвы, как наиболее развитые канонизированные формы культового фольклора, представляют значительный интерес в религиозно-мифологическом и философско-этическом аспектах, поскольку они отражают древнюю систему мироосмысления, комплекс этических и эстетических ценностей, поведенческие стереотипы, представления об идеальном устройстве общества и природы, об их будущем и т.д.

Современные тексты молитвы сохранили свои традиционные мотивы. Причина сохранности древних молитв в том, что «традиционные моления всегда были в гонении, а жрецы постоянно преследовались». Чтобы оставить в памяти К.м., каждая семья «переписывала слова-молитвы от знающих жрецов-картов в тетрадь и хранила в сундуках» (ПЭ-93, Соколов). Тексты молитв сохранили древние информации традиционных религиозно-мифологических представлений об идеальном устройстве мира. Каждый текст К.м. содержит богатые древние особые речевые приемы, обороты, символы, образы (Глухова, 1994, 1996).

Мариец в представляемом им мире мечтает жить в гармонии с природной и социальной средой, чтобы сохранить этот мир. На каж-

дом молении обращается к своим божествам с мудрой просьбой: человек приходит жить на эту землю: «подобно солнцу света, как месяц поднявшись, искрясь как звезда, свободным как птица, как ласточка щечка, как шелк жизнь растягивая, подобно роще играя, подобно горам радуясь» (ПЭ-94, Танеров, Нов. р-н).

В К.м. символы человеческой свободы отражены через окружающую природу, небесных светил. В тексте К.м. отражена мудрая крестьянская философия мари. В молитвенных обращениях К.м. содержится информация о традиционных представлениях марицев об идеальном устройстве мира на его важнейших структурообразующих уровнях «человек – общество – природа» (Владыкин, 1994, 298–299).

В молитве к божествам мариец обращается с «непочатым караваем хлеба». Хлеб для марица важный продукт, основа жизни. У марицев хлеб занимает высокий символ во всех праздниках, обрядах, ритуалах. Гости встречают с хлебом-солью, провожают с хлебом, клятву дают также с хлебом. Крестьянин в молитве раскрывает как бы весь процесс превращения горстки зерен-семян в богатый урожай (ПЭ-92, Нов. р-н). Идея плодородия, прибыли выражалась с помощью разнообразных символов. Наиболее распространенный символ – зерно.

Между землей и человеком сложились отношения, основанные на принципе обмена. Земля дает урожай, а люди по этому неписанному договору приносили земле жертвы, ухаживали за ней и сами уходили в нее по завершении своей жизни. Крестьянин-земледелец просит у богов получить богатый хлеб не только для себя, но и щедро делить его с голодными, с просящими, с родственниками, а также с семьдесятю семью друзьями. По природе добрый мариец не хочет господствовать, а щедро делится с полученным урожаем со всеми.

Существенную роль в жизни марицких крестьян имело и животноводство. Главная просьба в молитвах – увеличить поголовье скота и его плодовитость, уберечь от болезней и диких зверей. Крестьянин своими молитвенными обращениями просил обезопасить, оградить от холода, голода, пожаров, града и молнии, проклятий, хищных зверей, болезней, от нечисти, от неверного пути и вел переговоры с божествами. Божества обеспечивали человеку хорошие условия для его жизни и занятий. В обмен на это человек делился со своими покровителями частью получаемых благ, поэтому в молитвенных текстах выделяются особо жертвенные животные «серебряными рогами бык» (ший шуран ўшкыжет ден), «сереброшерстая овца» (ший межан шорыкет ден) (ПЭ-93, Танеров, Нов. р-н).

В миропонимании древнего марийца, «если случится падеж скота, то одна из сторон нарушила условия договора», поэтому делали дополнительные жертвоприношения.

Жертвоприношение обеспечивало безбедную, счастливую жизнь. Итак, идеальное устройство жизни марийцев определялось гарантией благорасположения божеств. Марийцы жили среди лесов, поэтому основным занятием считали охоту. Хотя охота уже перестала играть главную роль, марийский крестьянин по преемственной традиции каждый раз в своих молитвах обращается с просьбой порадовать птиц и зверей (ПЭ-93, Терехов, Серн. р-н).

В традиционном марийском хозяйстве определенное значение имело бортничество. Марийцы занимались сбором меда в лесу, разводили пчел в своем хозяйстве. Считалось, кто держит пчел, тому всегда покровительствует бог, так как по верованиям марийцев, пчела – божья птичка (ПЭ-93, Якимов, Нов. р-н). Крестьянин-мариец вел переговоры с богами, если они дадут хороший сбор меда, прибыль пчел, то первый мед жертвуют богам, а из серебряного воска зажгут им серебряную свечу (ПЭ-93, Терехов, Серн. р-н).

Рыболовство среди древних марийцев играло большую роль. Для марийцев данная отрасль хозяйства была значительным подспорьем. Поэтому промысловый культ – обряды и поверья, связанные с рыболовством, – имел широкое распространение.

Соблюдая древние традиции, марийские крестьяне в своих молитвах не забывают прежнее занятие предков. Мариец принося жертву божествам, через молитву вел с ними переговоры, с надеждой на идеальную хозяйственную деятельность. В К.м. крестьянин не забывает об уплате налогов государству. Более древние молитвенные слова детально рассматривают условия односторонней уплаты подати Великому царю (ПЭ-94, Свечников, Куж. р-н).

Современные молитвы укорочены и некоторые традиционные слова заменены, например, платить подати – заплатить налоги. В молитвах мариец обращается к богам, просит гармонии с природой и окружающим миром. В каждой молитве рассматривается круг социальных отношений, но «отсутствует мотив активного переустройства социальных отношений, противоборства с несправедливостью, подчеркивается смирение, готовность подчиниться существующим, пусть и несправедливым порядкам, законопослушание». Мечта марийца – жить в согласии и мире, лишь бы избежать конфликтов, войн. Крестьянин-мариец в своих просьбах к божествам согласен «уплатить разные налоги», а «оставшимся хочет поделиться с родственниками и с семьей – десятью семью друзьями».

Мариец понимал: от идеальных отношений близкими и дальними родственниками, однодеревенцами, от семидесяти семи друзей зависит социальное благополучие, атмосфера жизни, успех или неудача в хозяйственных делах. Они мечтали создать идеальную семью, так как хорошо осознавали, что человек становится сильным и крепким через свое родство: «Пусть в семье будет девять сыновей и семь дочерей. С девятью сыновьями взяв девять снох, семь дочерей выдав семи просителям и с 16 деревнями породнившись, дай изобилие всех благ» (ПЭ-94, Шубин, Куж. р-н). Через своих сыновей и дочерей крестьянин расширял свое семейное родство, так как понимал, что в детях продолжение жизни.

В национальном облике марийцев проявляется стремление к сохранению доброго и честного имени в самых сложных и трудных обстоятельствах. Для марийцев национальная честь сливалась воедино с добрыми именами родителей, с честью семьи и рода. Символ Деревни (ял) – это родина, родной народ. Сужение мира, вселенной до родной деревни – это не ограничение, а конкретность его проявлений к родному краю. Вселенная без родины не имеет ни смысла, ни значения.

Молитвенные слова марийцев связаны с реальной жизнью, практической деятельностью и «поражают своей реалистичностью до деталей разработок». Он в своих мечтах о «совершенном мире» вовсе не витает в облаках, не строит нечто несбыточное, иллюзорное, его представления сугубо конкретны, предметны, вполне реально достижимы. Аналогичное марийским молитвам наблюдается в удмуртских куриськонах. Здесь уместны слова удмуртского исследователя В.Е. Владыкина: «Человек сознательно даже в мечтах был вынужден себя ограничивать. Свое видение идеального устройства мира создавал в воображении экономно и даже по-крестьянски скуповато, все только необходимое, строго функциональное: «бог – власть – природа – погода – хлеб – охота – удача – скот – достаток – семья – здоровье – счастье – добрая слава – боги» (Владыкин, 1994, 311).

КУМАЛТЫШ ЁШТӖ (жертвенный пояс) – пояс из липовой коры, используемый при жертвоприношении. Во время чтения молитвы жрецы касались жертвенного мяса липовой веткой. Нарезав липовую кору, втыкали ее в особый раздвоенный липовый прут, произведя это семь раз по семи нуждам, названным в молитвах. Затем этот прут втыкали за К.ӱ. священного дерева (Кузнецов, 1878, 129).

КУМЫЛ ЮМО – бог желаний. По представлению Моркинских

марийцев К.ю. является посредником между человеком и богом Сүрем юмо. К.ю. ходатайствует перед богом Сүрем юмо во всех нуждах, которые будут у молящихся. В честь К.ю. приносили в жертву овцу (ПМ-2004, Морк. р-н).

КУМЫТЫМ ЧҰКТЫМАШ – зажигание поминальных свеч на третий день после похорон.

КУНДЫШ КУГЫЗА – божество, старик реки Кундыш (ПЭ-94).

КУРЫК (гора) – сакральное место, соединяющее небо, землю, потусторонний мир; место обитания духов Курык кува, Курык кугыза, Курык юмо, совершения обрядов.

У марийцев в космогонической легенде при помощи селезня Керемет достал землю со дна первичного океана. Керемет является младшим братом бога, низвергнутым с неба за гордость. До сотворения суши Керемет плавал по воде в образе селезня. По приказанию бога он достал со дна океана землю, но отдал ее брату не всю, а утаенную во рту выплюнул на сушу и из нее образовались горы. А по другой версии – камни, которые кидали онары-великаны, превращаются в горы (Золотницкий, 1877, 24).

В марийской мифологии мифическую середину мира представляет гора, через нее проходит мировая ось от Полярной звезды до центра Земли. На вершине горы обитают божества Курык юмо, Курык Кугу ег (Шебеок, 1956, 68; Смирнов, 1889, 144), предки, посередине род человеческий. К. являются своеобразной границей.

К. марийцами всегда почиталась и остается священной. Она относилась к местам жертвоприношения, обрядовых игрищ. Совершались весенние обряды на горах и возвышенностях, жертвенные обряды около священного дерева. В заговорах, гора – это место, где находится бог, сакральные объекты (Юзо мутат утара, 1991), а с другой стороны – место, связанное с нечистью.

С горой связаны и представления о потустороннем мире. После смерти человек должен подняться на высокую гору. В заговорах болезнь отправляют, отсылают в иной мир в красную гору (ПЭ-91, Воробьева, Башк.), а во сне увиденная гора приносит марийцу заботу, печаль или горе. В горах обитают и нечистые силы, там живут овды.

Верхний, средний и нижний миры по вертикали объединяются также с онапу – мировым деревом. Оно занимает центр священного пространства и является посредником между космосом и человеком. Онапу составляет ось мифического пространства.

КУРЫК ИЯ – дух, живущий в горах. Он бывает около 3 футов в высоту и имеет длинные волосы. Эти карлики с плоскими носами вечно скалят зубы и могут наслать человеку болезни. Считали, что К.и. насылают болезни ногам (Шебеок, 1956; ПЭ-91, Воробьева, Башк.).

КУЭ (береза) – объект поклонения, олицетворение плодородия, женского начала. К. отражена в песенной поэзии марийцев. В поэтической мифологической форме нашли отражение философские концепции мари о строении мира. К. – священное дерево, «мировое дерево», имеющее параллели в поэзии многих финно-угорских народов. К. являлась любимым деревом божества Шочынава.

В свадебном обрядовом фольклоре К. выступает как символ красоты, нежности, стройности невесты. Чудесные свойства К. отражены в некоторых приметах, сюжетах песен. Поющая, вещая К. вырастает на могиле убитой девушки. Ее срубает проходящий охотник, делает из нее скрипку, которая поет о судьбе девушки. В этом сказочно-мифологическом сюжете зашифрована целая символическая система. Превращение девушки в березу отражает прежде всего магическое испытание парня. Символической связью с потусторонним миром является обычай посадки К. на могиле умершего.

В народной традиции К. (веники, почки) используется для избавления от нечистой силы. Древним приемом лечебной магии считалось хождение к священной К. с мольбой о здоровье. Для поддержания красоты девушки умывались березовым соком. С целью оберега К. использовали для украшения свадебного поезда. В целях защиты от нечистой силы втыкали на Троицу березовые ветки за наличники окон. Березовые поленья использовались девушками при гадании. Срубить К. во сне – жена или дочь умрет.

Этнографические исследования показывают, что среди марийцев Тоншаевского района на К. (березе) основывается практически вся магия, связанная с судьбой девушки, замужеством, ее обережением и с возможной порчей. Ветка, кора березы – необходимые компоненты обряда, в словесных формах адресуется обращение к ней (Морохин, 2004, 85).

Священной родовой березе в дер. Пеньковской приносили подарки, что охраняло от несчастий.

В селе Большая Рутка сохранились две священные березы. Им около 200 лет, они выполняли функцию покровителей рода. К. (березам) приносили жертвы, просили о благополучии в жизни и др. В честь Шочынава юмо (Богине рождения) имелись специальные рощи, в не-

которых местах ее изображали в виде огромной скульптуры из живой березы. Это скульптурное произведение создавалось годами. Олицетворяя молодую К. (березу) женщиной, несколько клиньев вбивали в места, которые должны обозначать живот, грудь и голову. По мере роста вбивали в нее дополнительные клинья. Через несколько десятилетий вокруг клиньев образовывались наросты и К. из обычного дерева превращалась в подобие божественной женщины. К такой богине обращались бездетные женщины с молитвами. После выполнения обряда женщины становились матерями (Акцорин, 1994, 23).

Среди марийцев Медведевского, Оршанского и Горномарийского районов существовал обычай ставить березу у свадебного стола, сажали березу на могиле покойника (Акцорин 1994, 13).

В день свадьбы первое «жертвоприношение» невеста делала родовому дереву, которое находилось в середине шилыка, который сооружается накануне свадьбы, для этого ставится береза. «В продолжение всего свадебного обряда, значительная часть которого протекала летом во дворе, на вершине березки, специально вырубленной для этого в роще, висел вышитый шарпан» (Крюкова, 1951,63). У Моркинских марийцев на деревьях вешали вышитые шарпаны в качестве заклада с обещанием жертвы богам.

КЎДЫРЧӖ (гром) – небесная сила. По поверьям, Юмо кидает с неба на землю камни. Считали, что Илян юмо ездит по небу на колеснице с огненными конями (ПЭ-87, Кудрявцева, Орш. р-н).

Во время К. запрещалось открывать дверь, окно, трубу, сидеть у окна, пить, есть, ходить с непокрытой головой, босиком и др. Эти действия могли навлечь на человека удар К.

КЎДЫРЧӖ ЮМО – божество грома, один из главных богов, в штате которого состоят КўдырчӖ кугу пўрышӖ, КўдырчӖ Пиямбар, витньызе (Яковлев, 1887, 8). К.ю. является покровителем плодородия и домашнего скота (Знаменский, 1868, 42).

В мифологии гром представляется как бог-громовик, КўдырчӖ юмо, едущий по небу на своей колеснице, ищущий зло на земле, поражающий его своими огненными стрелами. Он якобы всегда ищет Ия (Черта), прячущегося под землей, в деревьях, за спиной людей. Марийцы при громе просили, чтобы бог-громовик не поражал их молнией, чтобы тот простил им их грехи. Ущерб, нанесенный людям К.ю., считался богоугодным делом, а жертвы от молнии – приобщившимися к верховному божеству.

Огонь К.ю. (молнии) считался самым священным, а люди, погиб-

шие от молнии, и места, пораженные молнией, – самыми святыми. Гром и молния выступали как очистительная сила от нечистой силы, зла и как благотворная и живительная сила, дающая плодородие, изобилие, материальное благополучие. В молитвах, произносимых особенно в день Агавайрем (Праздника пашни), в начале весеннего сева, обращались к Кўдырчў юмо (Богу грома), приносили жертву, как одному из верховных божеств.

По первому весеннему грому предсказывали погоду на лето. Существовали и запреты, остерегающие от немилости бога грома. Например, женщинам запрещалось носить красные платки, так якобы можно навлечь пожары от летних гроз, рассердить самого бога-громовика (ПЭ-98, Соколова, Нов. р-н). В более поздних мифологических представлениях божества молнии (Волгенче юмо) и грома (Кўдырчў юмо) у марийцев причисляются к разряду второстепенных божеств, которые уже переходят в подчинение главного Бога (Кугу Юмо). В народном сознании «Кугу Юмо во время грозы преследует громом и молнией всякую нечисть, а те, спасаясь от преследования, прячутся в одиноко стоящих деревьях, в волосах человека, в зеркалах, влетают в печную трубу, поэтому Кугу Юмо иногда поджигает дома, поражает деревья, убивает людей» (ПЭ-85, Танеров, Нов. р-н). Во время грозы соблюдают ряд предохранительных мер: не стоять у дерева, закрывать трубы, зеркала, окна, двери, выключать радио, телевизор. Традиционные представления о молнии и громе после христианизации сливались с культом христианского божества Ильи-пророка. Многие черты и функции, приписываемые К.ю., переходят к христианскому Илье-пророку, которого начинают почитать как покровителя земледелия, управляющего дождями и громом.

КЎКШЎ КУРЫК, КОРКАН КУРЫК (высокая гора) – священная гора, место совершения сакральных обрядов. Роща священной горы состоит в основном из березы и липы. В священной горе проводят общественные, бытовые моления перед началом и по окончании сева, после уборки урожая, перед проводами парней в армию, свадьбой, началом важного дела и др. (ПЭ-2004, Степанова, Морк. р-н).

В настоящее время основными паломниками являются женщины, которые приходят на моления с просьбами об исцелении от болезней. Каждый участник сакрального обряда, обращаясь с молитвами к божествам (Кугу Юмо, Корка Патыр, Курык Кугу Юмо), оставляет жертвы, зажигает свечи. Вдовы, одинокие девушки, женщины, парни приходят помолиться к березам с просьбой об улучшении семейного положения.

У подножия Күкшү курык находится святой ключ Ший памаш (серебряный ключ). Перед молениями бросают жертву-монету для Вүд оза, и каждый умывается этой святой водой.

КҮРЛӨ ЮМО – бог, дающий неистощимые богатства. К К.Ю. обращаются во время проводов в армию, во время свадьбы. К.Ю. имеет свой штат божеств-помощников. Күллө перке, күлло пүрышө, күллө пиямбар. Во время Агавайрем приносили в жертву Күллө пиямбар – бычка раз в три года (Шебеок 1956, 95)

КҮРТНЬӨ (железо) – металл. В народной традиции К. приписывались особые магические свойства. К. символизирует мужское начало. Из него делались оружие, орудия труда, украшения. Существовала примета: если нож упадет со стола – придет мужчина (ПМ-94, Тойбахтина). Некоторые украшения из К. имеют мифологическую символику, которые определяют необычность облика человека, стоящего по внешним признакам в одном ряду с божествами. Среди украшений преобладали металлические кружочки, напоминающие деньги или чешую и состоящие из железных пуговиц, колокольчиков, отпугивающих своим звоном нечистую силу. Серебряные металлические украшения олицетворяли свет, добро (ПМ-93, Соловьева).

В мифах по железной цепи герои поднимаются на небеса или опускаются на землю, проникают в подземное царство. Герой представлен с железными пятками, его колени обвернуты проволокой, он имел металлическое жезло, которым рассекал море; у его помощника – вещи вороны – был железный ключ (Марийский фольклор, 1991).

В целях защиты прибегали к использованию металлических предметов. К одежде молодых во время свадьбы прикалывали иголки со сло-манном ушком; втыкали ножи над дверью дома; обязательной принадлежностью свадебного чина являлся обрядовый нож, которым отгоняли нечистую силу от молодоженов, делая кресты вокруг повозки с молодыми (ПМ-87, Патрушева, Серн. р-н). В молитве, произносимом на свадьбе, выражалась просьба окружить новобрачных железным забором в целях оберега. В древности в некоторых местностях марийцы во время эпидемий в качестве оберега вспахивали борозду вокруг деревни железным плугом. У марийцев, как и у мордвы, Кугу Юмо находится за «железным забором» и за семью небесами, куда никто не может попасть (Юзо мутат утара, 1992).

В фольклоре (причетах, сказках) Азырен ходит в облике старухи, носит с собой острую железную косу или обрядово-магический нож. Во время похорон после выноса покойника на место, где он лежал, в

целях защиты клали топор, чтобы смерть не явилась в этот дом за следующей жертвой, а около двери – нож. Железную лопату, металлические кольца использовали при гаданиях (ПМ-93,97, Милотина).

В текстах Кумалтыш мут содержатся описания качеств человека, просимого у Бога, которыми, по мнению молящихся, они обладают: «Просим у вас, добрые боги, придя на этот громкий звук, дайте нам твердость стали (крепость, подобную стали), красоту железа (стройность, чистоту, подобную железу)» (Глухова, 1998, 7).

В марийских исторических легендах вместо простого безымянного героя появляются образы богатырей в другом облике: они имеют свои имена, действуют в конкретных географических зонах Марийского края, одеты в «железную рубашку» (кўртньō тувыр), «железный или чугунный шлем» (кўртньō калпак, чугын калпак), «железные сапоги» (кўртньō кем).

Они борются с другими богатырями. Причиной борьбы является кугыжан ўдыр (дочери князей, царей) (Акцорин, 1994, 29).

КЎРТНЬŌ ВОДЫЖ (железный водыж) – дух железа, мифический персонаж. К.в. был смелым воином, а после смерти становится духом. Ему стали приносить в жертву лошадь. В его штате состоят Мать К.в., сын и докладчики (Яковлев, 1887, 81).

КЎРТНЬЫШУДО ПЕЛЕДЫШ – магический цветок, по поверьям, цветущий один раз в году на Йыван кече, иногда в канун Илян кече, обладающий магической силой.

Рассказы о добывании и карауле К.п. известны в фольклоре у многих народов. У марийцев, по поверьям, если кто-то сможет добыть К.п., то он приобретает магические знания, сверхъестественные способности. Существуют разные версии рассказов о способах добывания К.п. Например, чтобы завладеть цветком К.п., нужно пойти около полуночи в глубь леса или в лесную чащу, чтобы не было слышно пение петухов. С собой нужно брать веточку полыни, ладанку или Пасхальную свечу.

Найдя растение К.п., нужно дождаться момента цветения. К полуночи около цветка собирается нечистая сила и пытается отпугнуть человека, поэтому нужно вокруг себя начертить круг, чтобы она не напала на него. Ровно в полночь, когда К.п. расцветает, человек должен сорвать цветок, прочитать молитву и бежать изо всех сил, в противном случае, нечистая сила будет мешать или пытаться отобрать магическую силу цветка (ПМ-87, Янгабышева, Нов. р-н).

Несущему цветок нельзя оглядываться назад, если нарушить запрет, то цветок превратится в головешку или кусок гнилушки.

Существуют марийские былички, в которых цветок помогает парню приворожить любимую девушку, некоторым дает власть над нечистой силой, кто-то приобретает магические знания, становится ясновидящим и находит спрятанные в земле сокровища. Обычно, по поверьям, нашедшему К.п. помогает отыскать клады Оксатул. К.п. наделяет особым ясновидением, позволяющим увидеть то, что находится под землей, раскрывает земные недра, отпирает все замки (ПМ-91, Торощина, Нов. р-н).

Иногда человек, владеющий цветком или семенем К.п., становится невидимым. В некоторых рассказах он получает знания о полезных свойствах растений (ПМ-87, Иванова, Пар. р-н).

КЎРЫЛТ КАЙЫШЕ (обмирание) – летаргический сон, который воспринимается как временная смерть. Душа спящего К.к. посещает вес тўня (тот свет). Существуют рассказы об К.к. (обмираниях), в которых герой получает предведомление от посла «того света» о предстоящем обмирании. Проводник указывает К.к. путь в загробный мир, показывает картины загробной жизни, мучения грешников. Посетившему загробный мир, сообщают дату его настоящей смерти, и в конце рассказа повествуется о пробуждении К.к. от сна и возвращении к жизни. Проснувшийся К.к. рассказывает близким об увиденном на «том свете», но ему разрешается рассказать не обо всем увиденном или же рассказать всё, за исключением нескольких слов. Нарушение этих запретов грозит смертью (ПЭ-87, Чобыкова, Нов. р-н). Тексты рассказов о К.к. содержат, подобно меморатам, место и время действия реального лица, испытавшего обмирание, и др.

КЎСЛЕ (гусли) – божественный музыкальный инструмент.

В канонических сакральных текстах молитв, обращенных к богам, карты просили здоровья, благополучия народу, плодородия земле, плодovitости животным и птицам, а также удачи в делах. Содержание молитв передавалось от поколения к поколению устно, с установкой на точность воспроизведения. Импровизации допускались лишь в мелодиях гусель, посвященных божествам (юмын сем). Марийские карты в священных рощах читали свои молитвы в сопровождении нескольких гусель. Гусяры в белых рубахах становились в ряд и играли. По существующему преданию: «К. сделал сам бог Юмо и играл на них, сидя на облаке, а потом передал людям». Имеется и другая версия легенды: «Поспорили однажды бог с дьяволом, кого больше лю-



Священная роща – Түнямбал күсото. Новоторьяльский р-н, дер. Ядыкбеяк



Священное дерево-онапу



Моления на горе Чумбылата



В день поминовения святого Акпатыра



У священного дерева на могиле Чоткара-патыра



Верховный жрец марийцев А. И. Таныгин и гузляра Ю. Иванова



Памятник национальному герою Акпатыру



У жертвенного камня Чумбылата



бят марийцы – бога или дьявола. Тогда они решили придумать музыкальные инструменты и узнать, чья выдумка больше понравится марийцам. Черт придумал волынку, а бог – К. Марийцам больше понравились К. Черту стало обидно и, желая отомстить богу за свое поражение и испортить придуманный им инструмент, он сделал дыру в верхней деке гуслей. Но от этого К. стали играть еще звонче, и дьявол вынужден был считать себя побежденным» (Марийский фольклор, 1991). Марийцы называли «молитву под гусли» священной, божественной музыкой. Гуслияры в белом одеянии играли на К. во время ритуала около жертвенных костров, посвященных главным богам. Музыка производила огромное впечатление. После моления в ушах людей долго звенела красивая мелодия божьей музыки.

В 30-е годы XX века во время моления в священной роще играли около девяти К. Такие моления проводили у луговых марийцев до войны. Ритмические формулы, связанные со специфической этико-воспитательной функцией ритуальной музыки, сохранились с древних времен. Такая музыка соответствовала определенным чертам этнической психологии: мужественности, силе, сосредоточенности, они наиболее ярко проявились в марийском музыкальном фольклоре именно в культовой гусельной музыке, выполнявшей и «национально-консолидирующую функцию» (Мамаева, 2002, 157–160).

При проведении молений музыка играла большую роль в сплочении коллектива, «создавая единую эмоциональную атмосферу, духовную ауру, звуковое пространство» (Мамаева, 1994), что сильно воздействовало на верующих. Когда начались гонения на языческие моления и преследования жрецов-картов, К. исчезли из культового ритуала луговых марийцев (Эшмякова, 1993, 19–20).

При проведении подпольных молений старались молиться тихо, «лишь бы никто не слышал, не предал» (ПЭ-94, Свечников, Куж. р-н), поэтому божья музыка затихла. К. сохранились лишь у горных марийцев, так как они приняли христианство без противостояния и пользовались традиционным инструментом вне языческого культового ритуала. Традиционные ритуалы луговых марийцев, сохранивших приверженность к язычеству, подвергались гонениям и стали подпольными, поэтому им приходилось заглушать звучание «божьей музыки», и она затихла навсегда.

КҮСОЛМО – место для моления в священной роще во время праздника Күсö (ПЭ-96, Якимов).

КҮСОТО, юмын ото, кумалме ото – священная роща, молельная роща.

В начале XX в. каждая деревня имела до четырех рош, так называемых: мировые, родовые, деревенские, частные. Священные роши или священные деревья (дуб, липа, береза, сосна, вяз) марийцы считают своеобразными храмами доброты. Около каждой марийской деревни для жертвоприношений богам существовали особые места с деревьями на открытом поле или отдельные участки в лесу (Васильев, 1927; Кузнецов, 1879; Яковлев, 1887; Шебеок; 1956).

В священной роше каждое особо почитаемое дерево строго охранялось. На основе верований в то, что в священных деревьях живут боги, выработана целая система табу. В священных рощах нельзя сквернословить, ругаться, думать о плохом, плевать, справлять естественные надобности, свистеть, громко смеяться, рубить деревья, ломать ветки, рвать листья. Во многих местах вокруг священной роши делали изгороди, главное, священное дерево «онапу» особо огораживали. Со временем изгороди разрушались, однако память о том, как необходимо относиться к священным местам, жива.

Жрец-карт, перед тем как подойти к священному дереву, проводил обряды. Он брал два железных предмета (топор и нож) и, постукивая ими, делал три круга против солнца вокруг дерева и очага. В завершение моления, стуча этими же предметами, жрец-карт обходил моленное место по ходу солнца и, окрестив, читал молитву. Этим обрядом как бы символически строил Күртнӧ пече «железный забор», т.е. защитную оболочку для святилища. По мнению жреца, к священному месту не могли проникнуть враги, нечисти, звери и недоброжелатели (ПЭ-93, Кир. обл.). Священное дерево-онапу неприкосновенно: с него нельзя сломать или срубить ветку, рвать листья или вредить каким-то иным образом (ПЭ-94, Терехов).

Как свидетельствуют рассказчики, тех, кто нарушал запреты, всегда ожидала жестокая кара, например, за кощунственное отношение к священной роше Кугу Юмо наказал жителей деревни Чормак Башкирской республики. Старожилы рассказывали: «Молодые мужчины срубили священную рошу и за это несут большую кару – жителей в деревне с каждым годом остается все меньше и меньше, все мужчины умирают в молодом возрасте» (ПЭ-93, Михайлов). Еще в начале 70-х годов XX века в деревне Редькино председатель колхоза заставил рубить в священной роше деревья для высоковольтных столбов. Марийцы не осмелились, но татары смело начали рубить. «Первое дерево срубили, на втором – пилу сломали, а третье дерево убило человека на глазах» (ПЭ-92, Калямшин, Башк.).

В Новоторъяльском районе Марийской республики Кори Кузьма

из деревни Ядыкбеляк срубил деревья в священной роще и сильно заболел – на лбу появилась большая шишка, как рог у черта, хлев, построенный из святых деревьев, сгорел, а сам умер (ПЭ-94, Янгабышева). В деревне Талмантёр колхозники вырубili священную рощу и построили конюшню. И вскоре конюшня сгорела. После этого никто не трогает священную рощу (ПЭ-94, Нов. р-н). Такие же рассказы существуют в Сернурском районе: «Мужик из деревни Чашкаял срубил деревья в священной роще Чывыж и сделал изгородь вокруг своего хозяйства. Из-за этого все свое родство погубил, ушли все на тот свет». А из деревни Пыжай русская женщина принесла домой дерево из святой рощи, и на следующий же день бог послал ей кару – она ослепла (ПЭ-93, Терехов, Серн. р-н). Во всех этих рассказах прослеживается нить отношений: человек – дерево – бог. Такие же параллели можно найти в удмуртском фольклоре. У удмуртов сравнительно недавно бытовали поверья, что рубщиков священных деревьев разбивает паралич, ожидает долгая, мучительная смерть (Владыкин, 1990). У русских также бытовали сходные поверья, связанные со священными рощами. В деревне Глебово о высокой сосне заповедной рощи сложилось предание, что «она не поддается никаким человеческим усилиям, тупит лезвие топора, а сам смельчак, дерзнувший рубить эту сосну, помирает» (Максимов, 1887, 280).

Такие же поверья существуют и у современных мари: в деревне Чўксола Новоторьяльского района, в колхозе начал умирать крупный рогатый скот. Главный жрец-карт этой деревни причину падежа скота видел в том, что в начале 70-х годов в священной роще пасли скот. Хотя уже прошло три года, как перестали пасти животных, но роща загажена, и бог наказывает их (ПЭ-94, Соколов, Нов. р-н).

Н. Морохин наблюдал подобное отношение к священным местам у марицев Нижегородской области, в ряде пунктов Шарангского и Тоншаевского районов: животноводческие постройки на месте или вблизи рощ оказались губительными для содержавшегося там скота, который просто погибал по многим причинам (Морохин, 1994, 208).

В 1994 году в зоне затопления Чебоксарского водохранилища пришлось вырубить священную березовую рощу. Местные жители отказались это делать. И тогда послали рабочих из машиностроительного завода. После этого в течение двух лет все рубщики умерли. Врачи не могли поставить им точный диагноз (ПЭ-96, Медв. р-н).

По мнению местных жителей, сверхъестественная сила наказывает людей за надругательство над священной рощей. Еще в начале 50-х гг. места моления содержались в чистоте и даже огораживались изгоро-

дью. Лес из них не брался ни на постройки, ни на дрова, а валежник использовался для священных костров при жертвоприношениях или для ограждения этих рощ. В 70-х и 80-х гг. XX века многие рощи были запущены. Из-за преследования общественных молений стали проводить семейные моления дома. А общественные моления проводили довольно редко и то подпольно.

Христианизация марийцев помогла разрушить некоторые священные места, осквернить природно-культурные памятники в виде священных рощ, дискредитировать традиционные поверья. На местах мольбищ строили церкви и часовни, вырубали священные рощи. Хотя основная масса населения приняла христианство, многие оставались верными своей прежней религии, посещая почитавшиеся тысячи лет священные рощи предков. И сейчас вначале ставят свечи около источников и деревьев, лишь после этого подходят к местам христианского культа (Юадаров, 1994).

В настоящее время отношение к священным рощам и традиционной религии изменилось. В 1991 году принят Закон Марийской республики об охране природы и священные молельные рощи обрели статус заповедников. По настоянию народных депутатов Верховного Совета Марийской республики принята конституционная статья «Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды», в которой отмечено, что «религиозно-культурные зоны, т.е. священные рощи, берутся под охрану государства, и не подлежат вырубке и любым видам работ места традиционных марийских молений».

Наблюдения автора свидетельствуют, что там, где имело место бережное и почтительное отношение к священным рощам и священным деревьям-онапу, люди живут мирно и в достатке, доживают свой век до старости. Например, во время войны регулярно проводимые мировые моления давали силу и помогали пережить тяготы. За то, что в священной роще умоляли Ош Кугу Юмо защитить наших селян от вражеских пуль, вернулись почти все участники Великой Отечественной войны. В этой деревне, где поддерживают традиции, делают богам жертвоприношения, селяне живут дружно и в достатке (ПЭ-94, Милютин, Свечников, Куж. р-н).

Почитание священной рощи, священного дерева-онапу обеспечивает благополучие человека и общества. Марийские священные рощи представляют историческую ценность и являются уникальными памятниками общественного сознания, важными факторами традиционной культуры, которые, пройдя все политические, идеологические перепитии, дошли до нас из глубокой древности.

Священные рощи К. хранят многочисленные тайны, требуют специфических знаний о них, какая-то сила в них регулирует жизнь людей: злостных нарушителей древних марийских традиций карает, почитающим облегчает жизнь. Корни культов К. нужно искать в самой природе. По мнению исследователя Н. Морохина, священные рощи дошли до нас из глубокой древности как «экологические заповедники» в виде чистого леса, не тронутого цивилизацией: «Нередко рощи оказываются эталонами нетронутого южно-таежного леса, достигая высокого класса возраста, они способствуют восстановлению в округе биоценозов, характерных для этих мест в прошлом, распространяют семена». Расположение этих рощ соответствовало точкам распада подземных вод. Они способствовали сохранению рек, озер, источников, препятствовавшим возникновению эрозии (Морохин, 1994, 207).

Священные рощи являются ценным источником новых знаний о человеке и окружающем мире. Экспедиции КЭО «Китаврас» выявили, что в священных рощах существуют небольшие участки магнитных аномалий, в которых не сохраняется точная ориентация по сторонам света: стрелки компаса вращаются, не показывая ни одну из сторон света. Там какое-то совершенно другое пространство (Морохин, 1994).

В Нижегородской области для марийской диаспоры КЭО «Китаврас» разработаны типовые критерии сохранения священных рощ мари, на местах приняты специальные постановления об охране священных рощ. Эти критерии соответствуют народной традиции сохранения рощ: полный запрет отвода земли под любые виды землепользования, прокладки любых коммуникаций и дорог, всех видов рубки, подсочки, химухода, всех видов мелиоративных работ на расстоянии до двух километров от границы объекта, внесения минеральных удобрений, распашку земель на расстоянии 10 метров от границы объекта, прогона и выпаски скота, сенокосения, въезда и стоянки автотранспорта, стоянки туристов, строительства любых объектов, кроме культовых (Морохин, 1994, 213).

КҮСОТЫМБАЛ ЮМО – бог-покровитель священной рощи и праздника Күсö. Во время молений Идалык пайрем (годовых праздников) обращаются с молитвами к К.Ю. (ПЭ-96, Якимов; Марий кумалтыш мут, 1991).

КҮЧЫК ПАМАШ – дух-помощник божества Кугурак (ПЭ-96, Якимов).

КҮШЫЛ ВЕРА (букв. «высшая вера») – вера православных марийцев, почитающих только небесных богов.

КЫЛДЫШ – знак остановки, закрепления. С помощью К. останавливают беду, болезни, порчу, захватывают удачу, плодородие (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н). К. может служить оберегом, охранительным талисманом против порчи и нечистой силы. С целью оберега носили нити с завязанными на них К. на руке, под одеждой. Завязывали под одеждой пояса, которые могли поймать болезнь, напавшую на человека.

Для покойника одежду шили не делая узла, чтобы он не приходил за родными (ПЭ-98, Иванова, Орш. р-н).

По верованиям, К. затрудняет роды, поэтому одежда на роженице должна быть без К. Присутствующие при родах должны были развязывать пояса (ПЭ-87, Соловьева).

В марийских заговорах от порчи, от болезни часто используют К. Считали, что можно отвести себя от беды и вылечиться с помощью амулета.

Амулеты-наузы часто делали из простой нитки и завязывали их с помощью слов заговора, также носили их на шее в виде привязки с травами или с магическими снадобьями (ПЭ-94, Чемякова, Серн. р-н).

В сельскохозяйственной магии с помощью К. захватывают плодородие. Считают, что с помощью завязывания можно остановить плодородие земли, также плодovitость людей.

Во время купли-продажи домашнего скота К. часто используется. Делали К. на веревке, на которой приводили домашний скот для продажи (ПЭ-98, Соловьева, Куж. р-н).

КЫНЕ КУВА, КУГЫЗА (бабушка конопли, дедушка конопли) – фольклорные персонажи, духи конопли. Они покровительствовали в возделывании конопли. Для получения хорошего урожая марийцы проводили различные магические обряды. Во время праздника Шорык-йол варили ритуальную кашу из конопляных семян. Подбрасывали конопляные семена вверх, имитируя рост будущей конопли (Аккорин 1976, 59–68; Голмберг, 1926, 16–17; Молотова, 1994, 21–22; Шебеок, 1956). Считали, что конопляная ткань наделяется магическими свойствами. Процессы прядения и ткачества были сложными. Среди пермских марийцев существует сказка, что конопляная рубаха спасает от Осал (зла).

КЫНЕ ПЕРКЕ – дух божества изобилия конопли. К.п. является духом-покровителем урожая конопли. Во время молений приносили бескровные жертвы (Шебеок, 1956, 95).

ЛОКТЫЗО (букв. портящий, от гл. портить); шўведыше (плюющий от гл. плевать); сымыстарыше (привораживающий, от гл. привораживать); колдун – мифологический персонаж, обладающий демоническими свойствами (Петров, 2000).

Они являются своеобразными «связными» коллектива с таинственными мистическими силами, отдельными носителями магического знания. Порчу, которую насылали колдуны, могли считать причиной смерти жертвы.

Часто Л. свои магические знания получает от умирающего. По поверьям, Л. не может умереть, если не передаст свои знания другому лицу. Он получает магические знания при рождении или при заключении договора с нечистой силой (ПЭ-95, Нов. р-н).

Л. обладает способностью оборачиваться в животных (в свинью, утку, гуся, волка, собаку, кошку). Внешний вид Л. отличается от простых марийцев физическими недостатками. По поверьям, он должен вредить, иначе его помощники – черти, самого замучают. Л. собирает в Иванов день цветы папоротника, чтобы стать невидимым. Им приписывали способность напускать порчу на людей, насылать разные болезни, причинять вред скотине, а также оборотничество (ПЭ-94, Серн. р-н).

Верили, что обладатели тайных знаний могут не только снимать порчу, лечить болезни, но и напускать порчу, вред и болезнь. Существовало поверье, что Л. получают свои таинственные способности к колдовству в результате союза с нечистыми силами. Многие марийские былички возникли именно на основе веры в таинственную силу Л.

В марийском фольклоре былички о человеке-колдуне Л. разделяются на несколько групп: обретение дара колдовства (получение дара колдовства от предшественника); фантастические действия Л.; насто-роженные отношения людей с Л.; смерть и похороны Л.; защитные средства против Л. В рассказах о посвящении в Л., говорится о том, что, умирая, он передает свою силу преемнику. Иногда тот даже не подозревает об этом до тех пор, пока черти не начинают мучить его, требуя работы (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Много рассказов о трудной смерти Л. и его попытках перед смертью освободиться от своего дара. Такие рассказы, в которых колдун и после смерти ходит к своим домашним и требует еды или страшно пугает их, распространены во всех районах Марийской республики. В таких случаях марийцы вбивают в могилу Л. осиноый кол, чтобы его дух не мог вставать и беспокоить людей (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Рассказы о вредоносных действиях Л. вращаются вокруг несколь-

ких основных тем. Особенно широко бытуют рассказы о наведении порчи молодоженам, скоту. Чаще всего злоба и происки колдуна продиктованы жадной мести за когда-то нанесенную обиду или завистью. Зафиксировано большое количество быличек о связи Л. с нечистой силой, с ия (чертом). Считается, что при жизни Л. черти постоянно находятся у него в подчинении и помогают ему, однако они же являются причиной тяжелой смерти Л. Чтобы обезопасить себя от Л., люди очерчивали круг ладанкой, для этой цели пользовались также молитвами (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Трагичны развязки рассказов о том, как Л. и юзо ег привораживают обратившихся к ним за помощью людей противоположного пола. Широко бытует сюжет, в котором Л. в образе огненного змея прилетает к своей любовнице.

Марийским быличкам о Л. присуща живая, эмоциональная окраска повествования. Колдовство во всех рассказах трактуется как обычное явление, существующее во взаимоотношениях людей.

ЛОКТЫШ (от гл. портить); пужыш, пужымо, пужыкчо (порча) – болезнь, насланная колдунами.

Болезнь считали насланной колдунами, в том случае, когда человеку становилось плохо, ему казалось, что «все тело болит», а какой конкретно орган болит, сказать не мог. По народной традиции такую болезнь приписывали Л. Порча насылалась колдунами в целях нанесения ущерба здоровью. Обычно колдуны завладевали личной вещью того человека, на кого Л. была направлена, и вещь заговаривали. Человек, прикоснувшись непосредственно или опосредованно к заговоренной вещи, заболел (ПЭ-94, Милютин, Медв. р-н). По рекомандации ясновидящих лекарей больной обращался к народным целителям. В целях предотвращения Л. знахари читали заговор над водой или солью. Они использовали разные заговоры: «Когда локтызо, надев серебряный хомут, оседлав серебряную седелку, накинув серебряную дугу, запрягшись в серебряные сани, приехав к черному морю, есть и пить сможет, только тогда он сможет испортить человека. Тьфу!» (Юзо мутат утара, 1992).

Комплекс очищения от отрицательного воздействия духов включал употребление больным заговоренной воды или втирание масла в кожу на больном месте. Обычно заговоренной водой больной умывался, ополаскивал себя, а воду относил на перекресток дороги (ПЭ-94, Торощина, Нов. р-н).

ЛОПКА СЕМЫК (широкий Семик) – последний день праздника Семик.

ЛУДО (утка) – мифическая птица, творец мира. Л. является жертвенной птицей. В образе Л. заключен общий тотемный предок, которому поклонялись (Акцорин, 1980,17).

В марийской мифологии утка считается творцом мира. Существует миф о возникновении земли, связанной с уткой. На лоно первичного океана из своего гнездовья – Лудо пыжаш («утиное гнездо» – созвездие Плеяды) – прилетела утка. Снеся два яйца, она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня – Юмо и Йын. Затем они попеременно, нырнув под воду, со дна океана в клюве достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Йын же поперхнулся и вместе с землей выплюнул и слюну. Поэтому на земле возникли горы, озера и болота.

Л. (утка) ассоциировалась с миром небесных добрых богов. Считали, что эта водоплавающая птица способствовала плодородию земли, вызывая дождь.

Утка представляется в качестве самостоятельного персонажа, охранителя нижнего мира от злых духов (у древних уральцев) и является связной между небесными богами и людьми (Напольских, 1990, 9). Создание земной тверди – есть создание места обитания, гнезда. Последовательность превращений Юмын ава, приняв антропоморфный облик: Мардеж ава – Вўд ава – Мланде ава. Образ утки имеет не только промысловую значимость, тотемическая природа определила ее место в созидательном процессе космогонии. Утка символизировала собой целостность воздушной-наземной-надводной-подводной составляющих мироздания (Калиев, 2003).

В марийском фольклоре утка – образ женщины, олицетворение семьи.

В существующих археологических источниках указывается, что культ птицы был распространен в Марийском Поволжье с конца неолита и нашел свое отражение в материальной культуре – орнаментации на керамике и в мелкой пластике. В волосовское время изображения водоплавающих птиц были широко распространены на Средней и Верхней Волге. Они выполняли магическую, охранную функции. Известны изображения водоплавающих птиц на ручках ковшей. Такая посуда имела ритуальный характер. По мнению В. Никитина, изображение утки (вплоть до бытовых деревянных ковшей XIX века) на изделии объединяет двух богов – Деву Неба и Мать Воды, почитается до настоящего времени в языческой обрядности финно-угорских народов (Никитин, 1996, 161).

В мифологии иранцев был гусь или утка – птица, которая жила и в

небе, и на земле, и в воде и объединяла все три сферы мироздания, являясь вестником воли небесных богов на земле. Вертикальная модель вселенной, вполне возможно, была заимствована от племен, связанных с ираноязычным населением.

В марийской вышивке до настоящего времени сохранились орнаментальные мотивы с образом Л. (утки). Г. Соловьева считает, что вышивка с мотивом Лудыгър чаще всего представлена в вышивке головных уборов типа нашмак замужних женщин у приволжской группы марийцев, типа сорока – у медведевских и оршанских марийцев. В них размещены обычно композиции из парных изображений (Соловьева, 2002, 18).

Л. (утка) – любимое изображение в украшении костюма. Ленты к подолу женской рубахи пришивались клювообразно и для этого приема имеется специальный термин – лудынерла (похожий на клюв утки). Среди археологических находок волосовского времени обнаружена посуда с изображениями утки-штампа. Охранительное значение имели и «птичьи лапки» на посудах. В марийской вышивке орнаментальный мотив Лыды яллапа (лапа утки) представлен в виде гребенки с треугольным навершием. Рисунок условно подражает подвескам с утиными лапками (Соловьева, 2002, 18; Никитин, 1996, 140).

ЛУЛЕГЕ ШОЧЫН (рождающая скелет) – божество, способствующее рождению (Марий кумалтыш мут, 1991, 64; ПЭ-95, Порфирьев).

ЛУМ ЁДЫР (Снегурочка) – мифологический персонаж марийской сказки.

Л.ё. в сказке появляется в бездетной семье марийцев. Она похожа на обычную марийскую девочку, только ей запрещается выходить на солнечный свет. Нарушение запрета приводит к гибели Л.ё. В образе Л.ё показаны черты умирающего и воскресающего божества Й.к.к. (Марий фольклор, 1992).

ЛУМЫМ ПУЫМАШ (наречение имени) – наречение имени ребенку.

Язычники-марийцы совершали наречение имени два раза. Это делалось для того, чтобы младенец в случае внезапной смерти не остался без имени. Первое имя ребенку давала повивальная бабка после его купания. Имя давали по тому дню недели, в какой день ребенок родился. Родившемуся в четверг давали имя «Изэрге» от названия дня «изарня», если ребенок родился в пятницу (кугарня) – «Кугэрге», родившемуся в субботу (шуматкече) – «Шумат». Однако обычай нарече-

ния имени по дням недели соблюдали не всегда, стремились сохранить коренное родовое имя. Ребенку мужского пола имя давалось похожее на отцовское, а женского пола – на материнское. Первый слог или первая буква его имени всегда оставались такими же, как в имени родителей. При этом считалось, что имя ребенка обычно должно было быть легче родительского имени. Например, если отца звали Атанамем, то сыну давали имя Атуй, если мать звали Лыстыви, то дочь называли Лысти.

В целях выяснения магического имени проводили обряд. Для этого готовили тесто из ржаной муки, из сырого теста пекли три карава. До выпекания каждому караваю давали имена. Например, первому караваю давали название Йампатыр, второму – Йынат, третьему – Йакай. Вынимая из печки, караваи сравнивали, который из них потолще. Если хлеб Йампатыр потолще хлеба Йакай, то имя младенцу давали Йампатыр. Хотя для произношения имя Йампатыр оказывалось труднее, чем Йакай. Этот обычай соблюдали по всем традиционным правилам. Первая буква в потомстве всегда сохранялась (Евсеев, Этн. 8 (1.36), 27).

По традиционным представлениям, толщина хлеба (чем толще, тем лучше) символизировала счастливую будущую жизнь ребенка. Согласно существующим верованиям, имя обладало магической силой, оберегающей ребенка от несчастий в его дальнейшей жизни. Почитание хлеба в каждой семье имело очень важное значение. Хлеб выполнял также и функцию оберега. В быличках и бывальщинах злой дух боится запаха хлеба. Нареченное имя, ритуально связанное с хлебом, давало надежду, что ребенок в будущем будет счастливым (ПЭ-87, Нов. р-н).

В целях ограждения детей от смерти прибегали к различным магическим действиям. Если в семье дети часто умирали, то имя ребенка меняли. Повивальная бабка становилась нарскателем нового имени.

Обряд проводили только после рождения в семье другого ребенка. Новое имя перенимали от такого рода, который имел много детей (ПЭ-88, Патрушева). По поверьям считалось, что счастье от другой семьи переходило через имя к новорожденному и защищало его от нечистого духа (ПЭ-85, Горская, Морк. р-н). Вера в магическую силу имени и проведение обрядов в этих целях служило защитой для новорожденного против смерти и разных болезней. Бирские черемисы в случае рождения слабого ребенка подносили его к печке и выкликали имена умерших предков. Если при произнесении имени предка ребенок подавал голос, то ему давали это имя.

Существуют верования, что душа умершего ребенка без имени, превратившись в злого духа, бродит по лесу и протяжно кричит по ночам, ловит людей и щекочет их до смерти. Лишь защекодав кого-нибудь, дух перестает кричать и успокаивается на время. Поэтому мари́йцы старались поскорее дать ребенку имя (Герд, 1993, № 217, 70).

С родами было связано большое количество примет. Раздававшись в момент рождения ребенка вой собаки или карканье вороны считались дурными предзнаменованиями: ребенок в будущем мог быть несчастливый, мог умереть или стать знахарем, ворожеем или колдуном. Услышанное, как считалось, выражало предначертание рока. Если ребенку выпало стать ворожеем или знахарем, то в жизни он обязан был выполнять эту волю судьбы, научиться знахарству, а в противном случае – мог сойти с ума (ПЭ-79, Степанова). Чтобы уберечь детей от смерти, им давали имена, производные от названий животных, птиц и растений. Считали, что его будут оберегать данные животные, птицы или растения. Существовала особая связь между рождением ребенка и происходящими в этот момент атмосферными явлениями или сменой дня и ночи, если во время родов шел дождь или снег, то давали имя, связанное с дождем или снегом (Герд, 1993, № 217, 67–69).

Во время наречения имени мари́йцы использовали даже некоторые антропонимы-неологизмы, связанные с крупными политическими событиями (например, Новомир – Новый мир, Октябрин – Октябрь), но такие случаи были редки. В начале 90-х годов среди мари́йской интеллигенции наблюдается возврат к своим родным именам – Айвика, Ирга, Эрки, Эрвий, Саскавий и др. Стали давать имена в честь героев мари́йских легенд и исторических преданий. Среди приверженцев мари́йской веры обычай давать дохристианские имена никогда не прекращался. Тенденция с гордостью носить свое языческое имя распространяется шире, проявляясь не только в отношении новорожденных.

Писатели и поэты печатаются под псевдонимами, образованными от родового имени или от названия родной деревни (Черных, 1995), или от названия явлений природы (Лаймыр, Тулвий и др.). Псевдонимы напоминают традиционные языческие антропонимы (Тойдыбекова, 1997, 278–281).

ЛУ́НГАЛТЫШ (качели) – средство и форма досуга, традиционное развлечение детей и молодежи в весенне-летний период. Л. в народной культуре приписываются продуцирующие и апотропеические функции.

Деревенские качели сооружали каждый год заново накануне Пасхи,

на строго определенном месте, где проходили молодежные гулянья. В больших марийских деревнях молодежь на каждой улице ставила свои Л. В сооружении Л. участвовали только парни, которые ставили их для девушек, а они в благодарность одаривали их яйцами. Рядом с Л. устраивались гуляния, собиралась молодежь из разных деревень, но качаться разрешалось только местным парням и девушкам. Молодые из других деревень должны были ждать приглашения от хозяев. Качание на Л. считалось обязательным для молодежи и воспринималось как магический способ направить девушку или парня к супружеству (ПЭ-85, 89, 96, Мари-Тур., Нов., Серн. р-ны).

У марийцев качание на Л. относилось также к магическим действиям, способствующим вегетации, чтобы пшеница, рожь, ячмень выросли высокими. Качаясь на качелях, старались подняться как можно выше. Считалось, что чем выше поднимаешься, тем длиннее и крепче будут стебли озимых злаков (ПЭ-96, 98, 99, Пар., Советск., Орш. р-ны). Около качелей пели, плясали, играли в разные игры и все эти игровые моменты были связаны с магическими мотивами. Древнейшие магические приемы были призваны для стимулирования роста и вегетативной силы растительности, от которых зависел будущий урожай.

МАМИЧ БЕРДЕЙ – персонаж марийской легенды, луговой марийский князь, военный предводитель, который доставил много неприятностей царским воеводам. В 1556 г. Мамич Бердей воевал с двухтысячным войском, но после был предательски схвачен и казнен (Козлова, 1978).

МАРДЕЖ ЮМО, МАРДЕЖ АВА ЮМО (бог ветра, богиня мать ветра, мать ветра) – божества ветра. М.ю. является одним из главных богов, в штате которого состоят: мардеж ава, мардеж пұрышö, мардеж он (Яковлев, 1887, 9; Золотницкий, 1877; Смирнов, 1889).

Ветер, как стихийная природная сила, занимает значительное место в мифологии марийцев. Почитание ветра в образе особого божества Мардеж юмо, Мардеж ава юмо (Богини Матери ветра), которые управляют бурей, огнем во время пожаров, градом, приносящим несчастья людям, – это значит всегда задабривать божества, управляющие этими стихиями. Обращались к Мардеж ава во время пожара, задабривали, бросали в огонь яйца, произнося слова: «Мардеж ава, береги нас, усьмири огонь, надуй нам хороший дождик! Чтоб огонь утих, потух, береги!» (ПЭ-94, Порфирьев, Пар. р-н). В процессе обрядового моления в день весеннего праздника пашни Агавайрем обращались к Мардеж ава, чтобы послал легкий ветерок и теплый дожди-

чек, а во время сильного ветра просили её усмирить ветер, поберечь сады, дома. Во время сильного дождя в печи разжигали специальный огонь и приносили в жертву кусочек хлеба в честь Мардеж ава, чтобы она «отогнала сильные ветра, бурю» (ПЭ-92, Минилгареева, Башк.).

Ветер разносит по миру болезни, порчу. В таких случаях знахарки лечили больных при помощи заговора, в которых обращались к Мардеж ава, чтобы она обратно унесла все болезни (ПЭ-93, Соколова). Считалось, что богиня Мардеж ава управляет и хорошей, и плохой погодой, огнем, здоровьем и болезнями людей. Поэтому в молитвах весенне-летнего периода эта богиня выступает как одна из верховных богинь, управляющих жизнью.

МАРЛА ВЕРА – двоеверцы, крещеные марийцы, которые придерживаются православия, поклоняются христианским святым и молятся языческим богам и духам.

МАСКА (медведь) – хозяин леса, персонаж фольклорного произведения, хозяин, тотемное животное, покровитель.

Марийцы лесных районов хозяином леса считают Маска. Существующий материал показывает первоначально хозяина леса в образе огромного М. Среди марийских охотников существовало табуизированное выражение «хозяин леса», заменявшее «медведя» (ПЭ-89, Киткаев, Серн. р-н). Подобная табуация М. была характерна для манси, хантов, коми, удмуртов, эстонцев, финнов. В мифологии и сказках многих народов лесной зоны в мотивах сожительства женщины с М. сохраняются следы тотемизма (Сабитов, 1980, 45–46). В этих легендах отражается архаическая идея магического содействия зверя плодородию, позже превратившая медведя в покровителя семейно-брачных отношений. М. являлся тотемным животным и покровителем как животных, так и людей. Причем для первых он является хозяином, для вторых больше покровителем, возможно, в форме сознания людьми (кровного) родства с медведем (Данилов, 1995, 42–45)

С развитием хозяйства происходит изменение культа медведя. Медведя начинают связывать с почитанием солнца и идеей плодородия. Зимний цикл марийских религиозных обрядов, связанных с хозяйственной деятельностью, проводили после «Маска пайрем» (Медвежий праздник). Уржумские марийцы сохранили верование и данный праздник приурочивали к Воздвиженью.

У марийцев М., с его спячкой и весенним пробуждением, связывается с почитанием солнца. М. считали также божеством покровителем и охранителем (Данилов, 1995, 42–45).

Обряд ритуального умерщвления М. можно отметить в медвежьих праздниках. Для проведения ритуала часто специально откармливали медведей. Священное животное не должно было умереть дряхлым, оно могло терять способность влиять на окружающих. Когда убивали священное животное, старались приобщиться к его силе, поэтому ели его мясо. М. считался самым сильным из животных, и это имеет важное значение в религии народов Приуралья. Медвежий праздник был широко распространен среди финно-угорских народов. Во время Шорыкйол в один из дней марийцы совершали семейные жертвоприношения, где угощали давно умершего члена семьи. По мнению исследователя В. Акцорина, маски животных являются пережитком ряженья под тотемного животного, а марийская пантомима Маска связана с обско-угорским медвежьим праздником (Маска пайрем) (Акцорин, 1976, 59–68).

Ношение амулетов, подвесок, гребней из клыков или костей М. подтверждает, что он является покровителем, охранителем и священным животным (ПЭ-89, Морк. р-н).

МЕЖА ОЗА – мифический персонаж, держательница, хозяйка границы, отделявшей поля от той или иной деревни, от соседних селений. М.о. молились с целью удержания ее на своем поле. По поверьям, М.о. могла обидеться на хозяев и перейти к соседям. Считали, что от М.о. зависело плодородие поля. В молитвах, адресованных к М.о., просили ее позаботиться о хорошем урожае хлебов и о спорине в хлебе, чтобы она не ушла к соседям на поля (ПЭ-89,95, Соловьева, Нов. р-н). Существовало поверье, что спорину могли взять к себе на поля соседние деревни. Некоторые с этой целью переносили с чужого поля горсть земли, иногда земля во время вспашки нечаянно передавалась сама по себе вместе с плугом. После этого поле теряло свое плодородие (ПЭ-89, Патрушева, Серн. р-н).

Существуют рассказы, где колдун забирает с чужого поля плодородие. Марийцы почитали М.о, так как в таких случаях она могла защитить «прибыль плодородия» (ПЭ-94, 95, Куж. р-н).

МЕЛЕКШ ПАТЫР – герой, персонаж легенды, который выбрал мифические черты. Он переходит в разряд земного божества-керемета. М.п.– реальный прототип, который погиб в борьбе против ига казанского ханства за независимость марийцев в XVI веке и похоронен неподалеку от села Сидельниково в Звениговском районе (Акцорин, 2000). Мелекш Курык, где похоронен М.п., считается священной горой.

Он был великаном, его судьбу предопределила его мать-колдунья. Мелекш вобрал в себя черты древних финно-угорских героев (Онар, Кугу Ен).

МЕЛНА (блины) – одно из традиционных блюд марийцев, округлой формы, древнейший вид изделий из муки злаковых культур. Мелна готовили не только в повседневной крестьянской жизни, также они являлись главными блюдами во время обрядовых трапез. Блины присутствовали на столе во время самых значительных событий в жизни человека: при рождении, крестинах, на свадьбе, календарных праздниках, похоронах, священных молениях (ПЭ-89, 94, 96, Нов., Сов., Куж., Пар. р-ны).

Основой для приготовления блинов служили мука, жидко разведенная на воде, молоке, простокваше, тувыртыш вуд, и яйца. Тесто для них ставили пресное или кислое, опарное. Во многих марийских деревнях пекли пшеничные, пшениные, ржаные, ячменные, овсяные блины и блинчики. И ели с маслом, с медом, замороженным молоком. К ритуальным праздникам готовили трехслойные и двухслойные блины.

Марийские женщины особое значение придавали приготовлению первой опары. Готовить доверяли самым уважаемым, «кугураклан» в семье, опытным стряпухам.

Тесто замешивали только после восхода месяца или появления на небе первых звезд, в тайне от всех, чтобы злые силы не смогли увидеть всех особенностей приготовления опары и не наслали на стряпух хандру.

Выпечка первого блина сопровождалась специальными обрядами. Для того чтобы испечь красивые и вкусные блины, нужно было вспомнить имя бога.

Первые три блина обильно смазывали коровьим маслом и посвящали богам. Старший в семье, встав напротив Юмо лук (божницы), читал молитвы, после блины рвал на части и приглашал всех членов за стол (ПЭ-94, Пар. р-н).

Мелна нельзя было резать, разрешалось рвать их руками. В некоторых марийских деревнях, согласно народному представлению, блины клали на божницу или ставили повыше «для угощения умерших предков».

Марийские крестьяне соблюдали также обряд посвящения первого блина Вўта кува, кугыза.

В любой деревенской семье от здоровья, плодovitости домашнего скота зависело сытое существование и благополучие всех членов семьи. Каждый хозяин старался умиловить покровителей скота, угощая блинами домашних животных.

Некоторые ставили ненадолго первые три блина на сеновале или в хлеву, а после давали корове. Последний испеченный блин считался особенным, им кормили отелившегося животного (ПЭ-94, Мар респ.).

МЕР КУМАЛТЫШ (общинное моление) – моление нескольких религиозных общин, которые собирались по особым случаям один раз в три года. Жрецы-карты во время собрания определяли время, место и вид жертвы (Яковлев, 1887; Ярыгин, 1976).

МЕР ОТО – священная роща округа.

МЕР ЮМО – божество, управляющее мирскими делами. М.ю.– бог-покровитель народа, бог Вселенной, один из главных богов, в штате которого состоят мер пұрышө (предопределитель мирских дел), мер шочын ава (богиня-покровительница мира), пиямбар (пророк), витнызые (помощник-докладчик) (Золотницкий, 1877, 19; Яковлев, 1887, 7).

МЕРАНГ (заяц), кадыр йол (кривые ноги), кұчык йол (короткие ноги), кұчык поч (короткий хвост), ончык пұй (выпуклый передний зуб), тан пылыш (с близко стоящими ушами) – священное животное. М. у луговых марийцев считался жертвенным животным (Васильев, 1927, 17; Соловьева, 1998, 36). Обычно М. приносили в жертву Кугураку – духу низшего порядка. Название М. было табуизировано, и в вышивке также имел название-заменитель (Соловьева, 2002, 18).

Среди поздняковской керамики был найден сосуд с «пиктограммой» – изображениями зайца и солнца с лучами – с поселения Добрынин Остров. Заяц был связан с богиней земного плодородия, имевшей отношение к солнцу и в поздних представлениях сохранившейся как Кече ава.

МЛАНДЕ (земля) – одна из основных составных частей мироздания, символ женского плодоносящего начала. Марийцы занимались земледелием и М. всегда была для них предметом почитания.

В верованиях марийцев М. считается святым и чистым. Осмысление М. как святой проявляется в представлении о том, что М. не принимает Юзо енг, самоубийц и преступников. Тела таких мертвецов М. выбрасывает на поверхность (ПЭ-89, Серн. р-н).

МЛАНДЕ АВА ЮМО (Богиня Мать земли) – божество земли.

М.а.ю. является держательницей и покровительницей земли, обладающей плодородной и производящей силой (Золотницкий, 1877, 22; Яковлев, 1887, 9), поэтому обращались к ней с почтением, приносили ей

в жертву животное черной масти. В древности она воспринималась как исполинская женщина, рождающая весь растительный мир на Земле.

Считали, что Мланде ава, как женщина, беременеет. В такие дни запрещали копать землю, стучать, шуметь, кричать. Запреты в день Мланде шочын – отличительный признак данного праздника. В этот день не следовало топить печь и в избы огня не вносить, варить только вечером, а хлеб напечь заблаговременно; босыми ногами на землю не ступать; земляных работ никаких не производить – не пахать, не рыть, не вбивать копыя. Народ никуда не ходил, а отдыхал дома. Нарушение запрета наказывалось достаточно сурово: или хлеб на полях побьет градом, или кого-либо настигнет молния.

Мланде ава могла также наказать за нарушение этических норм. По легендам, если брат женился на родной сестре, то Богиня Мать земли проглатывала всю свадьбу и на этом месте появлялось озеро. Если неряшливые люди оскверняли чистоту озер, рек, родников, колодец, то Богиня Мать земли переносит озера, реки, колодца и родники в другие места (ПЭ-95, Пар. р-н). Богиня Мать земли в молитвах и ритуалах занимает такое же почетное место, как и другие главные божества.

Марийцы, будучи народом исконно земледельческим, оседлым, особо почитают божество земли, от щедрости которой зависит ее плодородие. Обожествляя мать-землю как кормилицу, они поклонялись ее сверхъестественной вегетативной силе со времен складывания производящего хозяйства. Свойства земли тесным образом связаны с растительным миром. Растения как органический элемент окружающей человека материальной среды относятся к наиболее древним обрядовым атрибутам и объектам почитания.

МЛАНДЕ ЮМО (бог земли) – один из главных богов, в штате которого состоят мланде пурьшö (предопределитель судьбы земли), мланде перке (божество изобилия земли), мланде пиямбар (пророк земли), мланде öрт (дух земли), мланде суксо (ангел земли), мланде шочын (рождающая землю), мланде савуш (распорядитель земли), мланде казначей (казначей земли), мланде водыж (дух-водыж земли). М.ю. является покровителем земледелия, плодородия земли (Яковлев, 1887, 9; Шебеок, 1956; Попов, Таныгин, 2003, 96).

МЛАНДЕ КУЧЫШ (болезни духа земли) – болезнь, насылаемая духом земли.

Болезнь М.к. широко распространена среди марийцев, живущих в

Башкирской республике. При болезни М.к. знахари используют обрядово-магический комплекс и заговоры. От М.к. целители читают традиционный заговор с обращением к Мланде ава (Матери Земли) и Мланде ача (Отцу Земли). Обряд совершается на перекрестке дорог (ПМ-92, Воробьева, Башк.).

В. Васильев зафиксировал традиционный заговор среди башкирских марийцев (1915). В заговоре знахарка обращается к духам земли старику Йамази и его старухе. По поверьям, старик Йамази и его жена живут под землей, оба они бесплодны. Формульная конструкция «когда – только тогда пусть» в заговоре обозначает нереальное условие и тем самым, как бы закрывает болезни дорогу, например: «Когда старику Йамази и его старухе приключится «унтыр мушкаш», только тогда пусть будет у человека. Тьфу!» Такие конструкции типичны для марийских заговоров. А в зафиксированном материале (1920 г.). В.М. Васильева существует вариант с использованием этой же формулы, но слова один за другим подставляются в позиции субъекта этой же конструкции: «у яловой кобылы, у бесплодной кошки, у яловой коровы, у яловой овцы, у бесплодной гусыни, у бесплодной утки, у бесплодной курицы» (Ефимова, 1991).

МЛАНДЕ ШОЧМО КЕЧЕ – день рождения земли. У марийцев обряд рождения земли празднуют через семь недель после Великого дня.

Обряд в честь М.ш.к. был связан с запретами по отношению к земле. Марийцы соблюдали особые правила, считали, что земле после зачатия требуется отдых, покой и тишина. В М.ш.к. запрещалось шуметь, копать, рыть землю, забивать колья, стирать грязное белье, громко разговаривать. М.ш.к. считался важным праздником. В этот день не разрешалось рвать цветы, ломать ветки (ПЭ-89, 90, Нов. р-н).

Марийцы в деревнях, нарядившись в белые наряды, проводили в честь праздника М.ш.к. моления. Некоторые деревни проводили моления в роще.

МОНЧА (баня), монча оза (хозяин бани), монча кува, кугыза (старуха и старик бани) – баня, духи-хозяева бани. В комплексе религиозно-магических представлений и обрядов баня занимает видное сакрально-ритуальное место.

Бани у черемис всегда ставились около реки, около воды (Евсевьев, Этн. 2 (1.25), 164). Марийцы – большие любители бани, топили ее часто и «баню-то строили большую, ходили по несколько семей» (ПЭ-94,

Янгабышев, Нов. р-н). Летом во время сенокоса, уборки урожая, молотбы баню топили чуть ли не ежедневно, зимой ходили реже – раз в неделю. Топили подчас по разному поводу: если кто-то из членов семьи отправлялся в дальний путь, в лечебных целях. В бане не только мылись, но любили париться свежими березовыми вениками, которые готовились до Петрова дня. Для лечебных целей изготавливали специальные веники.

Было принято приглашать в баню одиноких людей, соседей, чтобы те могли попариться и помыться вместе с хозяевами. Баня в жизни марийского народа остается важным ритуальным объектом: «Баня и сейчас лечит все недуги, хвори. А березовый веник хорошо массирует тело» (ПЭ-93, Нов. р-н; ПЭ-94, Серн. р-н). В быличках и бывальщинах рассказывается о старухе – духе бани (монча кува), старике – духе бани (монча кугыза), хозяине бани (монча оза). По представлениям марийцев, в праздники или поздно вечером в одиночку мыться нельзя, ибо хозяин бани в это время чаще проявлял враждебность (напускал угар). Учитывая враждебность банного духа, люди стремились придерживаться особо почтительного отношения к нему. Такие рассказы зафиксированы по всей Марийской республике.

В мифологических рассказах, страшилках сюжеты обычно связаны с нарушением каких-то запретов. Хозяева-духи бани несколько отличаются от человека: «в виде простого человека, но волосатый», «на каменице сидит женщина да волосы расчесывает», «в образе старухи в лаптях, волосы дыбом стоят», в виде женщины с длинными волосами, собаки, свиньи, девушки, покойника, ребенка, невидимки (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Банная культура мари была устойчивой на протяжении веков. И мариец гордился тем, что баня-то всегда была своей, а не привнесенной и не перенятой от другой культуры. В жизни марийского народа баня имеет очень важное гигиеническое значение: тело не просто отмывается, очищается, но и подвергается массажу горячим веником, поэтому банная процедура доставляет удовольствие, ощущение бодрости. Баня являлась «лечебницей», чем бы человек не заболел, его вели в баню. Даже простые процедуры прогревания и массажа помогали больному в улучшении самочувствия. До настоящего времени сохранилась в народном сознании глубокая вера в целебную силу бани.

Иногда, чтобы жаркая баня «не навредила больному», принимались профилактические меры религиозно-магического характера. Для этого читали заговоры. Люди обращались к старухе бани (монча ава, монча кува), чтобы она очистила человека от всех болезней. Счита-

лось, что она имеет огромную очистительную силу, может смыть всю нечисть, «у больного выгоняет всякие болезни». Перед праздником Семик парились в бане, настаивая 41 разную траву. Потом приглашали старуху – духа бани, старика – духа бани (монча кува, кугыза), чтобы они очистили человека ото всего. Хозяин бани выступает в образе покровителя того места, где он обитает. В одном рассказе «перед пожаром хозяева видели, как он вышел из бани, постучал в окно и побегал к соседям» (ПЭ-86, Янгабышева, Нов. р-н). «Входящие мыться в баню просили у старухи – духа бани, старика – духа бани разрешения помыться и приглашали их помыться с ними. В некоторых местах после мытья на полке оставляли воду и веник» (ПЭ-86, Горская, Морк. р-н). Существовали обряды умиловительных даров-пожертвованных духам бани со стороны новых членов семьи. Почтительное отношение к ним выражал каждый член семьи: при входе в баню просили разрешения помыться, а при выходе, благодаря хозяев бани, оставляли им принадлежности для мытья.

Основы «банного обряда» составляли магические приемы, направленные на то, чтобы очистить больных от порчи, от воздействия злых духов. Для очищения и наделения девушки продуцирующей силой воду брали особую (из родника или дождевую), а веник готовили из шиповника, рябины, можжевельника, березы, «чтоб обладал очистительной силой». Магическим дополнением служили заговоры и заклинания. Для проведения данного обряда в баню приглашалась знахарка (особенно часто звали тех бабушек, которые были наиболее известны своими колдовскими и психотерапевтическими способностями). После этого девушка приобретала уверенность в своих силах и способностях, а больная выздоравливала. Такие материалы зафиксированы в Волжском, Новоторьяльском, Сернурском районах Марийской республики.

В родильной обрядности марийцев послеродовая баня была очень важным элементом в оздоровительном отношении, а также при общении невесты, ребенка к семье. Поэтому она сопровождалась обрядовыми действиями с использованием словесных и предметных оберегов, целью которых была нейтрализация негативных действий духов. Повивальная бабушка обходила баню с топором или ножом, с горящей лучиной. Прочитав заговор, она готовила воду для обмывания ребёнка. В воду клали горячий пепел, серебряные монеты, зерна, гвозди (ПЭ-86, Горская, Морк. р-н). Этой водой обмывали три раза. Вся процедура обмывания и парения новорожденного сопровождалась заговорами. Повитуха поправляла головку младенца, кости, ножки, ручки, массажировала, придавая телу ребёнка гибкость.

Баня стала важнейшим элементом народной жизни, объединяющим людей в рамках своей культуры и способствующим сохранению и передаче этнических поведенческих стереотипов. От рождения до смерти баня используется в лечебных и гигиенических целях. По представлениям марийцев, перед общественными и ответственными хозяйственными делами всегда следует помыться, очиститься физически и духовно. Баня считается семейным святилищем марийцев. Посещение бани перед молениями, семейными, общественными, индивидуальными обрядами всегда имело важное значение. Без мытья в бане член общества не допускался к семейным и общественным ритуалам. Марийцы верили, что после очищения телесно и духовно обретали силу и удачливость. Народные верования, связанные с хозяйственными постройками (жилищем, амбаром, сараем, баней, овином), очень сложны, требуют систему знаний от человека. Без таких знаний человек не мог жить уверенно. Исходя из общих мифологических представлений о том, что в мире все объекты имеют своих хозяев-духов, что эти духи наряду с человеческим миром представляют свой особый мир, существующий независимо от человека, марийцы самостоятельно выработали целую систему знаний об этом мире и свое социальное и духовное поведение формировали с его учетом. Они стремились гармонизовать свой мир с параллельно существующими мирами. Дисгармония же с этими мирами ведет к гибели или несчастьям.

МОНЧА ИЯ, шүкшендал, монча осал (банные черти, банники) – духи, обитатели бани.

Мифические рассказы о банных нечистых духах подразделяются на следующие тематические группы: в бане устраивают гулянки, пляски; являются к женщине в образе ее мужа или любовника; крадут и подменяют оставленных без присмотра маленьких детей. В сюжетах современных рассказов М.и. банный черт появляется к людям около полуночи и от него редко кто может избавиться: «Женщина пошла в баню за своим бельем, и тут к ней является М.и. в образе ее мужа. Он попросил ее, чтобы та истопила баню. Жена согласилась, но между делом вдруг заметила, что вместо ноги – одни кости. Перепуганная женщина сумела перехитрить черта. Она убегает домой, но озлобленный черт не отстает от нее. Приходит за ней, стучится в окна, двери. Только молитвы и крест спасают женщину от погибели» (ПЭ-85, Чельникова, Пиж. р-н).

В современном марийском фольклоре существуют традиционные языческие мотивы о банных духах М.и. В детских страшилках мотивы

боязни М.и., который может содрать кожу, напустить болезнь или порчу, переплетаются с мотивами заговоров от М.и. Особая опасность подстерегала новорожденных младенцев. В начале XX в. верующие пожилые люди гибель, уродство, психические недостатки детей нередко объясняли тем, что нечистая сила могла подменить новорожденного. Существовали верования, что нужно было строго соблюдать правила поведения с новорожденными. Банные черти М.и. уносят без присмотра оставленное дитя, заменяя его деревянным чурбаном. Однажды два друга поспорили, что в полночь сходят в баню за кирпичом. Отважный парень согласился. Он пошел в баню, зашел, и вдруг черная-черная М.и. схватила его за руки. Парень очень сильно перепугался, но отступать было некуда. Черная-черная женщина М.и. стала уговаривать парня, чтобы он женился на ней. Парень забрал ее к себе. Это была подмененная девочка. Когда она была маленькой, мать ругала ее нехорошими словами и в бане оставляла одну. В это время монча кува ее подменила. Девушка только через двадцать лет возвращается к людям (ПЭ-86, Николаева, Мари-Тур. р-н).

Наряду с типичными бывальщинами о хозяйке бани (монча оза), встречаются бывальщины с обобщенной фабулой. Преподносимые как свидетельские показания, они могут вырастать и в композиционно сложное повествование с разработанной фабулой. Такие бывальщины очень близки к волшебным сказкам. Негативные действия банных духов М.и. в отношении людей объяснялись несоблюдением определенных правил и обычаев. Несмотря на принятые меры, новорожденного и роженицу не оставляли в бане одних. В марийском фольклоре существуют рассказы, где говорится о каверзах М.и., устраивающих после полуночи игры, пляски, способные довести до смерти человека, осмелившегося зайти в это время в баню. Баня была также местом, где проводилось обучение колдовству, где люди со сверхъестественными способностями могли общаться со злыми духами М.и. У луговых марийцев зафиксированы данные о том, что «с древних времен существует поверье, якобы в бане, не имея способностей, можно научиться играть на баяне или гармошке» (ПЭ-85, Максимова, Пар. р-н).

В существующих рассказах главными героями становились парни, которые ровно в полночь оказывались среди банных чертей М.и. и играли на гармошке. Банные черти М.и. появляются в образе девушек, которые, окружив гармониста, поют и пляшут. Только нечаянно сказанное слово «Господи» спасает парня от гибели. В некоторых рассказах говорится о том, как «посмотрев, откуда послышался шорох, заметил в окно женщину с распущенными волосами, с выпуклы-

ми глазами, и своим телом она закрыла все окно», как «с трех сторон банные черти М.и. выходят. Один полез на печку, другой – на камень, а третий – на полок» (МФЭ-72, 25), как они «на полоке веником хлещут, ошпаривают камни». М.и. не любит, когда в бане появляются пьяные. С пьяными хозяин бани дерется до крови или душит их (МФЭ-72, ук. 25). Он наказывает тех людей, которые перед праздником идут в баню на «третий пар» или третьими. Имеются рассказы о том, что девушек, идущих в баню в третью смену, находят мертвыми.

Вполне возможно, что такие представления о духах, живущих в бане, переняты у русских, так как марийцы к бане относились всегда как к семейной святыне, что нашло отражение в родильной, свадебной и в погребально-ритуальной обрядности. Мытьем в бане начинали и завершали все ответственные дела, здесь очищались и телесно, и духовно. Некоторые представления марийцев о хозяине бани перекликаются с мифологическими представлениями других финно-угорских народов, что свидетельствует о связях между родственными языку народами. У марийцев хозяин бани (монча оза) характеризовался как дух-покровитель. В случае опасности или пожара, угрожавших бане, он предупреждал об этом ее хозяина, а сам переселялся в другую баню. Аналогичные представления о хозяине бани пывсянса, как о духе-покровителе, имели коми (Кудряшова, 1985, 94), ливы, у которых духи-хозяева бани помогают тушить пожар, смотрят за баней. В одной ливской быличке говорится о том, как одна женщина оставила баню без присмотра, но вскоре заметила, что из бани идет дым. Сама же в это время пекла хлеб, поэтому послала дочку посмотреть. Дочь увидела, как чужая полная женщина тушила пожар метлой. Когда явилась сама хозяйка, она отругала ее за то, что никогда не делает крест на огне. В тот же миг женщина исчезла, а хозяйка очень испугалась (Лооритс, 1927, 81). О. Лооритс считает, что в представлениях прибалтийских и финских народов духи, обитающие в бане, во многих случаях выступают в качестве помощников людей в борьбе с несчастьем: «В прибалтийско-финском регионе дух бани у ливов, вепсов, эстонцев и финнов является как охранник бань, даже как спаситель жизни. В большинстве финских и эстонских рассказов духи бани действуют как инициаторы, грубоватые привидения и вызывают дрожь» (Лооритс, 1937, 387).

Аналогичным является мунча-мурт (человек-дух бани) у удмуртов, который, по их религиозным воззрениям, живет в бане в темном углу за печкой, имеет вид маленького человека средних лет. По своей природе это существо злое, поэтому не годится ходить в баню поодиночке,

а также громко говорить в ней и браниться. Предохранительным средством от этого может служить железо или кусочек другого металла (Емельянов, 1921, 120). В «Мифологии вотяков» дух бани изображается злым: «Мунча-мурт (банный человек), мунча-атяй (отец бани) живет в бане, и характер у него скверный. В баню не следует ходить в одиночку, это может привести к нехорошим последствиям» (Мифология вотяков, 1892, 9). В русских быличках «банники – это духи злые, опасные, враждебные человеку. Банники имеют вид человека. Некоторые выдвигали его и в образе женщины. В Яранском уезде записан рассказ о том, как нечистые мучили в бане работника: в бане парились черти, и мужик слышал шум веников, «глухой разговор», там же бытовали рассказы о том, что банник обижал родильницу. В Олонецкой губернии существовало предание, что банник душит по третьему пару» (Померанцева, 1975, 112–115).

С верованиями в банного духа связаны и портрет героя былички или бывальщины, и обстановка, в которой разворачиваются действия. Образы духов бани: у марийцев – монча ава, монча оза, удмуртов – мунча-мурт, финнов, карел, ливов – сауна иса, сауна ема, мордвы – баня-ава, русских – банники, байнушко, появились вследствие единства мировоззрений этих народов. Их рассказы, связанные с баней, типологически близки. Что касается финно-угорских народов, то в их рассказах о банном духе-покровителе или банном черте наблюдается генетическая связь, отразившаяся как в однотипных мифологических и демонологических образах, так и в других функциях.

МУЖЕДМАШ (гадания) – магические действия, ритуал, направленный на установление контакта с потусторонними силами с целью узнать будущее. Гадающих на поясе, бобах, хлебных шариках по поводу болезней и пропаж называли мужедше или мужагче. Шүведыше лечили с помощью наговоров на различных вещах (Ефимова, 1991; Петров, 2000).

Фольклорные материалы свидетельствуют, что еще в начале XX в. бытовали верования, связанные с М. Для угадывания будущего было необходимо посредничество духов умерших, нечистой силы. Для установления контакта с духами гадающие снимали крест и пояс, распускали волосы, развязывали все узлы на одежде, но в то же время принимали защитные меры против вредоносных воздействий нечистой силы. В целях безопасности необходимо было соблюдать запреты: нельзя смеяться, оглядываться, останавливаться или двигаться. При несоблюдении правил и запретов М. могло не получиться, либо могло привести к

несчастливым последствиям (ПЭ-89, Соколова, Нов. р-н; ПЭ-87, Иванова, Сов. р-н).

Многие поверья и запреты связаны с представлением о том, что человек во время М. мог попасть во власть нечистой силы. Для М. избирали нечистые места: нежилые помещения (хлева, сараи, бани, подвалы, чердаки, сени), заброшенные дома, а также место, где приграничное пространство между своим и потусторонним миром (ворота, источники, печь, порог, перекрестки, кладбища), где обитали или появлялись духи. Во время М. предметы и некоторые растения выступали в роли магических посредников между человеком и потусторонним миром (ПЭ-95, Милютина, Медв. р-н).

Целью М. было стремление получить ответы на вопросы о жизни, погоде, приплоде скота, разведении птиц, о судьбе присутствующих, о болезни, о причинах болезни, о достатке в индивидуальном хозяйстве. В М. тема судьбы была наиболее массовой среди молодежи. Замужество и женитьба, имя будущего супруга, рождение ребенка, количество детей в замужестве и информация о внебрачном ребенке интересовали каждого. Время для гаданий считалось благоприятным в шорыкйольские вечера (ПМ-93, 94, Милютина).

МУЖО – злой дух болезни. Ю. Калиев считает, что «дух марче» (служанка) восходит к специфике похоронно-поминальной обрядности, когда вслед за умершим хозяином «отправляли» на тот свет слуг и наложниц (Калиев, 2003). По его мнению, что, возможно, они заимствованы у индоевропейских племен. Мужо проявляются как духи различных болезней, имеющие отношение к различным силам природы: «толын кучышо мужо», «аяр мужо», «йошкар мужо», «шем мужо», «сар мужо», «ош мужо», «логалше мужо», – это различные мужо пригорков, рек, холмов и ручьев. В Башкирской республике в качестве мужо рассматриваются природные объекты: «Монар курык» (Гора у деревни Монар). В этой горе обитают духи «Монар курык ўшкыж» (Бык горы Монара), «Монар курык тага» (Баран горы Монар) и др. В горе у деревни Кеми – дух «Кеми курык тага» (Баран горы Кеми). В заговорах упоминаются духи: «Мишкан курык ўшкыж» (Бык горы у Мишкино), «Ардаш курык тага» (Баран горы Ардаш). Имели свои мужо речки и ручьи. Для этого, проходя около речки и ручья, нужно было оставлять «серебряные» монеты (Калиев, 2003, 176–177).

Культ мужо относится к группе духов «Йомшо». К классу Йомшо (букв. исчезнувший, точное значение иллюзорный) присоединяются Кугыйомшо (Большой исчезнувший), Йомшыэнгер (Исчезнувшая река), Йомшо ўшкыж (Исчезнувший бык), Йомшо тага (Исчезнувший ба-

ран), Йомшо сузо (Исчезнувший глухарь), Йомшо музо (Исчезнувший рябчик). К числу главных М. относятся: Кугыенг, Вичыўдыр, Вичыўдыр чома, Кугыенг чома, Йомшо тага, Йомшо ўшкыж, Йомшы-энгер (Калиев, 1994, 25; 2003).

МУНО (яйцо) – главный символ плодородия, зачатия, зарождения новой жизни. Яйцо является главным атрибутом в обрядах поминовения и выпроваживания, традиционных ритуалах пасхально-троицкого цикла и в скотоводческой обрядности, ими одаривали при первом посещении роженицу.

Вареные или печеные куриные яйца были важным атрибутом весенне-летних календарных праздников, причем особое значение приписывалось окраске яиц. Для этих целей использовались естественные красители (ПЭ-95, 96, Нов., Советск., Куж. р-ны).

Согласно традиционным представлениям марийцев, М. – это первооснова, из которой были созданы земные и небесные тела. В космогонических поверьях М. у марийцев выступает прообразом мира. В контексте ритуала Агавайрем блины и М. оказывались равнозначными, они жертвовались одним и тем же богам и духам. В начале XX века на празднике Агавайрем в священной роще жрец-карт благословлял молодые супружеские пары яйцами, вручал им два М., произносил пожелания: «Живите хорошо, с благополучием и добротой, будьте полны как М., да даст вам добрый бог полноту и доброту, дом ваш да будет богат. Мать урожая, Мать прибыли да принесет вам прибыль: скота, построек, имущества у вас да будет много, будьте имеющими девять сыновей и семь дочерей, живите до старости в довольстве и богатстве» (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н). Получив благословение, молодуха брала М. и клала его за пазуху. Такой обряд символизировал зарождение новой жизни, оплодотворение молодой женщины.

Во время праздника Агавайрем жрец-карт благословлял каждый дом в деревне. Хозяйка дома встречала его с караваем хлеба и с крашеным яйцом. Принимая яйцо, он обращался к божествам: «Боже великий и добрый предопределитель судьбы, великий бог вселенной, предопределитель судьбы вселенной, великий бог урожая хлеба, мать урожая (хлеба), боже прибыли, предопределитель судьбы прибыли! Вот мы празднуем праздник Агавайрем, дайте нам здоровья, мира, прибыли в семействе, дайте как М. жизнь полную прибыли, в полном богатстве жить помогайте, расплодите число голов скота нашего, дом этот сделайте как М. полным, богатым. Мать урожая (хлеба), бог прибыли, дайте жить как М. с полной прибылью. Дом ваш да будет богат, живите в полном богатстве как полное М.» (Яковлев, 1992, 53).

Крашеное яйцо занимает главное место в пасхальной обрядности Кугече. Марийцы православной веры красили М. на Страстной неделе в Чистый четверг и в Страстную субботу. Красный цвет, в которой по традиции окрашивают пасхальные яйца, рассматривается как символ возрождения верующих «кровью Христа». На Пасху обменивались друг с другом крашеными яйцами, одаривали ими соседей, знакомых, участников ритуальных молений, раздавали нищим. В некоторых марийских деревнях всю пасхальную неделю молодежь устраивала игры с яйцами, их скатывали по земле с возвышения (ПЭ-87, Советск. р-н).

Пасхальные М. сохраняли в доме течение года у икон и использовали как чудодейственное средство (ПЭ-96, Нов. р-н). Бытовало убеждение, что пасхальное М. может потушить пожар и не дает ему распространиться на другие дома в деревне. Для этого с пасхальным М. в руках обегали горящее строение и затем бросали в огонь, чтобы потушить пожар. Если же данные действия не помогали, то М. бросали в ту сторону, откуда дул ветер, полагая при этом, что ветер изменит направление.

Охранительная и продуцирующая магические функции М. проявлялись в ритуалах, связанных с хозяйственной деятельностью. Например, М. в скотоводческой магии использовалось как надежное лечебное средство. Пасхальное М. сохраняли до первого выгона скота, чтобы отдать пастуху. Иногда обходили стадо, чтобы обеспечить сохранность и безопасность домашним животным. М. служило главной ритуальной пищей. Использовались также при земледельческой магии. Их клали в зерно, закапывали в первую борозду, разбрасывали скорлупу в огороде, подбрасывали вверх при посеве зерна (ПЭ-89, 90, Иванова, Серн. р-н).

М. угощались и играли с ними на Пасху, в Агавайрем, Петров день и Йыван кече. Каждый член семьи получал от хозяйки десяток яиц и отправлялся к месту молодежного гулянья, где за качанье на качелях также нужно было расплатиться яйцами. Обрядовая игра катание М. привлекала и молодых, и старых. После шумного соревнования во время Агавайрем всей деревней играли с яйцами: катали яйца на яйцо или мяч на яйцо. Луговые марийцы часто использовали М. в имитационной магии. Такой обряд использовали с желанием на плодovitость семьи. В некоторых местах молодые подбрасывали яйца вверх и смотрели, кто всех выше бросит. Высота символизировала благополучие и успех (ПЭ-94, Чемекова, Серн. р-н). Такими магическими играми пытались прогнозировать свою будущую жизнь: «вознесение» М. к Ага-

вайрем Юмо означало благополучие в личной и семейной жизни. Дети вместе со взрослыми участвовали в играх. М. катились на определенное расстояние, символизируя желание приобщиться к земле, оплодотворить ее. Такая игра позволяла коллективу надеяться на обильный урожай. Игры и забавы также относились к древним земледельческим обрядам, призванным обеспечить земле плодородие.

Ритуально-магический оттенок носило употребление яиц в молодежных «ссыпщинах». Во время «проводы некрутов» новобранцы обходили все дома в деревне, чтобы собрать продукты для совместной пирушки. Обязательным подаянием для них были яйца (ПЭ-94, Кир. обл.).

Сбор яиц практиковался и во время других обрядовых обходов: при первом выгоне скота, деревенских молениях, обходе домов детей на Пасху (ПЭ-87, Куж. р-н). Яйцо считалось одним из главных составляющих милостыни и угощения присутствующих на погосте во время поминовения усопших.

МЎКШ (пчела), юмын икшыве (дитя бога) – божественные птички.

Пчелы считались «Юмын икшыве» (дитем Бога). Убить пчелу было большим грехом, а к лицам, занимающимся пчеловодством, предъявлялись строгие моральные требования. Продажа ульев на сторону осуждалась, а ухаживать за пчелами положено было в белой и чистой одежде. Во время общественных, семейных, родовых жертвоприношений просили у Богов благословить их держать пчел, обращаться с ними как с «божественными птичками», охраняя природу. Во время жертвоприношения просили также изобилия меда, сохранения и умножения пчел (ПЭ-94, Якимов, Нов. р-н).

Сакральное значение пчел подтверждается тем, что во время моления в священных рощах жрецы-карты раздавали принесенные всеми посулы (рубашки, полотенца, куски холста) тем, кто ухаживал за пчелами. В устном творчестве мари пчелы олицетворяют трудолюбие, дружбу и взаимопомощь. Пчела выступает как основа существования, дарованная самими богами.

МЎКШ ОНЧЫШ (обряд в честь пчеловодства) – обряд, направленный на получение прибыли от божественных птичек, пчел.

Пчеловодство являлось одним из древнейших занятий восточных финно-угров. Бортничество было известно в эпоху Булгарского царства. Продукты бортничества: мед и воск, упоминаются в средневековых источниках как предмет торговли на рынках Волжской Булгарии.

Пчеловодство еще в XIX веке являлось для марийских крестьян значительным источником дохода. Марийский мед высоко ценился на ярмарках и в больших количествах вывозился за пределы края. В марийском крестьянском хозяйстве пчеловодство играло важную роль, и в связи с этим сложились религиозно-магические обряды. Обрядовое моление в честь духов-покровителей пчеловодства проводили два раза в год. Перед роением пчел приносились в жертву домашние животные и птицы (Евсеев, Сепеев, 1975, 88). Об этом свидетельствовали также финские ученые А. Hämäläinen, Н. Paasonen. Во время жертвоприношения жрецы обращались с молитвами к особым божествам, покровительствующим пчелам и пчеловодству. Такими божествами считались «мүкш юмо» (пчелиный бог), «мүкш шочын» (бог рождения пчел), «мүкш пұрышб» (бог призводитель пчел).

У марийцев было принято бережное отношение в уходе за пчелами. Каждую весну, открывая улья, очищали их огнем, при этом сопровождали обряд такими молитвенными словами: «Может, вас нечисть выгоняет, может, сглазили, может, отяжелили, очищаю всех вас дымом! Мать огня, язык у тебя длинный, очищай! По завершении сбор меда жрец-карт ставил кадку меда на стол, накрытый белой скатертью, зажигал перед божницей восковую свечу и произносил молитву: «Бог пчел, создатель пчел, целую кадку меда ставя тебе и зажигая восковую свечу, почтительно тебе молимся, чтобы и впредь дал довольства! Просим пчелиной матке дать теплое гнездо и впредь, на плоды выпускающая радостно, дай большие плоды обрести им». Обращались во время моления ко всем божествам пантеона: «Великий Боже скота, Великий Боже всего создания, Великий Боже видимого мира, Великий Боже царя, мать солнца, мать луны, мать звезд, находящийся на плечах вестник, хранитель-казначей, великая мать довольства, любуясь, начинайте пищу из кладов (кладовую пищу). Дайте длинную богатую жизнь семье, трем видам скота, дай удобство добыть царскую казну – серебро. Добывая их (денег и богатства) хранить и иметь при себе дай большой ум!» (Евсеев, т. 4, 269). Жрецы-карты в своих молитвах обращались с просьбой как ко всем языческим божествам, так и к христианским святым, Богородице и Христу. После произнесения молитвы садились кушать. Первый кусок от каравая с медом клали на божницу, а затем этот кусок съедал жрец-карт. В лесу в дупле старых деревьев находили мед и устраивали там помещения для пчел, так называемый «вопш» (колода). Перед этим деревом произносили молитву: «О боже! Создатель света! Твои пчелы бесчислены! Есть в роще озера, на берегу Волги, на источниках ключей, на муравьиных кучах, их боже, подобно

черным тучам, собирая, приводи в сей мой вопш (колоду)» (Евсевьев, т. 4, 269). Осенью, вынимая мед из ульев, оставляли на зиму пчелам для питания. Запирая отверстия ульев, пчеловод произносил молитву: «Пчелиная мать, за семьей следи хорошо, зима долга, запас бережливо расходуй. Может быть, пчелам злые языки навредили, может быть сглазили, может быть, люди послали тяжесть, ты, Тул ава (мать огня), язык твой длинный, запахом дыма очисти!» (Евсевьев, т. 4, 269). Вынув мед из вопша, по возвращении домой проводили такой обряд. Перед Божницей в большой деревянной чашке ставили мед, принесенный из леса, каравай хлеба, восковую свечу. Хозяин дома читал молитву в благодарность одному Всевышнему Богу: «Боже приходи, Создатель приходи, тебе принесли великую благодарность с новым медом. С добром создал и впредь для гнезда сотвори тепло! Бог меда, создатель меда! Начальную непочатую целость благословите, начинайте кушать до нас Вы! На будущее время сделайте, приведите навстречу плода детенышей пчел и плод матки. Подобно дыму, подобно грохотанию грома, пусть с большим шумом гуляют пчелы, их собрать дай нам: рукам ногам ловкость, глазам зоркость, с маткой отоплять их созижди, начальную непочатую целость поставил, подобно Вам добрым Богу-Создателю, остатки вместе с соседями и проезжающими родственниками кушая, благодарить с медом, благословить жизнь вместе с пчелами, умоляю!» (Евсевьев, т. 4, 269). Молитва читалась Богу света, чтобы он, отведав первый мед, благословил на изобилие.

МҮ́КШ ЮМО – бог пчел, покровитель пчеловодства, один из главных богов, в его штате состоят мҮ́кш перке (божество пчелиного изобилия), мҮ́кш пиямбар (пчелиный пророк), мҮ́кш пұрышö (предопределяющий судьбу пчел), мҮ́кш серлагыше (хранитель пчел), мҮ́кш суксо (ангел пчел), мҮ́кш шочын (рождающая пчел), мҮ́кш витньызе (пчелиный докладчик), мҮ́кш казначей (казначей пчел) (Яковлев, 1887, 10; Смирнов, 1889, 137–140).

НАДЫР, МАМА-СОРТА, МАМА-ОКСА – жертва свечой и деньгами. После основной молитвы при каждом дереве-онапу проводится особая молитва, во время которой приходящие дают, т.е. приносят надыр – дар по желанию. Надыром могут служить приношения из монет, воска, холста, шерсти, свечи и пр. Жрец произносит молитву. А каждый участник моления кладет в руку карта «мама-сорта» и «мама-окса» лишь после того, когда он накроет его руку концом полотенца или прикоснется рукавом пиджака к руке. Жертвующий при каждом даре называет жрецу, что он просит у Юмо (ПЭ-93, 97, Нов., Серн., Морк. р-ны).

Часто жертвующие просили о здоровье, изобилии, благополучии и т. д. Например: «О добрый великий Юмо! Принося свои жертвы, молится Алмакай о здоровье. Возьми его жертвенные свечи и его жертвенные деньги! Алмакай просит с серебряной свечой перед твоим жертвенным деревом продлить здоровье семьи у домашнего очага. Он просит о здоровье скота в подворье, для чего он жертвует серебряную монету. Он с мольбой просит об изобилии зерна на гумне, об изобилии пчел в лесу, об изобилии денег!» После подходит к дереву-онапу, поднимает руку с деньгами и свечами и, падая на колени, молится, приговаривая следующие слова: «О добрый великий Юмо! Возьми их жертвенные свечи и деньги! Прими наши молитвы!» (Васильев, 1927; Смирнов, 1889; Попов, Таныгин, 2003, 224–225)

Иногда больной или жрец при трудностях обещают богам принести жертвы.

НЕРГЕ КУВА, НЕРГЕ КУГЫЗА (старуха насморка, старик насморка) – духи болезни насморка. Н.к.к. боятся горячего чая, который может обжечь им носы (Шебеок, 1956).

НӨНЧЫК ПАТЫР (богатырь из теста) – персонаж марийской сказки.

ОВДА (дух), кугу чызе (большегрудый), шенгек йол (ноги задом наперед) – мифический персонаж в фольклоре (Акцорин, 1967, 16; Ярыгин, 1976, 48).

Мотив свадьбы О. в марийских деревнях вызывает особый интерес. «Это слышала моя бабушка. Открыла ночью окно и слышала пение овды. Они играли свадьбу. Во время свадьбы все поют протяжные песни, а слов-то понять невозможно». Свадьба О. всегда проходила ночью, это способствовало обрастанию образа О. фантастическими элементами. Наделению сверхъестественными качествами образа овды помогало и поверье марийцев о том, что полночь является периодом активной деятельности нечистой силы, чертей, таргылтышей, вуверов, колдунов. Представление о том, что О. играли свадьбу в полночь, приближало этот образ к сказочным и волшебным: «Свадьба овды проходила ровно в полночь». А в других рассказах участники свадебного поезда стучатся и просят, чтобы хозяева разрешили провести свадьбу в их доме. В случае отказа О. проклинала их. По верованиям марийцев, проклятия О. сбывались: «О. что сказала, то и будет. Прокляла – умирает человек, пропадают целые деревни» (Тойдыбекова, 1997, 215–218).

Хотя О. считались злыми существами, люди верили, что они помогали марийцам. Так, марийцы Мари-Турекского района полагали, что О. помогают по хозяйству, ухаживают за скотом, обучают марийца добывать деньги, охотиться. Женщины-О. помогают ухаживать за ребенком. Рассказывают, будто одна марийка забыла ребенка в поле. На плач ребенка приходит О. и начинает успокаивать его. Аналогичный сюжет рассказа встречается в Пижанском районе: муж и жена в поле в зыбке забывают своего ребенка, а когда возвращаются на то место, видят: около ребенка стоит женщина с длинными волосами до пят, с огромными перекинутыми через плечо грудями и качает зыбку. Ее угощают, и она этим довольствуется. Интересным является то, что овда общается с марийцами на их языке. В Мари-Турекском районе существует сюжет мифического рассказа о том, как О. любили ходить в баню со своими семьями или гурьбой. Эти существа мылись после мужчин, пока баня не была занята женщинами (Ук., Тойдыбекова, 1997). А после мытья в пустых чугунных котлах оставляли золотые и серебряные монеты.

Другим характерным занятием О. считали катание на лошади. «Овда – наездник, скакун, мучитель красивых лошадей», – так начинали свой рассказ информаторы об О. Такие рассказы объединяли несколько мотивов: кражи, ловли, убийства или избиения, проклятия. Все они неразрывно связаны с образом О. Овда – любитель и похититель лошадей. Мотив кражи коней подобными персонажами наблюдается в мифологии татар, башкир и чувашей. Татарский шурале любит ездить на хороших лошадях. Выберет самого лучшего коня и скачет до тех пор, пока конь не сдохнет (Коблов, ИОАИЭ, 1910, 11–13). Башкирские ярымтык также скачут на лошадях (Руденко, 1925, 303), у народов Средней Азии албасты по ночам садятся на лошадей и отправляются в поле, носятся до изнеможения лошадей (Литвинский, 1981, 102).

Материалы марийского фольклора показывают, что таинственных наездников ловили, в основном намазывая спину лошадей смолой (дегтем), а прилипшего к лошади овду избивали до смерти. Перед смертью О. проклинают людей за насмешку над ними. В существующих мифологических рассказах сюжеты прилипания к лошади связаны с сюжетами избиения О. Однако в некоторых случаях овду отпускают, за что она щедро благодарит марийца: «Овду отпустили, но она сделала добро, во двор принесла большую рыбу». В Моркинском и Новоторъяльском районах зафиксированы поверья о том, что деревни, проклятые О., исчезают.

Перед смертью О. умоляют не убивать их, а отпустить на свободу, просят, «чтоб их дети не оставались сиротами, обещают за это не мучить лошадей, но, не встречая сочувствия со стороны человека, проклинают, налагают проклятия на всех жителей деревни. Вот почему в некоторых селениях после убийства О., число дворов не увеличивается, а люди живут бедно» (МФЭ-59, № 9, 48). Например, в Мари-Турекском районе бытуют мифические рассказы, в которых О. сожигательствуют с людьми, вступают в брак с марийцами, играют свадьбы, рожают детей. В другой версии рассказа, О. женится на марийке и ребенок рождается уродом.

Образ О. возник в определенной географической зоне – между Поволжьем и Приуральем – и связан с конкретными топонимическими, гидронимическими названиями, с пещерами, оврагами, дорогами, селениями, горами. Вполне возможно, что это образ реального народа, обитавшего между Волгой и Вяткой у рек Кама, Белая, Сылва. Такого мнения придерживается исследователь В.А. Акцорин. По его мнению, не исключено, что в этом образе О. нашла отражение информация об исчезнувших древних племенах, с которыми сталкивались предки марийцев. Мифологическую окраску получает О. за счет того, что во-первых, прошло много времени с момента встречи марийцев, во-вторых, фантастические черты появились в результате ее проклятий в адрес древних марийцев; необычных обрядов в ночное время; скрывания своих жилищ от марийцев-переселенцев. Большой цикл быличек составляют рассказы об О. Можно предполагать, что О.– это домарийское аборигенное население, жившее в X–XI веках (Акцорин, 1967, 16). Поэтому этот образ имеет исторический интерес. Возможно, это был какой-то лесной народ, живший за счет охоты. При столкновении с ними марийцев поражали их образ жизни, поведение, отличительные особенности женщин. Конфликты с ними породили среди марийцев верования, связанные с мистицизмом.

ОК ЙӖРӖ (о. м.), **ОЙӖРӖ** (б. м.) (нелзя) – табу-запреты, предостерегающие от опасности. Слова ОйӖрӖ – неписанные законы почитания, где выработаны определенные правила-запреты. Нарушение этих слов-запретов О. неминуемо влекло жестокую кару (болезнь, смерть) со стороны сверхъестественных сил. О. состоит из двух частей: предупреждения и возможного наказания за его нарушение. О. передавались из поколения в поколение, дополнялись и обновлялись с течением времени.

В марийской религиозной системе небо, человек и земля представляются неразрывное единство. На основе почитания законов Космоса

вырабатывались общепринятые нормы поведения людей по отношению к объектам и явлениям природы.

Запрещалось уничтожать птиц, пчел, бабочек, деревья, растения, муравейники, так как природа будет плакать, заболит и погибнет. Запрещалось рубить деревья на песчаных местах, горах, так как земля могла заболеть.

Р. Ялаева (2005) считает, что в настоящее время слова О. могут помочь решить проблемы экологического, нравственно-этического, санитарно-гигиенического характера. Слова О. Р. Ялаева классифицировала на следующие разделы: экологические запреты (напр., «нельзя плевать в родник, колодец – на языке выскочит болячка»); нравственно-этические запреты (напр., нельзя пройти мимо знакомого человека «не поздоровавшись, – назовут бестактным, «глиняной стрелой»; «нельзя другим желать зла – она вернется к тебе»); медицинские и санитарно-гигиенические запреты (напр., «на ночь посуду с водой нельзя оставлять открытой – дьявол помочет своего ребенка или свою попку», «на столе хлеб нельзя оставлять неприкрытым – дьявол его испачкает»); экономические запреты (напр., «нельзя пинать хлеб – бог накажет», «нельзя книгу оставлять открытой – дьявол помутит голову, забудешь прочитанное»); запреты, связанные с борьбой за самохранение и техникой безопасности (напр., «нельзя есть с ножа – к злодеянию», «нельзя оставлять новорожденного ребенка одного – дьявол заменит своим ребенком»); запреты, связанные со святыми рощами – молитвенными местами (напр., «в святых рощах нельзя рубить деревья, косить траву, собирать ягоды, грибы, пасти скот – руки-ноги отсохнут»); запреты, связанные с похоронами (напр., «придя с кладбища, нельзя заходить во двор, не помыв руки у ворот – тяжести кладбища заносишь в дом»); благоприятные дни для начала больших дел (напр., «делать сруб, поднимать дом – в старолуние») (Ялаева, 2005).

ОКНА (окно) – часть дома, наделяемая символическими функциями. Через О. в дом должен проникать только солнечный цвет, а остальные проникновения считались опасными (ПЭ-94, Чемякова, Серн. р-н).

О. осмыслялось как одно из самых опасных мест в доме, оно являлось границей между внутренним миром жилища и внешним миром. Существуют приметы: птица в окно летит – к покойнику. О. – место осуществления связи между живыми и мертвыми. В день смерти человека на подоконник ставилась чаша с водой (ПЭ-94, Чемякова, Серн. р-н).

Существует поверье, если в доме часто ссорятся, то ангел, оберегающий семью, уходит из этого дома под окном.

ОКСА (деньги) – символ богатства, дара, выкупа жертвы. Деньги используются в качестве обмена и дара во время семейного обряда, на крестинах, похоронах, во время свадьбы, во время лечебной магии и гадания, во время обхода календарного цикла.

О. используются во время жертвоприношений в семейном обряде, во время мировых молений, во всех молениях и ритуалах, проводимых в священных рощах (люди приносят О. в виде жертвенного дара). Приносили О. в жертву родникам и культовым сооружениям, связанным со святыми. При строительстве нового дома существовал обычай класть О. под фундамент будущего дома. Во время первого купания бросали О. в воду. О. использовали во время болезни, чтоб откупиться от болезней. О. использовали в ритуалах с приобретением здоровья и красоты, также на приобретения к их умножению. О. ассоциируются с богатством и с гаданием.

О. использовали в обрядности родин и крестин. Роженице и новорожденному дарили серебряные деньги, с пожеланиями благополучной, светлой и богатой жизни. Вознаграждали О. также повитух. В свадебном обряде О. сопровождают все этапы свадьбы (от сватовства и сговора до послесвадебных церемоний). Молодоженов одаривают деньгами с пожеланием богатства и благополучия во время свадебного пира. Украшения из монет составляли свадебные убранства невесты. Во время похоронного обряда кладут в гроб умершему или кидают в могилу с целью выкупа места на кладбище, на том свете (ПЭ-94, Нов., Сов., Пар. р-ны).

ОКСА ТУЛ – клады, спрятанные под заговорами, чтобы ими завладеть, люди должны раскрывать свои секреты.

В устно-поэтическом творчестве марийцев сохранились архаические рассказы об огнях над кладом О.т., богатствами, якобы оставленными жрецами, купцами или разбойниками. По представлению марийцев, О.т. клад часто оказывается зарытым под дубом, сосной или липой. Местом нахождения клада О.т. могут быть также колодцы, реки, ворота, подполье. Бытует поверье, будто «заговоренный О.т.» всегда охраняется какой-либо волшебной силой: «Зачарованный клад О.т.», за редким исключением, на поверхности земли не показывается, и только иногда в полночь или при знании заговора появляется в образе лошади, жеребенка, теленка, овцы, свиньи. Цвет животного соответствует цвету зарытого сокровища. По мнению Н.А. Криничной, у русских «клад О.т. может принимать облик именно тех животных и птиц, которые считались священными и приносились в жертву» (Криничная, 1987, 113). Ее трактовка подтверждается тем, что обычно в

архаических рассказах марийцев, у «кладов О.т., оставленных жрецами, духи клада О.т. появляются в виде священных животных». Считалось, что у каждого клада О.т. есть свой сторож, дух. Зарывая клад О.т., обычно приносили жертву, читали заговоры или заклятья, чтобы дух жертвы его оберегал. Она становилась духом клада О.т. Определенный ритуал всегда оберегал клад О.т. от похитителей. Из материалов следует, что духами клада О.т. становятся не только животные и птицы, но и люди. Например, в рассказах жестокие богачи, купцы давали в жертву скрывавшихся солдат: «Богач Метри дал в жертву скрывавшегося солдата». Сюжеты рассказов развертываются так, что духи кладов О.т. убивают хозяев, а клад остается в земле недоступным для людей, как бы дух земли сам наказывает и мстит богачам. «Богатство – это временное явление, а богатство души – навечно», обычно такими словами информаторы завершали свои рассказы. Иногда кладом О.т. все же завладевают, но это приводит кладоискателя к гибели. Приводим несколько рассказов о кладах, бытующих в настоящее время среди марийцев: «У нас были соседи очень богатые. Разбогатели, благодаря кладу. Хозяин вышел за огород и смотрит – горит огонек на дереве. А на следующий день он обнаружил клад, но вскоре сам умер. Он же не дал жертву, обещанную духу клада. Духу клада О.т. если не дашь жертву, он забирает человека». В современных рассказах о кладах О.т. усиливается мотив наказания за обогащение нечестным путем. Богатство, приобретённое с помощью собственного трудолюбия, вызывало уважение, а обогащение же за счет чужого труда, путем грабежа, разбоя и убийств, осуждалось. Рассказы об О.т., бытующие среди марийцев, возникли не случайно. Они сформировались как особый вид несказочной прозы в дидактических целях. Основной идейный мотив этих рассказов в том, что в земле имеются большие богатства, оставленные предшествующими поколениями. Но человек в своей жизни не должен зариться на чужие богатства, путем тяжелого труда должен создавать для себя сам. Потребительское сознание ведет к гибели, созидательный и творческий труд является источником богатства каждого человека (Тойдыбекова, 1997, 209–210).

ОЛЫК АВА, ОЛЫК ОЗА – божества луга.

Олык ава, олык ача, олык оза молились во время заготовки сена (Шебеок, 1956). До начала косьбы в жертву этим божествам приносили хлеб и соль, иногда лепешки или блины. Обращались к Олык оза во время выгона скота на пастбище, когда оставляли лошадей на лугу: «Олык ава, Олык ача, защитите наш скот, лошадей от порчи, от недобрых людей, от всего лихого!» (ПЭ-87, Киткаева, Серн. р-н).

ОЛЫМБАЛ ОЗА, ТЕНГЫЛ ОЗА – божества лавок. В марийской традиционной избе частью интерьера были широкие пристенные неподвижные лавки, доходившие до красного угла (Шебеок, 1956).

ОМСА АВА – божество двери. В мифологических представлениях марийцев О.а. охраняло, защищало семью, род. Дверной проем считали местом соприкосновения внешнего мира и внутреннего пространства жилья. Выходя через двери из дома, мариец мог встретиться с враждебной ему силой, поэтому обычай требовал перед дальней дорогой посидеть около двери и обратиться к О.а. Магические обряды прощания с домом, получение защиты и благословения от Омса ава, по поверьям, защищали хозяина от неприятностей в пути (ПЭ-87, Тойбахтина, Нов. р-н).

В марийских деревнях дверные косяки, двери очищались. Обычно двери окропляли крещенской святой водой, обращаясь к О.а., чтобы она очистила и охраняла дом от нечисти. Рисовали над дверью кресты мелом или углем. С целью защиты от злых сил на порог или дверной косяк прибавляли найденные подковы, нож, приговаривая: «Омса Ава, арале мемнан суртнам осал деч, пожар деч, тушман шонышо ег дечын! (О.а. охрани наш дом, семью от беды, от пожара, от нечисти, от злых людей!)» (ПЭ-89, Торощина, Нов. р-н).

Почтительное отношение к О.а. проявляется в запретах сжигать старую непригодную дверь. В свадебных обрядах невеста должна была постоять несколько секунд на пороге и поцеловать дверной косяк с обращением к О.а., чтобы «она приняла ее в семью». В некоторых семьях мазали дверной косяк кровью жертвенного животного (ПЭ-90, Кирашева, Сов. р-н).

Место в проеме О. использовали в лечебной магии. Знахарка больного обливала наговорной водой и перешагивала через двери, чтобы О.а. помогла очистить больного от болезни. Обращались к О.а, во время трудных родов: «Как О.а. открывает дверь, также пусть откроется эта женщина» (ПЭ-89, 96, Советск. р-н). В гаданиях и приметах О.а. предсказывала о смерти и замужестве.

ОМЫТА, ОМЫТА ЧИКТЫШ (хомут, хомутец) – вид порчи, сопровождающий разными болезнями.

«Омыта чиктыш» надевают не только на человека или животных, но и на неодушевленные предметы. «Омыта чиктыш», как способ обуздания подозреваемых в колдовстве, был распространен среди марийцев. Согласно поверьям «Омыта чиктыш» порчу отправляют по ветру

или шепчут на масле. Те, кто «одевают, потом снять-то не могут, нужно, чтобы другая старуха снимала» (ПЭ-92, Соколова, Нов. р-н).

ОНАПУ (святое дерево) – мировое космическое дерево, объект почитания и жертвоприношения, место совершения сакральных обрядов. Во время молений на высоте около трех метров развешивали на нем по кругу пихтовые и липовые ветки.

У этого дерева совершали жертвоприношения, кровью окропляли корни, ствол.

ОНАР (великан) – мифологический персонаж, отличается огромным размером (Смирнов, 1889, 175–176; Марий фольклор, 1991; Акцорин, 2000).

Богатыри О. настолько сильны, что могут свободно вырвать дерево с корнем. Их окружают карликовые леса и деревья, достигающие им до колена или до пояса. О. отличаются от людей высоким ростом, мощным телосложением, головы доставали до облаков. Лапти носили большие, как Ноев ковчег, на котором он спасся во время всемирного потопа. По существующим легендам, О. спустился на землю с неба, чтобы управлять людьми. Легенды об О. связаны с характером рельефа местности. О. обрабатывают поля, насыпают горы, делают запруды на реках, рубят леса. О. вытряхивает свои лапти на поле, и на тех местах образуются курганы (Нар курык, Онар курык, Онар чонга). Поздние русские переселенцы одну из возвышенностей у поселка Васильсурск на Суре называют О. курык – Богатырской горой. О., находясь на двух горах, перебрасываются между собой топорами или ловят катящиеся с гор жернова. Легенды о перекидывании топорами связывают с известным географическим пунктом, конкретной топонимикой (Акцорин, 2000). Увидев марийца-пахаря или пчеловода, принимают их за гусеницу, дятла или какого-нибудь зверька, кладут их в карман вместе с лошадьёю и сохой. О. подбрасывают орудия гигантского размера. Их действия часто бывают разрушительными. О. являются первыми людьми-марийцами. О. и простые марийцы противопоставляются свой – чужой. В существующих легендах Онары основывают деревни, жителями являются обычные марийцы. Часто О. отождествляются с предками-руководителями.

ОПАНАС КЕЧЕ – Афанасьев день. О.к. празднуют 18 января по старому стилю. После зимнего солнцестояния в О.к. истекает сорокадневный срок, и в этот день крестьяне пытались определить характер наступающей весны. Если в О.к. стоит хорошая солнечная погода, то

весна будет короткая и бурная, а если вьюга, то на Ильин день будет дождь и лето будет дождливым (Китиков, 1989). Каждый хозяин в О.к. прикидывал свои хлебные и кормовые запасы.

ОШ ПОНДАШ (белая борода) – марийский князь, живущий в XIV веке, защитник марийского народа. По существующим легендам, во время захватнических походов костромского и галичского князя Бориса Горбатого на марийские города, Ош Пондаш храбро сражался за свои земли. Мудрый марийский князь имел в XIV веке три марийских города. Во время войны города были разрушены, марийцы потерпели поражение (Акцорин, 2000).

Ош Пондаш после смерти становится почитаемым божеством в Поветлужье. Местному божеству О.П. посвящены священные рощи.

ӨРТ (душа) – дух, душа человека.

Ө. может приходиться к живым, помогать им или наказывать их за непочтительность, за обиду. Она может предсказывать будущую жизнь, предупреждать об опасности, забрать души умирающих родственников в потусторонний мир (ПЭ-93, 95, Нов., Серн. р-ны). Представлениями о таких функциях покойника регламентировались определенная модель поведения и комплекс действий со стороны участников обряда и сородичей.

В религиозном учении марийцев разработана целая система представлений о душе умерших людей (Васильев, 1927; Миллер, 1791, 42–62; Смирнов, 1889). Считалось, что душа покойника в течение 40 дней после физической смерти человека живет в родном доме и лишь на 41-й день отправляется в далекую страну предков, находящуюся на западе. Типологически сходные верования встречаются у многих народов. Марийцы укладывали покойника в могилу головой на запад, чтобы он мог найти дорогу к дальним предкам. Согласно древним народным представлениям, Өрт продолжает жить после смерти. Ей присуще сходство с внешним обликом человека. После похорон Өрт как тень отправляется на кладбище, а оттуда в своем реальном образе или в виде огненного шара является домой, навещает своих близких. По поверьям, душа принимает вид бабочки. Сохраняется представление, что душа, выйдя из тела, окунается в воду, поэтому около умирающего ставят ковш с водой.

ПАВЫШКА (повитуха, повивальная бабушка) – бабушка, важное лицо, принимающее роды и магическими действиями влияющее на его благополучный исход.

К роженице для оказания необходимой помощи приглашалась знающая пожилая женщина, у которой обязательно были свои дети. Такие повитухи имелись в каждой марийской деревне. Знающие повитухи славились в округе. Именно они совершали религиозно-магические обряды, облегчающие роды. Они сохраняли знания традиционных обрядов и магических средств, перенятые от предшественниц (ПЭ-89, Нов., Серн. р-ны).

В существующих быличках и бывальщинах и демоническое существо обращалось за помощью к деревенской повитухе. Существуют мифологические рассказы, где овда (мифический персонаж) перед родами забирали к себе марийских бабушек-повитух. У повивальной бабушки завязывали глаза, чтобы та не запомнила дорогу к ним, приводили к себе и просили, чтобы она помогла роженице-овде. После успешного принятия родов, овда одаривали повитух серебряными монетами. Существование таких рассказов свидетельствует, что опытные повитухи, владеющие также религиозно-магическими знаниями, пользовались в коллективе большим уважением (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Бабки-повитухи наговаривали на сливочное масло заговоры, оберегавшие от «сглаза» и тем самым обеспечивавшие благополучное течение беременности. Съев масло, роженица избавлялась от страха выкидыша и других осложнений и заболеваний (ПЭ-92, Башк.).

Чтобы убедиться в готовности роженицы к родам, повивальные бабки гадали по поясам. Наибольшую важность повитухи приобретали в процессе родов, прибегая к помощи магии. В случае трудных родов развязывали все узлы (на поясах, платках, в косах ленты и др.). Открывали все замки, трубы, распахивали двери, окна, ставни, растегивали одежду (ПЭ-96, Медв. р-н). Все эти магические приемы связывали с религиозными представлениями о существовании злой силы, препятствующей рождению нового человека.

В некоторых деревнях в особо тяжелых случаях посылали кого-нибудь к местному карту или священнику. В деревнях, где имелись церкви, просили открыть церковные царские врата, зажигали венчальные свечи (ПЭ-89, Медв. р-н).

В ритуально-магической практике марийцев традиционная родильная обрядность была призвана обеспечивать успешные роды в домашних условиях.

ПАМАШ ОЗА (дух родника) – дух, хозяин родника.

Марийцы почитают хозяина родника П.о. (Шебеок, 1956). В слу-

чае болезни они идут к святым родникам, которые находятся в Марийской республике у деревень Осипсола, Ахматенер Сернурского района, деревни Татаренер Новоторъяльского района (ПЭ-89, 94). Вода этих родников обладает чудодейственной силой, благотворно влияет на человека. Веру в живительную, очистительную силу воды некоторых родников христианская церковь переосмыслила в своем духе. Например, около родника у Петъяльской церкви Волжского района есть икона Божьей Матери. По рассказам, в прошлом на месте церкви стояла языческая молельная роща. Иногда как бы сам Дух Воды родника П.о. подсмеивается над двоеверцами (ПЭ-94, Кондратьева, Волж. р-н). Люди стали молиться в церкви, в молельной роще и у родника. Стали приносить обещанные жертвенные подарки П.о. и вешать их около родника на дереве.

ПАСУ ОЗА – мифический персонаж поля.

Образ хозяина полей (пасу оза) по происхождению является одним из поздних, так как он появился на основе образа Богини Матери земли (мланде ава) или, как известно из мордовской мифологии, на основе образа матери полей (мар. нур ава, морд. норов ава) (Мокшин, 1968). Следы связи более позднего по происхождению марийского хозяина полей (пасу оза) с древнейшими женскими образами – духами полей можно видеть в том, что, как показывают записанные нами рассказы, в большинстве случаев это божество выступает в виде женщины в белом марийском наряде (Ук., Тойдыбекова, 1997). Эта черта образа хозяина полей свидетельствует о том, что его прототипом в древние времена была богиня земли (мланде ава) – более обобщенный дух земли, подобный удмуртской матери земли (му ангай).

С образом хозяина поля (пасу оза) или богини земли (мланде ава) связывали свой успех или неудачи в сельскохозяйственном производстве. Поэтому в дохристианских молитвах марийцев большое внимание уделялось образу матери земли, в честь которой приносились в древности жертвы. По представлениям людей, хозяин поля помогает выращивать хорошие урожаи культур, оказывает содействие в быстрой уборке хлебов, оставаясь невидимым для людей (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Образ его иногда теряет свои прежние черты женщины или мужчины и принимает образ лошади. Сюжеты мифических рассказов повествуют, что иногда люди хозяина поля (пасу оза) видят в виде белого (сивого) красивого коня, который якобы скачет по полям в ночное время. Дальнейшее развитие образа хозяина поля привело к тому, что

он соединился с другими образами, связанными, в частности, с культом покойников. Поэтому образу хозяина поля (пасу оза) придаются несвойственные ему функциональные черты. В некоторых рассказах, он иногда заманивает людей к себе и уводит их в сторону от дороги (Тойдыбекова, 1997, 104).

В результате длительного развития образ хозяина поля (пасу оза) постоянно изменялся, терял свои первоначальные черты, приобретал новые, принадлежащие другим мифологическим образам. Почитая Богиню Мать Земли или Бога полей (пасу оза), занимавших место среди главных божеств, марийцы в то же время на практике отходили от иррациональных представлений о земле, прибегали к рациональному ее познанию: сеяли, убирали, сажали строго по лунному календарю или по приметам, согласно народной мудрости, наблюдательности и знаниям в растительном или животном мире. Часто использовали слова-благопожелания: живите в гармонии с природой, чтоб душа искрилась как звезда, энергию, быстроту ветра, солнечного тепла, добра, достичь высоты луны, играючи как радуга, веселясь как ласточки (ПЭ-94, Нов. р-н).

ПАШКАН КЕРЕМЕТ – эпический герой, герой-воин марийской легенды. Он сражался против ига золотоордынских и казанских ханов. В легенде Пашкан – богатырь, великан, смелый защитник марийского народа. П.к. за полтора часа доезжал от Сидельникова до Казани и возвращался обратно. На своей чудесной лошади П.к. поднимался до Кремля, и хан посылает за П.к. погоню. Его конь застревает в болоте у Сидельникова, и окруженный врагами П.к. гибнет. Перед смертью успел сказать сородичам-рыбакам, чтобы П.к. не забывали после смерти. Место его гибели стало Пашкан Кереметью (Акцорин, 2000).

По преданию, на берегу речки Чемуршинки, в отместку за убитого Пашкана, черемисы напали на воинов хана, расположившихся на отдых в дубовой роще около деревни Юльъял (ныне Сидельниково). Произошла жестокая битва. Татары и черемисы боролись с остервенением, и в результате весь ханский отряд был уничтожен (Смирнов, 1889, 181–182).

Поросший высокий курган – «Пашкан-керемет» в XVI веке стал местом кровопролитной схватки между приволжскими марийцами и воинами казанского хана.

В кургане, возведенном на месте битвы, похоронили не только Пашкана и его односельчан, но и ханских воинов. Впоследствии курган служил местом кладбища. По свидетельству местных жителей, до сих

пор на этом месте находят человеческие кости, старинные монеты, серебряные украшения. Души погребенных воинов являются людям в виде виртуальных всадников. Пашкану стали поклоняться, как святому. В молениях на месте гибели Пашкана участвуют не только марийцы, но и удмурты. Пашкан вошел в разряд святых (Акцорин, 2000; Смирнов, 1889, 181–182).

Памятник, посвященный легендарному марийскому герою Пашкану, установлен на берегу Волги неподалеку от села Сидельникова Звениговского района.

ПЕЛЕДЫШ ПАЙРЕМ (праздник цветов) – праздник в честь завершения весенне-полевых работ.

Праздник Пеледыш пайрем позаимствовал мотивы традиционных игр и веселья от праздников Агавайрем и Семык. С течением времени Пеледыш пайрем видоизменялся, часто его стали приурочивать к завершению сельскохозяйственных работ. Во многих марийских деревнях Пеледыш пайрем (Праздник цветов) проходил как колхозный праздник (Краснов, 1959). Перед торжественным мероприятием или праздником обязательно мылись в бане, хозяйки готовили особые блюда. Праздничный стол с блинами и хлебом-солью с раннего утра накрывали в каждой семье. Молились божествам и символически традиционные блюда посвящали богам, прося у них благополучия, счастья, здоровья, богатого урожая, особенно – чтобы бог послал хорошую погоду, теплого дождя для посеянного хлеба (ПЭ-84, 89, Нов. р-н). Затем все шли на общий колхозный праздник (Соловьев, 1965).

ПЕЛКОН КЕЧЕ (канун Великого четверга) – обряд посвящения богам ритуальных пирогов.

Во вторник пасхальной недели П.к. готовили ритуальные блюда к предстоящему четвергу для поминовения умерших. Расстелив скатерть, поставив полное блюдо ритуальных «шўраш когыльо» (пироги с крупой), произносили молитвы богам. Просили нескончаемую прибыль в хозяйстве: много хлеба, скота, денег, хорошей теплой погоды для озимых. Среди марийцев, живущих в Буйском, Шурминском районах Кировской области, в Куженерском районе Марийской республики, над пасхальными пирогами произносили отдельные молитвы божествам Мланде Ава (Матери земли) (ПЭ-90, Куж. р-н). Ей сулили богатые жертвы во время грядущего моления на Празднике пашни (Агавайрем) и просили, чтобы озимые росли крепкими и чтобы она ниспослала теплую погоду, теплые ветра. Затем «вучыктымo когыльо» (посул-пироги Матери земли) в Агавайрем сжигались в пламени кост-

ра и через огонь возносились богине. В П.к. повсеместно ели ритуальные пироги. Марийская пасхальная неделя Кугече была насыщена различными обрядами, запретами, поверьями. По бытующим верованиям среди марийцев Сернурского района, в эти дни по ночам ведьмы и колдуны превращаются в разных животных. Считалось, что они занимались порчей. В этот день усиливалось злость злых духов, ия (Васильев, 1927, 105).

В целях ограждения людей, жилищ, посевов, скота от возможного нанесения вреда, совершали ряд магических обрядов. Считали, что колдуны в виде животных и птиц обрезали ножницами края всякой одежды и обуви, оставляемой на дворе, чтобы наслать порчу. Деревенские жители убирали на ночь вещи и запирали их (Васильев, 1927, 105–107).

ПЕРКЕ ЮМО – божество изобилия. В штате П.ю. состоят перке ава (мать прибыли), перке пурьшо (создатель прибыли). К П.ю. обращались с молитвами, чтобы наделила каждого богатством, изобилием хлеба, скота, счастьем. В штате П.ю. состоят Перке ава (мать прибыли), Перке пурьшо (предопределяющий судьбу изобилия) (Смирнов, 1889, 143; Яковлев, 1887, 10).

ПЕТГЯЛ ПАМАШ – святой источник, имеющий целительную силу. Вода этого родника обладает чудодейственной силой, благотворно влияет на человека. Веру в живительную, очистительную силу воды родника христианская церковь переосмыслила в своем духе. У родника находится христианская икона. По фольклорным материалам, в прошлом на месте церкви стояла языческая моленная роща. Верующие молятся в церкви и у родника. Берут воду с собой, купаются. После выздоровления приносят обещанные жертвенные подарки и оставляют их у родника на дереве (ПЭ-94, Кондратьева, Волж. р-н).

Петгяльский Свято-Гурьевский храм является хранителем чудотворной иконы Божией Матери, принесенной в храм из Казанской Богородицкой Семиозерной пустыни.

Существует версия легенды, что после внесения иконы в церковь отслужили над ней молебен и в этот момент на склоне холма открылся святой родник. Многие связывают этот миг знамением Богородицы.

К святому источнику Смоленской иконы Божией Матери люди приезжают с разных мест Марийской республики и России. Фольклорные материалы убеждают, что святая вода многих излечила от болезней.

ПИЯМБАР, Пиямбар кува – божества-покровители, пророки. (Смирнов, 1889, 149).

Им приносят в жертву только принадлежности женского костюма: платье, халат, шымакш (головной убор), вышитый полотняный пла-ток, белый кафтан, пояс, шыркама (нагрудное украшение), шейное ук-рашение из серебряных монет, браслеты, аршаш (украшение из двух лент, надеваемое крест-накрест на плечи), шерга (вышитая петля), фартуки, онучи. Пиямбар была младшей дочерью Юмо. Юмо спустил свою дочь погулять на землю. Она увидела на земле белых марийцев, носивших белую одежду. В то время у марийцев был предводителем Горный Великий человек (посредник между Юмо и марийцами) (Ак-цорин, 1991, 268). Горный Великий человек и Пиямбар полюбили друг друга и сыграли свадьбу. После выхода замуж за Горного Великого человека Пиямбар для марийских женщин становится самым главным духом – покровительницей.

ПИЯМБАР ЁДЫР – мифический персонаж, дочь божества Пиям-бар.

ПИРЕ (волк) – мифологический персонаж, человек-оборотень..

Волк чаще имеет вид обычного волка. Волками могут стать колду-ны, ведьмы и обычные люди. В марийской мифологии образ П. является редким. Во время полевых экспедиций записано всего три рассказа. В существующем материале рассказывается, что иногда способность к оборотничеству была предопределена судьбой (ПЭ-92, Воробьева, Башк.). Способы превращения в волка связаны с пересечением грани-цы, отделяющей человеческий мир от иного, нечеловеческого. Колдун в облике волка, перебежавший свадебный поезд, может обратить его участников в волков. Вернуть человеческий облик можно, разорвав символические пути, которые удерживают человека в зверином со-стоянии, например, при перелезании через плетень (ПЭ-92, Воробье-ва, Башк.). По верованиям, знахарь может наложить заклятье на че-ловека на большой и малый срок. Колдун не может умереть, если не освободит человека от этого заклятья. Сами колдуны и знахари обра-щаются в волков, чтобы творить людям зло. Человек, который обра-щается в волка, не нападает на скот и людей, избегает настоящих вол-ков, также испытывает страх.

ПИСТЕ – липа, священное дерево, объект поклонения. В специаль-ном молении, обращенном к богу липы, просили урожая.

По представлению марийцев, любая болезнь приходила к человеку в наказание от разгневанных божеств, и чтобы излечиться, умиловив-ляли П. К ней обращались за помощью при всех недугах. Сохрани-

лись священные П. у тоншаевских марийцев Нижегородской области. Например, в дер. Горницы липе приносили подарки, считая, что она обеспечивает здоровье, благополучие и исцеляет; в дер. Маяки священной родовой П. около 250 лет. В дупло П. оставляли жертвоприношения с просьбой о выздоровлении и благополучии (Морохин, 1994).

Также Ромачинская межобщинная священная П. исцеляет, бережет от несчастий, ей приносили в жертву подарки, деньги, но брать строго было запрещено. Ошарская родовая липа тоже оберегала от несчастий (Морохин, 1994). В дар П. приносили разные угощения (блины, петуха, пироги, медовуху), молились на коленях, вымаливая помощь. Принесенные дары (холсты, платки, рубашки и т.д.) вешали на дерево; с больных детей снимали кресты, рубашки, пояса и оставляли их под П., полагая, что вместе с одеждой снимается болезнь. Время поклонения П. не было регламентировано.

У марийцев бесплодные женщины в некоторых случаях, по древним обычаям, отправлялись после полуночи к священной П. (липе), поднимались на нее в обнаженном виде, а потом спускались с нее вниз головой. Этот обряд совершался до восхода солнца тайно. Такие места имелись в Новоторъяльском районе у села Токтарсола и в Горномарийском районе у села Малый Сундырь на берегу Кого йӓр (Большое озеро), которое в настоящее время находится под водами Чебоксарского водохранилища. Считали, что П. восстанавливает защитную ауру человека и регулирует давление крови (Акцорин, 1994, 23).

ПОКРО КЕЧЕ (Покров день) – праздновали 14 октября крещеные марийцы. Покро кече является границей между осенью и зимой: «Покро деч вара теле толеш» (Китиков, 1989). С Покрова дня начинали топить печи в домах, при этом хозяйки произносили особые слова: «Покро кугыза, суртнам шокшым ыште» (Покро кугыза, содержи наш дом всегда в тепле) (ПЭ-94, Куж. р-н).

Пекли блины, пироги, хлеб, произносили молитвы и просили, чтобы зима была легкая и жилось в достатке. Конопатили избы, скотине скармливали особый сноп овса, чтобы предохранить ее от зимней бескормицы и других бед. Сноп овса заготавливали из последнего снопа на последней полосе. Покро пайрем в народе считался покровителем свадеб, их справляли обычно после полевых работ, когда был убран с поля урожай (ПЭ-96, Куж. р-н). Свадьбы начинали играть с Покро пайрем. Выпадение снега в этот день считалось счастливым знаком для обрученных. Ходили в церковь, ставили свечи, девушки приносили кусок холста к образу Покрова Богородицы и просили, чтобы Матушка-богородица послала жениха умного (ПЭ-89, Мари-Тур. р-н). В

день Покрова в районных центрах устраивали большие ярмарки. На ярмарке можно было купить все, что производилось в крестьянском хозяйстве. Накануне Покро кече сжигали соломенные постели, чтобы предохранить себя от сглаза, пожилые сжигали изношенные лапти (ПЭ-94, Пар. р-н).

ПОКШЫМ КУВА, КУГЫЗА (старуха, старик инея) – мифические персонажи, которые предвещают предвестие летних дождей, богатого будущего урожая, обильной росы, общего благосостояния и благополучия. Иней принимает разные формы, по ее форме гадали об урожае будущих определенных культур (Яковлев, 1887, 10; Смирнов, 1889, 143). По выпадению и образованию инея в дни Шорыкйол, под Новый год гадали урожаем зерновых культур. П.к.к. предсказывали плодovitость скота, здоровье и благополучие семьи.

ПОЛТЫШ, БОЛТУШ – малмыжский князь, стоял во главе всех черемис, оказывал сопротивление русским на восточной окраине черемисской земли. В существующей былине князь Полтыш рисуется отважным, упорным, выносливым черемисским патриотом, решившим оказать сопротивление сильнейшему врагу. Во время битвы с русскими черемисский князь Полтыш был смертельно ранен и при отступлении черемис от Малмыжа умер. Жена Болтуша, не в состоянии пережить смерть своего любимого мужа-героя, бросилась в воду при слиянии Шошмы и Вятки и утонула (Худяков, 2003, 216).

Существует предание, что князь Полтыш был похоронен на маленьком островке посреди озера. Имеется другой сюжет о способе погребения Полтыша, который значительно отличается от первой версии, где его хоронят вместе с конем на Болтушиной горе.

В некоторых преданиях отмечается, что с Полтышем были похоронены все его сокровища: «с медью» и «шапки золота». Иногда лодка с сокровищем, в которой погребен князь Полтыш, ночью выплывает со дна озера на поверхность воды. Этот клад можно было увидеть, если не мигать, не кашлять, не шевелиться и не разговаривать. Посвятив жертву, человек мог получить сокровище. В другой версии, Полтыш раз в год ночью выходит из могилы и смотрит на свои владения с высокого, обрывистого берега Шошмы, куда приносились жертвы во время боев и где лежит жертвенный камень. Вокруг священного костра собираются души погибших в бою, утонувшей в воде жены Полтыша, его дочерей.

В своем исследовании М.Г. Худяков отмечает, что после смерти Полтыша местом, куда отступили марийцы и откуда первые русские

переселенцы могли ожидать ответного нападения, был Крутой Лог, где был похоронен Болтуш. Первые русские переселенцы отчетливо выразили как трусость, так и страх перед марийцами. Они в незнакомой лесистой местности «чувствовали себя весьма беспокойно и из каждого оврага ожидали либо засады черемис, либо нападения нечистой силы. В соответствии со своим сознанием приурочили могилу Болтуша к нечистому месту» (Худяков, 2003).

Легенда о могиле Болтуша развивалась в фольклорном творчестве стрелецких и посадских людей. В стрелецкой среде Болтуша описывают как воина-богатыря, а в посадской среде – как злобного покойника. «Стрельцы дали для воина цепь положительных ассоциаций, посадские также последовательно провели боязливое и отрицательное отношение в своих представлениях о Болтуше» (Худяков, 2003).

По мнению черемис, князьями становились храбрые, отважные и смелые люди. Именно этими качествами обладал последний малмыжский князь и стал национальным героем. После смерти Болтуша жители края стали посещать его могилу: ставили свечу, в молитвах просили покровительства, обеспечения плодородия и предотвращения несчастия и неудачи.

ПӨРДЫШМАРДЕЖ – вид ветра, который может закручиваться на одном месте и поднимать в воздух людей, животных и различные предметы. Считалось, что Пм. приходит с того света. По поверьям, Пм. собирает в свой круг разнообразных злых духов: ия, вувер, вувер кува, таргылтыш. Они играют, танцуют, дерутся в воздушном потоке. В быличках и бывальщинах Пм. представляется как антропоморфное существо с оскаленной пастью, огромной головой и длинными волосами. Иногда в мелькании Пм. можно было увидеть и людей, и страшных существ, и животных, и демонов (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Пм., разрушая на своем пути всё, может вырвать с корнем деревья, сорвать крыши домов, закрутить в свой вихрь людей, разбросать скирды сена и соломы. Оставленные Пм. разрушения считались нечистыми. Заломы колосьев на полях, вывороченные деревья, разросшиеся в клубок ветви (Вувер ўштырвоштыр) считались как деяния нечистой силы.

Пм. мог наслать болезни, порчу, вызвать паралич. Для защиты от Пм. использовали разные обереги: произносили специальные наговоры, бросали нож, брызгали святой водой, зачерпнутой из проруби на Крещение (Ук., Тойдыбекова, 1997).

ПӨРТ ИЯ, пөрт ия, осал, шүкшендал, кикимр, сурт шырт, пөрт

осал (домашние черти) – злые духи, вредящие жителям (Смирнов, 1889, 143).

По поверьям, злые духи появляются в тех домах, где царит недобрая семейная атмосфера, или дети после смерти родителей перестали выполнять традиционные обряды, или сами хозяева стали похожими на злых духов. По традиционным правилам, нужно жить в гармонии с природой, только тогда человеку будет сопутствовать счастье и покой в доме. Домашний черт П.и. является антиподом духа-хозяина дома (пёрт оза). Он обитает в подполье или за печкой, часто свистит, стучит, творит различные чудеса, кидает с печи кирпичи, разбрасывает посуду, делает все, чтобы выжить хозяина. К утру же все оказывается на месте (Ук., Тойдыбекова, 1997). Хозяева лишь слышат по ночам, что в их доме поселился черт П.и., который демонстрирует свое присутствие звуковыми сигналами.

ПЁРТ ОЗА (хозяин дома) – духи-покровители семейного очага.

Особое и весьма значительное место в древней религии марийцев занимал семейный культ – почитание духов-покровителей семьи. По религиозным воззрениям марийцев, благополучная жизнь человека и его семьи во многом зависит от благосклонности духов – хозяев дома, домашнего очага, хлева, бани и др. Функционирование этих верований находим и в мифологических рассказах. В устной несказочной прозе значительное место занимают рассказы, связанные с домашними духами. Среди них большую группу составляют рассказы о П.о. (хозяин дома), пёрт кува, кугыза (бабушка домовая, дедушка домовая), кудо водыж (дух дома), кудёрт (дух дома), монча оза (хозяин бани), вўта оза (дух хлева) (Тойдыбекова, 1997, 188–196).

Домашние божества, покровительствующие жилищу, обеспечивали благополучие и успех не только в хозяйственной деятельности семьи, но и во взаимоотношениях между членами семьи. По поверьям марийцев, жилище – это некое начало начал, как бы центр притяжения. Тема Родины, родного очага в устном народном творчестве мари является самой распространенной. Во всех сказках главный герой отправляется путешествовать, искать счастье или невесту, но всегда возвращается к родному очагу.

Марийцы привязаны к родным местам. Они никогда не захватывали чужие территории, веками жили компактно на своих землях, поэтому особо хранили обычаи, связанные с родным домом. В традиционных рекрутских песнях мариец, отправлявшийся в поход, на войну, прощался с домом, семьей, с деревьями, пашней и просил, чтобы смог

опять увидеть родные места, свои поля. Любовь к родному дому, к родине была связана с чувством национальной гордости. В этих песнях родина часто отождествляется с родным домом, семьей. Мудрые старцы говорили: «Кайыкынат шке пыжашыже уло» (Птица тоже имеет свое гнездо). Гнездо – символ родного дома, а из любви к родному гнезду вырастает любовь к родине.

В верованиях марийцев жилища обладали теми же чертами, что и священное дерево. Жилище выступало аналогом центральной оси, соединяющей земной мир с космическим миром. Дом, построенный из дерева, является сакральным центром, символически объединявшим всех членов социума под единой крышей, под одним небом. По верованиям марийцев, в каждом доме обитал П.о. (хозяин дома), кудо водыж (дух дома) – дух, наблюдавший за домом и обеспечивавший благополучие семьи. В народе была широко распространена вера в то, что каждый дом и каждая семья имеют своего духа-хранителя, покровителя семьи и семейного счастья (Моляров, ИКЕ, 1876, № 24, 740–747; Георги, ч. 1, 1975; Дмитриев, 1876, № 2, 4–22). В. Васильев о подобных верованиях отмечал, что кудо водыж хранит от болезней и злых людей, но и сам оскорбленный чем-либо, может насыпать хозяйну дома даже болезни (Васильев, 1927, 20).

Важное значение придавалось выбору места жилища, потому как от этого зависело благополучие и расположение домового. Для этого изучали деревья, использовали животных (бык, лошадь) в качестве биолокаторов (ПЭ-93, Башк. респ.). Место, где ложились отдыхать быки, лошади, считалось благополучным. По другой версии рассказа, когда черемисам на берегу Волги жить стало тесно, каждый шел в лес искать, выбирать себе место. В лесу выбирали орешники и гнули, если орешник при этом не ломался, то место считали счастливым и останавливались на этом месте жить. И земля считалась плодородной, где росли орешники. Место выбирали как можно ближе к воде, или к реке, или к озеру, при этом избу старались ставить лицом к югу. Избы у старых черемис стояли отдельно от других жилищ (Евсеев, Этн. 2 (1.25), 33–35). Счастливым местом для строительства дома считалось то, куда ложился отдыхать рогатый скот. Только скоту приписывалась плодородная производительная сила.

Как и у всех европейских народов, у марийцев существовало представление, согласно которому жилище нельзя строить там, где раньше проходила дорога, а также на перекрестке дорог, на спорном участке земли, на месте несчастливой дома. Выбранное место для строительства должно было обладать «наивысшей ритуальной (символической)

ценностью». Когда клали первое бревно в основание постройки, строители вместе с жрецом просили П.о. сделать этот дом счастливым, послать много детей, даровать богатство и прочие блага. На аналогичное верование указал в своем исследовании У. Холмберг (1937, 87). Например, в Новоторъяльском и Сернурском районах при строительстве дома требовалось принести П.о. жертву. У восточных и горных марийцев в качестве жертвы зафиксированы петух или курица, серебряные монеты, зерно, шерсть, ладанка. Петуху и курице приписывались функции ритуально-мифологического характера. А.К. Байбурин (1983, 35) отмечает, что петуху и коню приписывались одинаковые функции, нечистая сила к ним не подступала.

Общеизвестны многочисленные гадания, связанные как с петухом и курицей, так и с конем. Зафиксированные материалы свидетельствуют, что и конь, и петух наделялись апотропеической силой. Голову коня выставляли на чердак или хранили во дворе в укрытом месте. В конце XIX века в жертву приносили домашних животных (конь, овца и др.). По мнению исследователей, жертвы рода – человек – конь – мировое дерево – проявляются прежде всего в плане их ритуально-мифологической трехчастности (передняя, средняя и задняя часть коня, человека соответствует верхнему, среднему и нижнему миру), которая явилась основой наряду с четырехчленностью горизонтальной плоскости внутренней реконструкции архетипа (Байбурин, 1983, 64; Иванов, 1964, 97).

Во всех традиционных культурах дом представлял собой образ Вселенной. Дом как мир, мир как дом – это метафорическое тождество во многом определяет систему традиционного мировосприятия (Львова, 1988, 61). Дымовое отверстие дома служило как бы мифическим центром, своеобразным проходом в иной мир. Согласно легендам, через дымовое отверстие летали колдуны. Во время семейного моления жрецы обращались к божествам и бросали в огонь жертвы, а дым через отверстие возносил просьбу. Жрецы как бы по лестнице поднимались в верхний мир. Порог, двери, окна служили также переходной зоной между внешним миром и домом, между своим и чужим, между живыми и мертвыми.

В традиционных верованиях марийцев дом – это святилище. В своем жилище человек должен вести себя достойно: бережно хранить семейные традиции, обряды и обычаи, язык предков, соблюдать порядок и культуру поведения. Только тогда дому марийца будет сопутствовать счастье и удача. П.о. (хозяин дома) начинает показывать свое недовольство в тех домах, где забыты традиционные обряды и обычаи:

жители дома ругаются непристойными словами и ведут неприличный образ жизни. В таких домах П.о. часто бросает на пол посуду, шепки, кирпичи, кидает горох в печь, стягивает одеяло, шалит, сидит у ног спящих жильцов, может навалиться на спящего человека так, что тот теряет возможность двигаться. В устном народном творчестве мари ярко выражена любовь к детям. Народ живет мечтой о потомстве – опоре семьи, родителей. Новому поколению передаются накопленные предками знания и умение. Народная педагогика охватывала все процессы развития человека – от рождения до смерти. Народ мудро воспитывал через фольклор нерадивых родителей и детей. Например, прослеживаются фольклорные мотивы, в которых домашние духи П.о. и П.к. показывают свой злой нрав и мстят за то, что хозяева оставляют без присмотра ребенка, за применение к детям телесных наказаний, за употребление при воспитании грубых слов, за то, что не поминали предков, души умерших (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Традиционными методами нравственного воспитания в семье служили пословицы и поговорки, рассказы, сказки, легенды, предания. Средствами эмоционального воздействия на чувства и сознание служили народные песни. Доброжелательное отношение П.о. к хозяевам нашло отражение в рассказах, где он ухаживает и смотрит за домашней скотиной. Иногда он приносит корм из другого хозяйства и кормит своих любимых животных, а если не понравится скотина, то может её погубить, любит заплетать гривы лошадям, хвосты коровам. В одном рассказе говорится, что однажды ночью женщина вышла в хлев и вдруг слышит шорох. Смотрит, маленькая женщина в белом-белом наряде кормит лошадь, а потом исчезла». В другом рассказе хозяин дома утром вышел в сарай и очень удивился. Лошадь его так ухожена, аж блестит, так постарался домовый. Приведенные рассказы показывают, как П.о. оказывал хозяевам помощь в их хозяйственной деятельности (Тойдыбекова, 1997, 188–196).

В доме мари́йца важнейшими заповедями считались доброта и честность. Мари́йский народ на своем трудном историческом пути видел много зла, поэтому превыше всего ценил доброту и в других. Быть человеком, значит быть прежде всего добрым. Иногда добрый крестьянин-мари́ец и свой труд не хочет замечать, считая, что это П.о. проявляет доброжелательность и дружбу по отношению к семье. Согласно традиционному мировоззрению, в доброй и дружной семье домовый выполняет функцию охранителя дома, семейного очага. К нему обращаются с просьбами об обеспечении довольства и благополучия: «П.о., П.к! Илаш полшыза, тазалыкым, поянылыкым, вольыкым пуэн

шогыза! (Хозяева дома! Помогите жить, дайте здоровья, богатства, больше домашнего скота!)). Ему приносят дары, зазывают в новый дом при переезде.

В. Васильев в своей работе описал, как готовилось угощение для П.о. Это делалось вечером, с участием лишь членов семьи. Жертву духа дома клали на полку или в специальную сумочку – кудо водыж калта «мешочек с приношениями для духа избы» (Васильев, 1927, 5–11). Как отмечал Т. Евсевьев, в летнем жилище «кудо» в старину вешали монеты и мешочек муки, когда мариец обещал по случаю болезни совершить кровавое жертвоприношение (Евсевьев, Этн. 2. (1.25), 268). Обычаи, зафиксированные В.М. Васильевым и Т. Евсевьевым, сегодня уже не бытуют у марийцев. В Сернурском, Куженерском и Парангинском районах пожилые верующие женщины изредка делают жертвоприношение, но в более упрощенном виде. В начале XX века луговые марийцы для умиловления хозяина дома делали небольшие жертвоприношения, чаще всего блинами и кашей. Также раз в год глубокой осенью справляли праздник: приносили в жертву птицу. Такой обряд сейчас выполняется лишь в некоторых селениях Марийской республики.

Часто П. о. появляется в виде женщины или девушки в белом одеянии. Ее любимое занятие – пряхь пряху, просеивать муку. Хозяйка дома приносила жертву этому духу. В начале XX века в каждом доме пряли, ткали, пекли хлеб. Верующие хозяйки часто обращались к П.о. с просьбой, чтобы в доме всегда были достаток и изобилие (Ук., Тойдыбекова, 1997).

В рассказах о домашних духах у всех народностей просматривается единообразие в тех сюжетах и мотивах, где говорится о враждебных или дружеских взаимоотношениях домашнего духа с домочадцами и скотиной. Эти духи близки в силу ограниченности сферы их обитания и деятельности. Рассказы о них входят в единый цикл о домашних духах. Марийские представления о домашних духах, видимо, генетически связаны с подобными верованиями родственных финно-угорских народов, что свидетельствуют о древности происхождения мифологических образов, связанных с жилищем.

Убедительным свидетельством является сходство терминов домовых, совпадение их функции у мордвы и марийцев. Мордовский этнолог Н.Ф. Мокшин в своих работах о мифологии отмечал родственную близость мифологических представлений мордовского и марийского народов. К примеру, марийским домовым духам кудо – ава (кудо – дом, ава – женщина, мать), кудо водыж (домашний дух), кудорт кугы-

за, кудёрт кува (дедушка – дух дома, бабушка – дух дома), пёрт оза (хозяин дома), пёрт кува (хозяйка дома) соответствуют мордовские хранители жилища куд – ава и кудь – атя (мать избы и отец избы), обитающие «в подполье под печкой, под порогом» (Мокшин, 1968, 36). Аналогичные параллели находим и в удмуртской мифологии, согласно которой духами-покровителями жилища считались корка-мурт (человек – дух дома) или корка-кузе (хозяин избы), которые оберегали семью хозяина от чужих домовых и охраняли дом. Иногда они, как думали люди, принимали участие в человеческих делах. Если корка-мурт сердится, то мучает человека кошмарными снами, путает им волосы на голове и бороде, вредит хозяевам в работе. Представления о подобных духах-покровителях домашнего очага имелись и у других финно-угорских народов. У хантов домашние духи выступали как существа, не только покровительствующие промыслам, но и как защитники от различных злых сил, от духов болезни (Кулемзин, 1977, 135). Вепские домовые перть-ижанд (хозяин дома), коди-ижанд (хозяйка дома) с появлением отдельной семьи становятся ее покровителями. Они следят за порядком в доме, способствуют благополучию (Азовская, 1977, 150). Домовой у многих финно-угорских народов представлен как хозяин, глава дома, принимающий деятельное участие в крестьянской жизни. В хронологическом отношении названия домашних духов у финно-угорских народов, видимо, связаны с историей материальной культуры. Самыми древними, как представляется, являются духи, связанные с вепским коди, финским коти (изба), марийским и мордовским кудо (изба), так как этот тип жилища, по мнению ученых, является самым древним и общефинно-угорским. С развитием нового типа жилища пертти у прибалтийских финнов, перть у вепсов, пёрт у марийцев, заимствованного, видимо, у народов-носителей прибалтийских языков, и названия духов видоизменяются. Например, у мокши под влиянием тюркских народов появляется тюркское название жилища – юрт, вследствие чего название домашнего духа куд-ава иногда заменяется термином юрт-ава (Мокшин, 1968, 36). Как показывают этнографические материалы, предания, культ П.о. духа-хозяина дома возник не случайно, в последнеднеиковый период был обычай хоронить людей в подполье, так как во времена вечной мерзлоты не было возможности хоронить в земле, а над землей хоронить не было строительных материалов. Как описывают этнографы, в 1840 году в селениях по реке Ветлуге еще обнаруживались захоронения под жилищами. На основе такой формы захоронения умерший первый хозяин становился духом-хранителем домашнего очага, который мог создать благопо-

лучие в семье или несчастье, в зависимости, как будет соблюдать семейные, народные традиции в своей жизни.

Из рассказов о домашних духах видно, что соблюдение различных запретов и норм поведения в одних случаях имели цель избежать нежелательных контактов с духами, а в других – предусматривали сознательный контакт с ним.

Семейные и индивидуальные жертвоприношения П.о. базировались на договорной основе. Мариец старался вести праведный образ жизни, если же «правила нарушены, то жди наказаний» от П.о. (ПЭ-94, Нов. р-н).

ПӨРТҮЙМАЛ КУВА – женское божество, хранительница, держательница, хозяйка подполья. В подполье обычно хранили быстро портящиеся продукты питания. Верили, что Пөртүймал кува охраняет их добро (ПЭ-87, 96, 98, Нов., Серн. р-ны).

ПУШЕНГЕ – дерево. П. имеет свой дух (Смирнов, 1889, 144).

Существовал запрет на использование в строительстве деревьев, посаженных хозяином внутри ограды усадьбы (ПЭ-89, Серн. р-н).

Никогда не вырубали П. дерево, выросшее на могиле. По поверьям, в дерево могла веселиться человеческая душа (ПЭ-89, Нов. р-н). Например, в скрипучих деревьях, согласно поверьям, плачут души мученики. У мариЙцев из поконов веков существует запрет на рубку старых деревьев. Считалось большим грехом срубить старое дерево, оно должно было умирать естественной, своей смертью (ПЭ-93, Сов. р-н). У мариЙцев к старым деревьям всегда существовало особое почтительное отношение. Мифологическое воззрение мариЙцев основывалось на естественном стремлении сберечь деревья. Если кто посягнул на старое дерево, то такой человек мог сойти с ума или поплатиться здоровьем или жизнью (ПЭ-87, Нов. р-н).

ПӨРТҮС КЕРЕМЕТ (кереметь природы) – мифические персонажи-керемети (Васильев, 1927; Калиев, 2003). МариЙцы, живущие в Башкирской республике, связывали названия кереметей с явлениями природы, объектами почитания, например: гор (Кемей курык, Ярмия курык, Ардаш чыкма вуй керемет, Пайтыра курык керемет, Лепешкам курык и др.), рек (Йомшыэнгер, Эгер водыж керемет, Отар энгер керемет), ключей (Ямаш памаш, Вүдтүр памаш), растений (Пундыштүн керемет, Куэ Түн керемет), животных (Кугу ен үшкыж керемет, Йомшо үшкыж керемет), птиц (Кайкы керемет, Йүксө керемет), иногда железа (Юнго күртнө водыж, Күртнө водыж керемет), камней (Виче түр күй кере-

мет), селений (Ял ўмбач коштшо, Виче тўр ял керемет), антропонимами (Султан керемет). В сведениях, записанных С. Сайтуковой, встречаются керемети дворов, ворот.

ПҰРЫШӖ ЮМО – бог-предопределитель всего сущего в мире. (Яковлев, 1887, 29). Среди небесных богов П. бывают: Эрге пұрышӖ, Тўня пұрышӖ, ПұрышӖ. П.ю. отвечает за предопределение хозяйственной деятельности: земледелия, хлеба, за пчеловодство.

ПЫЗЛЕ (рябина) – дерево, используемое в магических целях, в основном в качестве оберега (ПЭ-94, Нов. р-н). При постройке нового дома выкапывали с корнем П. и заваливали землей в подполье или во дворе. Для счастья, оберега во время свадьбы жених и невеста за пазуху также клали П. С помощью П., кусты которой ставили по обе стороны двери, отводили нечисть (ПЭ-98, Сов. р-н). Ее принято было сажать около дома. Кроме того, старались держать веточку П. дома от сглазу. Запрещалось рубить это дерево (иначе постигнет неудача). В стену дома от сглаза втыкали веточку П. (ПЭ-87, Серн. р-н). Считалось, что если много уродится П.– год будет тяжелый для здоровья людей.

РУШЛА ВЕРА (русская вера) – христианская вера. Данное течение имеет представления о религии и её функции, характерное для религиозного сознания христиан.

САСКА ЮМО – бог плодов, цветов, бог – покровитель растений, урожая. Помощником С.ю. является Саска пұрышӖ (предопределяющий судьбу цветов, плодов) (Яковлев, 1887, 144).

САР ЮМО (царский бог) – бог царя, покровитель главы государства. К С.ю. обращались с молитвами, чтобы он был благосклонным и уменьшил подати. В жертву С.ю. приносили белую лошадь (Кузнецов, 1879).

САУС МАРИ (распорядитель, руководитель свадьбы) – один из главных свадебных чинов, представитель жениха.

Среди чинов со стороны жениха выделяются две главные персоны: молодой, одного поколения с женихом (холостой друг жениха, брат или кто-то из родственников) и представитель старшего поколения (родственник, крестный отец, дядя), выступающие в обряде в качестве главного из сватов жениха или посаженного отца (свадебного кума) (ПЭ-89, Иванова, Нов. р-н).

С.м. является представителем жениха и соблюдает интересы жениха и его семьи, начиная с предсвадебного сговора сторон, и выступает активным посредником между женихом и невестой. Посылается к невесте для встречи и приема свадебного поезда жениха, платит за вход жениха в дом невесты, сидит за столом рядом с женихом, выкупает невесту для жениха, сводит молодых, благословляет молодых, является свидетелем при бракосочетании, приветствует молодых, напоминает невесте о покорности мужу, отводит молодых в спальню, а утром будит и участвует в обрядовых действиях в спальне, где молодые проводят брачную ночь, (участвует в выкупе брачной постели, помогает стелить, проверяет постель, и укладывает новобрачных проводит и угощает во время брачной ночи) (ПЭ-94, Куж., Сов., Медв. р-ны).

С.м. выполняет роль распорядителя в свадебном обряде: выбирает себе помощника, ходит приглашать гостей на свадьбу, просит участников свадьбы проводить очередные обряды, устанавливает порядок входа участников свадьбы, рассаживает их, приглашает гостей дарить подарки молодым, осуществляет сбор подарков, начинает песни и танцы, провозглашает окончание свадьбы, читает благодарственные слова и пожелания для молодых (ПЭ-96, Серн. р-н).

С.м. руководит застольем и угощением, провозглашает тосты, объявляет окончание угощения. С.м. является распорядителем в свадебном поезде: руководит свадебной процессией, усаживает жениха и невесту, подбирает коней и украшения, проверяет участников свадьбы: все ли в сборе, управляет свадебным поездом, выкупает свадебный проезд, путь у лиц, загораживающих дорогу свадебному поезду, проверяет приданое, следит за постелью, в дороге сидит на сундуке (ПЭ-96, Сов. р-н).

С.м. исполняет роль свадебного шута: веселит гостей шутками и остротами эротического содержания. Произносит шутовские приговоры и речи. Он также осуществляет функции оберега, предохраняет свадебный поезд и его участников, отгоняет злые чары по пути к невесте, читает заговоры и молитвы над молодеженами и пр. (ПЭ-93, Нов. р-н). Атрибутами С.м. являются особые предметы: вышитое полотенце или платок крест-накрест через одно или оба плеча; пояс, платок, колокольчик, кнут, деревце свадебное.

СЕМЫК, семык пайрем (Семик, праздник Семик) – день поминовения родителей, обряд ритуального кормления умерших (Ефремов, 80; Маркелов, 81; Калинина, 81–82; Молотова, 82–85, 2003). Праздник проводили в четверг перед православной христианской троицей. Обряд

поминовения родителей начинали еще с вечера накануне праздника Семык. Варили пиво, пекли пироги, готовили разные кушанья. Обрядовые действия поминовения считались родовыми, так как они осуществлялись двумя-тремя или пятью семьями, объединенными одной родовой фамилией. Выделившиеся из родового дома новые семьи приходили на обряд поминовения в коренной дом.

Перед праздником парились в бане, поминали родителей. Затем следовала развлекательная часть праздника. В Семик со среды на четверг молодежь покидала деревню и веселилась и играла на горе или на лугу. В этот день жгли костры, делали из веток «тул орва» (огненные колеса), символизирующие солнце и связанные с летним солнцестоянием. Они в начале поджигались, а затем скатывались с горки. Хозяева дома топили баню к восходу солнца. Молодежь, возвращаясь поутру, собирала цветы, вязала свежие березовые веники. Девушки готовили из цветов свежий настой «саска шорва» и купались (Калиев, 1993, 43).

Молодежь играла в разные игры, семейные веселились, ходили из дома в дом, пели песни и плясали. В некоторых деревнях Семик праздновали всей деревней, в других каждая семья по отдельности. Утром в четверг пекли блины, готовили праздничный стол. Каждому умершему родичу ставили свечу, произнося его имя. В молитвах у предков просили покровительства. Символическое кормление душ предков и проявление уважительного отношения к ним давали надежду на обеспечение плодородия и предотвращение несчастья и неудачи (ПЭ-96, Куж. р-н).

Отличительной чертой этого праздника является кормление «заложных» покойников, к которым причисляли умерших скоропостижной, насильственной смертью. К «заложным» покойникам относили таких, которые нередко становились существами демонического мира. По народным представлениям, такие умершие могли влиять на природную стихию: наслать грозу, град. Согласно быличкам, «заложные» находились в услужении у представителей нечистой силы, и в день Семик считали, что самые великие грешники отдыхают от адских мучений. Не отмеченное должным образом поминовение местных «заложных» покойников влекло за собой неурожай, поэтому поминовение совершали по чести (ПЭ-94, Сов. р-н).

Семик праздновали в период расцвета природных сил, созревания ржи, зеленения растительности. В это же время начинался новый этап земледельческих работ. Люди готовились к посеву льна, посадки овощей, ячменя и конопли. Проводили различные ритуальные обряды с зеленью, обходы полей. Все ритуальные действия были направлены

на стимуляцию роста посевов и охрану их от неблагоприятных воздействий (Калинина, 2003, 19).

Поминование умерших совершали индивидуально или коллективно. Имеются материалы, что большинство крестьян поминали дома, некоторые шли в часовню или на кладбище.

Праздник сопровождался обычно веселыми гуляньями, играми, вождениями хороводов. Во время праздничных шествий проводили ритуальное объединение девушек. Девушки-подростки, достигшие необходимого возраста, впервые принимали участие в обряде. Такие действия были направлены для показа девичьей силы, красоты, готовности к браку (ПЭ-94, Куж. р-н).

СЕРЛАГЫШ – божество хранитель. С. является хранителем дома, скота, человека, растений, цветов, мирских дел и др. Во время молитв приносили в жертву гуся, утку или овцу (Попов, Таныгин, 2003, 78–87).

СОЛЫК (полотенце) – ритуальный атрибут, функционирующий как связующее звено между «своим» и «чужим» мирами. С. – важнейший атрибут обрядов, осуществляемых при рождении, свадьбе, похоронах человека.

Еще в прошлом веке над могилой на высоком шесте вешали одежду умершего и полотенце (Олеарий, 1670, 409). На могильных полотенцах обычно на одном конце вышивали целые предложения или куплеты из прощальных песен, а на другом вышивали слова: «Не забывайте, вспоминайте меня, Галину!» Полотенца прикрепляли на столбы сразу же после захоронения. Старые, бывшие в употреблении полотенца использовать для этой цели запрещалось (ПЭ-94, Нов. р-н).

Назначение полотенца, по верованиям марийцев, не простое, оно символизировало перемещение душ покойников в другой мир по полотенцу. Полотенца в традиционной марийской культуре выполняли разнообразные ритуально-культурные функции. Особо важную роль оно играло в свадебной обрядности. Невеста вышивала полотенца в дар родственникам мужа, одаривала ими дружка, они служили украшением свадебного поезда. Вышитое полотенце, перекинутое через плечо, служило главным атрибутом дружка (ПЭ-95, Сов. р-н).

Специально для украшения икон вышивали полотенца подлиннее и с большими узорами. Во время свадьбы по полотенцу, предназначенному для икон, также судили о мастерстве невесты. На полотенце выносили хлеб-соль, которыми встречали молодых и гостей. Полотенцем связывали молодых, во время застолья одним полотенцем покрывали колени жениху и невесте (ПЭ-95, Орш. р-н). Полотенце дарили

также на крестинах и именинах, и подаренные полотенца передавались из поколения в поколение по женской линии.

СОРЛА ПУКШЫМО (кормление серпов) – обряд, посвященный в целях обеспечения плодородия на будущее.

На последнем «загоне» жнецы оставляли горсть несжатых колосьев, часть на долю «загона». Иногда «несжатые колосья закапывали вместе с хлебом и яйцом в землю». По существующему верованию хлебный дух прятался именно в последней горстке колосьев. Срезая их серпом, испытывали уважение к духу хлебного поля (Евсевьев, Этн., 5, 173).

Осенний цикл календарных обрядов был в основном связан с уборкой урожая.

Во время работы, чтобы не чувствовать усталости, первым начинал жатву тот, у кого, как считали, «легкая рука». А перед окончанием работы совершали обряды в целях обеспечения плодородия на будущее. Такие верования существовали у всех этнографических групп марийцев (ПЭ-87, Соловьева, Нов. р-н).

Обряд С.п. бытовал еще в начале XX века. Последнюю полосу жали не до конца, немного оставляли. К этой оставленной части каждый член семьи ставил свой несвязанный сноп. Все серпы, которые работали на жниве, складывали на несжатую часть овса. После говорили серпам благодарственные слова: «Ешьте за ваши летние труды!» В конце убирали серпы вместе с овсом и, окутывая их соломой, уносили домой. На последнем «загоне» жнецы оставляли горсть несжатых колосьев, на долю «загона». Иногда «несжатые колосья закапывали вместе с хлебом и яйцом в землю» (Евсевьев, Этн.5, 173). По окончании жатвы, связав последние снопы, произносили слова: «Пасу оза (хозяин поля), дай мне силу, поправь мне спину и поясницу, дай получить из этого загона много хлеба!» Этим обрядом стремились вернуть земле плодородную силу и тем самым хотели облегчить свой труд с помощью заклинаний.

СОРТА ЧҰКТЫШ (день зажигания свечи); тошто марий пайрем (праздник предков, день поминовения предков) – обряд поминовения предков (Васильев, 1927, 106–107).

Поминовение усопших происходило в четверг в каждом доме. Один из членов семьи отправлялся на кладбище, обходил могилы умерших родственников и приглашал их в гости. Ко времени возвращения посланного в избе накрывали стол, расставляли угощение и перед каждым прибором зажигали самодельные свечи из кудели и воска (ПЭ-94, Куж. р-н).

Если свеча горела хорошо и ярко, это значило, что покойный остался доволен угощением и приемом родных и радовался, а если плохо – выражал неудовольствие и чувствовал себя обиженным. Верили, что души умерших сородичей покровительствуют живым, оказывают влияние на состояние их хозяйства и на семейную жизнь (ПЭ-94, Куж. р-н).

В каждой марийской семье устраивались семейные и общественные поминки как по умершим близким, так и по далеким предкам. Для них готовились ритуальные блюда, также приносились жертвы богам. Хозяева вступали в диалог с пришедшими на праздник душами предков и просили благополучия в жизни, защиты от злых сил. Марийцы-двоеверцы в четверг поминки не справляют, а предков поминают на «радинча» (на радуницу).

Марийцы веры Чимарий соблюдали традиционные обряды: зажигали свечи, приглашали всех близких родственников и по очереди в каждом доме поминали умерших предков и символически угощали их ритуальными блюдами. Старший в доме или жрец-карт произносил молитву, благословлял присутствующих, затем начинался праздник. Люди ходили друг к другу в гости, поминали предков, пели любимые песни умерших родственников.

СӖСНА (свинья) – ритуальное животное, олицетворявшее плодородие земли и домашних животных. В честь С. в Шорыкйол и в первый день Нового года проводилось моление с соблюдением различных предписаний и магических ритуалов (застилали соломой пол в хлеву, дома; выбранную в качестве жертвы свинью откармливали особой пищей; определенное время ее держали в доме и т. д.). В молитве просили Юмо беречь свиней от падежа, о ниспослании приплода (ПЭ-94, Чемякова, Серн. р-н). Хозяин дома совершал на дворе обход с ритуальным обедом хлева, свиарника со свиной головой в руках, оставлял блины и бросал зерно.

В честь У ий пайрем и Шорыкйол было принято класть на стол вареные свиную голову, ножки, что символизирует плодородие, достаток. Во время праздника Шорыкйол С. посвящалась ритуальная пляска под плясовую наигрыш шӱвыр-гӱмыр. Были случаи, когда Васли кува, кугыза надевали маску С. и проказничали во время песни и пляски (Акзорин, 1976).

У марийцев в археологических памятниках встречаются изображения свиньи. В представлениях марийцев, свинья также считалась символом плодородия, наряду с другими животными она появляется в соляр-

ных изображениях. Марийцы называли свинью и козу «Юмын пұрыдымō вольык», т.е. непредопределенная богом скотина (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н). В священных рощах Юмын ото С. не могли приносить в качестве жертвы богу.

СУКСО – божий посланник, который охраняет людей, является посредником между небом и людьми. Посланец Бога, покровительствующий человеку, изображается крылатым младенцем в белой одежде. Вошел после введения христианства (XVII – XVIII вв.). Основная функция – беречь жизнь человека.

Они невидимы, но могут принимать облик бабочки или женщины в белом наряде, белобородого старика в белом или нищего. Особое назначение их – служить единому богу, неся его волю стихиям и людям. Они бесплотны, бестелесны. В библейских текстах и народных верованиях часто предполагается, что Суксо обладают телом особого рода, «духовным» телом.

Суксо подвластны различные силы стихии и объекты социального и природного космоса, как распорядители, управители и хранители светил, растений и животных, облаков и дождей, небесных сфер (Попов, Таныгин, 2003, 84).

По народным представлениям у каждого человека свой С., похожий на него, и он живет до тех пор, пока С. сидит у него на правом плече (ПЭ-95, Чобыкова, Нов. р-н).

К С. обращались с просьбами о здоровье, благополучии, перед началом большого дела, перед дорогой. Боязнь лишиться С. породила множество примет, поверий, табу. Нельзя было плевать через правое плечо; через окно плюнешь – попадешь в глаза С., и он уйдет. Запрещалось на дороге испражняться – ангел не сможет перейти дорогу и уйдет, а также – мочиться (в глаза С. помочишься – оставит тебя). По поверью, перед выходом из дома необходимо всегда позвать с собой С., чтобы он шел рядом и охранял (ПЭ-95, Кудрявцева, Орш. р-н).

Мифологизированный образ С. довольно четко отразился в противопоставлении правый – левый. Правая часть туловища человека ассоциировалась с жизнью, чем-то положительным, добрым, левая – со смертью, отрицательным, худым. В связи с этим примечали: правая рука чешется – к прибыли, глаз – к радости, бровь – к свиданию; в ухе звенит – к хорошей вести. Однако на правый бок ложиться не разрешалось – ангел плачет, ему негде спать. По представлениям мордвы, правая сторона дарует везение, левая – неудачу. Вставать с постели, обуваться, входить в дом принято было с правой ноги – дорога С. не

будет закрыта (Китиков, 1989). Соблюдалось утреннее умывание правой рукой, обеспечивающее охрану жизни на день. Случайное умывание левой рукой считалось предвестником несчастья, невезения. Тыльной стороной левой руки пользовались обычно локтызо.

СУЛТАН КЕРЕМЕТ – мифический персонаж. Он является самым почитаемым кереметом и ему была отведена большая молельная роща. С.к. приносили в жертву рыжего бычка (Шебеок, 1956)

В 40–50-х годах в роще Султан керемет проводили мировые мольбища, и там всегда собиралось много народу. Кереметище находится около шоссе на дороге в красивой местности в Мишкинском районе у деревни Соказа. Туда часто приезжают семьи и проводят жертвоприношения. Обычно башкирские марийцы обращались к Султану керемету с просьбой добра, мира, согласия, здоровья, счастья, хлеба-соли. Он требовал в жертву ветки, собранные с 19 разных деревьев. Данный обряд выполняли и дома. В печи зажигали огонь, кидали муку, читали молитвы с просьбой, чтоб Султан керемет защищал их и не посылал болезни (Акцорин, 1991). Умилостивление Султана керемета всегда содействовало благополучию, охраняло от беды во всех случаях и давало в жизни моральную поддержку. Прохожие марийцы бросали монеты с просьбой, чтобы тот покровительствовал им в пути (ПЭ-91, Башк.).

СУЛТАН ТÖРА – мифический персонаж. Он приходится братом Султана керемета. Его кереметище находится на левобережье реки Кама (по-другому его называют Ёкыдö керемет) (Акцорин, 1991; Шебеок, 1956). К Ёкыдö керемет паломничества было меньше. Это объяснялось тем, что до данного кереметища добираться было трудно, оно находится далеко от марийских деревень. Материалы показывают, что пожилые люди часто приносят жертву Ёкыдö керемет через огонь. Обычно жертвами являются хлеб и соль. В представлениях марийцев, Султан керемет имеет родню из 19 семей.

СУЛЫК (грех) – действие, состояние, поведение. Мари считает сулыком убийство, кражу, колдовство-порчу, ложь, обман, непочитание старших, доносительство, непочитание бога (ПЭ-97, Серн., Нов. р-ны).

По представлениям марийцев, на этом свете за содеянный С. человек может наказываться смертью, болезнью, параличом и др. С. считается нарушение обычаев, табу, обрядов. Марийцы считали С. мочиться в воду, рубить священное дерево, плевать в огонь. С. считались работа в праздники, несоблюдение ритуалов (ПЭ-98, Милютин, Советск. р-н).



Свадебный наряд луговых мари





Обрядовый танец ряженных





Ряженые во время праздника «Шорыкйол»





Святое дерево – покровитель женского счастья



Жертвоприношения на священной горе Коркан курык

Омовение водой из святого
ключика Ший памаш
у Коркан курык



Жертвенные дары богам. Коркан курык, Моркинский р-н



Моления в священной роще, посвященные Агавайрем





Очищение огнем. Обрядовые игры Агавайрем



Старинная национальная одежда луговых мари

Кару за С. может понести как отдельный грешник, так и вся деревня. Наказанием за С. могли быть также мор, падеж скота, опустошенные деревни, разлив реки, град, потоп (ПЭ-97, Орш. р-н).

СУРТАН КЕРЕМЕТ – персонаж с огромной бородой, относящийся к разряду божеств. Его местонахождением считали дерево – липу. Перед восходом солнца каждый раз Суртан керемет брал тарелку и тряс так, что вокруг слышался звон монет. Звон монет и тарелки доходил до деревни. Суртан жил в самой липе (Морохин, 1994). У него была тропка от этой липы до леса. Ходить по этой тропинке боялись. Даже лошади не ходили по этой тропе – пугались. Там мог ходить только Суртан. Он был марийским богом, вроде Иисуса Христа. Богу Суртану приносили в жертву серебророгого барана, сереброкрылого гуся. Женщины приходили на священные места и оставляли монеты, прося защиты, утешения, благополучия. В Юронге Нижегородской области ходили раз в год, в пятницу.

СӰАН (свадьба) – глубинная семантика промежуточного состояния между рождением и смертью, символического соединения двух основных жизненных начал.

В свадебный ритуал включена символика родин и похорон: уход невесты из родительского дома приравнивался к смерти, а приход в семейно-родовой коллектив мужа символизировал рождение нового человека. В этой связи интересны материалы, связанные с толкованием снов: «Если во сне выходить замуж, то к смерти». Свадебный ритуал марийцев – сложный комплекс обрядовых действий, в котором отражены многие стороны традиционной народной культуры. Свадьба – переломное событие в жизни человека. Она разделяла два возрастных периода и означала переход от холостой жизни к семейной. После замужества молодая (у вате) формально становилась хозяйкой дома, а фактически – рабочей единицей в домашнем хозяйстве. Мужчина, женившись, приобретал правовой статус главы семьи, самостоятельного человека. И для женщины, и для мужчины свадьба означала прежде всего смену социальных ролей. В начале XX в. свадебные обряды полностью сохраняли специфические для марийской культуры особенности (Мендиаров, 1894, № 23, 49; Фукс, 1840, 225–233). В традиционном свадебном обряде выделяется ряд взаимосвязанных важных моментов: смотрины (Ўдыр ончымаш), сватовство (тулартымаш), договор (келшымаш), обмен кольцами (шергаш вашгалтымаш), совместное питье пива (пура йӱмаш), свадьба (сӱан), смена девичьего головного убора на женский (вуй пӱтырымаш), прибытие свадебного поезда (по-

чеш йўшö), одаривание (тувыр чиктыш, пöлек пумаш), благословление (сугынь пуымаш), отвод молодых в клеть (малаш пыштымаш), девичья лапша или первые блины (ўдыр лашка, у вате мелна).

В период проведения свадьбы каждый участник свадьбы играл отведенную ему роль. Отправлению свадебного поезда за невестой предшествовало «коленипреклонение жениха перед родителями и стариками рода». Жених и дружка свадьбы или затейник «савуш» преклоняли колена у ног стариков, а за ними располагались другие участники свадьбы. Родители дарили жениху определенное количество скота или имущество и произносили слова благопожелания, обращенные к поезжанам: «Всем вам, хорошо да с добром выезжающим, помогай бог с добром вернуться. Благословляю вас с именем Ош поро юмо, желаю добра и счастливой дороги. Всю злость и плохое под ногами затопчите, а добро – в руки! Поднимайтесь и доброго вам пути, с богом!» (ПЭ-90, Нов. р-н).

В ныне бытующем обряде переплелись языческие и христианские элементы. Используются иконы и крест. Чтобы уберечься от порчи, при выходе из дома касаются печки и дверного косяка, кладут в карман дольку чеснока или маленькую луковичку в качестве оберега (ПЭ-95, Советск. р-н).

Луговомарийской свадебной обрядности тесно переплелись современность и следы мифологического сознания. Свадебные ритуалы уходят корнями в далекое языческое прошлое. Благодарение духов-хозяинов дома (сурт оза) в древней языческой молитве является отличительной чертой марийской свадебной обрядности. Традиционной марийской свадьбе присуще разнообразие обрядовых песен, исполняемых на каждом ее этапе (Кульшетов, 1991, 335–349). У луговых марийцев отмечается довольно стойкое сохранение языческих верований, связанных с обрядом свадьбы: поклонение невесты духу-покровителю домашнего очага «сурт оза»; моление свекра (отца жениха) по случаю вхождения в дом невесты в качестве нового лица (ПЭ-95, Нов. р-н). От взаимоотношений с «сурт оза» зависела будущая жизнь «молoduшки» в новой семье, поэтому она и родители жениха всячески старались завоевать его расположение.

На луговомарийскую свадьбу приглашали жрецов-картов. Они благословляли жениха и невесту, читали языческую молитву с обращением ко всем богам «киндым шынден пелештымаш» с просьбой о благополучии (ПЭ-95, Яшметов, Нов. р-н). Отличительной чертой луговомарийской свадьбы является свадебный наряд женщин. В начале XX в. невесту во время свадьбы переодевали: вводили в клеть, снимали де-

вичью одежду и надевали женскую (костюм и головной убор замужней женщины, характерные для этнической группы жениха). Невесте надевали на голову традиционные головные уборы (шымакш, шарпан, нашмак, сорока, чубыла), а поверх него водружали специальную свадебную «рывыж упш» (лисью шапку), которую должны была иметь каждая женщина (ПЭ-89, 96, Серн. р-н). В дошедших до нас нарядах в зеленом «сывын» (кафтани), «рывыж упш» (лисьей шапке) – прослеживается связь с анимистическими представлениями, тотемизмом.

Важными моментами традиционной марийской свадьбы были следующие обряды: «брачная ночь», «открытие дороги к воде», «первые блины», «разрушение дверного порога» (ПЭ-93, 95, Серн., Нов. р-ны). После обряда «первой брачной ночи» молодая становилась новым членом семьи. Утром она должна была сходить за водой и испечь «первые блины». Обряд «вуд корно почмаш» (открытие водной дороги) существовал в Медведевском, Новоторъяльском, Сернурском районах Марийской республики. Главной целью обряда «у вате мелна» является разжигание в печи «собственного огня» молодухой. Во время обряда «первых блинов» все участники свадьбы желали молодым счастья, а жрец-карт обращался с молитвой ко всем главным божествам с просьбой о том, чтобы молодоженам в новой семье сопутствовали счастье, здоровье, благополучие и они всегда были хлебосольны, гостеприимны.

Молодушка (у вате) после свадьбы каждый день должна была просыпаться раньше всех и разжигать огонь в очаге. Она как бы брала в свои руки право и обязанность следить за домашним очагом. Обряд разведения «собственного огня» молодой женой и в целом почитание семейного очага отразились в марийском повествовательном фольклоре. Обряд «омса лондем румаш» (разрушение дверного порога) символизировал «защиту невесты от злых людей и право входа невесты в дом семьи жениха и к соседям». Молодушка клала монету на порог, а мальчик или мужчина топором имитировал разрушение порога, «чтобы открыть вход молодухе». За «открытие входа через порог» молодуха дарила серебряную монету и после этого она становилась членом семьи. Ритуал «выкупа» встречается почти на каждой свадьбе.

Нужно отметить роль семейно-родственных связей в сохранении традиционных компонентов свадебной обрядности. В марийской свадьбе принимают участие все родственники с той и с другой стороны. В сельской местности в свадебной обрядности еще сильно влияние традиции, однако на протяжении XX века прослеживалась общая тенденция к упрощению и сокращению традиционной свадебной обрядности (ПЭ-

87, 90, Серн., Куж. р-ны). Свадьба с использованием традиционных элементов в настоящее время уже не строится как цельное драматическое действие, а включает лишь отдельные эпизоды из традиционного свадебного ритуала наравне с рядом инноваций. Из традиционных действующих лиц свадебного обряда выступает «Савуш», и он по традиции играет одну из главных ролей и исполняет многочисленные функции, предусмотренные свадебным ритуалом. Он возглавляет свадьбу, сопровождает молодого, осуществляет символический выкуп невесты у ее подружек.

Благословление молодых отцом жениха является кульминацией обряда: «Будьте богаты как земля, светлы как молния! Будьте многодетны. Пусть будет у вас девять сыновей и семь дочерей! Девятью сыновьями взяв девять снох, семь дочерей выдав семи просителям, с шестнадцатью деревнями есть и пить помогай вам бог! Уничтожая, наступая на 41 зло и получая 41 добро, встаньте!» (ПЭ-89, Орш. р-н). Сватовство является частью свадебного ритуала, но не сопровождается традиционными обрядами, сохраняя лишь некоторые атрибуты и символику. Сватов приглашают из числа уважаемых, авторитетных людей. Иногда сваты (тулартыше) по традиции ведут разговор в аллегорической форме, что воспринимается теперь как художественно-игровой прием. Сват: «Мы купцы, говорят, у вас есть хороший товар. Слышали, что у вас есть одна телка. Поэтому к вам зашли». Отец девушки: «Ведь о продаже скота мы ни с кем не говорили». Сват: «Может, ваша дочь знает?» (ПЭ-84, Нов. р-н). Монолог свата включает фразеологические обороты, употребляемые купцами на базаре и на ярмарке. В этом находят выражение отголоски древней табуации: запрета произносить имя невесты, чтобы злые силы не навредили ей. В марийских песнях невеста также выступает в образе птиц и животных. Параллельными образами служат «лебедь», «куница». Невеста также сравнивается с березкой, липой, смородиной и другими растениями.

СЎАН ЙӰД (брачная ночь) – обряды первой брачной ночи во время свадьбы, направленные на успешное зачатие. Во время первой брачной ночи девушки проводили обряд «согревания постели». Данный обряд символизировал чистоту невесты и способствовал успешному зачатию. На роль предводительницы невеста выбирала самую лучшую подружку или родственницу. В первую брачную ночь для содействия успешному зачатию первого ребенка Савуш (свидетель) брал за руки жениха и невесту, троекратно обнимал, укладывал их спать, произнося слова благословления: «Коктын возын, кумытын кынеша!» (Ложась вдвоем, вставайте втроем!) (ПЭ-87, Нов., Медв. р-ны).

Комплекс родильной обрядности у марийцев был призван способствовать успешному зачатию, нормальному протеканию беременности, удачным родам, здоровью и благополучию новорожденного. Уже во время свадьбы марийцы совершали обряды, призванные обеспечить успешное зачатие, для того чтобы молодые супруги как можно скорее произвели на свет потомство. Обрядовой предпосылкой рождения ребенка служило приурочение свадьбы (и соответственно первой брачной ночи) к новолунию (ПЭ-89, Нов. р-н). Большое значение придавали покровительству божества Тылзе ава (Богини Луны). Во время свадьбы невесте и жениху всегда подавали круглый хлеб с сыром, а старшие говорили им такие слова благословления: «Будьте богаты как земля, светлы как молния, многодетны! Пусть у вас будет девять сыновей, семь дочерей!» В составе свадебного обряда текст благословения содержит формулы продуцирующей семантики: «Девятью сыновьям взяв девять снох, семь дочерей выдав семи просителям, с шестнадцатью деревьями пить-есть, жить помогай вам Кугу Юмо. Уничтожая, наступая на сорок одно зло, получая сорок одно добро, вставайте!» (Евсеев, Этн. 5, 383).

Проводили обряд угощения новообращных: угощали кашей, осыпали молодых зерном и монетами, с целью, чтобы будущая семейная жизнь была богатой, плодovitой. Такие обряды продуцирующей семантики проводили для содействия продолжению рода. Согласно верованиям марийцев, зерно символизировало продолжение жизни. Во время свадьбы невеста должна была показать свое мастерство: умение стряпать блины. Для обряда «у ватын мелна» (молодушкины блины) она должна была сходить за водою в сопровождении других девушек. Во время черпания воды молодушка незаметно бросала в родник серебряную монету или серебряную вещь, произнося такие слова: «Вуд ава (Мать воды), очищай всегда меня от зла, помогай в будущем, помоги мне забеременеть, родить, чтобы у меня было много детей, чтобы жизнь моя стала серебряной, продолжая род в этой семье!» (ПЭ-85, Куж. р-н).

Проводили для молодушки ритуал открытия дороги к роднику или водоему, откуда она должна была каждый день набирать воды для семьи. К водоему ее вели в сопровождении девочки. Молодушка должна была подарить серебряную монету маленькой девочке, чтобы окупить путь к роднику, чтобы она имела в будущем детей (ПЭ-83, Медв. р-н). После проведения ритуала считали, что путь к роднику был открыт, что вода благоприятствовала успешному зачатию ребенка.

Бесплодие женщины отрицательно отражалось на ее положении в

семье. Невестку признавали полноправным членом семьи только после родов. Бывали случаи, что некоторые женщины не могли родить, в данном случае им приходилось покидать дом мужа, хотя для проведения свадьбы уходило целое состояние родителей. Женщины, не имеющие детей, презирались. На каждой марийской свадьбе проводили обряды и магические действия, направленные на обеспечение успешного зачатия. По традиционным поверьям считали, что для первого полового акта больше подходило новолуние. Перед этим предпочитали есть мясную пищу, тайно от мужа клали под постель топор, кусочек последа или пуповины новорожденного (ПЭ-94, Нов. р-н). Кусочку последа или пуповины приписывали магическую силу исцеления от бездетности.

СҮРЕМ (бить, изгнать чужого); сүрем кӱсӧ кумалтыш (обрядовое моление Сүрема) – обряд изгнания злой силы (Евсеев, НРФ, 6–83, 40; Ефремов, НРФ МарНИИ, № 528; Кузнецов, 1879; Риттих, 1870, 23–24; Фукс, 1840, 219–221).

Праздник С. проводили во всех районах почти в одно и то же время, около 29 июня по старому стилю, т.е. около Петрова дня в соответствии с православным календарем. До начала празднования и пира совершалось общерайонное жертвоприношение в честь бога С.– «Сүрем юмо». Само жертвоприношение называлось – «Сүрем кӱсӧ кумалтыш». С. являлся последним летним земледельческим праздником, отмечавшимся в промежутке от начала сенокоса и до уборки зерновых. По времени проведения этот марийский аграрный праздник совпадал с христианским Петровым днем. Обрядовые песни, относящиеся к празднику С., сохранились в Мари-Турекском районе Марийской республики, в Малмыжском районе (с. Большой Китяк) (Кульшетов, 1991, 134) Кировской области. Праздник С. проводили один раз в три года.

Обычаи и обряды, связанные с праздником С., с древнейших времен занимали значительное место в духовной жизни марийского населения, и преемственность этой аграрной традиции во многом определяла самобытность марийского язычества. Жертвоприношение совершалось в общественной священной роще «Сүрем ото», оно продолжалось от 3–5 суток при большом стечении народа. О святости этого праздника свидетельствуют существующие запреты: в продолжении трех дней запрещалось курить и нюхать табак; говорить на других языках; злословить, что считалось великим грехом (Риттих, 1870, 23).

Для жертвоприношения «Сүрем кумалтыш» выделялось до пяти мест. Они устраивались перед священными деревьями «онапу». Раз-

веденные костры не гасились до конца моления. Главному богу «Сүрем юмо» приносили в жертву жеребенка, «сукчо» (ангелу) и «витньызе» (вестнику) – по утке, «серлагыш» (хранителю) бога С.– овцу. Перед священными деревьями устраивали также места, посвященные матери бога С., пророку бога С., богу грома (Күдырчө юмо), богу вселенной (Түня юмо). В жертву божествам С. посвящали до 40 животных в каждом районе. Молитвы читались под гусли. После всеобщего приготовления жрецы-карты произносили молитвы: «Великий Боже Сүрем! Мы этим сереброшерстым животным молились при жизни, а теперь молимся принеся горячую жертву, искренне приготовленную непечатую жертву принимай любезно! Свою великую молитву приносим искренне, прими это жертвоприношение любезно! Ради семейств, ради скотины, ради хлебов, ради денег (богатств), ради пчел, ради товару, ради здоровья, великое спасение, радостей умоляя просим!» (Евсеев, НРФ МарНИИ, 6–83, 28). Главный жрец произносил основные просьбы перед деревом-онапу в традиционной форме.

Договорные отношения между жрецами и богами С. налагали на каждую сторону определенные права и обязанности. По отношению к богам С. соблюдали почтение и регулярность жертвоприношений, а боги содействовали благополучию, удаче, здоровью членов коллектива, а также могли наказывать за нерадивость и непочтительность или за забвение традиции. Перед деревом-онапу проводили благодарственное богослужение всем богам и духам. Жрецы в молитвах передавали богам просьбы участников, испрашивали благополучия и здоровья на будущее. Перед уходом из рощи они вынимали из-за «пояса» священного дерева мясо животных (вверх возносимое) и сжигали на костре (ПЭ-86, Морк. р-н).

После жертвоприношений и молений начинали торжественное гулянье. Для открытия праздника жрец-карт приносил с собой восковую свечу и ставил ее в честь бога С. перед священным деревом-онапу. В начале XX в. на праздник С. изо всех деревень Моркинского района съезжались на тарантасах, запряженных парой лошадей «с колокольцами». Для получения благословения от карт с собою привозили хлеб-соль, эгерче (овсяный хлеб), туара (сыр), салмамуно (яичницу в виде оmlета). Каждый приносил жрецу «надыр» (жертву), а он благословлял и читал молитвы о благополучии во всем (ПЭ-86, Горская). Спиртное не употребляли, все веселились. Участники мероприятия катались на разукрашенных лошадях верхом и на тарантасах вокруг рощи с большим шумом, скакали наперегонки. За счет этого магического действия они прогоняли, пугали злых духов, чтобы те не смогли проникнуть в священную рощу.

В некоторых местах обряд С. совершали на полях. Участники обряда приносили с собой блины, сыр, яичницу, пиво, пироги и другие кушанья. Совершали моление: в молитвах просили у бога С., чтобы тот ниспослал хорошую погоду с теплым дождем и прогнал ураганы – ветры.

СҮРЕМ КУДАЛТЫШ (завершение Сүрема). В Моркинском районе празднуют Сүрем и в настоящее время. Проводят моления, устраивают «шөрвал кочмаш», на протяжении недели ходят друг к другу в гости, завершая праздник Сүрем обрядом «Сүрем кудалтыш» (ПЭ-86, Рябинина, Морк. р-н).

СҮРЕМПУЧ (труба Сүрема), кумалтыш пуч (священная труба) – труба, предназначенная для изгнания злой силы.

Для праздника Сүрем во всех деревнях готовили священную трубу «Сүремпуч». На этой трубе начинали играть за две недели до праздника, после завершения играть было запрещено. Трубу делали мастера, пользовавшиеся за свое мастерство большим уважением односельчан. Мастера, которые умели делать трубу, никому не отказывали, учили играть парней на трубе. Священные трубы изначально использовались как музыкальные инструменты при военных и религиозных сборах. Древние марийцы также широко использовали «пуч» в качестве сигнальной связи: при военной опасности пострадавший род или племя трубил сигнал опасности (Степанов, 1995, 73). Обряд изгнания злых духов начинали с призывной игры на трубе. У входа в священную рощу жрецы благословляли парней, и те скакали в деревню и хлестали плетью ворота, амбары, хлева, углы домов, иногда забегали в дома. Всадников собиралось иногда до 50 человек, зрителями были все участники моления. Всадники скакали с шумом, играя на трубе «Сүремпуч», кричали. Имитация борьбы была направлена на символическое изгнание шайтана или «ия», чтобы оградить свою деревню и округу от мифического зла (Акцорин, 1976, 34). Парни подходили также к девушкам и молодым женщинам и, ударив три раза плеткой, совершали обряд изгнания шайтана, приговаривая: «Пусть все плохое, все злое тебя покинет, пусть не будет сглаза, и будь всегда доброй, справедливой и красивой» (ПЭ-86, Морк. р-н). Парней, разгонявших нечистую силу, называли воинами (Йыгыт-влак). Вооружением для них служили прутья, плетки, липовые дубинки. В прежние времена вооружались и саблями. В завершение ритуальных обрядов жрецы устраивали так называемое зарывание священных труб «Сүремпуч» (ПЭ-86, Рябинина, Морк. р-н). Часто эти трубы вешались на священном дереве, в

некоторых районах действительно зарывали или ломали. После завершения обряда «изгнания шайтана» в каждой деревне в одном из дворов дома устраивали угощение. Жрецы произносили молитвы богам, освящали ритуальные блюда, а затем угощали «воинов».

СҮРЕМПУЧ КУДАЛТЫШ – обряд, посвященный в честь праздника Сүремпуч.

В заключение праздника молодые люди один за другим галопом скакали на лошадях вокруг рощи. Чтобы отпугнуть злые силы, звучала священная труба. Затем Сүремпуч вешали на дерево, а во многих местах просто сжигали. Этот день называли, как уже отмечалось, «Сүремпуч кудалтыме кече», «День оставления (уничтожения) трубы».

Во многих районах праздник сохранился лишь в памяти людей. «Когда мы были маленькими, я помню, нам очень нравился «Сүрем поктыш» (Акцорин, 1976, 34). Молодые ребята хлестали все подряд. Все они были на лошадях, скакали так быстро и галопом». Во время Сүрем проводились конные состязания. Победителей состязания награждали вышитыми полотенцами. Участвовали в скачках и девушки, и парни, иногда состязались в скачке семьями в кибитках, играли в разные игры и проводили хороводы (Ефремов, НРФ, МарНИИ, 528). В день завершения праздника Сүрем приносили в рощу блины, бураки с пивом и восковую свечу. Жрецы зажигали свечи и произносили благодарственную молитву богу Сүрем за содействие в успешном проведении праздника: «О великий боже Сүрем. Благодарим тебя за успешное проведение жертвоприношения и на следующий Сүрем просим тебя содействовать проведению обрядов. О боже Сүрем, хлебом, семьям, скоту, пчелам дай большое изобилие и спасение. Скоро приступаем к уборке урожая. Во время полевой работы окажи содействие в уборке хлеба без потерь! Народом всего селения просим спасения. Все молитвы наши искренние и пусть дойдут до вас» (Евсеев, НРФМарНИИ, 28).

СҮРЕМ ЮМО, СҮРЕМ ЮМЫН АВА – божества Сүрем. В честь божества Сүрем приносили в жертву теленка, ангелу и вестнику жертвовали по одной утке. Хранителю серлагыш и матери изобилия перке ава – по овце. В честь матери бога Сүрем закалывали 5 животных. (Евсеев, 1911, 23; Шебеок, 1956).

СЫМЫСТАРЫМЕ ШОМАК, СЫМЫСТАРЫМЕ МУТ (привороты) – особая магическая словесная формула, которая способна выз-

вать желаемое событие (любовные отношения между женщиной и женщиной) (Петров, 2000). Обычно привораживающий С.ш. использует, когда необходимо свести жениха или невесту, которая не любя выходит замуж, при регулировании отношений супругов, когда семейная жизнь проходит неблагополучно и др.

С.ш. произносится над напитком или каким-либо кушаньем: «Как солнце, выйдя из пазухи матери, нагулявшись по свету, возвращается в пазуху матери, пусть у Н. сердце, печень, душа также пристанет к М. Тьфу!» Далее в таком же тексте говорится о луне, о звездах, и др. Далее привораживающий приводит слова заклинания С.ш., чтобы способствовало объединению двух лиц – мужчины и женщины: «Как муравей, ползущий по дереву, прилипает к древесной сере, пусть у Н. сердце, печень, душа также прилипают к М. Тьфу!» и т. д. (Васильев, 1927; Ефимова, 1992).

После произношения С.ш. привораживающий напиток или кушанье дает заинтересованному человеку, который угостит своего любимого.

СЫНСА ЖАП, ЯРА КЕНЕЖ – время, самое прекрасное время года, время цветения ржи (Калинина, 2003, 19).

В некоторых местах время Сынса продолжается два месяца (июнь, июль), в некоторых местах – один месяц, начало которого считают от новолуния, падающего на время цветения хлебов. В это время (жап) запрещались все тяжелые физические работы, связанные с шумом. Запрещалось строить, пахать, обжигать кирпич, прясть, ткать, валить деревья, добывать из земли камни. Возка навоза и смолокурение, также всякая работа, сопровождаемая разными запахами, запрещались.

Не позволяется мять рожь в поле, рвать луговые травы и цветы, красить пряжу, стирать белье, пользоваться золой, запрещается пить с бутылки. По поверью, каждый послушавшийся мог навлечь грозу, сильную бурю или град. В это время крестьяне занимались подготовкой сельскохозяйственных инвентарей, ходили в лес за грибами и ягодами, ухаживали за пчелами (Калинина, 2003,19).

Самое строгое время (жап) длится две недели, особенно опасным считали полуденный час. В это свободное время-жап марийцы устраивали летние жертвенные праздники.

По народному представлению, в это время земля нуждалась в покое, так как считали, что она беременна.

Восточные марийцы это время называли Күсö тылзе (месяц Күсö). В этот период совершали моления Шурно йыр (за процветание уро-

жая), Мланде йыр (в честь духов земли), Агул кумалтыш (деревенские моления), Мўкш йыр (в честь пчел) (Калинина, 2003, 19).

Сынса жап считалось также опасным в отношении болезней.

ТАМЫК – часть потустороннего мира, где пребывают грешники. По верованиям марийцев, там господствует мрак. Вход в тамык охраняют острозубые собаки. От них отбиваются рябиновой или липовой палкой. Там же кишат змеи, от которых отбиваются веткой шиповника. В Тамыке переходят через горы с крутыми подъемами и обрывистыми спусками, карабкаясь по которым можно ободрать свои ногти. Над подземным миром властвует глава Тамыка – Тамык вуй (Яковлев, 1887, 73). У него есть свои помощники: Киямат төра (судья Киямат) и Киямат савуш (помощник Киямата) (Смирнов, 1889, 128). Путь души на «том свете» проходит через мост в виде тонкого бревна, настила или волоса. Часто ширина моста зависит от греховности души. Во многих марийских быличках Тамык вуй или Киямат заставляют душу пройти по тоненькой жердочке или веревке. Душа человека, который в жизни делал много зла, непременно сорвется в пропасть. Ему не помогают даже шелковые нити. Обычно шелковые нити кладут в гроб во время похорон длиною во весь рост усопшего со словами: «Будет тебе для качели» (Золотницкий, 1877, 26). Умершие прикрепляют шелковую нитку к жердочке и душа должна скользнуть по этой шелковой качели над пропастью. Грешные души срываются и падают в Тамык, а праведные проходят в узьмак (рай). Душа грешника будет кипеть в смоляном котле до тех пор, пока своими мучениями не освободится от греха. Злые люди, не почитавшие богов, будут также посажены в Тамык, где будут ощущать холод и тоску. В царстве Тамык умершие испытывают жесточайшие наказания за безнравственную жизнь на белом свете, за такие преступления, как человекоубийство, кража, лжесвидетельство, безбожие, клятвопреступничество, прелюбодейство, произведение вражды и ссор между людьми, колдовство, соединенное с порчей человека и отравой (ПЭ-87, Куж. р-н).

Тамык – место вечных мук. Сулыккан-влак (грешники) мучаются вечно в смоле, в огне, их бьют раскаленными прутьями, их пожирают змеи, они лизут раскаленную сковороду, их подвешивают за язык. Крещенные марийцы считают, что муки прекращаются на Благовещение и с Пасхи до Вознесения. После Страшного суда некоторые грешники освобождаются.

ТАРГЫЛТЫШ, арылдеш (нечисть, злой дух) – мифический персон

наж, встреча с которым всегда грозит человеку опасностями, несчастьем, болезнями и даже гибелью (Ярыгин, 1976,47; Шебеок, 1956, 110–111). По своему характеру Т. близок к русскому лешему. Т. (арылдеш – преграждающий путь) в марийской сказочной прозе выступает как в виде зооморфного, так и в виде антропоморфного существа.

Т. выходил навстречу к марийцам в образе женщины в красном тулупе, любимой девушки, сгорбленной старухи, женщины в марийском наряде, в виде человека в белом или знакомого. Загородив путь, он заводит свою жертву в непроходимую глушь, где человеку грозит неминуемая гибель. Наряду с человеческим образом Т. может принимать вид хищного животного, собаки, филина, копны сена, льна и т.д. Способность принимать черты и свойства животного связана с тотемистическими представлениями. В одном из рассказов сернурских марийцев Т. в образе лисицы, голубей преследует путника до дома. В то же время, судя по представлениям моркинских марийцев, он может обратиться в собаку, кружиться над головой в облике вороны, ласточки, гнаться за путником в образе свиньи. Верили, что Т. может преследовать свою жертву в любое время года, преимущественно весной и притом в ночное время. Он пугает людей, издавая страшный крик, плач; пением, смехом, производит шум в лесу, как во время бурилома (Ук., Тойдыбекова, 1997).

По верованиям марийцев, таргылтыши – это души людей, умерших неестественной смертью. После смерти пьяниц и колдунов их души якобы превращаются в таргылтышей. Полагали, что колдуны были связанные с Т., помогали наводить порчу на людей. В Сернурском районе существует рассказ о том, как старику Пету помог Т. Благодаря Т., Пету быстро передвигался с места на место, а кто Т. был не по душе, на тех насылал болезни. В другой версии Т. зимой в Новый год (Шорыкйол) удивил деревенских жителей тем, что один из домов залил водой. Обитатели дома, чтобы не промокнуть, залезали на печку, на стол, стулья. Т. мог вызвать страшного человека с одним глазом и затем вдруг превращал его в огненный столб. Если же колдун не мог отвязаться от вызванного им Т., то он душил хозяев. Например, старик Пету поехал в гости, а таргылтыш его задержал. По дороге застряла его лошадка. Мучился долго, не мог ее вытащить, а в это время таргылтыш всю его гармошку разобрал. Духи-таргылтыши могут являться к марийцу в полночь за водкой, а напившись, любят петь; от их песен дом, земля дрожит. За водку щедро благодарят марийца, оставляют много денег. В марийской сказочной прозе Т. в основном приносят людям порчу, несчастье. По верованиям марийцев, появле-

ние нечистого духа всегда сопровождается вихрями, а кто попадает на след Т., то непременно заблудится в лесу, через некоторое время выходит или совсем не возвращается домой (ПЭ-87, Кир. обл.).

Чтобы избежать таких экстремальных ситуаций, люди стали искать средства защиты и борьбы против действий Т. Заблудившись, нужно было снять обувь и оставить на том месте, где человек потерял дорогу. У русских тоже бытовали былички о заблудившихся по вине лешего людей. Смена обуви или обувания задом наперед: «Обувь – символ поступи движения: переворачивая задом наперед, заблудившийся странник верит, что ноги его будут двигаться не к тем местам, куда направляет леший, а в противоположную сторону» (Афанасьев, 1982, 226).

Чтобы не попадать во власть таргылтыша, необходимым считалось знание многочисленных запретов, связанных с Т., а также норм и правил поведения человека при встречах с ними. Конфликт в быличке обычно связан с нарушением этих правил. Очень важным считалось знать, в чем уязвимость таргылтыша. Избавиться от него, как верили люди, помогают молитва, осенение себя крестом, упоминание бога, иногда знание специальных обрядов. Например, заблудившись, человек должен искать ветку рябины: сломать, положить крестиком и переступить через рябиновый крест (ПЭ-87, Нов. р-н).

У разных народов Европы, в том числе и восточно-европейских, бытовало множество поверий, связанных с рябиной. В формировании образа Т. содействовала вера в душу покойников и возникший на ее основе культ умерших неестественной смертью, души которых, по религиозным верованиям людей, могли свободно перемещаться по миру и пугать людей. Аналогичным мари́йскому Т. у чуваш является злой и жестокий арьсури. По народным поверьям, злой дух арьсури возникает из душ умершего колдуна, знахаря. Зеленин, сопоставляя мифологические образы славянских и финно-угорских народов, обнаружил, что русские лешие, лешаки, обитающие в лесах, мордовские Вирь-авы, одного и того же происхождения: те и другие считаются происшедшими из душ покойников, которые при жизни были прокляты людьми (Зеленин, 1916, 292).

Мари́йские таргылтыши, мордовские вирь-авы, чувашские арьсури, русские лешие типологически близки. Хотя образ Т. и является отрицательным, ключевым воспитательным моментом рассказывания быличек об этом духе «становится не ненависть к ним, а понимание, что лес является их сферой, их стихией, где существует ориентированный на них, а не на человека порядок». Человек не должен нарушать

этот порядок: нельзя ходить в места, где таргылтыши обитают, нельзя гневить их. Если же правила нарушены, то человека ждет наказание. В этом случае следовало попросить прощения или же произвести необходимое ритуальное действие (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Для марийца свойственно чувство сопричастности своему социуму и миру природы. Нужно отметить, что психологический аспект диалоговых отношений людей и духов, человека и природы играет важную роль. Такие отношения между человеком и природой возникли на общем религиозном представлении предков марийцев о том, что на земле кроме человеческого мира существуют еще параллельные миры: мир душ покойников, мир душ не только священных рощ, священных деревьев, но и всего растительного мира. Если человек будет жить в гармонии с параллельными мирами, то жизнь его будет протекать благополучно. Если же человек нарушит гармонию с растительным миром, то души леса, деревьев могут отомстить: человек или серьезно заболевает, или умирает. Такой карательной силой выступает как Ч.о. (Хозяин леса), так и другие лесные духи. Если человек не смог организовать с ними гармонический контакт, то использовал защитные средства (обереги, обряды, определенные действия, магические слова и т.д.).

ТАШЛАМА КОРКА (ташлама – танец, корка – ковш) – танцевальный ритуал с ковшом в Большой День Кугече (Васильев, 1913, 233).

В день празднования Кугече, после ритуального застолья, мужчина с кружкой кваса подходил к любимой женщине. Они выпивали напиток пополам и исполняли танец любви. Об этом ритуале Г. Яковлев (1887, 22–25; Акцорин, 1976, 30) отмечал, «танец ковша» начинал уважаемый в деревне мужчина. Надев на голову праздничную шапку, и приосанившись, брал у жреца-карта ритуальный ковш с медовухой и приглашал на танец ту женщину, с которой он хотел исполнить танец Т.к. Они вдвоем выпивали любовный напиток, затем мужчина, не переставая двигаться под ритмы шўвыра, возвращал ковш жрецу. Пара выходила в центр круга и продолжала танец. После танца танцующие должны были подойти к жрецу, который угощал их медовым квасом. Женщина должна была выпить медовый квас с шўвырзö, а мужчина – лишь пригубить, а после угостить всех, кто следил за танцующими. Пустой ковш возвращал жрецам, которые сидели на самом почетном месте за столом. После танца мужчина должен низко поклониться, а женщина возвращалась на свое место. Во время танца каждая пара должна была показать свое мастерство. Во время танцевального ритуала Ташлама корка (ПЭ-92, Пушкин, Нов. р-н) все должны были

соблюдать одно условие: в этот день муж с женой не могли встречаться. Этот день был единственным праздником в году и в этот день никто не мог ревновать.

В день Кугече снимались все табу, нравы, ограничения, разрешая любящим сердцам через танец Ташлама корка показать духовные чувства перед односельчанами. В древности семья не всегда создавалась по любви. По мнению Г. Шкалиной (2003), «это было санкционирование подлинных чувств, очень часто не поддающихся разуму, изначально искренних и справедливых, ибо в танце любви присутствовала сама Юмынұдыр» (Шкалина, 2003).

ТИШТЕ КУМАЛТЫШ (общинное моление) – моление общиной объединяло молящихся из близлежащих около десяти деревень для празднования Агавайрем и Сүрем (Яковлев, 1887; Яругин, 1976).

ТОВАР (топор) – железный предмет, оберег и отгонное средство от злых сил и болезней.

В представлении марийцев Т. ассоциировался с мужским началом, например, если супруги хотели иметь мальчика, то в изголовье кровати клали Т.

В древнейшей марийской сказке «Ший пўян Ший Пампалче» герой сказки своим серебряным топориком ремонтирует развалившуюся изгородь и крышу дома (Марий фольклор, 1992, 80–93).

«От отца попросил топор, дал мне топор с оловянным лезвием». Роль железа и стали когда-то выполняла бронза, представляющая собой сплав меди и олова. В песне герой выражает обиду на отца, подарившего ему нехороший топор. Нехороший топор – топор с мягким лезвием (ПЭ-87, Иванова, Нов. р-н).

Во время моления в священной роще, жрец, взяв дымящуюся головню, а его помощник Ёссы, взяв Товар (топор) и ножик, постукивая ножом по Товар (топор), обходили вокруг приготовленной жертвы по ходу солнца три раза. Во время обхода приговаривали: «Звучком железа вашего добрых заворачивайте сюда к нам, а злых отгоняйте вместе с дымом вашим. Дайте мир, спокойствие, здоровье, прибыль хлеба, прибыль семейства и прибыль скота» (ПЭ-87, Нов. р-н).

ТОШТО МАРИЙ КОН КЕЧЕ (день золы предков), колышо кон кече (день золы мертвых) – магические обряды и запреты, направленные на обеспечение благосостояния в хозяйстве, здоровья членов семьи и скота, прибыли и урожая, включая ритуальное очищение.

Вечером во вторник скотине давали побольше корму, а в среду по

обычаю не работали. Среда называлась К.к.к. или М.к.к. В этот день старались встать до восхода солнца. Считалось, что человек становится легким, будет успевать во всех сельскохозяйственных делах. Все готовились к предстоящему поминовению предков. До обеда не разжигали в доме огонь, не кормили скот. Считалось, что иначе уменьшится приплод скота. В Страстную среду окуривали можжевельником членов семьи и приусадебный участок. В лесу завязывали верхушку молодой ели, произнося заговор: «Завязываю крылья и ноги хищных птиц, чтобы не нападали на моих цыплят, гусят» (Попов, 1985, 77). Можжевельником окуривали всех членов семьи, дом, подворья. К празднику Тошто марий кон кече завершали прядение и прятали подальше веретено, чтобы случайно не коснуться его. Считалось, что во время летних работ могли укусить змеи. У бирских марийцев запрещалось топить в этот день печь, а то мог быть пожар, не разрешалось мести во дворе, в избе или расчесывать волосы, а то могла быть буря. Запрещалось доить корову, а то могли обветриться и растрескаться у ней соски. Запрещалось перебирать яйца, могли предвещать град. Чтобы не рисковать получить опухоль руки, запрещали шить в этот день (Васильев, 1927, 106–107). В Новоторъяльском районе существовали верования, что во всех домах особое внимание обращали на первого гостя, так как его приход мог повлиять на плодovitость скота и птиц (ПЭ-90, Нов. р-н).

По предположению Н.С. Попова (1985, 77), это связывали с верой в сверхъестественную связь посетителя с предками, ибо все, что гость говорил, воспринималось как желание воли предков. Доброжелательные посетители говорили только о прибыли, изобилии и богатстве, а недруги – наоборот, о недостатках. В Страстную среду также запрещалось курить.

ТОШТЫЕН КЫЧКЫРЫМАШ (приглашение) – обряд, обращенный к потусторонним силам, предкам, природным персонифицированным силам с предложением принять участие в праздничном ужине (Яковлев, 1887, 77).

Обряд угощения проводили на умилоствление природных стихий, умерших предков, демонов, духов-болезней и других мифологических персонажей. Считалось, что сверхъестественные силы могли навредить посевам, скоту, человеку, поэтому нужно было их задобрить, угощать (ПЭ-87, Капитонова, Серн. р-н). Считалось также, что с помощью угощения можно урегулировать взаимоотношения со сверхъестественными силами. Пищей одаривали духов болезней, чтобы задобрить и обезвредить их.

У марийцев широко распространен ритуал Тоштыен уштымаш, от расположения которых зависело благополучие, процветание и успешное ведение хозяйства. Перед началом общесемейной трапезы приглашали духов к семейному столу. Для них выделялась особая посуда и первая ложка от праздничных блюд, отливали напитки, откладывали первый испеченный блин или пирог (Яковлев, 1887, 67).

Угощали духов природы, например, лесных, водяных, полевых и других. Обычно угощения духам делались в ответственные моменты хозяйственной деятельности, например, перед выходом на промысел, перед выпасом скота или при пропаже, перед началом и завершением сева, при заболеваниях, при стихийных бедствиях.

ТОШТЫЕН УШТЫШ, тоштыен пайрем (праздник предков); колшо пайрем (праздник умерших, поминки) – поминальный обряд умерших предков (Яковлев, 1887, 74–75).

Поминки по умершему были заключительным этапом похоронно-поминальной обрядности марийцев. Поминки обязательно устраивали на 3-й, 7-й, 40-й день и через год. Иногда покойнику делали жертвоприношение. Первые поминки по умершему справляли на третий день после смерти (кумыт чўктыш). Приглашали жреца-карта и всех, кто участвовал в похоронах: родственников, соседей, друзей. Пришедшие приносили гостинцы (кинде). В начале жрец-карт читал молитвы по усопшему, затем раздавались подарки и подавалось обильное угощение. Жрецу дарили полотенце, обмывающим – платки, рубашки, кусок холста, копавшим могилу – полотенце, рубахи (ПЭ-93, Нов. р-н).

В основе похоронно-поминального обряда марийцев лежала вера в загробную жизнь мертвых, поэтому весь комплекс похоронно-поминального обряда был направлен на удовлетворение требований умершего, и все периоды поминального цикла были строго взаимосвязаны между собой, их нельзя было нарушать, дабы не вызвать гнев умерших. И хотя христианство изменило большую часть дохристианских представлений, продолжают бытовать многие элементы языческого ритуала: угощение после похорон, одаривание; устойчиво соблюдаются срок погребения и тип надмогильных сооружений.

Следующие поминки «шымыт чўктыш» устраивали через неделю, они почти не отличались от поминовения на третий день. Приглашали также участников похорон и родственников, «карт кугыз» читал молитвы, раздавались подарки, подавалось обильное угощение. В последнее время «кумыт чўктыш» и «шымыт чўктыш» начали прово-

дить одновременно. В один и тот же день ставят свечку в церкви и совершают этот обряд. Обряды похорон и поминок до сих пор связаны с почитанием предков, с исполнением родственного долга (ПЭ-93, 95, Нов., Серн. р-ны).

В сороковой день «нылле чўктыш» проводили большие поминки. К ним готовили обильное угощение, свечи, так как нужно было зажечь 40 свечей и одну большую, толстую, чтобы хватило на целый вечер. Считалось, что именно на 40-й день умерший покидает дом, а до этого его душа находилась дома. В Сернурском, Новоторъяльском, Параньгинском, Куженерском районах Марийской республики в поминальной обрядности сохранены все традиции обряда: приглашение покойника, поминальная баня, поминальные приношения, стабильны и тексты обращений.

Сорок свечей зажигают по краям пустой бочки, а в середине – всю ночь горит главная свеча (ее называют «Тўн сорта» – коренная свеча). Присутствуют особые действующие лица: «сорта пуэдыше» (раздаватель свечей) и «замещающий» покойного «вургем чийыше», которые дают наставления живым, наблюдаются увеселительные моменты. Исполняются традиционные песни. В.М. Васильев отмечал, что «марийцы, представляя загробную жизнь продолжением настоящей земной, облачают свои воспоминания в материальные формы, в виде яств, увеселений в честь их, музыки, пляски и т.п. Всякое поминовение, всякое приношение, устраиваемое живыми в честь умерших, есть просто естественное выражение потребности общения с ними» (Васильев, 1927).

Завершали поминальный цикл большими годичными поминками «идалык чўктыш». Этот обряд схож с поминками сорокового дня. В.М. Васильев указывает, что у башкирских марийцев «праздник, устраиваемый в годовщину смерти, не считается обязательным и бывает только в честь взрослых умерших. Назначение праздника – выкупить кровь покойника от ангела смерти Азырен» (Васильев, 1927).

Из частных поминок в виде исключения можно указать на поминки через 3 и 7 лет после смерти, эти поминки ничем особенным не отличались от поминок, устраиваемых на третий день. Почитание умерших не ограничивалось только проведением этих праздников. Желая придать общению с отошедшими в дальний мир более постоянный характер, марийцы издревле установили общие родовые поминки по умершим (ПЭ-93, 94, Серн. р-н).

У всех марийцев установлены для этого два дня в году: «Сорта чўктымё кече», иначе «Сорта чўктыш», и «Семык». Кроме того, в неко-

торых местах у Краснококшайских марийцев, также у Яранских осенью устраивается – праздник киселя (кышал пайрем). Все эти общие поминки называются «тошто марий пайрем» праздниками древних (умерших) марийцев (Васильев, 1927).

ТРОЧЫН, лышташ пайрем (праздник «зелени»), тройца (троица) – обряд поминовения умерших.

В мифологических представлениях считали, что в период Трочын предки покидали свой мир и приходили к живым сородичам. Практиковалось у крещеных марийцев поминание предков на кладбище. Кладбище посещали молодые женщины и девушки. С собой приносили поминальную еду, цветы, некоторые приносили березовую ветку. Устраивали ритуальное угощение. Посещение могил заканчивалось веселым гуляньем. Поминовение продолжали и в деревне. Для этой цели украшали дома березовыми веточками (ПЭ-89, 95, Медвед. р-н).

По представлениям, береза и ее ветви обладают особой силой. Повсеместно существовал запрет ломать и колотить березу, сформировалось представление о возможности передать продуцирующую силу дерева земле (ПЭ-98, Чемекова, Серн. р-н). В период троицких праздников береза была связана с миром предков. По поверьям, в весенне-летних обрядах береза является символом женского начала. В священных рощах культовым деревом, посвященным Матери Божье Шочын ава, выбирали березу. Было принято приносить подарки, которые посвящали Шочын ава с просьбой о благополучии (ПЭ-94, Соловьева, Куж. р-н).

Ветками деревьев украшали внутренние и внешние стены домов, дворов. Ветки втыкали в расщелины углов, косяки дверей, ворота, заборы. В домах веточки клали за икону (ПЭ-87, Медвед. р-н).

Во время Т. девушки гадали свое будущее: спускали по воде троицкий венок, кидали обрядовое деревце в реку. Существует обычай гадания: спрашивать у кукушки, когда она кукует, через какое время девушка выйдет замуж. Сколько раз прокукует кукушка, столько лет ждать девушке замужества. Во время праздника ходили в гости к молодым девушкам на угощение (ПЭ-89, Килемар. р-н).

Праздник Трочын был своеобразным разделом между весной и летом. В это время завершали весенне-полевые работы. Считали, что в данный период активизируются потусторонние силы.

ТУВЫРТЫШ ПАЙРЕМ (праздник молозива) – обряд, совершаемый после отела коровы, моления о благополучии отелившейся коровы.

В честь богов покровителей домашнего скота пекли сырники Т., считавшиеся обрядовой жертвой (ПЭ-87, Нов. р-н). Т. готовили из молока первых удоев коровы. До этого употребление в пищу молока строго запрещалось. На этот праздник приглашали родственников, читали молитвы, просили здоровья, благополучия, плодovitости домашней скотине (ПЭ-87, Серн. р-н). Во время обряда в огонь бросали молозиво Т., предназначенное для божеств-покровителей дома и хозяев хлева. В этот же день кормили корову и теленка блинами и молоком (ПЭ-89, Серн. р-н). Обряд угощения молозивом Т. соблюдается в деревнях пожилыми людьми. Они читают молитвы с просьбой иметь хороший удой коровы, плодovitую скотину (ПЭ-87, Сов. р-н). В честь Т.п. выполняли обряд, направленный на предупреждение болезней скота. Благополучие скота беспокоило людей, поэтому проводили предварительные профилактические действия магического характера. У Вўта оза, Вўта кува (хозяина хлева, хозяйки хлева) просили здоровья для скота, о его сохранности и возможности получить нужное количество приплода: «О Вўта кува, Вўта кугыза, храните наш скот в целости, пусть он хорошо плодится. Умножьте к корове теленка, к лошади жеребенка, к овце ягненка! Дайте полного хлева коровы, овец, ягнят! Благословляйте добрые духи наш скот, дайте изобилия, достатка в доме!» (ПЭ-87, Нов. р-н).

ТУЛ – огонь, пламя.

Символика Т. имела двойственный характер: с одной стороны, образ грозного пламени-разрушителя, смерти, а с другой – образ света, тепла, огня, очищающего от различных болезней (ПЭ-87, Рябинина, Морк. р-н). «Живой» Т. использовался в целях оберега как людей, так и животных от нечистой силы, болезней. На свадьбе пламенем лучины обводили кадушки перед замесом теста, держали над огнем одежду невесты, в некоторых регионах – свадебное вино перед подачей на стол.

ТУЛ АВА (мать огня); Тул ава юмо (Богиня Мать огня, Мать Огня) – посредник между человеком и богами, между людьми, между живыми и мертвыми.

Т.а. считалась защитницей от хищных зверей и птиц, от пожара, от нечистой силы и болезней. Потеря огня предвещало несчастье. Постоянное поддержание и почитание огня давало надежду на будущую благополучную жизнь, на выживание в суровых климатических условиях (Золотницкий, 1877, 22; Яковлев, 1887, 9).

У марийцев существует предание (Рябинский, 1900, 189–190), как

мариец подружился с огнем: «Мариец очищал лес под пашню. Очищал, очищал, а дело не спорится. Явился к нему человек в белом одеянии и пообещал вычистить. Он отошел на сто сажень и велел мариюцу смотреть, что будет происходить, когда он будет есть лес, а если захочет остановиться, то велел вылить котел молока. Мужик так и сделал. Огонь потух, остались угли да пепел, а он снова превратился в белого человека. Огонь, наевшись, отблагодарил человека, пригласил в гости и угостил его свежее испеченными калачами и блинами. Мужик очень понравилось в гостях у огня, и они предложили друг другу стать верными друзьями и жить вместе. Огню больше понравилось жить у мужика, так как у него припасенной еды было больше и печка удобная. А если мариец уходил далеко от дома, то он стал носить его в кармане» (Рябинский, 1900).

Т.а. спасала людей от гибели в условиях вечной мерзлоты, снега, холода. В молениях, проводимых в честь богов, использовали огонь, добытый посредством трения о дерево. Такой огонь, как и способ его добывания, считался священным. На мировых молениях в честь Т.а. приносились жертвы и произносились молитвы. Во время ритуала в священной роще из костра, посвященного божествам, брали огонь для домашнего очага. Постоянно поддерживая, его хранили до следующего моления.

Хозяева дома часто приносили жертву Т.а., в огне сжигали различные кушанья. При тушении пожара бросали в жертву Т.а. пасхальные яйца. Большую роль отводили огню как очищающему средству. Особым почитанием пользовался огонь домашнего очага, являвшийся главной святыней: полагали, что в нем как бы воплощается покровитель семейного счастья, любви, согласия, изобилия, плодородия и всякого благополучия человека (ПЭ-94, Изиметова, Башк. респ.; ПЭ-95, Нов. р-н),

Т.а. изгоняла злых духов. Во время очистительного обряда использовали ветки можжевельника. Этим огнем окуривали избу при болезни людей; окуривали хлева, сарай, если домашняя скотина гибла от мора (ПЭ-93, Нов. р-н). Каждый домашний очаг имел своего духа-хозяина. По поверьям, к хозяйке очага Т.а. нужно относиться всегда с почтением. Она покровительствует хозяйству, защищает семью от несчастий, болезней (Олеарий, 1986, 427).

Т.а. защищала охотников, находившихся на промысле. Охотники в лесу во время ночевки ложились спать у огня. Т.а. не подпускала к человеку зверей, нечистой силы (ПЭ-94, Милютин). Мариюцы во время моления обращались к Т.а., Тул водьж, принося различные жерт-

вы (Яковлев, 1887, 38). Заблудившиеся в лесу, также обращались к Т.а. с просьбой, чтобы она защищала их от нечистой силы. Для Т.а. приносили жертвы во всех торжественных случаях. Во время обряда в огонь бросали куски жертвенной пищи и выливали напитки, произнося молитвы: «Т.а., твой дым и язык острый, что неправильно сказали поправь, представившись перед главными богами, передай наши просьбы! Т.а., ты подскажи: что не ладно, поправь, что не чисто, то очисти; унеси наши слова, представь перед богами, передай!» (Васильев, 127, 21; ПЭ-93, Свечников).

По представлениям, Т.а. могла взять под свое покровительство и душу человека. Существует верование, согласно которому нельзя разбивать угли в очаге, можно разозлить Т.а., по поверьям, там находятся ее дети (ПЭ-86, Якимова). Существуют запреты: считается большим грехом плевать в огонь, ругаться при огне (ПЭ-93, Серн. р-н; ПЭ-85, Нов. р-н). Запрещалось печь хлеб, стряпать еду, тем женщинам-хозяйкам, у кого преобладало злое начало в душе. Считалось, что Т.а. испечет хорошие хлеба только тем, у кого добрая душа (ПЭ-85, Нов. р-н).

ТУМО (дуб) – почитаемое дерево (Васильев, 1927), символизирующее силу, крепость и мужское начало, место совершения религиозных обрядов, объект жертвоприношений.

В сакральной практике Тумо выполняет ряд культовых функций, в марийском фольклоре фигурирует в качестве мирового дерева. Запрещалось рубить священный Тумо (ПЭ-87, Серн. р-н). Если кто-нибудь сломает ветку или спилит, то это обернется ему несчастьем. Тумо также считалось и местом обитания мифологических персонажей (ПЭ-87, Нов. р-н). В фольклорных текстах Тумо выступает в образе трехчастного мирового дерева. В верованиях, практической магии и фольклоре Тумо выступает как мужской символ. Ветки Т. использовались в качестве оберега. Их втыкали в двери домов и хлевов, чтобы защитить дома и скот от ведьм (ПЭ-87, Волжск. р-н). Т. также используется в народной медицине: лечат зубы, болезни горла и легких (ПЭ-87, Сов. р-н).

ТУРЕК СУРТАН КУГЫЗА – мифический герой, защитник марийского народа. По существующей легенде, Т.с.к. был похоронен недалеко от села Мари-Турек на кургане возле ели, вокруг которой были выложены девять камней. Девять камней символизировали девять деревень, которые прежде располагались в этих местах и пользовались покровительством легендарного воина Турека (ПЭ-95, Мари-Тур. р-н).

Существует и другая версия. Девять камней символизировали де-

вать жертвенных мест, которые были посвящены главным богам. По существующему обряду перед молениями Т.с.к. марийцы моются в бане, чтобы тело и мыслы были чистыми, готовят жертвенные приношения. В день моления рано утром на девяти камнях, укрытых еловым лапником, выкладывают жертвенные приношения, и жрецы начинают читать традиционные молитвы. Частички даров затем передают огню в качестве жертвы чтимому божественному заступнику (ПЭ-98, Мари-Тур. р-н). Местные жители обращаются с просьбой Туреку, чтобы он дал всем семейного счастья, благополучия, достатка, мира и покровительства.

Установление духовной связи со своим предком обернулось для маритурекцев изменениями в повседневной жизни. С возрождением обряда поклонения Туреку люди уважительнее относятся к окружающей природе.

ТҮНЯ КУМАЛТЫШ (моления миром) – обрядовые моления всем марийским народом. Общее мировое моление собирало членов союзов нескольких религиозных общин. Т.к. проводили один раз в четырёх-шесть лет по особому случаю. Поклонение богам и духам сопровождалось обрядовыми жертвоприношениями, читали молитвы для благословения.

Возле каждой марийской деревни было несколько священных рощ. Одна из них называлась в народе «мир ото» – рощей для моления миром. Факт существования мирских рощ, пользовавшихся «особенным уважением у черемис, даже очень отдаленных», засвидетельствован уже Г. Яковлевым (1887, 7). Такие рощи располагались рядом с деревнями. Всенародные «моления миром» проводились редко, в случае начала войны или природного бедствия. Во время таких молений могли решаться важные политические вопросы. Т.к., собиравший всех картов-жрецов и десятки тысяч паломников, проводилось на могиле легендарного князя Чумбылата – героя, почитаемого как защитника народа. Считалось, что регулярное проведение мировых молений служило гарантией благополучной жизни народа.

В царское время ревнители марийской традиционной веры скрываясь, от местных деревенских старост, церковнослужителей ездили по деревням и призывали проводить мировые моления, . Обычно они представлялись ясновидцами или толкователями снов. Марийцы, входившие в семь самостоятельных родов, считали друг друга дальними родичами. Родственная связь послужила основой для возникновения второй общественной организации первобытной формации – фрат-

рии. По-марийски она называлась «тисте» или «тисте көргö». Жертвенный округ «тисте көргö», соответствующий русской волости, имел в общественной жизни мари очень важное значение. Существуют сведения о больших молитвенных собраниях фратрии. Весть о срочном проведении «межуездного собрания» разносили специальные ходоки, или о нем возвещал сигнал трубы «тöтырет пуч» (Смирнов, 1889, 24).

Каждый род посылал своих влиятельных представителей на место, где должно было проходить Т.к. Движение марийцев за свободу проведения языческих молений возобновилось в связи с массовым обеднением крестьянства в конце XIX века. Крупные жертвоприношения со стечением большой массы людей особенно участились в 1896–1899 гг. Жрецы говорили о необходимости сохранения своей веры, своей культуры уже на мировых молениях в конце XIX – начале XX в. В конце XX века снова наблюдается похожая тенденция. Марийский народ потянулся к своим священным местам, а служители религии и работники культуры снова произносили речи о защите традиционной этнической культуры от ассимиляции. Законом о религиозных культурах от 1929 г. запрещалось проводить жертвоприношения вне зарегистрированных храмов. Если административная власть узнавала, что где-то тайно проводятся моления, то их разгоняли, а священные рощи оскверняли. Служители марийской религии, жрецы возвращались к большим молениям, которые приобретали особую значимость в деле этнической консолидации. По свидетельству этнографа конца XIX века С.К. Кузнецова, дело обстояло так же и прежде. «Большие моления играют значительную роль в деле солидарности черемис между собой, солидарности, хотя и не столь сильной, какова была в XVI и XVII вв.» (Кузнецов, 1885, 16). Т.к. укрепляли дружбу и взаимопонимание марийского народа. Они поддерживали веру в то, что всевышние силы защитят марийский народ от несправедливости и зла.

В конце XIX в. этнограф И.Н. Смирнов засвидетельствовал, что священная роща у деревни Купрансола «служила сборным молитвенным пунктом для населения сорока с лишком деревень одного лишь Уржумского уезда. В эту рощу приходили молиться из Царевококшайского уезда Казанской губернии, Малмыжского и Елабужского Вятской и Бирского Уфимской» (Смирнов, 1889, 26). Мирское моление в данной роще состоялось сто с лишним лет назад (в 1882 году), затем в 1953 г. После долгого перерыва в священной роще (мир ото) около деревни Купрансола Сернурского района Марийской республики состоялось всемарийское моление, организованное сернурским отделением общественно-демократического движения «Марий Ушем».

Проводится мировое моление у деревни Олоры Параньгинского района Марийской республики. Около двух тысяч марийцев, не таясь, исполнили религиозные обряды по древним канонам, с соблюдением всех традиций. Последнее крупное жертвоприношение проводили в данном месте в 1946 г. В 1993 г., спустя 53 года, вновь провели мировое моление на горе Чумбылата или Курык кугыза.

Существуют данные, что в начале 1940-х гг. марийцы, проживавшие в деревнях Алнашского района Удмуртской республики, проводили большие мировые моления совместно с удмуртами. На моления приходили татары, башкиры и русские. Молились главным богам Инмару и Ош Поро Юмо (Тойдыбекова, 1997, 137–144).

ТҮНЯ ЛИЙМАШ – творение мира.

Согласно марийской мифологии, Кугу Юмо обитает на небе, он имеет много скота. В мифах о творении сохранились древнейшие пруральские мотивы. На лоно первичного океана из своего гнездовья прилетела утка. Снеся два яйца, она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня: Юмо и Йынг. Затем они попеременно, нырнув под воду, в клюве достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Йынг поперхнулся и вместе с землей выплюнул и слюну, после этого на земле возникли горы, озера и болота. На земле Юмо стал творить людей и животных, наделяя их судьбой. Йынг принялся мешать творению, за это Юмо навсегда изгнал брата под землю и запер в преисподней (Первухин, 1993, 260–261).

Существуют другие мифы, где Кугу Юмо противостоит творцу зла – своему младшему брату Керемету. Он был изгнан с неба за непослушание. Кугу Юмо велел Керемету, который плавал в водах первичного океана в облике селезня, нырнуть и достать землю со дна. Керемет выполнил просьбу брата, но часть земли утаил в клюве. Кугу Юмо своим дуновением сотворил Землю с равнинами, лесами, пастбищами. Керемет выплюнул утаенную часть и создал горы. Кугу Юмо сотворил человека и поднялся на небо за его душой. Охранять человека приставил собаку. Она была голой, бесшерстной. Младший брат Юмо захотел узнать, что же тот сотворил, и ради любопытства решил посмотреть на человека. Собака его не подпускала. Тогда Керемет напустил на Землю страшный холод. Собака, замерзшая от крепкого мороза, согласилась в обмен на теплую шубу подпустить его к телу человека. Керемет оплевал творение Юмо и тело человека покрылось язвами. Возвратившись, бог проклял собаку, а человека вынужден был

вывернуть наизнанку, и тот стал подвергаться разным болезням и греху из-за оплеванных Кереметом внутренностей. Первичная кожа человека сохранилась лишь на концах пальцев ног и рук (Первухин, 1993, 260–261).

В следующий раз охранять человека Юмо оставил кошку. Керемет послал к человеку змею, но кошка убила ее. Юмо определил кошке жить там, где живет человек, спать там, где спит человек, есть то, что ест человек. Собаке же была уготована иная судьба. После этого Керемет был изгнан в Подземный мир.

В другом варианте мифа о сотворении человека прослеживается влияние библейской традиции. Люди, сотворенные из грязи, были сначала покрыты роговой оболочкой.

К ним пришел Сатана и сказал, что Кугу Юмо велел им есть яблоки. Те послушались и лишились твердой оболочки, оставшейся лишь на ногтях. Женщина съела яблоко целиком, мужчина только часть, поэтому и возникли половые различия.

Юмо сотворил и добрых духов. Высекая огниво, из его искр Кугу Юмо творил добрых духов. Керемет подсмотрел тайком способ творения и создал злых духов-кереметов. Они расселились по земле и требуют от людей постоянных жертв.

Ия не смог завладеть сотворенными людьми, но нашел способ присвоить их себе после смерти или при рождении. Плачущего младенца некоторые осуждали, ругали или проклинали, после этого он становился ребенком злого духа. Но Суксо-Ангел узнал о коварстве Ия и рассказал об этом Юмо. Юмо запретил Ия похищать человеческих детей. Ему после смерти доставались души пьяниц и самоубийц. Ия не мог проникнуть в тело того человека, который поминал имя Кугу Юмо (Золотницкий, 1877).

Ия – нечистый, часто появлялся на земле в образе вихря и творил свое зло. Кугу Юмо преследует его и в грозовых тучах, метает в него молнии, стреляет из лука-радуги.

Если марийцу приходилось прятаться от грозы под деревом, он вспоминал имя Юмо. Преследуемый небесным богом Ия во время грозы тоже мог прятаться под деревом.

ТЎНЯ ПЎРЫШӖ – бог-предопределитель мира.

ТЎР – вышивка. Узоры Т. представляли мифологические и космогонические представления марийцев. Они служили оберегами или ритуальными символами. Вышитые рубашки обладали магическими силами: «Если кто-либо хотел принести зло своему недругу, то стоило ему ов-

ладеть на время рубашкой врага, произнести несколько заклинаний и хозяин рубашки был обречен, на него «напускали порчу» (Соловьева, 2002, 14). Марийские женщины покрывали вышивкой-оберегом ворот, рукава, подол рубашки. Орнаментальный знак (тамга) является особым признаком для марийской вышивки. У каждой этнографической группы развита своя орнаментация одежды (Соловьева, 1982, 42).

Искусству вышивания марийские женщины старались как можно раньше обучить своих дочерей. Девушки до замужества должны были готовить приданое и подарки для родственников жениха. Невладение искусством вышивания осуждалось и считалось самым большим недостатком девушки.

Узоры Т. на рубахах вышивали зооморфного, растительного, геометрического характера, использовали и животные мотивы, такие, как стилизованные конские головы.

С. Кузнецов отметил, что марийцы также в могилу женщины клали лоскут холста с начатой вышивкой, иголку и нитки, а также специальный топор, которым она при жизни выкапывала корень марены.

Узор вышивки чызе орол (сторож груди) являлся символом-оберегом женщин (Соловьева, 2002, 9; Кузнецов, 1908, 16).

В вышивке прослеживаются мотивы зооморфного происхождения (олень, оленьи рога, лось, бараньи рога, конь, конская голова, лебедь, гусь, ворона, утиная лапа, лапка вороны, змея, бабочка, след кошачьей лапки, глаз рыбки) и растительного вида (дерево, куст, цветочная розетка и др.). Древнее языковое содержание животных и зверей отражалось в ритуальных обрядах, танцах, в декоративном искусстве. У земледельцев-марийцев жертвенными животными являлись жеребенок, бык, баран, гусь.

Для марийской Т. считается преобладающим красный цвет. Марийцы в традиционном представлении красный цвет символически связывали с жизнеутверждающими мотивами и ассоциировали с цветом солнца, дающего жизнь всему живому на земле (Соловьева, 2002, 8).

Женщины сорыкан марий (Медведевские и Оршанский районы Марийской республики) имели головной убор в виде шапочки с прямоугольным налобником – сорока; поверх ее надевали вышитый платок солык. На налобной вышивке прослеживаются геометрические мотивы, различные стилизованные фигурки птиц и животных. Затылочную часть покрывали «крылышками». Они ограждали уши от взгляда, шапочкой закрывали волосы, считали, что волосы обладают магической силой. Замужней женщине запрещалось показывать волосы. Головной комплект нашмак и шарпан носили женщины юго-восточных

районов марийского края (Волжский, Звениговский, Моркинский районы), а также горные и ветлужские марийские женщины (Крюкова, 1951, 69–71; Соловьева, 2002, 3–6).

Шымакш носили ветлужские, прикамские, приуральские и луговые марийки.

Женские головные уборы вышивались разными символами, охраняющими очаг замужней женщины.

ТЫЛАНЫМЕ ОЙ (благопожелание) – произнесение текста с пожеланием добра. Во время произнесения благопожелания всегда участвует посторонний человек по отношению к данной семье, роду, социуму, человеку.

Марийцы обычно произносят Т.о. во время календарных обходов, родинно-крестинных и свадебных ритуалов, во время обряда хозяйственных и окказиональных ритуалов. В ответ за высказанное гостем Т.о. хозяин должен был одарить его продуктами и угостить за столом, что обеспечивало процветание и благополучие дома (ПЭ-97, Нов. р-н). Чужому гостю, пришедшему в дом, традиционно приписывали особые свойства, и угощение его обеспечивало хозяйственное и семейное благополучие (ПЭ-94, Серн. р-н).

Марийские традиционные Т.о. произносятся с пожеланиями приумножения скота и домашней птицы, богатства, благополучия в хозяйстве и в семье, замужества дочерям и женитьбы сыновьям, рождения детей, богатого урожая в поле и огороде, долголетия и здоровья хозяевам.

ТЫЛЗЕ АВА ЮМО (мать бога месяца), Тылзе Ава (мать луны) – небесное светило ассоциируется в народных представлениях с загробным миром, с областью смерти. Т.а.ю. противопоставляется солнцу как божеству дневного света (Яковлев, 1887, 8; Смирнов, 1889, 143).

Луна обожествлялась как «Тылзе ава» (тылзе – луна, ава – мать, Богиня Мать луны). Считается большим грехом показывать на луну пальцем, смотреть и садиться напротив во время естественных потребностей. При виде новой луны кланяются ей, произносятся такие слова: «Новый месяц, дай мне здоровья, благополучия изо дня в день, дай счастья полного как полный месяц!» (Тойдыбекова, 1997, 100–101).

Также загадывали желание и считали, что при условии сохранения его в тайне, они исполнялись. С луной связывали здоровье детей, приплод скотины, урожаи хлебов и овощных культур. Луна почиталась не только как ночное светило, но и как планета, определяющая ритмику времени в жизни людей. Марийцы пользовались лунным времяисчисле-

нием, замененное в дальнейшем солнечным. Месяцы у марийцев исчислялись всегда с новолуния. В фольклорном материале прослеживается мотив о месяце, который влюбляется в идущую за водой девушку и приглашает ее к себе. И до настоящего времени она стоит на луне с коромыслом и ведрами. В другом варианте марийской легенды говорится о том, как невестка, повидавшая много зла и горя от своей вредной свекрови, была взята на небо пожалевшим ее месяцем. Эти легенды сохранили древнейшие мифологические представления о единстве космической и земной жизни и о том, что небо всегда защищает того, кто страдает в земной жизни. Тылзе ава юмо (Богиня Мать луны) покровительствует в деторождении, в зачатии, «молодушки обращались к Тылзе ава и старались забеременеть во время полнолуния» (ПЭ-94, Серн. р-н).

Среди финно-угорских народов существовало представление о луне, как небесном теле, влияющем на повышение рождаемости. Во время новолуния загадывали желание, чтобы во сне увидеть суженого. Увидя новый месяц, просили здоровья, счастья; считается, что «кто увидел луну, поворачиваясь спиной, у того в течение месяца дела пойдут плохо, а если лицом – то месяц обещает быть благополучным» (ПЭ-93, Нов. р-н). В молитвах люди обращаются к Т.ю. после божеества Кече ава юмо (Богини Матери Солнца). По мифологическим воззрениям марийцев, от луны зависит не только времяисчисление, но и деторождение, здоровье. А в быту марийцы пользовались лунным календарем при ведении сельского хозяйства, животноводства, охотничьем промысле, в личной жизни.

ТЫНЕШ ПУРТЫМАШ (крещение) – обряд, проводимый путем погружения в воду или обливанием. Этим обрядом очищают ребенка от всякого греха и дают крестное имя.

Повивальная бабка может окрестить грудного ребенка в первые минуты жизни: обливает святой водой и надевает свой крест. В редких случаях священник читал над рубашкой или над чепчиком молитву и, по верованиям, ребенок считался крещеным. Т.п. обычно происходило в церкви, или дома у ребенка, или у повивальной бабушки. Перед Т.п. повивальная бабушка купала ребенка в бане, обливала водой со словами: «Пусть вся нечисть и плохое смоят Божества Вўд Ава, Вўд Ача!» (ПЭ-94, Серн. р-н). Обычно обряд начинался с приглашения в кумы. Кум, кумышка приходили к новорожденному крестнику с хлебом, с блинами, сыром, яйцом и водкой, и с подарком (куском ткани или полотенцем). Повитуха клала ребенка на стол закрывала в рубашку (отца, брата, сестры, бабушки, дедушки, и др., кого считали

счастливым). Потом ребенка клали в тулуп с пожеланием, чтобы он рос счастливым и здоровым. Затем кумовья выкупали ребенка, бросая деньги в тулуп со словами: «Чтобы жизнь у ребенка была светлой, как серебро!» (ПЭ-95, 96, Нов. р-н). Ставили на стол еду и произносили богам молитвы, просили, чтобы ребенку бог дал счастливую жизнь, здоровье и благополучие.

После Т.п. возвращались домой другим путем, или по дороге в церковь или к повивальной бабке плутали, а обратно шли прямым путем. По возвращении домой ребенка поднимали вверх, чтобы он вырос высоким, клали у порога и ударяли прутиком, ложили в тулуп, обносили вокруг стола, клали на стол, иногда под стол, обходили все четыре угла дома, чтобы стал крепким хозяином, иногда ставили на квашню. Гости дарили серебряные монеты, чтоб жизнь ребенка стала светлой, как серебро (ПЭ-95, Сов. р-н).

Т.п. является первым важным этапом социальной жизни ребенка.

У ПУЧЫМЫШ (новая каша), у кинде (новый хлеб) – благодарственный обряд в честь завершения земледельческих работ, обряд жертвоприношения богам.

Завершив тяжелые земледельческие работы и собрав урожай, марийцы, как и другие земледельческие народы, организовывали благодарственные моления. Считалось, что на этих торжествах незримо присутствовали и угощались духи и боги, от которых зависели и урожай, и здоровье скота, и даже семейное благополучие земледельца. Первое осеннее благодарственное моление совершалось по окончании осенних полевых работ. В благодарность за урожай главным богам приносили жертву «из новосозревшего первого хлеба». Перед употреблением первый хлеб посвящали высшим божествам и духам. Аналогичные обрядовые моления осуществляли чувашаи (Александров, 1899, 31), удмурты (Богаевский, 1896). Время совершения обряда зависело от того, когда семьи приступали к употреблению нового хлеба. Если род (круг семей) имел в достатке зерна, то с проведением моления не спешили, а бедняки устраивали его в последний день обмолота.

Обрядовые действия по случаю приношения богам их доли из нового урожая ранее осуществляли в одном из домов родовой фамилии, а позднее – в каждой семье по отдельности, но и тогда присутствовали родственники (ПЭ-94, Порфирьев, Пар. р-н). Среди луговых марийцев этот обряд совершали в полном соответствии с традиционным ритуалом еще в начале XX в.

В день завершения обмолота варили кашу из овсяной муки, пекли

пироги и новый хлеб. Собрав всех участников молотьбы и пригласив родственников, готовили жертвы для богов. Около гумна разводили костер, в огонь бросали кашу, предназначенную для бога, чтобы «Тул-водыж (дух огня) поднял вверх», читали молитву и угощали друг друга обрядовой кашей (ПЭ-76, Нов. р-н).

До совершения этого обряда воздерживались от употребления нового хлеба: «без моления о новом хлебе» считалось грехом печь новый хлеб и есть его (Евсеев, Этн. 5, 496).

Для праздника «у пучымыш» все угощения (хлеб, каша и другие кушанья, пиво) приготавливались из зерна нового урожая. На этот праздник приглашались все друзья и родственники. В некоторых домах хозяин приглашал для проведения жертвоприношения карта-жреца. Глава семейства мог и сам прочитать благодарственную молитву за урожай нового хлеба. В молитве просили, «чтобы Кугу Ош Юмо (Великий Белый Бог) и на будущий год благословил их труды обилением, чтобы ниспослал им вовремя дождя, тепла, света, чтобы умножил скот, даровал счастья и мира». Во время исполнения данного обряда в некоторых деревнях пели песни под гусли (ПЭ-94, Милютин, Сов. р-н).

В обрядовых песнях, исполняемых во время «у пучымыш», воспевался тяжкий труд хлебороба. Молящиеся благодарили богов за ниспосланный урожай. В то же время молились о хозяйственном благополучии: «О белый наш добрый бог! За новый хлеб благодарим, кланяемся, от одного посеянного зерна тысячу зерен дай, трех сортов хлеба в трех клетях положить дай, пришедшего голодным, накормив отпустить дай, прибылью поля обрадуй, при перевозке на гумно прибылью гумна обрадуй, когда положишь в сусеки, прибылью сусека обрадуй, смолотой муке неистощимость дай, обогащая дай богатство! От трех сортов скота три скирды дай, от одного волоска умножиться дай, от одного до тысячи дойти дай!» (ПЭ-94, Порфирьев, Пар. р-н). Жрец-карт знал как порядок ритуальных действий, так и вербальный текст молитв. Во время моления жрец держал в руке миску с кашей. Иногда ритуал вел и сам хозяин, который говорил от имени всех родственников.

Хлеб у марийцев является не просто основным продуктом питания. На семантическом уровне традиционного мировоззрения хлеб является средоточием религиозно-мифологических представлений, которые при этом постоянно актуализируются в повседневной жизни. Ни один ритуал не проводится без хлеба, он является доминантным символом. Марийцы растят хлеб и творят свой мифологический мир, опираясь на символический образ хлеба. Хлеб выступает как символ

жизни, благополучия, изобилия. Это находит выражение в различных сторонах повседневного и обрядового поведения. Когда пекут свежий хлеб или блины, «первые три блина всегда посвящают главным божествам» (ПЭ-94, 96, 98, Нов. р-н).

Среди марийцев уделялось большое внимание выращиванию хлеба. По древним мифам, после переселения с космоса на землю первые люди голодали и постоянно просили богов, чтобы они спасти их от голодной смерти. Боги заботились о них, доставляли им хлеба. Потом с космоса привезли урожайные сорта ржи, чтобы люди сами выращивали для себя хлеб. Из сортов, привезенных богами, марийцы умели выращивать рожь в двенадцать колосьев. Хлеба стало в изобилии. Но потом из-за непочтительного отношения к нему боги наказали: вывели такой сорт, оставив лишь рожь в один колос. После этого марийцы стали строго придерживаться религиозных обрядов, направленных на то, чтобы боги всегда оказывали помощь в выращивании хлебов. Урожай хлебов во многом зависит от небесных законов, от воли богов. Марийцы приносили жертвы небесным и земным природным силам перед посевом, после посева, в период жатвы, после уборки, посвящая специальные праздники (Праздник пашни, Сүрем, день моления о дожде, праздник новой каши и т.д.). Выращивая хлеб, они накапливали знания о природе. Сеяли только во время новолуния, в определенные положительные дни недели, только при наличии небольших туч на небе, жали в полнолуние.

УЗЫПКА ПАЙРЕМ (праздник родин); узыпка (зубок) – родильный праздник, праздник родин, посвященный новорожденному.

После трех бань начинали готовиться к празднику. На праздник У., проводившийся через три дня или неделю после рождения ребенка, приходили с подарками родственники и близкие знакомые, готовились жертвенные гостинцы (блины, сыр, пироги, целый гусь).

Право посмотреть на ребенка предоставлялось гостю после дарения серебряной монеты. Серебру приписывалось особое свойство – защита от злых духов, нечистой силы. Серебряные монеты новорожденному в честь праздника У. приносили обычно мужчины. Монеты дарили со словами: «Пусть твоя будущая жизнь будет светлой и сияющей, как серебро». Считалось, что чем больше накапливалось серебряных монет, тем богаче будет будущее ребенка. Одаривая ребенка, гость произносил благопожелание, в котором малышу предсказывали счастливое будущее. Произносили заговор в целях предохранения от проклятья и злых людей.

Праздник У. открывал жрец-карт, а иногда старший в родне, произ-

носил молитвы в честь Ош Кугу Юмо (Великого Белого Бога) и родовых божеств. В своих обращениях к богам просили дать новорожденному здоровья, счастья; просили сделать так, чтобы мальчик годился в солдаты, а девочка – для замужества, чтобы бог наделил младенца мудростью, умом, красотой, чтобы тот рос справедливым и добрым, уважал старших и почитал молодых.

Во время праздника У. жертвоприношение посвящали также предкам. Обращаясь к ним с молитвой, просили, чтобы они не мучали ребенка и охраняли его от злых духов. В честь новорожденного приносили жертвенные кушанья и подарки. Старший из родственников или деревенский жрец-карт читал молитвы языческим богам с просьбой о счастье и здоровье новорожденного.

УЗЬМАК, РАЙ, ВОЛГЫДО ВЕР – часть потустороннего мира, место, где живут святые, праведники, ангелы. Согласно верованиям, У. отождествляется с небом, это место бога, праведности, чистоты, святости, противопоставляется ему тамык (ад).

По представлениям мари, в «светлом месте» (волгыдо вер) душа испытывает блаженство – суап (Шкалина, 2003). Умершие родственники с любовью встречают нового пришельца в загробный мир. В мире блаженства продолжают ту же жизнь, что и на земле: молодые женятся, выходят замуж, малолетние вырастают.

Праведные души живут в У. в мире и согласии, «там всегда светит солнце, цветет вечно зеленый сад, резвятся дети, звучит прекрасное пение ангелов» (ПЭ-95, Кудрявцева, Мед. р-н).

Хотя душа живет в полном удовольствии, но иногда начинает испытывать тоску по всему земному, по оставшимся там родственникам. Тоскующие по земле души получают разрешение от Киямата посетить родных «от вечерних до утренних сумерек». Они в это время свободно расхаживают по земле, обычно праведные души (бесплотные тени) появляются в белом одеянии (ПЭ-93, Нов. р-н).

По представлениям марийцев, безгрешные люди, маленькие умершие дети до семилетнего возраста, люди, убитые молнией, женщины, умершие, при родах, и др. после смерти попадают прямо в У. (ПЭ-93, Чемякова, Серн. р-н).

В быличках и бывальщинах об обмирании обычно путешествующий, посещая У. место блаженства, видит одновременно картины адских мук. Они как бы находятся по обе стороны длинного коридора (ПЭ-96, Мед. р-н).

Представления среди крещеных марийцев об У. сложились также под влиянием христианства.

УРЛЫК КОМДО (яровой хлеб) – обряды, связанные с севом яровых хлебов.

Наиболее ответственным моментом весенних сельскохозяйственных работ у марийцев считается сев яровых хлебов. Все заботы и старания крестьянина были направлены на обеспечение урожая хлеба, подготовку и проведение весеннего сева. Эти периоды в жизни марийцев сопровождались различными религиозными обрядами, обычаями, своеобразными представлениями, традиционными приметами. Народом накоплена целая система примет для предсказания погоды, были выработаны религиозно-магические способы для определения сроков сева, для выяснения будущего урожая той или иной сельскохозяйственной культуры.

Для получения высоких урожаев важное значение отводилось как семенным фондам, так и сроку и месту сева (ПЭ-94, Свечников, Куж. р-н). Практические познания делали земледельческий труд более производительным. Для того чтобы не растерять знания и сохранить их для потомства, они закреплялись в форме пословиц, например: «Земля любит хорошего хозяина»; «Что посеешь, то и пожнешь»; «Посеешь днем раньше, уберешь недель раньше». Основой для природного, хозяйственно-практического календаря, связанного с подготовкой и проведением сельскохозяйственных работ, послужила календарная приуроченность религиозных праздников (ПЭ-95, Якимов, Нов. р-н). Перед началом сева совершали ряд обрядов. Хозяин, встав перед божницей, читал молитвы, чтобы пахота была легкой, чтобы зерно уродилось полное. Существовала примета: «чтобы не накликать несчастья, не помешать всходу зерна, когда ехали по улице с плугом, не разрешалось переходить дорогу». В начале XX в. сроки начала сева и того, кому надлежало первым выходить в поле с лукошком зерна, определял знахарь или гадалец. Обычно первыми выходили жрецы-карты, старики, пользующиеся почетом и уважением среди односельчан или же дети. Перед посевом ярового хлеба все мылись в бане, надевали чистое белье и готовили лукошко с зерном. «А хозяйка дома варила несколько штук яиц нечетным числом, клала в сумку каравай хлеба, соль, яйца и отправляла еду с хозяином в поле» (ПЭ-95, Чемякова, Серн. р-н). В поле хозяин засыпал зерно в «урлык комдо» (семенное лукошко) и клал в него несколько яиц. Затем, встав лицом на восток, читал молитву, чтобы боги послали богатый урожай: «Боже-Создатель, уроди, Мать земли, дай: твердых корней, толстых стебельков с большими злаками. И зерна дай круглые, как эти яйца. Как у этих яиц тонкие скорлупы, пусть такие же будут и у зерен! Счастьем детей, се-

мы, скотины, счастьем людей-соседей, Боже-Создатель, Мать земли, одаривай! Спаси от людской молвы!» После произнесения молитвы выброшенное из лукошка яйцо зарывали в землю, а остальные собирали и ели. «Посеянное» в землю яйцо символизировало крупные зерна будущего урожая и как бы придавало земле большую плодородящую силу (Ук., Тойдыбекова, 1997). Считалось, что земля после этого стала беременной и крестьянам оставалось только ждать всходов.

В некоторых районах во время сева проводили моления. В день сева в поле собиралось много народу, а жрец-карт читал молитвы о ниспослании хорошей погоды, урожая, чтобы жилось всем в достатке. После одно яйцо зарывали в землю, а другие съедали. А потом дети играли, толкая друг друга и кричали: «Пусть родится зернышко такое же, как мы!» (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н). Начало весеннего сева было святым праздником, общим для всей деревни, хотя православное духовенство стремилось вытеснить языческие обряды из религиозного обихода населения. Часто перед севом в поле приходил поп со святой водой и иконой. Он благословлял и освящал поля (ПЭ-96, Кудрявцева, Орш. р-н). Попытки местных священнослужителей были тщетны: двоеверие среди марийцев продолжало существовать.

Еще в начале XX в. завершение сева сопровождалось всеобщим молением на поле, отведыванием ритуальной пищи – каши. Жрецы-карты в своих молитвах просили богов ниспослать хороший урожай, «от одного зерна уроди тысячу зерен, стебли вырасти как тростник, а колосья полными, как яйца», защитить посевы от «ветров буйных, от огня, от града», помочь благополучно собрать урожай (ПЭ-96, Танеров, Нов. р-н).

УТЫМЛАН ПУЫМАШ (праздник безродным) – поминальный обряд, посвященный отдаленным умершим предкам, степень родства которых уже невозможно установить. Такие умершие попадают в группу «уымо» (безродных или «без роду, без племени»).

Безродные умершие не получают угощения от живых родственников, их не поминают, поэтому они мучаются и, чувствуя себя обиженными, начинают вредить другим людям. Чтобы этого не случилось, каждая деревня раз в три года проводила обряд «Утымлан пуымаш» – обрядовое действие, на котором в жертву приносили черного быка, а позднее – черного барана или овцу. Вторжение покойника вносит хаос в ранее упорядоченный мир, поэтому для защиты от мести обитателей потустороннего мира использовали ритуалы. «Чужой» мир можно было успокоить жертвоприношением у мирового дерева. Такие верования зафиксированы среди жителей деревни Павайнур Башкирской

республики. В данной деревне проводили ритуал «Утымлан пуымаш» у главного дерева, посвященного «Утым» (Безродным), читали молитвы (Тойдыбекова, 1997, 298–300).

Для проведения ритуала карт-жрец выбирал вдовцов и вдов, которые представляли женихов и невест. Перед началом моления участники обряда должны были объехать свои поля, исполняя свадебные песни, и пригласить на угощения тех умерших, кто остался «без рода и племени», и после этого начинали обряд жертвоприношения. На молениях просили спасти урожай от червей, от насекомых-вредителей и от болезней. Варили мясо, ели, а кости жертвенного животного зарывали на кладбище. В завершение ритуала трижды объезжали кладбище и еще раз просили, чтобы «безродные» умершие не беспокоили живых. Пересечение границы инмаркировалось исполнением молитвенных текстов. Символическое перемещение «свадебной» процессии из мира людей в мир мертвых требовало четкого ритуального порядка, предполагало перерыв в движении. При пересечении границы двух миров живые оказывались в опасности. Принесением «чужому» миру жертвы и договорного ритуала достигалось упорядочение нарушенной гармонии (ПЭ-93, Минилгареев, Башк.).

Действия душ умерших зависят как от характера смерти, так и сложившихся при жизни взаимоотношений с сородичами. Считалось, что покойники ведут себя агрессивно в случае преждевременной и насильственной смерти, а умершие обычной, естественной смертью добры к живым или вообще не проявляют свое присутствие, не беспокоят родных. В другой бывальщине рассказывается, что парни, решившие украсть на кладбище кресты, были наказаны покойниками. С ними вскоре случилось несчастье: все они тяжело заболели и умерли (ПЭ-86, Волж., Нов. р-ны). Согласно религиозным верованиям марийцев, в целях сохранения гармонии во взаимоотношениях между живыми и мертвыми нужно не забывать и о тех далеких предках, чей род исчез с лица земли.

Души умерших помнят добро и зло. Кто делает добро (вспоминает их), помогают им в жизни, кто забывает о предках или вспоминает со злом, их наказывают. Наказывают и тех, кто непочтительно относится к их месту пребывания.

УШКАЛ (корова) – почитаемое жертвенное домашнее животное. У. требовала особой защиты от нечистой силы. Марийцы никогда не забивали У. на мясо. Обычно старую корову или больную хозяйин продавал на базаре. Считалось, продажа заболевшей коровы как бы способствовала ее выздоровлению (ПЭ-94, Янгабышев, Нов. р-н).

Ушкал приносили в жертву Мланде ава.

УШКАЛ ЮМО – божество коровы. Оно защищает от болезней и несчастья коров. Оберегает молоко коровы от колдунов (Марий кумалтыш мут, 1991, 51).

ЎЯРНЯ (Масленица) – аграрно-магический праздник.

Праздновали через семь недель после Шорыкйола (Тойдыбекова, 1997, 231–237). Марийцы отмечали Ў., соблюдая свои традиционные обряды и обычаи. Ў. завершал зимний цикл календарной обрядности и считался началом весеннего цикла. Начинали праздновать ее в понедельник и заканчивали в Чистый понедельник поздно вечером. Прежде чем отмечать этот праздник, делали уборку в избе, мыли пол, готовили праздничные кибитки, дугу, украшали бронзовыми бляхами шлею, узду. Кормили лошадей овсом, варили пиво. Накануне Масленицы все мылись в бане, поминали предков. С утра пекли блины, пироги, ватрушки и готовились встречать гостей. Каждый хозяин, ставя блины и хлеб-соль на стол, читал молитвы богам, прося нескончаемую прибыль для хозяйства, счастья и здоровья всем. В день Ў. среди всех марийцев пробовали первые после отела коровы блюда из молочных продуктов (творог, сырники, омлеты, молозиво), а до праздника от молочных продуктов обычно воздерживались. Парни и девушки катались на снях. Лошадей украшали заранее: чистили сбрую до блеска, на хомут вешали разноцветные ленты, иногда зеленые и красные кушаки, украшали и сани.

В некоторых деревнях раньше устраивали карнавальное шествие на разукрашенных лошадях (на снях, верхом) во главе с масками Ў.к. (старуха Масленой недели) и Ў.к. (Акцорин, 1976, 29). Марийцы к Ў. готовили обильную еду. В деревнях специально встречали Ў. с хлебом-солью, пекли блины, готовили все праздничные кушанья и перед божницей ставили свечи и просили у богов Ўярня Юмо, Ош Поро Юмо, Сурт Юмо счастья, здоровья, благополучия. Ряженые, скоморохи, народные игры, гулянья вносили праздничное настроение и оптимизм в жизнь людей (ПЭ-90, Соловьева, Нов. р-н). Все обряды были направлены на обеспечение нового урожая. Во время праздника развлекались, устраивали массовые катания. На Ўярня вара (горка с масленичным шестом) (Евсеев, Этн., 13–1.36, 4), на салазках и на прялках катались взрослые и дети. В Ў. начали проводить массовые катания на лыжах, устраивать соревнования, награждать победителей призами. По поверьям, после Ў. начинался поворот зимнего периода к весне (Акцорин, 1976, 29). По лунному календарю готовили первые молочные блюда, блины, зажигали свечи в честь Бога Ўярня Юмо, Ош Поро Юмо (Белого доброго бога), Сурт Юмо (Домашнего бога).

ЎЯРНЯ КУРЫК (гора Масленицы), Ўярня вара (жерди Масленицы) – горка для масленичных катаний.

В масленичных катаниях участвовали не только молодые девушки, но и замужние женщины. Они старались прокатиться как можно дальше, чтобы лен вырос длиннее. Старались проснуться пораньше и три раза прокатиться с горки (ПЭ-90, Соловьева, Нов. р-н). Этот обряд символизировал, что все недостатки и нерадивость уходили в прошлое, как бы растаптывались. Масленичную горку Ў.к., Ў.в. во многих деревнях устраивали поближе к священной роще. Для всех парней было обязательным участие в подготовке ледяной горки Ў.в. для катания во время Масленицы. Из лесу привозились молодые ели, для лучшего скольжения с горок их строгали и обливали водой. Шесты клали на поленья и соединяли посредством зарубок. Ў.в. напоминал рельсы железной дороги, укладывали ее длиной в 80–100 метров (ПЭ-92, Терехов, Серн. р-н). С Ў.в.– (масленичных горок) скатывались по двое: парень с девушкой, стоя и держась за руки. Чтобы катающиеся не ушиблись, внизу под горкой укладывали солому.

Для молодых парней момент подготовки был самым важным и интересным. В первый день Масленицы должны были кататься все. Мальчики катались на устроенном приспособлении с двумя ножками и поперечной перекладной. Основанием служила широкая доска с вогнутым носом, так называемый «конек» (Евсеев, Этн., 13 – 1.36, 4). Молодые катались с гор на санях. К большим саням привязывали еще около десятка санок, куда садилось большое количество людей. Катались и на корытах, иногда и на прятках. Во время спуска веселились, выкрикивали звукоподражательные слова и специальную песню-прибаутку. Празднично одетая молодежь каталась по улицам на разукрашенных лошадях с колокольчиками на дуге, запряженных в красивые сани-кошевки. Иногда ездили в соседние деревни. Общие катания на улицах и на горках с песенными звукоподражательными словами: «Ўярня йор-йор-йор! Ўярня йор-йор-йор! (Вода Масленицы журчит! Вода Масленицы журчит!)» как бы символизировали уход зимы и наступление весны. Обычно марийцы в такой форме устраивали в прошлом проводы душ покойника и сил природы. Олицетворением наступающей весны, пробуждающей спящую природу, служили девушки и невесты, которых с большим уважением катали по улицам молодые парни. Часто во время катания рядились в маски Ўярня кува, кугыза. Отрицательное начало предполагало ряжение, маскировку, а положительное Ў.– лучшие костюмы и наряды. Такой эстетический принцип в изображении положительного и отрицательного в жизни являлся традиционным в религиозно-художественном сознании марийского народа.

ЎДЫР СИЙ (девичий пир) – обряд смотрин невест деревни.

Праздник Ў.с. устраивали начиная с конца XVIII в. (Аккорин, 1976). Обряд Ў.с. проводили осенью по окончании полевых работ и молотбы. Кроме пива ничего не пили (Евсеев, 1927, 102–106). Праздник устраивали в субботу перед 26 октября. В других этнографических районах Девичий пир проводили во время Шорыкйол (Нового года). В различных деревнях Краснококшайской области праздник Ў.с. устраивали или осенью после уборки хлеба, или зимою. Обряд Ў.с. совпадал с праздником в честь богов урожая, который назывался «кышал» (кисель). В Моркинском, Сернурском, Новоторъяльском районах Ў.с. девичий пир совпадал с праздником Рождества.

Девичье представление Ў.с. проводили в помещении. В начале XX в. в большинстве деревень существовали общественные дома, где в обычное время устраивали сходки, собрания. При отсутствии такого общественного здания арендовали большой дом у кого-либо из соседей. Отказывать в этой просьбе издавна было не принято (ПЭ-92, Соловьева, Нов. р-н).

Обычно на пиру девушки «показывали свои рукоделия» (вышивки, вязания). Девушки одевались в праздничные наряды: тувыр, шовыр, передник, платки. На этот праздник собирались все жители марийского селения. Участвовали в представлении девушки, достигшие 16–18 лет.

На празднике девушки брачного возраста демонстрировали окружающим свое мастерство и в области кулинарии, хореографического и песенного искусства. Марийский праздник Ў.с., впервые зафиксированный в XIX – начале XX в., представлял собой эстетически осмысленное событие сельской жизни, имеющее коммуникативную направленность. На празднике Ў.с. присутствовало много парней, они выбирали себе будущих жен, а затем присылали к ним сватов.

Праздник Ў.с. являлся своеобразными смотринами невест. При его проведении соблюдались определенные правила праздничного этикета. Исполнение этикетных предписаний вносило организующее начало в процесс праздничного общения, в котором можно было выделить следующие этапы: подготовка к празднику, сбор участников на назначенное место праздника, молитва, повсеместное застолье, песни, танцы, игры – мероприятия развлекательного характера.

Девушки должны были удачно сварить пиво, успешно провести свой девичий праздник, хорошо спеть, хорошо сплясать и заслужить хороший отзыв. Парни тоже должны были позабавнее нарядиться, показать свое остроумие, половчее сплясать и также получить одобрение (НРФ МарНИИ, № 528, 26).

Девушки готовились к празднеству: варили пиво, готовили праздничные блюда. В.А. Акцорин приводит сведения, что в селе Мари-Малмыж Кировской области пива варили около 90 ведер (Акцорин, 1976, 109). К празднику исполнительницы готовили свой репертуар: учились и перенимали опыт у лучших исполнителей песен и танцев в родном селении. Если же девушки не удовлетворялись местным репертуаром, то они отправлялись за песнями в соседние деревни. Такая подготовка наблюдалась в нынешних Малмыжском, Шурминском, Уржумском районах Кировской области, Сернурском районе Марийской республики (Акцорин, 1976, 109).

На Ё.с. главный-савуш (затейник) всех гостей сажал за стол, а девушки угощали пивом. Вечер открывали жрецы-карты (ПЭ-90, Нов. р-н). Они читали молитвы, освящали блины и пиво, затем девушки исполняли в честь жрецов-картов специальную песню. После хорового пения девушки угощали гостей. Гостям посвящали специальные песни, такие песни назывались «пура йӱктен коштмо муро» (песни, исполняемые во время угощения пивом). Песни «с ковшом пива» пели каждому гостю, поэтому репертуар был очень богатый. А.В. Михеев отмечал, что пиво, в современном понимании этого слова, этнографически фиксируется у марийцев с позднего средневековья. В обрядах культа плодородия и при поминовении предков пиво выступало как сакральный напиток, заменитель крови (Михеев, 1995, 148). Но с его мнением, что пиво выступает как заменитель крови, согласиться нельзя. По представлениям марийцев, пиво является «напитком богов», а боги по мифам не являются кровожадными. В начале XX в. Т. Ефремов, детально описавший обряды Ё.с., отмечал: «Мелодии песен для Ё.с. «Девичего пира» были постоянными, а содержание варьировалось, чтобы «угодить всем гостям» (НРФ МарНИИ, № 533, 68–69).

Мелодии песен для Ё.с. Девичего пира были архаичнее тематики и содержания песен. В этот праздник исполнение песен на другие мелодии было нежелательно – оно запрещалось традицией. По представлению народа, изменение мелодии каралось Богиней-Матерью Земли (Мланде ава юмо) (Акцорин, 1976, 117). В честь богини матери земли «Мланде ава», бога грома «Кӱдырчӧ юмо», великого бога «Кугу Юмо», богини-матери рождения «Шочын ава юмо» на стол ставились отдельные ковши с пивом и зажигались свечи. Это наблюдалось в Сернурском, Новоторьяльском, Советском районах. Девушки сопровождали угощение не только песнями, но и танцами. Вместе с ковшом пива они дарили танец каждому гостю. Гости после танца дарили девушкам серебряные монеты со словами: «Спасибо, тебе, сестрица, за красивую пляску. Жениха тебе хорошего желаю!» (ПЭ-77, Степанова, Нов. р-н).

Последний вечер завершался общей пляской всех присутствующих девушек. Стол ставили посреди дома. Плясали под песню «Кок пачаш муро» (Марий Эл, 1927, № 4–6, 102–106). А перед уходом домой девушки сажали хозяев за стол, давали каждому ковшик с пивом и все стоя пели прощальную песню. По представлениям марийцев, девушки рождены были для создания семьи, продолжения рода. Они должны были уметь шить, вышивать, ткать, хорошо готовить, а также петь и танцевать. Они считали, что благополучие каждой семьи зависит от трудолюбия женщины. Праздник Ё.с. являлся как бы экзаменом для проверки готовности девушек выходить замуж.

ЎЖАРА АВА – божество зари (Золотницкий, 1877, 20), предстает в образе женщины. В существующих мифологических рассказах вечерняя и утренняя зори являются персонажами женского пола (ПЭ-89, Волкова, Нов. р-н). К ним обращаются такими словами: «Кас ўжара Орина, эр ўжара Марина, Мланде Ава илаш полшыза, сай тазам пуыза! (Вечерняя заря Орина, утренняя заря Марина, Матерь Земли, дайте здоровья, благополучия!)» (ПЭ-93, Чемякова, Серн. р-н).

ЎЛЫЛ ВЕРА (низшая вера) – течение веры приверженцев земных богов. Это течение развивается на основе представления о том, что верховные божества руководят общей жизнью на Земле, а жизнью отдельных людей и семей руководят земные божества.

ЎМЫЛ (тень) – двойник человека. Ў.– мифологический персонаж, который мог отделяться от человека и был связан с потусторонним миром. Марийские знахари лечили испуг ребенка, используя Ў. При лунном свете колдун облизывал его лицо, затем плевал на его Ў., произнося заговор, в котором говорилось, что Ў. является безродным, нет ни братьев, ни сестер, ни близкого человека, и просили взять испуг (ПЭ-94, Чемякова, Серн. р-н). Существует поверье, что на Ў. человека нельзя наступать, запрещалось перешагивать, а не то человек мог заболеть (ПЭ-87, Чемякова, Серн. р-н). Ия и Локтызо определяли по тому признаку, что «у них нет Ў.» (ПЭ-96, Чобыкова, Серн. р-н).

ЎП (волосы) – в народном представлении жизненная сила. Ў. символизирует богатство, счастье. Отрезанные Ў. воспринимались как двойник человека, их хранили, а затем клали в гроб (ПЭ-92, Воробьева, Башк.). Ў. является помощником покойнику для перехода в потусторонний мир (ПЭ-89, Иванова, Башк.). Отдельная, отрезанная прядь Ў. обладала будто бы всеми свойствами человека (ПЭ-87, Серн. р-н).

Существовало верование: прощаясь с родным домом, вырывали несколько Ё. и бросали в сторону дома. Считалось, что Ё. невесты подвергаются колдовству, поэтому их тщательно оберегали. Прядь Ё. срезали при крещении, при посвящении в духовный сан и при пострижении в монахи (ПЭ-89, Кудрявцева, Орш. р-н).

Считалось, что длинные Ё. придавали посвященным особую силу. С Ё. связано множество обычаев и поверий (ПЭ-89, Кирлашева, Куж. р-н).

Девушки, особенно невесты, Ё. до замужества показывали, открывали в праздничные дни. Достоинством красивой девушки считали толстую косу, ниспадающую по спине, до пят. После свадьбы женщины обязаны были тщательно скрывать свои Ё. (ПЭ-87,89, Нов. р-н).

Внешней приметой замужней женщины служил пробор на голове, скрываемый платком, или особый, высокий головной убор шымакш. По ним узнавали о том, что девушка целомудренна, или, что женщина замужем, или, что девушка – невеста (ПЭ-89, Патрушева, Серн. р-н).

Длинные Ё. имели ритуальное значение. Причем левая сторона головы символизировала неудачу, поражение, смирение, правая – удачу, победу. Принято было заплетать косу с правой стороны, расплести – с левой (ПЭ-89, Соловьева, Нов. р-н).

Некоторые магические действия (ворожба, наговоры) осуществлялись с помощью Ё. Девушке, достигшей совершеннолетия или выходящей замуж, отрезали косу. После смерти женщины косу, как символ девичества, клали в гроб. Обычай отрезания пряди Ё. у умерших означал переход из одного мира в другой.

Существуют запреты стрижки Ё. Стрижка волос зависела от возраста, времени стрижки (дней недели, лунных фаз) (ПЭ-85, Николаева, Медв. р-н). Нельзя было стричь Ё. в праздничные дни (особенно вечером), убывающую луну, в «тяжелые» (понедельник, пятница) дни недели, в воскресенье (не к добру, не будут расти). Запрещалось стричь Ё. во время беременности (будут тяжелые роды) (ПЭ-89, Чельникова, Волж. р-н). До исполнения года ребенку не принято было стричь Ё. (первые состриженные Ё. хранили до совершеннолетия); не принято было стричь перед дорогой (отрежешь путь). По поверью, нельзя бросать Ё. – птица соьет гнездо, начнутся головные боли. Отрезанные Ё. сжигали. По народным представлениям, если Ё. попадут в руки к колдуну, то они могли напустить порчу. Во время грозы принято было закрывать волосы (молния могла убить) (ПЭ-89, Енбаева, Мари-Тур. р-н).

Распущенные Ё. символизировали обрядовую прическу, связанную с магией, культом плодородия. Во время родов Ё. распускали; колду-

ны совершали колдовство обычно с распущенными Ў. (ПЭ-89, Енбаева, Мари-Тур. р-н).

По двойному вихру на голове предсказывали повторное замужество (ПЭ-89, Иванова, Башк.).

ЎССÖ – помощник жреца во время жертвоприношений (Миллер, 1791, 46–49; Георги, 1975, 31). На своих собраниях жрецы определяли, где и когда будут производиться моления, их порядок и характер жертвы. В помощь жрецам назначались или выбирались служители низшего ранга. Во время ритуалов помощники следили за порядком, читали молитвы и в то же время распоряжались жертвоприношениями, а Ў., занимавший более низкое положение, приносил жертвенное животное и готовил жертвенные кушанья.

ЎСТЕЛ (стол) – предмет, сакральное место, связанное с рядом предписаний, запретов, нарушение которых наказывалось сверхъестественными силами. С Ў. связывали важнейшие стороны жизни человека, и прежде всего соблюдение этических норм. В традиционном быту был характерен большой, обычно высокий Ў., около которого раньше ставились широкие неподвижные «тенгыл». Ў. стоял в переднем углу. Постоянное пребывание хлеба и соли на Ў. должно было обеспечить достаток и благополучие в доме (ПЭ-92, Минилгареев, Калт. р-н, Башк.).

Символика Ў. соотносена с идеей начала (пути, дел). По традиции перед дальней дорогой, сватовством и другими важными делами садились за Ў.; в целях их благополучного исхода, совершения на Ў. ставили кружку воды, хлеб-соль (ПЭ-96, Васина, Серн. р-н).

Считалось дурным предзнаменованием, если перед свадебными ритуалами забывали ставить на Ў. обрядовый хлеб (ПЭ-96, Васина, Серн. р-н).

Перед венчанием до сих пор бытует ритуальный 3-кратный обход Ў. молодыми по часовой стрелке. Смысл ритуала заключался, видимо, в обереге – силе замкнутого круга. Однако вне ритуала запрещался обход Ў. Человек должен был выйти из-за Ў. оттуда, с которой стороны он входил за него (ПЭ-88, Беляева, Куж. р-н).

С Ў. связано ряд примет: если утром во время еды упадет хлеб – к неожиданной вести, если ложка, вилка – придет в дом женщина, нож – мужчина (ПЭ-92, Воробьева, Башк.).

Запрещалось класть на Ў. шапку (голова будет болеть или не «поднимется» среди людей); разбивать яйцо на Ў. (не к добру), оставлять неубранным (черти будут всю ночь ходить по Ў., лизать посуду), ка-

чать под Ё. ноги (детей чертей будешь укачивать), стучать по столу (это престол); молодым садиться за угол стола (долго замуж не выйдешь, не женишься) (ПЭ-88, Беляева, Куж. р-н). По поверью, вытрешь бумагой Ё. или поскоблишь ножом – вызовешь ссору; ругаться за Ё. – к болезни. Верили, что за Ё. во время еды можно сглазить друг друга. В связи с этим не принято было много говорить за Ё. При переезде нового жильца во дворе ставили Ё., на него хлеб-соль (ПЭ-89, Соколова, Нов. р-н).

Место, занимаемое за Ё., являлось показателем семейного и социального положения человека, уважения. Обычно передние места были предназначены для главы рода, семьи.

ЁШКЫЖ – жертвенное животное.

С помощью быков, которые являлись своеобразными индикаторами или биолокаторами, находили благоприятное место: быки отдыхали только на таком месте, где из-под земли пульсировала добрая геомагнитная энергия. Природа одарила их таким свойством, что они чувствуют подземные разломы, ущелья, водоемы, где со временем могут быть катастрофы из-за карстовых провалов. По преданиям, марийцы Поветлужья строили свои селения две тысячи лет тому назад на тех местах, где отдыхали быки (Акцорин, 1994, 16).

ХАНАЯН – персонаж марийской легенды. Х. – марийский князь, который пытался организовать первое марийское феодальное государство. По материалам легенды, Х. правил в Москве, его сын Омелян – в Перми, а в большой Янабурской волости сидел богатырь марийский Тач, в Яранске – Мамай. В Пижанке сидел князь Павик. Над всеми князьями правил князь Х. У каждого князя были свои войска с богатырями. Согласно материалам легенды, Х. должен был принести в жертву богу Кугу Юмо 70 жеребцов. Х. отказался и был наказан. В это время в марийском обществе между приверженцами старой религии родового периода и сторонниками новой феодальной идеологии завязывается классовая борьба, происходит разложение единой этнической общности марийцев. «Рассеялось племя марийское по всем землям, разбежалось по лесам... Напали на марийцев русские. И начали они отступать от Москвы к Волге и за реку Волгу...» В этой борьбе умирает и сам Ханаян (Акцорин, 2000).

ЧЕР (болезнь) – это результат наказания разгневанных божеств, деяний юзо, локтызо. Многие болезни приписывали к действиям злого духа Керемета, его «семьи», наговорам колдуна и злых людей. Способ-

ность насылать Ч. приписывалась также умершим предкам, когда их переставали поминать или говорили о них непочтительно (Яковлев, 1887, 74–75). Причиной Ч. мог быть и сам человек. Ч. могли наслать божеества в наказание за нарушение запретов, за определенные виды работ в праздники (Кугече, Йыван кече и др.). Ч. могли получить и от ветра, вихря, если человек попадал в него; при попадании волос в птичье гнездо; считалось, что также Тылзе шырт мог наказать, если человек показывал на нее пальцем (ПЭ-92, Изиметова, Башк.).

В сновидениях предвестниками Ч. считались мясо, лошадь (ехать, садиться на белую лошадь). Чтобы избавиться от нее, надо было умиловать Кудо водьж, а также Тоштыен (умерших предков), совершив жертвоприношение, произнеся соответствующие молитвы (ПЭ-87, Соколова, Нов. р-н). Среди многочисленных приемов народной медицины в целях изгнания Ч. используются заговоры и заклинания, купание в утренней росе, хождение к роднику, встреча зари (вечерней и утренней), а также магические действия над человеком, его вещами, символизирующие изгнание или уничтожение недуга.

До настоящего времени в фольклоре народа сохранились рассказы, где природные стихии используются в магических обрядах. В представлении о Ч. использовались два противоположных магических действия: возврат Ч. тому, кто наслал (пёртылтымаш).

Ч. могли наслать «кыша почеш» (по следу), «мардеж почеш» (по ветру), «лүм дене» (по имени), «вүд дене» (по воде), «шикш дене» (по дыму) (ПЭ-92, Воробьева, Башк.).

Типичными способами избавления от Ч. являются ее символическое сожжение (чаще перед печкой в бане), смывание заговоренной или «святой» водой, выбрасывание Ч. через левое плечо ведуна, передача другому человеку, дереву, животному (кошке), закапывание в землю, развеивание по ветру. Колдуны могли наговаривать Ч. на монеты, перья, бусы, яйца, кости, свечи и т.д. (Петров, 2000). При обнаружении Ч., т.е. порченного предмета, клали его в старый лапоть, хлестали по нему рябиновыми прутьями, приговаривая слова: «Ищи своего хозяина, иди к своему хозяину, иди!» Затем заклинающий тайно, чтобы никто не видел, выкидывал лапоть в сторону дома того хозяина, кто занимался недобрыми делами (ПЭ-92, Воробьева, Башк.).

Если не знали хозяина, то при таком случае лапоть с Ч. оставляли на перекрестке дорог, приговаривая: «Ищи своего хозяина, ищи!»

Некоторые прикрепляли предмет с Ч. к стене и стреляли по нему из ружья. При находке предмет с Ч. также отправляли по талой воде, если оказалась подозрительная свеча или монета, то несли в церковь.

В таком случае свечу ставили перед иконой, а деньги опускали в кружку для подаяний (ПЭ-89, Кудрявцева, Орш. р-н).

Во многих случаях, чтобы уничтожить Ч. злых чар, совершалось жертвоприношение языческим духам, которому предшествовал посул (см. юмылан вучыктым). Жертвы приносились с соблюдением необходимых ритуалов в молельных рощах (Васильев, 1927, 45).

Также развешивали одежду на священное дерево, выбрасывали вещи на перекресток дорог.

При лечении Ч. использовали магическую силу слова, заговоры и заклинания. Заговор обычно использовали как для взрослых, так и для детей. Произносили заговор против Ч. над сливочным маслом, солью. Сливочным маслом натирали место Ч. (Ефимова, 1991; Петров, 2000).

В заговорах обращались к различным мифическим божествам-покровителям с просьбой об исцелении. В целях оберега во время распространения эпидемии Ч. больным детям вешали замок на шею. При эпидемии Ч. домашнего скота опахивали железным плугом село, звонили в колокола, проводили Ял кумалтыш (ПЭ-96, Якимов, Нов. р-н).

ЧИМАРИЙ ВЕРА (чистая марийская вера) – вера предков, истинная марийская вера. Это течение связано с идеей о том, что небесные божеества установили законы жизни и руководят жизнью на Земле.

ЧИСЛА – число, имеющее в народных верованиях, обрядах ритуально-магическое значение. Ч., счет первоначально связывали с частями человеческого тела, предметами окружающего мира (две руки, три рыбы, один палец). Счет осуществляли в основном по пальцам или обычно делали метки на чем-либо деревянном. Со временем Ч. становятся классом знаков, описывающих мифологическую модель мира, некоторые из них приобретают сакральное значение.

В традиционной культуре почти все Ч. до 10 были наделены определенной символикой. Многие обычаи, запреты были связаны с Ч. «один» – до достижения года нельзя было стричь волосы ребенку, подносить его к зеркалу (иначе долго не будет говорить). По поверью, если взять ребенка в первый день сева в поле – быстрее начнет ходить (ПЭ-94, Чемекова, Серн. р-н). Традиционно первый прорезавшийся зуб скребли серебряной монетой, а первый выпавший – бросали в подпол (чтобы зубы были крепкими). По закону инициальной магии (магии первого дня) определяли, к примеру, по Новому году весь следующий год; по первому грому – погоду на лето, урожай (ПЭ-94, 96, 98, Нов., Совет. р-ны).

Важное значение придавалось первому входящему в дом на праздники: в Шорыкйол и Сорта кече (примечали: какой человек, такой и год будет); по первому встречному определялись покупки, дороги; совершались определенные обряды с первым выгоном скота на пастбищу (ПЭ-95, Васина, Серн. р-н).

Ч. «два» могло наделяться способностью противостоять Осал. Нечистую силу отгоняли двумя предметами, в обрядах опахивания земли вокруг села во время мора должны были участвовать близнецы. Например, при гадании использовали четные числа (ПЭ-93, Хлебников, Нов. р-н).

Особое место в системе мифологического восприятия имеет Ч. «три». Для моления в лесу старались подобрать место, где бы рядом стояли три дерева: липа, береза и дуб. Мать приходит к сыну три раза; смерть трижды приходит за своей жертвой, но заболевший парень выпрашивает у нее отсрочки на три года (ПЭ-87, Якимов, Нов. р-н).

Ош Поро Юмо забирает сказочных персонажей на небеса после третьей просьбы и после третьего взмаха шелковых качелей; мифическая змея ищет избавителя три года; борьба происходит между тремя сестрами или братьями. После родов считалось обязательным мытье роженицы и новорожденного в трех банях, трех водах; по поверью, если после родов не истопить три бани – ребенок может умереть; верили, что если попарить больного три раза веником из трех берез, взять камни из трех бань, облить водой из трех источников – больной выздоровеет. Чтобы вылечить от болезни, брали воду из трех родников и купали в ней ребенка; недоношенного ребенка трижды клали после выпечки хлеба в печь, чтобы он «дозрел». Невесту с женихом обводили вокруг стола три раза; Саус мари обходил три раза с ножом в руках вокруг свадебной машины в целях оберега. От колдунов, сглазу с этой же целью плевали три раза через левое плечо; вкалывали три иголки или булавки в одежду невесты; завязывали три нитки (красную, белую, черную) или три бусинки детям на руку или вешали их на шею (ПЭ-94, 96, 98, Нов., Серн. р-ны; Калт. Башк. респ).

Ч. «кумыт» три – моделируется тройная вертикальная структура мира.

Многие украшения мари (перстни, подвески) сделаны в количестве из 3, 6, 9 предметов.

Ч. «семь» приписывается сакральное значение. В мифологии мари, обрядах значительное место принадлежит Ч. семь. В песнях слава о хорошей девушке распространяется обычно за семь лесов, семь полей. Магическое Ч. семь в данном случае символизирует предел дальности.

Оттуда, издалека (из-за семи лесов), приходят сваты к невесте на девятигодовалом коне; участники свадьбы в песнях желали родить невесте семь дочерей и семь сыновей; не разрешалось жениться, выходить замуж за родственников до семи колен (поколений) (ПЭ-93, 94, 98, Сов., Орш., Медв., Нов. р-ны).

У марийцев были семилычные лапти; у мифического дракона Шым уяун кишке семь спин, семь голов.

Ч. «девять» имеет также временное значение. Часто используется в магических текстах и ритуалах. Обычно девять считается как утроенное число три.

В мифологии, обрядах встречаются Ч. 4, 10, 12 – земля имеет четыре угла, по которым стоят четыре столба; жертвенное животное рубается на четыре части и закапывается под четыре угла дома; в четыре полосы вышивали рубашки.

Марийцы придавали большое значение тому, что человек славится сильным и крепким через свое родство: «Пусть в семье будет девять сыновей и семь дочерей. Девятью сыновьями, взяв девять снох, семь дочерей выдав замуж семи просителям и с 16 деревнями породнившись, есть и пить дай неистощимую прибыль». Также в мифологической песне при свете 12 свечей Юмынудыр вышивает. «12-ю девушку-лебеда похищает парень, женой которого впоследствии она становится. В фольклоре нашли отражение Ч. 77. В заговорах от Локтызо обращались к 77 ангелам и 77 святым; это число часто использовалось в заговорах от лихорадки, ушибов (77 костей, 77 суставов, 77 замков): «век 77 различных птиц, век 77 различных деревьев, век 77 различных морей», когда Локтызо может отнять жизнь 77 птиц, 77 деревьев, 77 морей, «только тогда болезнь его погубит!» (Юзо мутат утара, 1992).

Магическое значение имели четные и нечетные Ч. На свадьбе во время выкупа невесты Ч. рублей должно было быть нечетным (считалось, что в доме нет пары для умершего человека), на поминках, наборот, приносили все в четном количестве (ПЭ-89, Патрушева, Серн. р-н).

Определенные Ч. использовались при колдовской магии (обычно 3 и 9): стручок с девятью горошинами, брошенный перед повозкой с молодыми, якобы останавливал коней (счастья не будет); в целительстве: бородавки выводили прикасанием (три раза девятью горошинами) (ПЭ-94, Чемякова, Серн. р-н).

Ч. 40 относится к сорокадневному периоду после смерти, на протяжении которого душа умершего пребывает на земле. В марийских заговорах в магических целях используется формула убывающего сче-

та (9–8–7–6–5–4–3–2–1), как способ удаления болезни из организма (Юзо мутат утара, 1992).

Понятие множественности, выражаемое, например, такими символами, как мак, зерно, трава, деревья, показывает изобилие, благополучие, продуцирующее значение. Чтобы защитить хозяйство от Локтызо сыпали мак вокруг дома, вокруг хлева и др.

ЧОДЫРА (лес) – природный ландшафт, где обитают лесные духи.

Марийцы – лесной народ. Лес их кормил, оберегал и занимал особое место в материальной и духовной культуре. Лес вместе с реальными и мифическими обитателями был глубоко почитаем. Особенность природной среды оказывает воздействие на отдельные стороны духовной культуры и на психический склад этноса. Религиозно-мифологическая картина мира этноса создается как отражение природного окружения.

Природная среда марийцев являлась одной из основ формирования и функционирования этноса. Лес считался символом благополучия людей: он защищал от врагов и стихий. Древние финно-угорские племена в суровых климатических условиях вынуждены были заниматься многоотраслевым хозяйством: охотой, собирательством, скотоводством, рыболовством, земледелием, ремеслом, т. к. без этого трудно было выжить. В зимнее время значительное место в хозяйственной деятельности занимал охотничий промысел, с которым связано формирование многих верований.

Причиной происхождения верований могли служить удаchi и неудачи в охоте, встречи с таинственными явлениями природы, а иногда и с неизвестными лесными племенами. Марийская сказочная проза богата сюжетами, рассказывающими о взаимоотношениях человека с обитателями лесов. «Лес – волшебный мир черемисина, около леса вертится все его мировоззрение. Весь сказочный мир черемис вертится около леса и его обитателей. Лес, по воззрениям черемис, населен волшебными существами: в нем расхаживают боги, там же живут злые демоны» (Нурминский, 1862, ч. 3, 243).

ЧОДЫРА ОЗА, кожда оза, к.м. шёрггы хожа (хозяин леса) – покровитель и защитник человека, распорядители лесных животных и богатств.

Существуют рассказы, где хозяин леса Ч.о. и хозяйка леса Ч.к. выступали как распорядители лесных животных, покровительствовали почитавшим их охотникам. С превращением пушнины в товар дух леса

(чодыра оза) превратился в кредитодателя. Так, например, хозяин леса Ч.о. одаривает человека золотыми монетами. Это свидетельствует о том, что замена натурального обмена товарно-денежными отношениями в корне изменила функцию образа хозяина леса – к функции распорядителя зверей добавилась функция распорядителя золотым богатством. Для марийцев лес был основным источником существования. Поэтому хозяин леса Ч.о. как бы стал покровителем и защитником человека. Он выводит из леса заблудившегося человека, предупреждает его о карстовых провальных местах, спасает от пожара. В результате перехода к монотеизму, к представлению о едином боге, произошло коренное изменение образа духа леса Ч.о.: он становится не только синкретическим в функциональном отношении, но и теряет свои зооморфные черты, начинает приобретать антропоморфные черты. Поэтому образ лесного мифического духа Ч.о. в сознании марийцев постепенно перерастает в образ человека, похожего на марийского национального бога. В одном из мифологических рассказов хозяин леса Ч.о. представлен в облике старика в белой одежде. Наши предки знали, когда можно рубить лес, какой, и только местами (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Лесной порядок посещающим людям нельзя нарушать: нельзя относиться хищнически, рубить без разрешения любимые деревья, собирать ягоды и грибы, убивать животных. Если же правила и запреты нарушены, то человека обязательно ждет наказание. Поэтому следовало помнить запреты и правила поведения в лесу. У марийцев существовало поверье: чтобы задобрить хозяина леса Ч.о., нужно было его постоянно одаривать. На основе этого поверья возникли сюжеты мифических рассказов о том, как охотники, подносявшие хозяину леса Ч.о. угощения, возвращались с добычей. Перед тем как уходить в лес, дома обращались к божествам леса и главным богам с просьбой, чтобы они их защищали. Считали, что в лесу существует много опасных мест, и чтобы обезопасить себя и соседей, марийцы не нарушали лесных законов. А того, кто нарушал, ждала кара лесных духов (Тойдыбекова, 1997, 175–178).

Лесной дух Ч.о. выполнял и функцию божества. Из мифологии марийцев известно о смешении в нем образов различных божеств, например, бога леса Ч.о., который якобы всегда оказывал помощь человеку. Но затем подобные божества были, видимо, смешены образами более сильных божеств общего порядка. Например, у горных марийцев в молитвах обращались к великому доброму богу (Пуры когойымы). В молитве говорится: «Великий добрый бог, просим тебя, чтобы

ты дал прибыль от лесного богатства (Пуры кого йымы, когла тавыш перкем ядына!)» (Васильев, 1927, 70).

Аналогичные представления существовали у удмуртов. Перед уходом на охоту приносили жертву Нюлес-мурту. В удмуртских сказаниях встречаются мотивы о том, как Нюлес-мурт (лесной человек) просит старых людей делать для него приношения. Если они окажутся в лесу, то Нюлес-мурт показывает им свою кладовую, в которой на одной стороне лежит много денег, а на другой – черви. Нюлес-мурт угрожал человеку: «Если вы мне ничего не пожертвуете, я выпущу червей и они уничтожат ваш урожай» (Верещагин, 1896, 15–16). У коми тоже есть обряд почитания лесного хозяина: «Многие из зырян ежегодно в известные дни года ходят в лес для того, чтобы отнести дар «лесному дяде» (Заварин, 1870, № 1, 25). Коми-пермяки также обращались к нему не только с просьбой о предстоящей удачной охоте, но и во всех случаях жизни. Пропадет ли скот, заболеет ли кто-нибудь, пермяки за помощью обращались к лесному дяде (Кудряшова, 1979, 33).

ЧОТКАР ПАТЫР – национальный богатырь, защитник марийского народа.

В существующих легендах и преданиях Чоткар родился в семье бедного охотника. Рос он не по дням, а по часам, с пяти лет от роду становится богатырем-великаном. В лесу один на один дрался с косолапым медведем, ударом кулака ломал сосну и мог с корнем вырвать столетний дуб (Марийский фольклор, 1991).

В далекие времена степные люди часто нападали на марийские селения. Марийский богатырь со своими воинами стеной вставал на защиту родной земли. При жизни храбрый богатырь всегда был защитником своего народа. Когда настала пора помирать богатырю, он созвал всех марийцев и попросил похоронить его на высоком берегу реки Илети и обещал помогать им в беде. Также предупредил, чтобы не тревожили его без причины. Но нашелся среди марийцев один безумец, который решил проверить обещание Чоткара (ПЭ-92, Чельникова, Волж. р-н).

Завет Чоткар-патыра был нарушен, обидевшись, что его прах потревожили напрасно, он навсегда опустился в могилу. С тех пор много горя выпало на долю марийского народа, хотя звали на помощь богатыря Чоткара, но он больше не встал.

Время переписало конец грустной легенды. В национальном балете «Живой камень» А. Яшмолкина Чоткар-патыр поднимается снова и в душах людей вселяется надежда и вера в то, что жизнь народа изменится в лучшую сторону.

Народ не забыл своего национального героя. Могила Чоткара приобрела известность, установлен памятник.

ЧУМБЫЛАТ (Чумбылат) о.м., Курык кугыза (Старик горы), Порлендыр, тор.-сер. м., Кўвар кугыза (Старик моста, больной), Курык кугу ен (Большой Горный человек), Курык Юмо (Бог Горы) – почитаемый бог среди марийцев, приверженцев «ўлыл вера» (вера, почитающая земных божеств) (Смирнов, 1889, 136; Васильев, 1927, 23–25).

Чумбылат – князь-воин, который в конце XI века собрал под свое покровительство большую часть разрозненных марийских племен и приказал строить города. Чумбылата также считали северным марийским царем. При нем сложились традиции богослужения, порядок жертвоприношения. Такими они оставались на протяжении столетий. Перед военными баталиями ритуал жертвоприношения дополнялся исполнением исторических баллад наиболее известными и уважаемыми гусярами, их воздействие на слушателей было огромным. Как показывают фольклорные произведения, Чумбылат собирал под свои знамена в защиту родной земли, традиционной веры десятки тысяч ратников, не раз спасал свой народ от нашествия врагов и продолжал помогать ему и после своей смерти. По религиозным представлениям мари, души умерших могут оказывать воздействие на людские дела. На основе веры в загробную жизнь в древности зародился культ вождей, князей, воинов. Он имел большое значение. Еще в XIX – начале XX в. совершались жертвоприношения на могилах легендарных воинов-героев и богатырей. Марийцы глубоко почитали таких родоплеменных богатырей, как Акпатыр, Кукарка кугыза (Немде кугыза, Курык кугу ен), Чумбылат.

Об этих богатырях сложили многочисленные легенды и предания. В легенде «Живой камень», записанной Н. Телешовым, рассказывается, как однажды марийцы, окруженные врагами, обратились к умершему богатырю Чумбылату. Он услышал просьбу и поднялся из могилы, которая находилась на каменной горе. Как и прежде, на своем белом коне, в железных доспехах, с щитом и копьём в одной руке и с огромным мечом в другой Чумбылат бросается на врагов. В этой борьбе он побеждает и возвращается обратно в могилу (Телешов, 1953, 20).

Существуют и другие варианты легенды, например: Курык кугу ен «Горный Великий человек» проживал на Кукарской горе. Если кто-либо заболел от его рук, то ему нужно было жертвовать жеребят, гусей или утку (НРФ МарНИИ, Оп. № 101, 109–110); «Горный дед»

или «Горный человек» жил по «Черной Вятке» (реке Вятке) близ устья реки Пижмы. Он был докладчиком и пророком от человека к Богу. Он учил марийцев как надо жить, дал название месяцам и дням, научил считать. Теперь, по представлению народа, «Горный Большой человек» – есть дух и добрый человек (НРФМарНИИ, Оп.1; № 301, 106–107): «В слободе Кукарева проживал Курык кугу енг. Его дворец находился на жерновой горе. Он был очень богат, давал свои деньги взаймы купцам. Кто не отдавал денег в срок, того Курык кугу енг замучивал «духовной силой». Курык кугу енг почитают марийцы малмыжские, яранские, кильмезские, уржумские и марийской республики» (НРФ МарНИИ, Оп. 1, № 301, 100–101).

Марийцы считают, что лучше всего обращаться к душам предков на местах их погребения: молитва будет услышана. Не случайно к могилам древнемарийских князей-картов устремляются тысячи страждущих, прося защиты, силы у Чумбылата и Болтуша. После смерти Чумбылата минуло почти 900 лет, но до сих пор в начале лета вереницы людей, машин идут и идут к каменной горе возле глухой реки Немда, где в глубине скалы похоронен древний князь. Паломники приносят на могилу дары (шерстяные вещи, одежду, деньги, птицу), зажигают свечи, и каждый просит всемогущего владыку о помощи.

Чумбылат повсеместно известен черемисам, но чаще всего под именем Курык кугыза, Кугу енг, Курык ўмбал Керемет, Кугурак. «Курык кугыза был племенным богом, который являлся посредником между низшими и высшими божествами, попечителем и хранителем марийского народа, охраняющим их от заболеваний» (Ярыгин, 1978, 78). Они свидетельствуют, что Курык кугу енг почитаем и русскими: Курык кугу енг жил возле Кукарской горы. Его почитали не только марийцы, но и русские, называвшие его Иваном-воином, приносили ему в жертву лошадей. По другой версии он не бог, а только полубог, т.к. на собрание святых у главного бога он щеголял в своем прекрасном наряде перед другими святыми и за это получил только полубожественные свойства. В некоторых рассказах он предстает как Горный человек, как простой дух. Больных людей он вылечивал. Во время моления ему жертвовали гусей, уток, а его жене Пиямпару – быка, рубашку, платки. И.Н. Смирнов (1889, 136) при описании языческих моленных рощ горных марийцев отмечал, что они делают жертвоприношение сыну большого бога, двоюродному брату большого бога Кугурак и большому богу. Курык кугыза был предводителем, князем племенного союза марийцев в борьбе против Казанского ханства. Кугураку была предназначена в жертву лошадь любого возраста и любой масти».

Курык кугу ең защищал интересы своего народа, веру предков. По другой версии рассказа, Чумбылат «(Кукарка) был у Вятских мари пророком. Он жил на горе Кукарке. А дом у него был в земле. У входа стояли вооруженные сторожа. Он не давал русским строить церкви. А разрешение на постройку церквей он давал тогда, когда русские стали молиться и пообещали большой калым. Марийский народ после его смерти поклонялся горному старику, приносил ему в жертву жеребят, быков, баранов. А в честь его имени во всех деревнях отводили рощи для моления. Кукарку марийский народ стал почитать как горного старика, а его жену – как Пиямпара» (НРФ МарНИИ, Оп.1, № 301, с. 102–103).

Народ всегда хранил эту святость, помнил своего вождя, хотя и взорвали в 1830 году его могилу на каменной горе на Немде. Жителей ближних сел прогнали подальше от могилы марийского князя, но народ не забыл его. Люди тайными тропами пробирались к святой горе, просили божество содействовать в их жизни. Марийский народ чтит память и проводит всемарийские моления на святом месте, где похоронен Чумбылат. В те времена, когда ритуалы жертвоприношения были под запретом, эти обряды проводились подпольно.

ЧУРИЙОНЧЫШ (зеркало) – символ отражения, граница между земным и потусторонним миром.

Ч. обладает сверхъестественной силой при гадании, оно может увидеть прошлое, настоящее и будущее. Ч. считается опасным для человека, при обращении с ним требуется соблюдать запреты. Во время погребального обряда марийцы старались Ч. закрыть полотном или полотенцем, или поворачивали в обратную сторону (ПЭ-93, Хлебникова, Нов. р-н).

По народным представлениям, покойник мог оставить свое отражение в Ч. и возвратиться назад за живыми. В Ч. нельзя смотреть ночью, во время поминальных праздников, а также во время грозы, чтобы гром не ударил в дом. Существуют верования, что и черти бояться своих отражений, при заглядывании в зеркало они теряют свою силу (ПЭ-95, Чемекова, Серн. р-н).

Ч. повсеместно использовали во время гадания. Мужедше заглядывали через Ч. в потусторонний мир и могли видеть ответы на вопросы о будущей судьбе. Во время гадания брали два зеркала, а посередине ставили свечу (ПЭ-93, Хлебникова, Нов. р-н). Молодые девушки гадали у колодца. При гадании требовалось соблюдать определенные правила: как появилось видение, необходимо было закрыть Ч. или перевернуть, иначе видение могло задушить.

ШЕРАВА, ШЕРЕВА (письмо) – передача информации верующих.

Чтобы известить верующих о назначенных молениях, использовалась система передачи информации «шерара» (Смирнов, 1889). Шерава представляла собой деревянную бирку с вырезанными на ней условными знаками «лодо». Посредством шерара ходоки передавали закодированное сообщение из рук в руки, для того чтобы не допустить искажения. В старину карты вели свои записи с помощью знаков. Такие вырезанные знаки изображали вилы, пчелу, куриную ногу, молоток и др., представляя зародыш фигурного письма. Частью этой традиционной знаковой системы марийцев были также «тамга-гисте». Марийцы пользовались «тамга» для отличия родов и документирования происхождения. «Тамга» ставились вместо подписей и печатей на документах.

ШИНЧАВОЧМО (сглаз) – болезнь, причиняемая взглядом человека.

Вера в то, что взгляд человека обладает таинственной силой, которая может причинить вред, была распространена у всех народов. Марийцы издавна считали, что любой человек может оказаться обладателем дурного глаза, способным «сглазить». По верованиям, не все люди, способные причинить зло взглядом, сглазить, совершают это намеренно из зависти, ревности, в корыстных целях. Некоторые люди творят зло, не ведая об этом, не зная какой страшной силой наделены их глаза (Васильев, 1927). Дурным глазом может обладать даже ребенок, супруга, любящий отец.

Признаками болезни Ш. у детей, вызванными дурным взглядом, являлись внезапная бледность, похудение, хилость, слабый и неравномерный пульс, серый цвет лица, жар, потливость, головная боль, нежелание вставать с постели, грустное слезливое настроение, синие круги под глазами, отсутствие аппетита, сильное сердцебиение, судороги, запоры (ПЭ-89, 93, 94, Нов., Пар., Серн. р-ны).

По существующим фольклорным материалам, взрослые, подвергшиеся Ш., проявляют беспокойство, без причины вздыхают, испытывают без оснований страх, меланхолию, плачут, страдают от головной боли. Их выдают желтоватый или пепельный цвет лица, печальные слезящиеся с сухим блеском глаза, боли в желудке, рвота, иногда начинают предсказывать будущее или появляются галлюцинации (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Считалось, кто наслад порчу, тот может и покончить с нею. Колдун может устранить приемы зла, перенеся их из тела больного в тело другого человека. От Ш. пользовались заговорами. Если хозяйка заме-

чала, что после ухода посторонних ее ребенок начинал сильно плакать, она немедленно принимала меры. Брала ковш воды и обмывала ею углы стола, края лавки, стула, скобу, дверные ручки, при этом произнеся такие слова заговора: «Кунам ўстел луклан шинча возын кертеш, пўкен луклан шинча возын кертеш, тунам гына йочалан шинча возын кертше! (Когда на углы стола может упасть дурной глаз, когда на углы стула может упасть дурной глаз (перечисляются все предметы), только тогда может дурной глаз сглазить ребенка!» После из печи брали горячий уголь, наливали в ковш воды и со словами «Пусть все злое уходит! Тул ава! (Мать огня) очисти зло!» дули в воду. Сбрызгивали на ребенка воду из ковша и произносили: «Пусть злое все уходит!» Подвергнутого Ш. больного сбрызгивали заговорной водой неожиданно для него (Юзо мутат утара, 1992).

Помимо заговоров существуют и другие способы от Ш. В каждой марийской семье в древние времена знали растения, которые могли помочь от сглаза. Они использовали полынь, зверобой, чеснок, лавровый лист, можжевельник. Их вывешивали над входными дверями дома, клали под подушку, употребляли внутрь. Считалось, что тот, кто носит с собой веточку или листики полыни, не подвергается сглазу. И колдун не войдет в дом, если ветка полыни, можжевельника, рябины подвешены над входом. Можжевельник, боярышник, крапива, папоротник, ромашка, чертополох, клевер, горох и другие растения, по мнению предков, считались противодействующими и сглазу. Лечебными считались зверобой и душица (Бирючев, 1934; Никитина, 1993, 259–264).

Марийские целители часто использовали от Ш. в своей лечебной практике соль, масло. Над солью и маслом целители читали заговоры, давали больному внутрь или мазали больное тело. Бросали соль вслед также после ухода подозрительного гостя. Носили крупинки соли в карманах, чтобы уберечь себя от Ш. Железу, металлическим предметам также приписывали магическую силу. Если оставляли грудного ребенка одного дома, то под подушку клали железный предмет (нож или ножницы) (ПЭ-93, Хлебникова, Нов. р-н). По поверьям, хлеб имеет также чудодейственную силу. Если гость отказывался от хлеба и угощения, то в таких случаях бросали в огонь соль, а вслед ему кидали из печки золу или угли в направлении входа и приговаривали: «Его зло пусть уходит с ним!» (ПЭ-92, Воробьева, Башк.).

ШОЛЕМ КУВА, КУГЫЗА – духи, мифические персонажи в виде атмосферных осадков, которые своим поведением воспринимаются народом как кара Божья, как наказание за грехи (Шебеок, 1956).

ШОНАНПЫЛ, ШОНАНПЫЛ КУВА, КУГЫЗА (духи Радуги, Старуха и Старик Радуги) – небесное явление, мифические персонажи (Шебеок, 1956).

По поверьям, видеть Ш.– к счастливой жизни, к добру. Увидев Ш., обращались с молитвами к Ш.к.к., чтобы послали счастье, изобилие, благополучие, хорошую погоду. Существует верование, что Ш. является символом урожая, плодородия, изобилия. Когда долго не показывается на небе Ш., считали, что Ш.к.к. горюют, значит следует ожидать неурожая, засухи (ПЭ-96,97, Капитонова, Серн. р-н).

При появлении двойной Ш., обращенной концами к небу и земле, предсказывали урожай. По дуге, обращенной к небу – каков будет урожай на том свете, а по дуге, обращенной к земле, предсказывали урожай на земле (Китиков, 1991).

По материалам легенды, Ш.– это пояс Кугу Юмо, он полощет его во время дождя (ПЭ-94, Нов. р-н).

ШОПКЕ (осина) – дерево, используемое в качестве оберега, а также проклятое дерево. Мотивировка проклятости связана с представлением о том, что это дерево боязливое. По христианской мифологии на Ш. удавился убийца Иуда (ПЭ-94, Кудрявцева, Медв. р-н). Ш. не использовали при строительстве. По поверью, шайтаны около него пляшут. Запрещалось также прятаться во время грозы под Ш.– убьет молния (ПЭ-93, Орш. р-н).

В ритуально-магической практике известен ритуал использования осинового кола, забиваемого на могилу «недоброго» человека или «ходячего» покойника (чтобы закрыть ему путь). Им же топили послед в болоте, чтобы больше не рожать (ПЭ-87, Чемекова, Серн. р-н). Одним из способов народного лечения являлось протаскивание больных детей через расщепленную Ш. (ПЭ-86, Кудрявцева, Медв. р-н).

ШОПШАР – лестница, связывающая нижние и средние миры.

На небе, в золотом дворце живет Юмо. Небо и солнце хранят чистоту жизни народа. Раньше Небо было близко, на него можно было подняться по Шопшару – лестнице из ствола дерева с коротко обрубленными сучьями. Но его осквернили, и Небо поднялось ввысь, связь между человеком и Юмо ослабла. Связь с Юмо укрепляется во время моления.

Образ «солык» и столба «писырт» в ритуальной атрибутике восходит к этногенетическому мифу, когда Юмынұдыр попросила своего жениха привязать свое головное полотенце на столб у своего якобы «могильного холмика». Слово «пашкыч» означает лестницу (Калиев,

2003; Смирнов, 1889). Она связывает нижние и средние миры, аналогично мифологеме «шопшар», т.е. «лестнице-суковатке». Это образ, замещающий образ «шелковых качелей» в похоронно-поминальной обрядности марийцев. На сороковой день изготовление для покойного символической лестницы является элементом современной поминальной обрядности. В XIX в. с этой целью специально делали лестницу. В святилище Чумбылат была выдолблена на каменной круче лестница, поднимающаяся с берега р. Немда на вершину горы (Смирнов, 1889, 98).

ШОРДЫШЎДЫР – Полярная Звезда (созвездие лоя). Образ Шордышўдыр в марийском фольклоре встречается в народных песнях и в заговорах. Считали, что Шордышўдыр вращается и всегда как бы возвращается в первоначальное состояние. Так в при отговорах Юзо ен обращались к небесным светилам: «Шордышўдыр пёрдылеш, пёртылеш (Шордышўдыр, крутится, возвращается)» (Смирнов, 1889, 143).

ШОРЫК ШОЧЫН, ШОРЫК ШОЧЫН АВА (производитель овец, мать-производительница овец) – божества, производители овец.

Хозяйки в день наступления Шорыкйол готовили праздничные ритуальные блюда. Во всех домах варили суп из баранины, из конопляных семян, стряпали блины, пироги, пельмени из баранины. Расставив на белоснежные скатерти готовые блюда, молились божествам овец: Шорык шочын (Производителю овец), Шорык шочын ава (Матери-производительнице овец) (Шебеок, 1956, 50). Во время этого праздника значительное внимание уделяли овцам (Акцорин, 1976, 59–68). Они играли важную роль в хозяйстве: их приносили в жертву богам, употребляли в пищу в период тяжелых работ, а шкуры использовали для пошива одежды. В шорыкйольскую неделю овцы становились объектом гадания о будущем супружестве, для этого ночью ловили овец за ноги.

ШОРЫКЙОЛ (овечья нога) – Рождество, главный зимний праздник в честь окончания зимних сельскохозяйственных работ и начала подготовки к весне. Время проведения праздника приурочивали к зимнему солнцевороту, переходу от старого года к новому. Шорыкйол длился около двух недель (Вишневский, 1862, 8; Городской, 1864, 26–27; Вихманн, 1931, 58–60; Голмберг, 1926, 16–17; Кузнецов, 1885, 5–6; Э. Беке, 1961, 185–186; Спасский, 1913, 28; Фукс, 1840, 243–245; Акцорин, 1976, 59–68). Шорыкйольские обряды, проводимые в честь наступления нового солнечного года, имеют языческий характер и вос-

ходят к глубокой древности. Несмотря на архаический характер, на праздник сильное влияние оказало христианство. Языческому празднику Шорыкйол церковью были приурочены христианские праздники: Рождество Христово (Рошто), Новый год- Васильев день, (У ий-Васли кече) и Крещение (Крешене). В эти дни утром и вечером в каждой семье совершались обильные ритуальные трапезы. Ритуальную пищу посвящали богам Шорыкйол, читали молитвы, ждали ряженных Васлий кува, кугыза, поминали души умерших.

По народным представлениям, умершие предки и природная стихия, вкусив ритуальной пищи, будут способствовать хорошему урожаю в новом году. Данный обряд осмыслялся как приобщение к вечному круговороту жизни (ПЭ-87, Серн. р-н).

Праздник Шорыкйол был насыщен разнообразными обрядами и ритуальными действиями, в котором участвовали все члены деревенской общины. Шорыкйол отмечался обычно в вечернее и ночное время. В дневное время выполняли повседневную работу, а с наступлением темноты крестьяне откладывали дела и принимали участие в развлечениях, совершали различные обряды. Вечером всем запрещалось работать, нарушителей осуждали деревенским обществом. Считали, что работающего в праздник накажет Шорыкйол Юмо. Тот, кто занимается изготовлением коромысел, лаптей, обручей, не получит приплода скота.

Шорыкйольский праздник считался самым шумным и весёлым периодом времени. Конец года, знаменовавший окончание старого времени, нарастание хаоса, разрушения, породил веру, что на земле появлялись души умерших, а нечисть становилась особенно опасной, пускалась в разгул и могла встретиться в любом месте. Тревожное мироощущение усиливалось ряжеными Васли кува, кугыза, гаданиями, страшными рассказами о нечисти (ПЭ-87, Нов. р-н).

Представления о плохом времени нашли отражение в названии «страшная неделя» и относились ко второй половине Шорыкйол. У крещеных марийцев и у двоеверов первая половина Святков, которая начиналась Рождеством Христовым, называлась «Святой неделей», где языческие мифологические представления соединялись с христианскими (ПЭ-95, Орш. р-н).

Праздник Ш., в котором соединились элементы культа предков, гадания, обряд посещения домов ряжеными Васли кува, кугыза, имел отчетливую аграрно-магическую направленность. С их помощью старались обеспечить благополучие на весь год, обезопасить себя от нечистой силы, задобрить предков, узнать свою судьбу. Вся празднич-

ная обрядность была направлена на увеличение будущей урожайности полей и поголовья скота. Во время Шорыкйол особое значение придавали снегу. Женщины собирали снег со стогов, чтобы выбелить холстину. В некоторых местностях считали, что принесённый с поля и брошенный в колодец снег поможет сохранить воду в период засухи (ПЭ-92, Воробьева, Башк.). Этим снегом умывались, часто использовали его во время лечения.

Как свидетельствуют опубликованные материалы, в день Ш. все домохозяйства шли с лопатами на озимое поле и ставили нечетное количество снеговых скирд, чтобы на будущий год хлеб уродился с избытком. Хозяйки с утра кормили кур конопляным семенем, полагая, что курицы будут нести столько яиц, сколько они съедят в этот день семян. На гумне били прялкой коноплю, приговаривая: «Кужу кыне шочшо! Кужу кыне шочшо! (Пусть уродится длинная конопля! Пусть уродится длинная конопля!)» (ПЭ-89, Янгабышева, Нов. р-н).

В начале XX в. в первый день Ш. пчеловоды переставляли ульи, рыбаки перебирали снасти, охотники готовили ружья, в домах переставляли все предметы. Этот обряд способствовал успехам в земледелии, животноводстве, пчеловодстве, рыболовстве и благополучию в семейной жизни. Готовили ритуальные блюда, наряжались ряжеными, гадали, ждали прихода «Васли кугыза, кува со свитой» (ПЭ-95, Кудрявцева, Нов. р-н). Традиционные обряды, обычаи, проводимые в новогоднюю неделю, соблюдали неукоснительно, так как верили, что Ш. определяет будущее на целый год.

Время Шорыкйол воспринимался как пограничный между старым и новым солнечным годом. Тошто Ий (Старый год) уходил, У Ий только начинался, будущее казалось непонятным и считалось своего рода периодом безвременья. В это время на земле появлялись души умерших, а нечисть становилась особенно опасной, граница между миром людей и враждебным им миром нечистой силы была размыта.

Шорыкйол в народе считался молодёжным праздником. В марийских деревнях они проходили особенно весело, наполненные музыкой, играми, пением и танцами. Молодёжь в эти дни не работала и посвящала себя разнообразным развлечениям (ПЭ-93,94, Серн.р-н).

Многие сохранили приверженность шорыкйольским обрядам по сей день. В Новоторьяльском районе жители поныне проводят праздник Ш., придерживаясь старинных обрядов.

В Параньгинском районе молодежь собирается в домах культуры для игр и веселья, а школьникам интересно наряжаться в маски. Они готовят себе костюмы, маски и ходят по домам, пляшут, поют, ра-

зыгрывают миниатюрные представления (ПЭ-94, Ямаева, Пар. р-н). Люди средних лет наряжаются в маски, соблюдая традиционный обряд, свидетелями проведения которого были в детстве. В деревне Олоры принято готовить ритуальные блюда: пироги палш, блины, суп из баранины. Пироги готовили из зайчатины. Зайца приносили в жертву божествам духа земли и леса. Поедание зайчатины обеспечивало символический контакт живых и мертвых.

В день Ш. хозяин дома произносил молитвы всем божествам, чтобы те покровительствовали в хозяйстве и семейной жизни, содействовали благополучию и достатку. Ш. является границей старого и нового периодов времени годового календарного цикла. Люди очищались от старых грехов и могли надеяться на благополучную жизнь в предстоящем году. Обряды и обычаи были направлены на проверку хозяйственной, семейной жизни каждого человека, семьи, на их нормы поведения в обществе; на стимулирование жизни в новом году путем молитв, пожеланий.

В основе праздника Ш. сохранилась важность основного мотива ритуальных представлений – стремление улучшить свою жизнь в наступающем году и защитить себя от злых сил.

ШОРЫКЙОЛ КАВАН (кладух хлеба Шорыкйол) – обряд, направленный для пополнения прибыли хлеба (Акзорин, 1976, 59–68).

Ш.к. делали всегда нечетным числом, для того чтобы урожая хлебов на полях было с избытком, на гумнах пополнились хлебные скирды. Во время шорыкйольских вечеров выходили в огород, сгребали на грядках снег в кучки. Обычно эти кучки напоминали капусту или другие овощи. Трясли все ягодные и плодовые деревья, также коноплю. Ее колотили палкой, приговаривая: «Кужу кыне вес ганат шоч, сай мушан лий!» (Пусть в этом году родится длинная конопля с хорошей куделью волокна!). Из семян конопли и гороха варили ритуальные супы, жарили семена конопли на сковородах и угощали Васи кува, кугыза, а те, разбрасывая жареные семена на хозяев, имитировали длину волокон конопли, что должно было обеспечить богатый урожай.

ШОРЫКЙОЛ МУЖЕДЫШ (рождественские гадания) – шорыкйольский ритуал, направленный на контакт с потусторонними силами с целью получения сведений о будущем.

Для того чтобы узнать будущее, обращались к посредничеству духов, нечистой силы, умерших. Целью Ш.м. было стремление получить ответы на вопросы о жизни, о здоровье, смерти членов семьи, о погоде, урожае, приплоде скота, о медоносности пчел, о богатстве и бед-

ности, о судьбе родственников, о причинах и исходе болезни, о строительстве дома, о браке. При женитьбе и замужестве стремились узнать имя будущего супруга, возраст, внешний вид, сколько будет детей и о продолжительности жизни супругов. Во время Ш.м. нужно было соблюдать определенные условия: выбор времени и места, использование гадальных предметов (Акцорин, 1976, 59–68). Собираясь около полуночи, выходили на перекресток дорог, падали ниц на землю и слушали разные звуки, «слушать» ходили также в баню и «под окна» (ПЭ-89, Волкова, Нов. р-н). Верили: что услышишь, то сбудется. Самое жуткое и страшное гадание было на перекрестке дорог. Если услышишь вопль, то будет людской мор, а если предстоит хороший год, то слышится пение песен, если услышишь скрип телег, будто бы везут снопы, то будет обильный урожай. Чтобы предсказать урожай, также слушали кур, сидящих на шесте: если куры ведут себя шумно, то хлеб не уродится, если сидят тихо, то хлеб уродится (ПЭ-92, Чельникова, Волж. р-н).

Чтобы нечистая сила не напала во время Ш.м., всегда «очерчивались» по кругу ножом или топором. Гадающих должно было быть нечетное число. Они ложились на снег и слушали звуки, распространяющиеся по земле. По одной версии рассказа, девушки хотели узнать свою будущую судьбу, увидеть суженого: «Легли гадающие на перекрестке дорог, уже дело шло к полуночи. Было жутко, хотя вокруг себя очертили топором железный забор. И слушают. Они были втроем. Смотрят, на одну из них идет огонь. Все трещит, а она как заорет и давай бежать; сама все время бога умоляет, лишь бы защититься от нечистой силы» (ПЭ-85, Волкова, Нов. р-н).

Девушки также прибегали и к другим способам гадания. Раскрыв ворота, одной из гадающих надевали на голову ведро, покружив ее, направляли к воротам. Если та без труда проходила через ворота, то должна была выйти замуж в этом же году, а в противном случае – нет. Кидали через ворота валенки: в какую сторону упадет – туда и замуж выйдешь (ПЭ-89, Горская, Морк. р-н). Перед сном девушки приносили воду и закрывали на замок дужки ведра, а ключ прятали под подушку. Кто во сне приходил за ключом – тот становился суженым. Одно из гаданий происходило в хлеву или в курятнике: в темноте девушки ловили овец, куриц. По масти овцы или по цвету курицы судили о цвете волос своих суженых.

Курицу использовали и в других гаданиях. Заносили в дом курицу, опускали на пол и смотрели. Если курица клюнет зерно, монету или соль – то, соответственно, быть богатой, если курица клюнет уголь –

выйдешь за бедного, если песок – то муж (жена) будет плешивым. Если ловится курица старая, то муж будет старым, молодая – будет молодым (ПЭ-86, Чикаева, Волж. р-н).

В шорыкйольский вечер молодые девушки и парни собирались в доме и гадали на вещах. Выбирали главного, который руководил ими и все должны были слушаться. Собирали у участников гадания кольца, сережки, перстни, платки и другие мелкие вещи и складывали в блюдо. Сверху клали чистое полотенце или платок. Участвующие в гадании пели песню, посвященную хлебу, соли, урожаю, и по окончании песни запускали руку под закрытое блюдо. Попавшийся первым под руку предмет вынимали, а смысл предвещения гадали по содержанию песни. Если вынутые вещи не попадались тем, кому они принадлежали, то их заставляли выкупать. Последнему, кто вынимал оставшуюся вещь, пели обычно свадебные песни, предвещая скорый брак. Кольцо катили по полу, если покатится к дверям – близость брака для девушки, а для мужчины отъезд (ПЭ-95, Серн., Пар, Нов. р-ны)

В Шорыкйол гадающие ходили слушать под чужими окнами и на перекресток. Загадав про свою судьбу, подслушивали под окнами разговор, и какое было первое слово, по нему предрекали судьбу. Подслушивали у окон или дверей жилых домов. По услышанным разговорам объясняли значение будущей жизни: хорошей или горькой, скучной или веселой, бранчливого или ласкового мужа. Гадатели могли услышать под чужими окнами разные разговоры, предсказания зависели от тех, чей голос слышат, например: пьяного или трезвого, мужчину или женщину, молодого или старого, драчуна или добряка. Верили тому, что о чем говорили в доме, то сбудется: если говорили о свадьбе, то значит быть замужем в тот год, а если говорили о покойниках, то это, значит, к смерти. Если хозяйева замечали подслушивающего под окном, то, наоборот, предрекали несчастье, или начинали шутить (ПЭ-85, 95, Сов., Орш., Мари-Тур. р-ны).

В некоторых местах заносили курицу и петуха опускали в середине комнаты на пол. Если петух гордо расхаживает и щиплет курицу, то муж будет задиристый, а если и курица будет храбриться, то это знак того, что жена будет одерживать верх над мужем.

Гадали на зеркалах самые смелые девушки, которые всерьез хотели знать о своем будущем: в темной комнате ставили на стол зеркало, а перед ним зажженную свечу. Девушка входила в комнату и смотрела через свечу в зеркало, где видела изображение своего суженого. Также в шорыкйольский вечер гадали с двумя зеркалами равной величины. Их устанавливали одно против другого, освещая при помощи двух

свечей с того и другого края. Держали зеркало против освещенного стенного зеркала так, чтобы из направленных зеркал образовался длинный коридор, освещенный огнями. Во время гадания в комнате не должны находиться кошки, собаки. Подруги могли остаться с гадающей, но они не должны были смотреть в зеркало во время гадания. Гадающая смотрела пристально и неподвижно в конец коридора, образовавшегося от двух зеркал. По народному поверью, перед началом видения зеркало как бы тускнело, а свечи теряли свой первоначальный свет и в это время появлялось видение (ПЭ-94, Хлебникова, Нов. р-н).

В шорыкйольский вечер девушки гадали в бане. Гадание состояло в том, что, отворив немного дверь бани, девушки обнажали некоторые части своего тела и подходили к дверям. Они просили банного духа прикоснуться рукой к обнаженной части тела. Если девушка чувствовала мохнатую руку – то предполагался богатый жених, холодная голая рука означала бедного, а шершавая – непокладистого и др. Иногда парни, узнав, что девушки собираются гадать, забирались до них в баню и шутили над девушками (ПЭ-94, Горская, Морк. р-н).

Гадали в амбаре. Если попадали в засеку с хлебом, то означало, что будущая жизнь будет богатая и счастливая (ПЭ-87, Соловьева, Нов. р-н).

Ходили гадать также к мельнице, гумну. По услышанному на мельнице стуку от жерновов, звуку пересыпания хлеба, а на гумне – укладки снопов, удары цепов или говор людей, предрекали, кому какая жизнь: богатая или бедная (ПЭ-88, Волкова, Нов. р-н).

ШОРЫКЙОЛ ПӨРТ (дом, выбранный для шорыкйольских игр) – место, где проводились святочные игры.

Молодежь подыскивала отдельный Ш.п. дом. В этом доме проводили игры, устраивали общий пир для всего села и театрализованное представление. Особенно любили традиционную шорыкйольскую игру «Соқыр тага» (Слепой баран) (Акцорин, 1985). В Соқыр тага играли только в дни Шорыкйол. Одному из играющих «слепому барану» завязывали или закрывали шапкой глаза, и он пытался поймать «овец». По своему изначальному смыслу эта святочная «игра у марийцев носила функцию магического оберега овец от хищных зверей. В Шорыкйол не разрешалось носить воду, поскольку считалось, что в воду уходит вся нечисть. Собирали солод, дрова, овсяную муку и масло. Варили пиво на всю деревню и ждали с нетерпением наступления праздника Шорыкйол. Открывал праздничный вечер жрец-карт. Отведав пива, он читал молитву: «О Белый наш великий бог! Приди же к нам, создатель, приди, боже, сегодня наш марийский народ празднует Шо-

рыкйол. Вознаградите счастьем, Васли кува, кугыза! Дайте нам хорошо провести праздник! Дайте здоровья, чтобы жить, играть да смеяться! Как полна кушаньями посуда, так же помоги нам жить в довольстве! Как пенится наше пиво, так же дай нам вдохновения в жизни! Дай счастья всем семьям, скоту, друзьям, жителям всей деревни! Дай всем хорошей жизни! Пусть люди друг с другом живут дружно, весело, щебеча, как ласточки!» (ПЭ-94, Порфирьев, Пар. р-н). Такая молитва карта-жреца ориентировала людей только на добрые дела: усердно трудиться, заботиться о других, уважать соседей, односельчан, избегать конфликтов. Жрец-карт давал наставления молодым, что придавало празднику воспитательное значение. Он читал молитву, обращенную ко всем богам, в которой просил, чтобы марийский народ был всегда хлебосольным, чтобы в колхозах и совхозах увеличилось поголовье скота, урожайность и чтобы в трудные времена реформы народ смог выжить, сохранить свою культуру и традиции.

ШОЧЫН АВА ЮМО (БОГОМАТЕРЬ, БОЖЬЯ МАТЕРЬ) – небесная заступница, отзывчивая, защитница от бед, нечистой силы, напастей и страданий (Зыков, 1932, 12; Золотницкий, 1877, 22). Ш.а.ю. считается покровительницей рожениц, пестует ребенка, заключенного в темницу, кормит грудью осиротевшего младенца. К ней обращаются во время моления в священных рощах, в молитвах, заговорах и заклинаниях.

ШУДЫН ВИЙ (траволечение) – фитотерапия в марийской народной медицине.

Существующие материалы свидетельствуют, что марийские народные целители в своей лечебной практике широко использовали фитотерапию. Для этого в определенное время и часы собирали лечебные травы и сушили. Хранили их в сухом месте, берегли от людских глаз (Ук., Тойдыбекова, 1997). По поверьям, каждая трава имела лечебную силу и энергию. Например, от нагноения и воспаления ран помогали чистотел, мать-и-мачеха, ромашка. Осложнения во время скарлатины объясняли так: невидимое насекомое (червь) как бы поедало костные стенки и барабанную перепонку; против этой болезни использовали луговую герань. От головной боли прикладывали к вискам свежие срезы луковицы, свежие листья капусты; пили сок из свежей калины или жевали калину. Бородавки смазывали молочком свежесорванного чистотела. Над бородавкой-маткой завязывали узлом хлопчатобумажную ниточку и зарывали в землю. От малярии готовили настои из коры черемухи, осины, рябины, ольхи, березы, цветков подсолнечни-

ка, полыни, крапивы, редьки. В качестве кровоостанавливающего средства применяли зверобой, тысячелистник, гвоздику, крапиву.

Марийским знахарям издавна было известно благотворное действие некоторых ядовитых растений. Мухомор широко употребляли для лечения опухолей, при желудочных расстройствах, а спорынью – от психического расстройства. В качестве потогонных употребляли ягоды бузины, малины, земляники; при заболеваниях глаз – отвары шиповника, ягод можжевельника. Чесотку лечили с помощью чемерицы, крапивы, глистов выводили пижмой. Марийские целители также использовали воду минеральных источников, находящихся вблизи от их поселений. Грязевыми источниками пользовались при лечении ревматизма.

ШҰВО, ШҰВЫЛЫК – жертвенное мясо. Во время жертвенного обряда жрец-карт кладет в особый котел частицы различных частей тела Ш. (от ног, головы, бока, языка, печени, сердца и почки и т.д.). Затем вырезает с середины жертвенных хлебов-ўян-шӧран кинде и кугу кинде по маленькому кусочку. После отрезает несколько кусочков от их краев и складывает их в три кучки на скатерть, расстеленную перед деревом. После мелкие кусочки мяса он кладет на жертвенные хлеба (в ямочку на середине). Это мелкое нарезанное мясо называется шұвӧ.

При произношении жрецом-картом главной молитвы жертвенное мясо Ш. поднимают вверх и при этом касаются дерева-онапу.

ШҰВЫР – пузырь, род волынки, игра на данном инструменте предназначалась среднему миру. По мнению этномузыколога О. Герасимова, Ш.– это один из древнейших музыкальных инструментов мари, заслуживающий самого пристального к нему внимания не только как оригинальный, реликтовый инструмент мари. Ш.– это эстетическое лицо древнего мари. Ни один инструмент не мог соперничать с Ш. по разнообразию исполняемой на нем музыки – это звукоподражательные напевы, посвященные большей частью образам птиц (кудахтанию курицы, пению надречного кулика, воркованию дикого голубя), изобразительные (например, мелодия, имитирующая скачку на коне – то легкий бег, то галоп и др.) (Герасимов, 1999, 17).

У марийцев Ш. был одним из почитаемых инструментов в ритуале похорон, поминовения покойных, в ритуальном обходе поля с заклинанием доброго всхода, богатого урожая, защиты от буйного ветра и града. Во время свадебного обряда волынщик исполнял ритуальные напевы-мелодии встречи жениха, проводов невесты, плясовые свата, свахи и невесты, танец женщин-свадебщиц и др.

Ш. устанавливал мистический порядок, гармонию мира. Исследователь Н. Золотницкий (1877) Ш. отнес к разряду шаманского бубна.

ШУҒАРЛА (кладбище) – место погребения умерших, место пребывания душ умерших, святое место, где проводятся поминальные и погребальные обряды.

Марийские Ш. находятся недалеко от деревни, у дороги. По существующим верованиям марийцев, над каждой могилой родственники должны сажать деревья, чтобы душа умершего могла отдыхать в дереве. И деревья на кладбище рубке не подлежат. По поверьям, первый похороненный на новом кладбище становился родоначальником всей общины умерших предков (Яковлев, 1887, 67). Кладбище является местом пребывания душ. По поверьям, умершие живут в Ш. и сохраняют привычную земную жизнь. Мертвые выходят в полночь, гуляют, посещают друг друга. Когда покойника несут в Ш., его встречают души тех, которые ушли из жизни. Существуют определенные календарные праздники и дни, когда души умерших появляются в деревне. Поверья о посещении живых душами умерших связывают с праздником Сорга кече.

Живые сородичи кладбища посещают в поминальные дни. В эти дни принято приносить обрядовую еду (блины, яйца, сыр) и напитки, которыми угощают души умерших. По верованиям, во время поминальных дней, души, выходящие из могилы, невидимо присутствуют с живыми до захода солнца (Смирнов, 1889, 128). Некоторые марийцы оставляют поминальную пищу на кладбище или угощают соседей, раздают нищим, остатки дают домашним животным. В Шугарла обитают и демонические существа, души злых, неправедных людей. По поверьям, они выходят ночью, поэтому кладбища принято обходить стороной. Существуют рассказы, когда такие покойники выходят ночью к прохожим и преследуют их (Смирнов, 1889, 128). Обитающие в Ш. Вувер вылезают из дыр в могилах. После первых петухов В. должны возвратиться в могилу. Чтобы Вувер не вредил живым, на могилу вбивают осиновый кол. По поверьям, после этого души В. перестают бродить по земле.

ШУҒДЫР АВА ЮМО (Богиня Мать звезд), **ШУҒДЫР АВА** (мать звезд).

Управляющей рождением планет во вселенной и рождением человека, считалась Шугдыр шочын ава – Великая мать, рождающая планеты и звезды.

Общемарийские моления Тўня кумалтыш (моление в честь окружающего мира) посвящались тем космическим законам времени и пространства, которые управляли жизнью на Земле, с этой целью в священной роще зажигали 9 костров, которые символизировали 9 планет солнечной системы (Акцорин, 1994, 10).

Звезды на небе созданы богом-демиургом Юмо. По древним верованиям марийцев, с рождением каждого ребенка на небе зажигается своя особая звезда, которая покровительствует ему всю жизнь. Например, молодые девушки и парни, увидев падение какого-либо метеорита, восклицали: «Моя звезда на месте, на небе!» Они верили, что с падением метеорита кто-нибудь умирает (ПЭ-87, Куж. р-н).

В мифологических представлениях создателем звезд считается богиня Шўдыр шочынава (Богиня Мать рождения звезд), звезды считаются двойниками человеческих душ. Якобы каждая звезда появляется в момент рождения человека и падает с неба сразу же после его смерти (Яковлев, 1887, 8). Космический звездный мир предопределяет жизнь каждого человека: кому быть бедным, кому – богатым, кому – счастливым, кому – несчастным, кому – великим, кому – ничтожным. Появление туманных звезд означает рождение людей, кому суждено провести жизнь в бедности или несчастье, светлые звезды обещают новорожденным богатство или счастье, а самые яркие – относятся к рождению царей, великих или необыкновенных людей. Степенью яркости падающих звезд также определяется смерть людей бедных, богатых и великих. В мифологии марийцев создательница звезд Шўдыр шочынава (Богиня-Мать рождения звезд) занимает одно из главных мест среди других небесных богов (Смирнов, 1889, 143). В молитвах, обращенных к ней, просили, чтобы она дала счастье всем марийцам и индивидуального счастья конкретному лицу.

ШЫЖЫВАЗАР ЮМО (бог осеннего базара) – идалык пайрем юмо (бог годовых праздников) покровительствует прибыли в осенних продажах сельскохозяйственной продукции (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

К нему обращаются с хлебом, солью и блинами в день праздника Шыжывазар.

ШЫМ СУКСО (семь ангелов) – ангелы божеств семи дней недели: шочмо суксо (ангел понедельника), кушкыжмо суксо (ангел вторника), вўргече суксо (ангел среды), изарня суксо (ангел четверга), кугарня суксо (ангел пятницы), шумат суксо (ангел субботы), рушарня суксо (ангел воскресенья) (Яковлев, 1887, 8; ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н; ПЭ-93, Порфирьев, Пар. р-н).

ШЫМ ШОЧЫН АВА (семи рождающая мать) – богиня, мать семи рождений, мать семи прибылей или урожаев. К божествам Ш.ш.а. обращались во время произношения молитвы (Яковлев, 1887, 8–10; ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н; ПЭ-93, Порфирьев, Пар. р-н).

ШЫМ ЮМО (семь богов) – божества семи дней недели: шочмо юмо (бог понедельника), кушкжмо юмо (бог вторника), вүргече юмо (бог среды), изарня юмо (бог четверга), кугарня юмо (бог пятницы), шуматкече юмо (бог субботы), рушарня юмо (бог воскресенья). Семь божеств недели (Яковлев, 1887, 8; ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н; ПЭ-93, Порфирьев, Пар. р-н).

ЫРЕС (крест) – сакральный знак в мифопоэтических и религиозных системах.

Ырес выступает как один из основных знаков погребальной обрядности, фигурирует как символ смерти. Ырес выступает как оберег, наносят на различные предметы, или как знак символического изображения. Осеняли себя крестным знаменем, отходя ко сну, начиная или заканчивая работу, выходя из дома, отправляясь в путь, садясь за стол. Во время жатвы серпом выжинали на поле крест, первые сжатые колосья складывали крестом. В канун Крещения изображают Ы. мелом в доме и на хозяйственных постройках. Ы. используется для оберега дома и двора.

ЫРЛЫКАН КУВА, ЫРЛЫКАН КУГЫЗА (Старуха кори, старик кори) – духи болезни кори (Шебеок, 1956). Персонажи Ы.к.к. не любят жару. Они любят разбрасывать семена конопли и гороха. Ы.к.к. могут бросить семена на человека и от этого человек заболевает. Обычно жертвенная каша с молитвами спасает человека от Ы.к.к. (ПЭ-87, Янбагышев, Нов. р-н).

ЫШТЫЛМЕ АРВЕР, СУК (посул) – сделанный-приготовленный предмет, который предназначался для посула, собственность духа, которому была временно обещана жертва. Сук, т.е посул, подвешивался на проволоке в углу жилого дома – пöрткоккла, в летнем домике – кудо, в амбаре – клат (Васильев, 1927, 45). Иногда предметы посула определенному духу оставляли в огороде, на ветках деревьев, одиноко растущих в поле. Предметами посула могли быть топор, серп, крупа, соль, мед, воск, мука. Обряд посула обычно проводили вечером перед сном. После ритуала запрещалось членам семьи покидать дом до следующего дня. Считалось, что болезнь могла перейти к другому лицу.

Обряд посула могла выполнять женщина, однако при этом она должна была изображать мужчину, надевая для этого мужскую одежду (ПЭ-83, Волкова, Нов. р-н).

Посул может совершать сам больной. Если тяжело болен, то вместо него ритуал посула проводит кто-либо из членов семьи или родственник (ПЭ-94, Терехов, Серн.р-н).

Перед ритуалом совершающий посул человек после омовения в бане моет старые серебряные монеты, старый топор и надевает на себя чистое белое белье (ПЭ-88, Янгабышев, Нов. р-н). После отрывает от целого куска холста маленький клочок и готовит жертву, деля на две равные части. Для этого берет полто (солод), мед (мүй, шерш вашак), хмель (умла), ложку ржаной муки и разжигает костер.

Во время обряда кумалтыш мут произносили в честь Кугурака (Курык кугыза, Кугу ен). Его считали посредником между низшими и высшими божествами, охраняющими от заболеваний, и произносили молитвенные слова: «Добрый великий человек! Если ты коснулся, т.е. наслал болезни моей дочери Уनावий, то оставив ее для жизни, легонько, без страданий для нее, вылечи. До принесения в жертву большого гнедого жеребенка твоего большая серебряная монета твоя, великая, назначенная для твоего хлеба, мука, солод твой, восковой кусочек, назначенный для сыты твоей, пусть будет посулом» (Васильев, 1927, 45).

Произнося эти слова, бросают в огонь по шепотке от каждой жертвенной пищи. Затем повторяют еще раз и произносят следующие слова: «Дух огня, дым твой длинен, язык твой костер, толмач твой переводчик, доставь полностью!»

Жертву бросают и всем другим 17 членам Кугурака по два раза и при каждом имени произносят Тул водыж – дух огня.

После завершения ритуала завертывают в клочок холста приношения (крупу, соль, солод и др.) и завязывают их ниткой, привязывают к топоричу, всажая топор в одном из указанных мест. При этом стараются всадить в стену с одного взмаха, так как неудачный взмах считался дурной приметой. Иногда в бедных семьях не имелось продуктов для жертвенных приношений. В данном случае проводили обряд временного посула, гарантирующий выполнение посула в будущем, когда поправится материальное состояние семьи. Для этого, умывшись, брали чистое полотенце (шовыч) или рубашку (тувыр) и вешали, произнося такие слова: «Добрый великий Человек! Если ты наслал болезнь моей дочери Уनावий, то вылечи ее! Большого гнедого жеребенка найдя, принеси тебе в жертву. Вот это до выполнения (настоящего, полного) посула пусть будет залогом!» (Васильев, 1927, 45–47).

ЭР КЕЧЕ ЮМО (Бог утреннего солнца) – божество утреннего солнца. К божеству Э.к.ю. обращаются каждое утро, чтобы день был успешным, и при любом начинании дела (ПЭ-87, Янгабышев, Нов. р-н; Яковлев, 1887, 7).

ЭРГЕ ПҰРЫШӖ ЮМО – божество, предопределяющее судьбу сына (ПЭ-92, Рыбакова, Серн. р-н).

ЭРГЕ ШОЧЫН (рождающая сыновей) – божество, который покровительствует рождению сыновей. Во время молений ему приносят в жертву гуся (ПЭ-94, Свечников, Куж. р-н; ПЭ-93, Терехов, Серн. р-н).

ЮЗО (колдун); шүведыше (плюющий от гл. плевать); тӧрлышӖ (прич. наст. вр. от гл. править); эмлыше (прич. наст. вр. от гл. лечить) – знахарь, человек, обладающий сверхъестественными и магическими способностями (Ефимова, 1991, 5; Васильев, 1927).

Кроме лечения наговорами, марийцы обращались к разным ворожеям и знахарям, которые причину болезни узнавали разным способом: одни гадали кушаком или поясом, другие узнавали, смотря в воду, третьи – при помощи зеркала или камушков. Марийские знахари являлись знатоками и хранителями народной мудрости. Ю. лечит людей и скот, прорицает судьбы и др. У Ю. можно обнаружить общие черты с колдунами. Оба персонажа обладают магическими свойствами, но в то же время Ю. не обладает связью с нечистой силой, а лечит силами заговоров, лекарственными травами и растениями.

По своему внешнему виду Ю. ничем не отличается от простых людей. Ю. пользуется в своем лечении заговорами, обращенными к божествам или мифическим персонажам. Мастерство Ю. всегда приобретается, в большинстве случаев опытный Ю. обучает незнающего и этому может обучиться любой мариец. Ю. передает свое мастерство по крови, по наследству, или передает знания перед смертью, когда сам перестает лечить. Способность лечить Ю.е. иногда передает некий старец с белой бородой или Мать Божья (Шочын Ава). Тот, кто пережил состояние летаргического сна или получил знание заговоров от странников, после этого становится обладателем магии. Хотя знахарство считается женским занятием, знанием магии может овладеть и мужчина, или одинокая женщина, или старуха, или вдова (Ук., Тойдыбекова, 1997).

По поверьям, мощной знахарской магией овладевал такой Ю.у которого во рту все зубы здоровы. Ю. должен быть уверен в своем лечении и в силе своего заговора. Как свидетельствуют фольклорные материалы, Ю. занимаются в деревнях и селах врачеванием. Они ле-

чат ушибы, вывихи, переломы, останавливают кровь, спасают животных и людей от смерти. По выполняемым функциям Ю. можно разделить на тех, кто:

1. Исцеляет людей и животных.
2. Наказывает, разоблачает колдунов, вуверов.

Согласно традиционным представлениям марийцев, болезнь вызывалась внедрением в человека злого духа. После очищения огнем и водой злой дух выходил из больного. Существующие материалы содержат многочисленные былички, бывальщины и поверья о том, как Ю. силою заговоров и заклятий насылают или прогоняют болезни, снимают сердечную тоску, разжигают пылкие страсти (Ук., Тойдыбекова, 1997).

Существуют былички и бывальщины, в которых Ю. облачают вора и находят потерянную вещь. Они обладают способностью проникать в чужие мысли, знают все о его прошлом и настоящем, могут завладеть тайной человека, посмотрев ему в глаза. Марийские мифологические рассказы про Ю. типологически близки к чувашским рассказам о «йомзи», коми быличкам о «шеве».

ЮЗО МУТ (заговоры) – один из наиболее распространенных способов лечебной магии у марийцев. Как и у других народов, Ю.м. сопровождался различными магическими действиями. Мари верил в могущество Ю.м: он мог вызвать или задерживать громы и молнии, бури и дожди, урожай и бесплодие, умножать и отбирать богатство, здоровье, красоту, любовь, даровать человеку счастье и горе, радость и слезы, давать оружие меткость и делать неуязвимого уязвимым, заживлять раны и открывать язвы, останавливать кровь и вызывать кровотечения. Слово Ю.м. может творить чудеса, если оно подчинено сильной воле и безграничной вере в него. Шүведыш, Ю.м. могут пользоваться как специальные заклинатели (шүведыше), так и обычные люди, знающие ритуалы заговоров. Они передаются обычно по наследству.

Для достижения желаемого в традиционных ритуальных или поведенческих ситуациях народные целители применяли Ю.м. (заговоры) как одновременно с соответствующим магическо-ритуальным действием, так и без него.

Изучение жанра заговоров в марийской фольклористике началось с деятельности Тимофея Евсевьева, который собирал материалы на средства и по поручению Финно-угорского Общества Финляндии. Материалы Евсевьева печатались в основном на страницах периодической печати. В 1927 г. была опубликована его статья «Обычай, верования и суеверия марийцев», в которой заговоры и заклинания опи-

саны в тесной связи с обрядами, обычаями и народной медициной. В начале XX в. интерес к жанру заговоров проявлял В.М. Васильев (1915, 6–27; 1927), который опубликовал тексты заговоров и заклинаний в нескольких своих работах. В 1930-е годы уникальным заговорным материалом собрали А.М. Бердников, В.Л. Лукьянов, М.С. Жилина, В. Бояринова, В.Г. Бирючев.

Религиозно-обрядовая практика марийцев, включающая магические действия и моления знахарей, подразделяется на обряды от болезней и обряды на другие случаи. Обряды от болезней делятся на две группы: воздействие на духов, насылающих болезни, и магические способы лечения от конкретных видов болезней. Обычные люди (неспециалисты) использовали наряду с рациональными и магические средства. Ю.м. произносится над ковшом с водой, кучкой соли или над маслом. Заклинатель имитирует плевков или выдувание. Магические действия, зафиксированные совместно с текстом Ю.м., полнее раскрывают содержание и цель обряда. Судя по текстам заговоров, больной человек всегда стремится угодить духам, например: «На горе живущий Курык Кугу ег! От имени больного Ивана хлебом и медом кормим и поим тебя, не трогай, вылечи его!» (Васильев, 1915; Чемекова, Серн. р-н).

Как уже отмечалось, формульные условия, употребляемые в заговорах, всегда предполагают невозможность их выполнения. Часто используется магическое число 77, например, «век 77 различных птиц, век 77 различных деревьев, век 77 различных морей», когда колдун сможет отнять жизнь 77 птиц, деревьев, морей, «только тогда болезнь его погубит!» (ПЭ-94, Чемекова, Серн. р-н). Каждое полное предложение Ю.м. выговаривают на одном дыхании. Ю.м. читались знахарями тайно от людских глаз (ПЭ-89, Чобыкова, Нов. р-н). Словесные формулы, повторяющиеся от 3 до 7–9 раз, оказывали на больных или верующих людей сильное магическое воздействие.

Психологическое воздействие Ю.м. и заклинаний велико: больным внушается, что в мире есть могущественные силы, способные бороться со злыми силами природы, которые причиняют людям вред, с колдунами и знахарями, якобы способными наслать болезни, несчастья, смерть. Ю.м. марийцы издавна лечили общие недомогания, кожные болезни, болезни уха, горла, носа, раны и травмы, болезни костной и соединительной ткани, опухоли, нарушения обмена веществ, болезни дыхательных путей и легких, болезни печени, гинекологические, мочевого пузыря и почек, детские, неврологические и психиатрические и даже инфекционные болезни. Если народный лекарь обладал еще и

гипнотическими данными, то эффективность воздействия словесных формул Ю.м. и заклинаний возрастала в несколько раз. Нервная система больного перестраивалась под влиянием гипноза, и организм начинал бороться против недугов. Часто гипноз подкреплялся фитотерапевтическими средствами.

Помимо лечебной, Ю.м. и заклинания с древнейших времен выполняли производственную функцию. Чаще всего к ним прибегали охотники и рыбаки в целях обеспечения удачи в промысле. Рыбаки перед выходом на лов зажигали огонь и просили от духов воды удачи, успехов в рыбной ловле. К духам-хозяевам воды относятся Вуд ава (Мать воды), которая является женской ипостасью Хозяина воды, и Вуд он (господин воды) – олицетворение водной стихии. Духов Воды почитали, приносили умиловительные дары, вступали с ним в «договорные» отношения. Ю.м. и заклинания служили защитой от несчастных случаев во время охоты и рыбной ловли (ПЭ-92, Изиметова, 1992).

Словесное внушение развивало в человеке чувство бесстрашия, уверенности в свои силы, придавало целеустремленность в достижении тех или иных задач. Такую же функцию, как марийские Ю.м., выполняли удмуртские и мордовские Ю.м. и заклинания: и лечебные, и промысловые. В исследованиях В. Владыкина, удмуртские «Туно» обладали большим авторитетом, все боялись их, считая особыми людьми, наделенными какой-то сверхъестественной силой, исключительными способностями. Они лечили людей от болезней, к ним обращались при кражах, чтоб найти вора, отыскать потерявшийся в лесу скот и т.д., «словом, Туно играл значительную, порой исключительную роль в социально-культурной системе традиционного удмуртского общества» (Владыкин, 1994, 143). Мордовские знахарки выполняли аналогичную функцию в мордовском обществе (Мокшин, 1968, 68). Карельские колдуньи не отличались от основной массы населения карельской деревни. Их личное мировоззрение складывалось под влиянием традиционных народных представлений о природе и человеческом обществе, о жизни и смерти, о взаимоотношениях между людьми (Сурхаско, 1989, 96). Важен тот факт, что у марийцев, мордвы, карел не обнаружены приметы шаманизма, а напротив, в традиционной медицине этих народов используется рациональный жизненный опыт, унаследованный от предшествующих поколений.

ЮЛ СЕР КУГУРАК – божество, старейшина берега реки Волга (ПЭ-85, Иванова, Горномар. р-н).

ЮМО (бог) – создатель земли и неба, вселенной, вечное, бесплотное, духовное.

В марийской традиции Ю. выступает в виде седого старичка с белой бородой, живущего на небе. Существуют рассказы, в которых Ю. встречается в виде странника или нищего. В конце он способен исчезать, перевоплощаться (Золотницкий, 1877, 17–18). В сказках Ю. противостоит делам сатанинским, борется с ними различными способами. Ю. всегда побеждает чертей, бесов (Петрухин, 2003, 263–265). По существующим верованиям, Ю. господствует над ангелами. Ангелы по указанию бога помогают марийцам в беде.

ЮМО ЛУК – святой угол. Ю.л. считался святым, он был всегда хорошо освещен, там находилась икона. Как правило, в Ю.л. находится стол, все значимые события семейной жизни отмечались там. За столом проходили как будничные, так и праздничные застолья.

В Ю.л. совершались любые разнообразные моления, с которых начиналось любое важное дело. Ю.л. всегда держали в чистоте и украшали вышитыми полотенцами (ПЭ-94, Соловьева, Куж. р-н).

У марийцев был распространен обычай при закладке дома класть деньги во все углы нижнего венца, в Ю.л. клали крупную серебряную монету, шерсть (символ богатства и плодородия). В Ю.л. хранили круглый год пасхальное яйцо (ПЭ-94, Волкова, Сов. р-н).

ЮМБЛАН ВУЧЫКТЫМАШ (посул божествам) – обряд, посвященный божествам Мланде ава (Матери Земли).

Обряд посула божествам «с пирогами» (Шўраш когыльым кумалын вучыктымаш) проводили в пасхальную неделю во вторник. С раннего утра стряпали пироги с крупяной начинкой. Готовые пироги ставили на стол, на них клали «серебряные монеты», зажигали свечи и просили, чтобы посеянные озимые уродились густыми и чтобы боги ниспослали теплый дождик, ясный день, теплый ветер, тихую погоду. Посул предназначали Матери Земле (Мланде Ава). Молящиеся давали обещания с П., что в праздник Агавайрем будут проводить большие моления в честь божества Мланде Ава (Васильев, 1927, 45). Затем пирог «посул» вместе с «серебряными монетами» заворачивали в кусок холста, оставляли перед иконой, иногда клали на чердак до Агавайрем. Через семь недель обещанный посул сжигали на костре, а кусок холста отдавали неимущим или старикам.

ЮМЫН ПЎРЫДЫМӖ ВОЛЬЫК (не predeterminedная богом скотина) – домашнее животное, не угодное для жертвоприношений. Свинью, козу считали не угодными для жертвоприношений богу (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

ЮМЫНЎДЫР (дочь бога) – мифический женский персонаж марийцев.

Весной перед зарождением первого Человека и жизни на земле Кугу Юмо отправил свою дочь Юмынўдыр по шелковой лестнице в нижний мир пасти скот. Утром у родника пастушка встретила красивого парня мари. Молодые полюбили друг друга, но разница положения не позволяла им соединить судьбы. Юмынўдыр предлагает мари украсть ее, чтобы Юмо понапрасну не ждал свою дочь в небе. На месте встречи оставили лишь белый платок Юмынўдыр (Марийский фольклор, 1991, 136–137).

Керемет наблюдал за всем живым на земле: за растениями и рыбами, насекомыми и животными в лесах, рощах, водоемах, за первыми молодоженами. Керемет завидовал мари, он тоже хотел жениться на Юмынўдыр. У молодой пары рождается сын, и Юмынўдыр решила навестить отца Юмо. Они втроем по шелковой лестнице поднимаются в небо. Керемет растерзал марийца в небесах и выбросил его тело на землю. На местах падения праха выросли березы и могучие дубы (Петрухин, 2003; Калиев 2003, Шкалина, 2003).

Юмынўдыр вновь спустилась на землю и стала воспитывать своего сына. Прошло много времени, и благодарные марийцы стали молиться своему Ош Поро Кугу Юмо в священных рощах кўсото. А Керемет иногда мог наслать марийцам болезни, мор, неудачи в охоте и рыболовстве, поэтому его нужно было постоянно задабривать.

Юмынўдыр стала покровительницей женщин-мари. Она научила марийских женщин жить в гармонии с миром, растить детей, ткать и вышивать, прясть и вязать, и еще многому другому.

По мифологии народа мари, Юмынўдыр прядет нитки и ее прялкой является Кава менге – небесный столб, ось мира, а веретеном является звезда. Она приводит в движение весь мир (Калиев, 2003; Шкалина, 2003).

ЯЛ КУМАЛТЫШ (деревенское моление) – сельское моление проводили в связи с совместными весенними, летними и осенними работами верующих одной деревни (ПЭ-94, Терехов, Серн. р-н).

ЯЛ ЎМБАЧ КОШТШО КЕРЕМЕТ («над деревней ходящий кереметь»). Мифический персонаж, дух, который мог наслать болезни марийцу (Яковлев, 1887, 78; Васильев, 1927). Ему во время моления приносили в жертву дятла, голубей, галку или кулика. Он имеет своего помощника – витньызе.

Рукописный фонд Т. Евсевьева
(Общество финно-угроведения, Финляндия)

1. Евсевьев Т., этн. 2 (1,25), 33–35
2. Евсевьев Т., этн. 2 (1,25), 268
3. Евсевьев Т., этн. 4, 199–226
4. Евсевьев Т., этн. 5, 173
5. Евсевьев Т., этн. 5, 420–421
6. Евсевьев Т., этн. 8, (1,36) 90
7. Евсевьев Т., этн. 8 (1,36) 91
8. Евсевьев Т., этн. 8, 13
9. Евсевьев Т., XIII (1,36), 4

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Башк. респ.– Башкирская республика
ВЕВ – Вятские епархиальные ведомости
ВГВ – Вятские губернские ведомости
Волж. р-н – Волжский район
ГАКО – Государственный архив Кировской области
Зин.– Зиновьев
ИКЕ – Известия Казанской Епархии
ИОАИЭ – Известия общества археологии, истории, этнографии
К.м.– курык марий
Калт. р-н – Калтасинский район
Куж. р-н – Куженерский район
КЭО – культурно-экологическое объединение
ЛТ – Лидия Тойдыбекова
М.Почк. Серн.– Мари-Починок, Сернурский район
Мари-Тур. р-н – Мари-Турекский район
МарНИИ – Марийский научно-исследовательский институт
Медв. р-н – Медведевский район
Морк. р-н – Моркинский район
МФЭ – Марийская фольклорная экспедиция
НРФ – Научный рукописный фонд
Нов. р-н – Новоторъяльский район
Пиж. Кир.– Пижанский район Кировской области
О.м.– олык марий
Орш. р-н – Оршанский район
ПЭ – Полевая экспедиция
РМЭ – Республика Марий Эл
СА – Советская археология
СЭ – Советская этнография
Серн. р-н – Сернурский район
См.– смотри
Сов. р-н – Совесткий район
Тон. р-н – Тоншаевский район
Ук.– указатель сюжетов марийских быличек и бывальщин
Ф. оп. д. л.– Фонд, описание, дело, лист
Фил. науки – «Филологические науки»
Этн.– Этнографический очерк

ЛИТЕРАТУРА

Азбелев, 1965.– *Азбелев С.Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность. Москва.

Азбелев, 1978.– *Азбелев С.Н.* О подразделениях несказочной прозы // Фольклор народов РСФСР. Уфа.

Азовская, 1977.– *Азовская Л.П.* О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы.

Акцорин, 1967.– *Акцорин В.А.* Этногенез марийского народа по данным фольклора // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола.

Акцорин, 1972.– *Акцорин В.А.* Тошто Марий ой-влак: Марийские легенды и предания. Йошкар-Ола.

Акцорин, 1976.– *Акцорин В.А.* Марийская народная драма. Марийское книжное издательство. Йошкар-Ола.

Акцорин, 1977.– *Акцорин В.А.* Современные фольклорные материалы о происхождении марийского народа // ВМФИ. Йошкар-Ола.

Акцорин, 1980.– *Акцорин В.А.* Историко-генетические связи финно-угорских племен по данным мифологии // Вопросы марийского фольклора и искусства. Труды МарНИИ. Вып. 2. Йошкар-Ола.

Акцорин, 1991.– *Акцорин В.А.* Марийский фольклор. Мифы, легенды и предания. Йошкар-Ола.

Акцорин, 1994.– *Акцорин В.А.* Философское учение финно-угорских народов о человеке // Доклад материалов конференции на тему «Молодежь и традиционная культура финно-угорских народов». Йошкар-Ола.

Акцорин, 2000.– *Акцорин В.А.* Прошлое марийского народа в эпосе. Саров, 2000

Аникин, 1972.– *Аникин В. П.* Художественное творчество в жанрах несказочной прозы // Русский фольклор. Т. XIII. Ленинград.

Аникин, 1966.– *Аникин В.П.* Возникновение жанров в фольклоре // Русский фольклор. Т. X. М.– Л.: Наука.

Антонов, 1990.– *Антонов Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.: Наука.

Архипов, 1990.– *Архипов Е.В.* Ананьинские городища на р. Вятке // Железный век Марийского края. Тр. МАЭ. Т. II. Йошкар-Ола.

Архипов, 1961.– *Архипов Г.А.* Древнемарийский женский костюм // Труды МарНИИ. Вып. 16. Йошкар-Ола, 1961.

Арцишевский, 1985.– *Арцишевский Р.А.* Мировоззрение как проблема исторического материализма // Мировоззрение: Опыт теоретического анализа. Москва.

Афанасьев, 1982.– *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Москва.

Ахиезер, 1985.– *Ахиезер А.С.* Мировоззрение. Культура. Интерпретация // Культура и мировоззрение. Москва.

Багин, 1916.– *Багин С.А.* Гадатели и знахари у царевokokшайских черемис // ИОАИЭ. Т. XXVI. Вып. 3.

Байбурин, 1983.– *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград.

Васильев, 1904.– *Васильев М.* Весенние праздники у черемис // ИКЕ, 1904. № 24. С. 768–781.

Бирючев, 1934.– *Бирючев В.Г.* Народная медицина среди горных марийцев. Йошкар-Ола.

Васильев, 1904.– *Васильев М.* О киреметях у чуваш и черемис // Известия по Казанской Епархии. Издание Казанской духовной академии. № 8. Казань, 1904. С. 237–325.

Васильев, 1908.– *Васильев В.М.* Марий калыкын мурыжо, туштыжо да йомакше. Казань.

Васильев, 1912.– *Васильев В.М.* Черемисы крещеные и язычники // Памятная книжка Казанской губернии за 1863 год. Казань.

Васильев, 1915.– *Васильев В.М.* Черемисы-язычники // Инородническое образование. Кн. X. Казань, 1915.

Васильев, 1915.– *Васильев М.Г.* Черемисы-христиане // Инородническое обозрение. Кн. 2. Казань. С. 813–841.

Васильев, 1931.– *Васильев В.М.* Марий калыкын йомакше, ойлымашыже, туштыжо, тошто мутшо // Сборник материалов марийской народной словесности. Москва.

Васильев, 1927.– *Васильев В.М.* Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск: Маробиздат.

Васильев, 1927.– *Васильев В.М.* Марийская религиозная секта «Кугу сорта». Краснококшайск: Маробиздат.

Васильев, 1991.– *Васильев В.М.* Марийские народные песни. Йошкар-Ола.

Верещагин, 1896.– Вотяки Сосновского края // Записки РГО. Спб.

Вишневский, 1856.– *Вишневский В.П.* О религии некрещеных черемис Казанской губернии // КГВ. № 9. С. 65–66.

Вишневский, 1858.– *Вишневский В.П.* О религии некрещеных черемис Казанской губернии // Этнографический сборник. Т. IV. СПб. С. 109–214.

Владыкин, 1968.– *Владыкин В.Е.* Семейно-родовые и аграрные культы в верования удмуртов. Тезисы докл. Научной конференции молодых ученых МГУ. М.: Издательство МГУ.

Владыкин, 1994.– *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: «Удмуртия».

Власова, 1992.– *Власова М.Н.* Былички (базовые мотивы в их эволюции). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к. ф. н. Санкт-Петербург.

Гагарин, 1978.– *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма народа коми. Москва.: Наука.

Георги, 1795.– *Георги И.Г.* Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. 1795–1797. Часть I. О народах финского племени. СПб.

Герасимов, 1999.– *Герасимов О.М.* Народная музыка народа мари: традиции и современность. Йошкар-Ола.

Герд Кузубай, 1993.– Человек и его рождение у восточных финнов. Финно-Угорское Общество. Хельсинки.

Глухова, 1994.– *Глухова Н.Н.* Экспрессивность марийских языческих молитв // Финно-угроведение. № 2. С. 38–52.

Глухова, 1996.– *Глухова Н.Н.* Структура и стиль текстов марийских заговоров. Йошкар-Ола.

Глухова, 1998.– *Глухова Н.Н.* Информативность и поэтика марийских языческих молитв. Йошкар-Ола.

Голубева, 1976.– Коньки-подвески междуречья Волги и Оки // СА. 1976. № 2. С. 67–82.

Голубева, 1979.– *Голубева Л.А.* Зооморфные украшения финно-угров. Свод археологических источников. М.: Наука.

Голубева, 1987.– *Голубева Л.А.* Марийцы // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. Археология СССР. М.: Наука.

Горбунов, 1925.– *Горбунов А.* Народ мари: Его верования, быт и нравы. Кунгур: Тип. «Искра».

Городской, 1864.– *Городской Г.О.* О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник императорского Русского этнографического общества. Т. 11. Смесь. С. 23–43.

Данилов, 1986.– *Данилов О.В.* Важнангерский жертвенник // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984–1985 годов (Тезисы докладов). Йошкар-Ола.

Данилов, 1987.– *Данилов О.В.* Поздние марийские жертвенники // Религиозные предстваления в первобытном обществе (Тезисы докладов). Москва.

- Данилов, 1995.– *Данилов О.В.* Культ медведя // Марий Эл. № 1.
- Дмитриев, 1876.– *Дмитриев П.* Миссионерская деятельность среди луговых черемис Казанской губернии Козмодемьянского уезда // ИКЕ. № 1. С. 4–22.
- Евсеев, 1911.– *Евсеев Т.Е.* Праздник Сүрем // НРФ. МарНИИ.
- Евсеев, 1927.– *Евсеев Т.Е.* Обычаи, верования и суеверия марийцев // Марий Эл. № 10. С. 125–165.
- Евсевьев, 1928.– *Евсеев Т.Е.* Агавайрем (праздник сохи) // Марий Эл. № 3–4.
- Евсеев, 1928.– *Евсеев Т.Е.* Важнейшие моменты правового быта и обычного права марийского народа // Марий Эл. № 5–6.
- Евсеев, 1994.– *Евсеев Т.Е.* Калык ойпого. Йошкар-Ола.
- Егоров, 1927.– *Егоров Ф.Е.* Черемис и керемет // Марий Эл, 1927. № 3–4.
- Емельянов, 1922.– *Емельянов А.И.* Языческое моление черемис // ИОАИЭ. Т. XXXI. Вып. 4. Казань. С.7–39.
- Ерусланов, 1894.– *Ерусланов Г.* Очерк быта и преданий черемис // Известия Оренбургского отделения Р. Г. О. Вып. 4.
- Ефимова, 1991.– *Ефимова Н.А.* Сам себе знахарь. Йошкар-Ола.
- Ефремов, 2003.– *Ефремов Т.Е.* Описание старинного марийского праздника Шорыкйол с ролью Васи Кугыза с Девичьим пиром.– Рукопись.– (Цит. по кн.: Календарные обряды и праздники марийцев.– Йошкар-Ола, 2003).
- Живой Камень (русские писатели о марийском крае). Йошкар-Ола, 1970 (с. 170–179. Е. Чириков «Дочь неба»).
- Заварин, 1870.– *Заварин Н.* О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // ВЕВ. № 1, 25.
- Збруева, 1952.– *Збруева А.В.* История нселения Прикамья в ананьинскую эпоху. М.
- Зеленин, 1916.– *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. ПГ.
- Зеленин, 1933.– *Зеленин Д.К.* Тотеммический культ у русских и белорусов. Известия АН СССР. № 8. Отдел общественных наук. Москва–Ленинград.
- Зеленин, 1937.– *Зеленин Д.К.* Тотемы дерева в сказаниях и обрядах европейских народов. Труды Института этнографии. Т. XV. Вып. 2. Издательство Академии Наук СССР.
- Земляничкий, 1871.– *Земляничкий Ф.* Несколько слов по поводу языческих суеверий крещеных черемис Царевококшайского уезда // ИКЕ. 1871. № 8. С. 243–251.
- Знаменский, 1866.– *Знаменский П.В.* Религиозное состояние черемис Козмодемьянского края // «Православное обозрение», октябрь, с. 61–80.

Зиновьев, 1974.– *Зиновьев В.П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск: Гос. университет.

Зиновьев, 1985.– *Зиновьев В.П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Исследования и публикации. Новосибирск.

Зиновьев, 1987.– *Зиновьев В.П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск: Наука.

Золотницкий, 1877.– *Золотницкий Н.И.* Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Из лекций в Казанском миссионерском институте. Казань.

Златовратский, 1881.– *Златовратский Н.Н.* Черемисы // Игрушечка № 5 (Старыгина Н. О народе мари – из XIX века // Марий Эл, № 3, 1994).

Зыков, 1932.– *Зыков И.В.* Религиозные течения среди марийцев. ОГИЗ. Нижний Новгород.

Иванов, 1964.– *Иванов В.В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных символов, образованных от ASVA – «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М. С. 91–128.

Иванов, 1988.– *Иванов А.Г.* Политика массовой христианизации марийцев в 40–60 гг. XVIII в. и её последствия // История христианизации народов Среднего Поволжья и её марксистско-ленинская оценка. Тезисы докл. к региональной научной конференции 13–14 апр. 1988 г. Чебоксары.

Иванов, Топоров, 1974.– *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва.

Калибанов, 1965.– *Калибанов А.И.* История религиозного сектанства в России. М.: Наука.

Календарные праздники, 2003.– Календарные праздники и обряды марийцев. Этнографическое наследие. Вып. 1. Йошкар-Ола.

Калиев, 1993.– *Калиев Ю.А.* Семьк. Йошкар-Ола.

Калиев, 1999.– *Калиев Ю.А.* Сылнымут да тоштой. Йошкар-Ола.

Калиев, 2003.– *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола.

Калинина, 2003.– Календарные праздники и обряды марийцев. С. 7–20 // В кн. Календарные праздники и обряды марийцев. Йошкар-Ола.

Китиков, 1989.– *Китиков А.Е.* Своеобразие пословиц и поговорок финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. Йошкар-Ола.

Китиков, 1991.– *Китиков А.Е.* Марий калык модыш. Йошкар-Ола.

Китиков, 1993.– *Китиков А.Е.* Ёддыр сий. Йошкар-Ола.

Клибанов, 1965.– *Клибанов А.И.* История религиозного сектанства в России. М.: Наука.

- Коблов, 1910.– *Коблов Я.* Мифология казанских татар // ИОАИЭ. Т. XXVI. Казань.
- Козлова, 1964.– *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. Учебное пособие. Издательство Московского университета. Москва.
- Козлова, 1967.– *Козлова К.И.* Этногенез и этнические связи марийцев по данным этнографии // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола.
- Комов, 1889.– *Комов А.Ф.* Черемисы середины северной половины Бирского уезда. (Этнографический очерк). «Уфимские губернские ведомости».
- Коробов, 1957.– *Коробов С.А.* Прошлое марийского народа. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат.
- Краснов, 1959.– *Краснов А.В.* Возникновение дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат.
- Краснов, Хлебников, 1991.– *Краснов А.В., Хлебников Е.А.* Марий йулам илышыш. Йошкар-Ола.
- Криничная, 1991.– *Криничная Н.А.* От редактора // Л. Симонсуури. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск: «Карелия».
- Криничная, 1987.– *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза. Ленинград.
- Крюкова, 1951.– *Крюкова Т.А.* Марийская вышивка. Ленинград.
- Кугу сорта, 1992.– *Кугу сорта вера марийын кумалтыш мушто.* Йошкар-Ола: «У вий», 1992. 29 с.
- Кудряшова, 1979.– *Кудряшова В.М.* Образ лешего в коми устной несказочной прозе // Межнациональные связи коми фольклора и литературы. Сыктывкар.
- Кузнецов, 1885.– *Кузнецов С.К.* Остатки язычества у черемис // ЖМНП. XXI.
- Кузнецов, 1879.– *Кузнецов С.К.* Четыре дня у черемис во время Сюрема. Этнографический очерк. ИОАИЭ. Т. IV. Вып. 1. Казань.
- Кузнецов, 1884.– *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования черемис // КГБ. № 24.
- Кузнецов, 1885.– *Кузнецов С.К.* Наблюдения над рождественскими праздниками черемис. ИОАИЭ. Т. IV. Вып. 1. Казань.
- Кузнецов, 1885.– *Кузнецов С.К.* Остатки язычества у черемис. Журнал Министерства Народного Просвещения. № 21.
- Кузнецов, 1894.– *Кузнецов С.К.* Черемисские поминки в 7-й день. ИОАИЭ. Т. V. Приложение.
- Кузнецов, 1904.– *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Этнографическое обозрение. Кн. 16. № 60. С. 67–90; № 61.

Кузнецов, 1905.– *Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования черемис. Москва.

Кузнецов, 1909.– *Кузнецов С.К.* Черемисская секта Кугу сорта. Опыт исследования религиозного движения среди поволжских инородцев. Москва.

Кулемзин, 1993.– *Кулемзин В.М.* Традиционное мировоззрение хантов // Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. д. и. н. Новосибирск.

Кулемзин, Лукин, 1977.– *Кулемзин В.М., Лукин Н.В.* Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Этнографические очерки. Томск: Издательство Томского университета.

Кульшетов, 1991.– *Кульшетов Д.* Марийские народные песни. Йошкар-Ола.

Кульшетов, 1990.– *Кульшетов Д.* Шернур корнет. Марий калык муро-влак. Йошкар-Ола.

Кумалтыш мут, 1991.– Марийские молитвы-заклинания. Сост. Н.С. Попов.

Литвинский, 1981.– *Литвинский Б.А.* Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (История и культура). Москва.

Лихачев, 1928.– *Лихачев Г.* Пережитки анимистического мировоззрения у марийцев // Антиралигиозник. № 9. С. 25–37.

Лихачев, 1929.– *Лихачев Г.* Культ природы у марийцев // Антиралигиозник. № 9. С. 36–45.

Лоссиевский, 1851.– *Лоссиевский В.М.* Обряд черемисских похорон // ОГВ. № 19. С. 52.

Лотман, 1981.– *Лотман Ю.М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Ученые записки Тартуского гос. университета. Тарту. Вып. 513.

Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988.– *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск: Наука.

Магницкий, 1883.– *Магницкий В.* Поверья и обряды в Уржумском уезде Вятской губернии. Календарь Вятской губернии на 1884 год. Вятка. С. 89 – 98.

Мамаева, 1994.– *Мамаева М.Н.* Музыка в языческой религии // Доклад материалов конференции «Молодежь и традиционная культура финно-угорских народов». Йошкар-Ола.

Мамаева, 2005.– *Мамаева М.Н.* К вопросу об исполнительстве культовой музыки на гусях: Вопросы этносоциальной истории марийского народа. Йошкар-Ола.

Марийская религия и культура. Материалы научно-практической конференции 1995 года. Йошкар-Ола.

Марийский фольклор, 1991.– Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания. Сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола.

Марийский фольклор, 1992.– Марийский фольклор. Сказки луговых мар. Йошкар-Ола.

Марийские праздники, 1992.– Йошкар-Ола.

Маркелов, 1929.– *Маркелов М.Т.* Культ священных рощ у марийцев // Безбожник. № 5. С. 15–16. № 6. С. 12–13.

Маркелов, 1931. *Маркелов М.Т.* Мари. Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. Т. II. М. – Л. С. 178–189.

Мартынов, 1939.– *Маркелов М.Т.* Пережитки религиозной секты «кугу сорта» и ее религиозная роль в социалистическом строительстве. Труды МарНИИ. Вып. 1. Козьмодемьянск. С. 82–92.

Маторин, 1929.– *Маторин Н.М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество-Ислам-Православие-Сектанство. Безбожник. Москва.

Мендияров, 1894.– *Мендияров Г.О.* О черемисах Уфимской губернии // «Этнографическое обозрение». № 3. Кн. 22. С. 34–54.

Миллер, 1791.– *Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб.

Михеев, 1995.– *Михеев А.В.* Жертвенная пища в праздниках поминовения (мировоззренческий аспект) // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Тез. докл. I Всеросс. научной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола.

Можаровский, 1880.– *Можаровский А.Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению христианством казанских инородцев с 1652 по 1867. Москва.

Мокшин, 1968.– *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Историко-этнографические очерки. Мордовское книжное издательство. Саранск.

Молотова, 1992.– *Молотова Т.Л.* Марийский народный костюм. Йошкар-Ола.

Молотова, 2002.– *Молотова Т.Л.* Традиционные марийские народные обряды, связанные с рождением ребенка // Финно-угроведение. № 2.

Молотова, 2004.– *Молотова Т.Л.* Традиционное марийское ткачество. Йошкар-Ола.

Моляров, 1873.– *Моляров И.Я.* Беседы к черемисам Кузнецовского прихода Кузнецовского школьного учителя И.Я. Молярова // ИКЕ. 1873. № 7. С. 209–223; № 8. С. 244–256.

Моляров, 1876.– *Моляров И.Я.* Похоронные обычаи и поверья горных черемис Казанской губернии Козьмодемьянского уезда // ИКЕ. № 24.

Морохин, 1994.– *Морохин Н.В.* Марийские священные рощи и деревья Нижегородской области // Нижегородские марийцы. Йошкар-Ола.

Морохин, 1994.– *Морохин Н.В.* Фольклор в традиционной региональной экологической культуре Нижегородского Поволжья. Киев.1994. Серия: история охраны природы. № 14.

Напольских, 1991.– *Напольских В.В.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции // Матер. к сер. «Народы Сов. Союза». Вып. 5: Народы уральской языковой семьи. Москва.

Нечаев, 1874.– *Нечаев С.* Религиозное состояние горных черемис Козьмодемьянского уезда // ИКЕ. № 5. С. 138–155.

Нижегородские марийцы, 1994.– Сборник материалов для изучения этнической культуры марийцев. Йошкар-Ола.

Никитин, 1996.– *Никитин В.В.* Каменный век Марийского края. Йошкар-Ола.

Никитина, 1993.– *Никитина Г.А.* Народная медицина // Удмурты. Ижевск. С. 259–264.

Никитина, 2003.– *Никитина Т.Б.* Марийцы в эпоху средневековья (по материалам могильников) // КСИА. Вып. 214. Москва.

Никитина (Шикаева), 1992.– *Никитина (Шикаева) Т.Б.* Марийцы (конец XVI – начало XVIII вв.). Йошкар-Ола.

Никольский, 1920.– *Никольский Н.В.* Народ мари (черемис). Издательство Казанского университета. Вып. I. Казань.

Нурминский, 1862.– *Нурминский С.А.* Секта кугу сорта среди черемис Яранского уезда. Вятка.

Олеарий, 1870.– *Олеарий А.* Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 гг. Перевод П. Барсова. Москва.

Петрухин, 2003.– *Петрухин В.* Мифы финно-угров. Москва.

Петров, 1981.– *Петров В.Н.* Иерархия марийских культовых объединений // Материальная и духовная культура марийцев. АЭМК. Вып. 5. Йошкар-Ола. С. 133–153.

Петров, 1993.– *Петров В.Н.* Марий ю. Тўрлө локтымо, чер, мужо ваштареш шўведымаш. Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 1993. 160 с.

Петров, 2000.– *Петров В.Н.* Марийская народная медицина. Йошкар-Ола.

Померанцева, 1975.– *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука.

Попов, 1981.– *Попов Н.С.* Вера марийцев XIX–XX вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1981.

Попов, 1981.– *Попов Н.С.* Погребальная обрядность марийцев в XIX – начале XX веков. Материальная и духовная культура марийцев. Археология и этнография Марийского края. Вып. 5. Йошкар-Ола. С. 154–173.

Попов, 1987.– *Попов Н.С.* Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола. Попов Н.С. (1979) О некоторых обрядах и обычаях, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев // Из истории хозяйства населения Марийского края. Йошкар-Ола. С. 123–138.

Попов, 1989.– *Попов Н.С.* Трансформация традиционных праздников в современном быту марийского сельского населения // Материалы конференции молодых ученых. МарНИИ. Йошкар-Ола. С. 72–75.

Попов, 1993.– *Попов Н.С.* Марийский народный праздник «Кугече» // Полевые материалы марийской этнографической экспедиции 80-х годов. АЭМК. Вып. 22. Йошкар-Ола.

Попов, 1996.– *Попов Н.С.* Марий веран йыжынже (О язычестве). Йошкар-Ола.

Попов, Таныгин, 2003.– *Попов Н.С., Таныгин А.И.* Юмын йўла. Йошкар-Ола.

Пропп, 1984.– *Пропп В.Я.* Принципы классификации фольклорных жанров // СЭ. № 4. С. 147–155.

Риттер, 1928.– *Риттер В.* Богатыри: Марийские легенды. Йошкар-Ола.

Риттер, 1928.– *Риттер В.* Злой Канай и отчего бледна Луна. Краснококшайск.

Риттих, 1870.– *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Ч. I–II. Казань.

Рождественский, 1873.– *Рождественский М.* Быт горных черемис Козьмодемьянского уезда в религиозно-нравственном отношении // ИКЕ. 1873. С. 9–25.

Руденко, 1925.– *Руденко С.И.* Башкиры. Ч.2. Л.

Рычков, 1770.– *Рычков Н.П.* Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб.

Рябинский, 1900.– *Рябинский К.С.* Ардинский приход Козьмодемьянского уезда // ИОАИЭ. Т. XVI. Вып. 2. С. 176–212.

Сабитов, 1980.– *Сабитов С.С.* Образ медведя в марийских и удмуртских сказках // ВМФИ. Вып. 2. Йошкар-Ола.

Сагалаев, 1992.– *Сагалаев А.М.* Архаичное мировоззрение урало-алтайских народов. Западной ибири. Автореферат диссертации на соискание уч. ст. д. и. н. Новосибирск.

Сануков, 1992.– *Сануков К.Н.* Марийцы: прошлое, настоящее и будущее. Йошкар-Ола.

Седакова, – *Седакова О.А.* Обрядовая терминология и структура погребального обряда. Дис. на соискание уч. ст. к. ф. н. Тарту.

Семенов, 1893.– *Семенов Т.* Черемисы. Этнографический очерк // Православный благовестник. № 9.

Сепеев, 1975.– *Сепеев Г.А.* Восточные марийцы: Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Серед. XIX – нач. XX вв. Йошкар-Ола.

Симонсуури, 1991.– *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск: «Карелия».

Смирнов, 1920.– *Смирнов В.* Народные похороны и почитания в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XI. Кострома.

Смирнов, 1889.– *Смирнов И.Н.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. ИОАИЭ. Т. VII. Казань.

Соловьева, 1982.– *Соловьева Г.И.* Орнамент марийской вышивки. Йошкар-Ола.

Соловьева, 2002.– *Соловьева Г.И.* Терминология марийской вышивки. Ч. 1. Йошкар-Ола.

Соловьева, 1965.– *Соловьев В.С.* Пеледыш пайрем: национальный праздник марийского народа. Йошкар-Ола.

Старостенков, 1988.– *Старостенков С.А.* Кугусортинская космогония // Летняя школа по семиотике культуры. Архангельск.

Старостенков, 1980.– *Старостенков С.А.* Этнокофессиональное движение «Кугу сорта» у марийцев: причины и механизм возникновения // Изучение преемственности этнокультурных явлений. Москва.

Старостенков, 1990.– *Старостенков С.А.* Этноконфессиональное движение «Кугу Сорта» у мари. Хронология реальная и мифическая // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Ленинград.

Старыгина, 1994.– *Старыгина Н.* О народе мари – из XIX века // Марий Эл. № 3.

Степанов, 1995.– Государственность древних мари // Марий Эл: вчера, сегодня, завтра. № 1. С. 67–73.

Телешов, 1953.– *Телешов Н.* Ильше кў. Пер. с русского К. Васина // В кн.: Лудшаш книга 6 класслан. Йошкар-Ола.

Тойдыбекова, 1997.– *Тойдыбекова Л.С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу.

Токарев, 1990.– *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат.

Топоров, 1982.– *Топоров В.Н.* Первобытное представление о мире. Общий взгляд. Москва.

Топоров, 1988.– *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику //

Арханческий ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука.

Троицкая, 1978.– *Троицкая Н.* Черемисы Арбанской волости Царевкококшайского уезда Казанской губернии. ИОАИЭ, Т. XI. Вып. 1. С. 65–82.

Тульцева, 1976.– *Тульцева Л.А.* Рябина в народных поверьях // СЭ. № 5.

Түрлө марийын кумалтыш мутышт, 1918. Казань: Типография Сов., Сол. И Раб. Деп., 1918. С. 77.

Филимонов А., 1868–1869.– *Филимонов А.* О религии некрещеных черемис и вотяков Вятской губернии // ВЕВ. 1868. №№ 8, 11; 1869. №№ 7, 8, 21.

Филоненко, 1912.– *Филоненко В.* Погребальные и поминальные обряды черемис Уфимской губернии // Вестник Оренбургского ученого округа. № 2. Уфа.

Фольклор и искусство в современной художественной культуре Марийской АССР. Йошкар-Ола.

Фукс, 1840.– *Фукс А.А.* Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань.

Худяков, 2003.– *Худяков М.Г.* Истории покорения Малмыжского края // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край. Йошкар-Ола.

Худяков, 1935.– *Худяков М.Г.* Очерк истории первобытного общества на территории Марийской области // ИГАИМК. Вып. 141. М. – Л.: ОГИЗ.

Черемисы. Быт и религиозные верования, 1878 // Природа и люди. Сентябрь. СПб.

Черных, 1995.– *Черных С.Я.* Словарь марийских личных имен. Йошкар-Ола.

Четкарев, 1940.– *Четкарев К.А.* О марийских преданиях и легендах // Вопросы истории, языка, литературы и фольклора мари. Труды МарНИИ. Вып. 2. Козьмодемьянск. С. 150–179.

Четкарев, 1948.– *Четкарев К.А.* Марийские сказки // Сборник К.А. Четкарева под ред. М.К. Азадовского. Йошкар-Ола.

Четкарев, 1951.– *Четкарев К.А.* Героические образы в марийских сказках // Уч. записки МарНИИ. Вып. 4: Литература, фольклор, искусство. Йошкар-Ола. С. 173–194.

Четкарев, 1951.– *Четкарев К.А.* Марийские предания о родо-племенных богатырях // Ученые записки МарНИИ. В. 4. Йошкар-Ола.

Четкарев, 1955.– *Четкарев К.А.* Марийские народные сказки. // (Запись, перевод, статья и комментарии К.А. Четкарева. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат.

Четкарев, 1955.– *Четкарев К.А.* Марийские предания об Акпарсе // Труды МарНИИ. Вып. 7. Йошкар-Ола.

Четкарева, 1999.– *Четкарева Р.П.* Природа, здоровье и табу народа мари. Йошкар-Ола.

Шестаков, 1866.– *Шестаков П.* Быт черемис Уржумского уезда. Из циркуляра Казанского учебного округа. №№ 16, 17, 19. Казань.

Шкалина, 2003.– *Шкалина Г.Е.* Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола.

Шумов, 1993.– *Шумов К.Э.* Современное состояние былички в Северном Прикамье. Опыт машинного анализа сюжетного состава локальной традиции. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к. ф. н. Екатеринбург.

Эшмякова, 1993.– *Эшмякова Ф.В.* Марийские гусли: прошлое и настоящее. Йошкар-Ола.

Юадаров, 1994.– *Юадаров К.* Источник закрывается с юга // Марий Эл. № 3.

Юадаров К.Г. Вера предков язычество. Йошкар-Ола.

Юзо мутат утара, 1992.– Морки: «Элнет». 78 с.

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

Яковлев, 1887.– *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань.

Ялаева, 2005.– *Ялаева Р.* Шуктет гын ойöрым-ильшет лиеш поро. Что может спасти природу и каждого из нас? Мишкино.

Яналов, 1991.– Жрецы выходят из подполья // «Правительственный вестник». № 52.

Ярыгин, 1976.– *Ярыгин А.Ф.* Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола.

Беке, 1938.– *Beke Ö.* Tescheremissische Märchen. Sagen und Erzählungen. Gesammelt und herausgegeben von Ödön Beke. Memoires de la Société Finno-ougrienne LXXXVI. Helsinki, VII.– 649.

Беке, 1957–1961. *Beke Ö.* Man szövegek. Kötet I–IV. Budapest: Akademia kiado, 1957–1961. I Kötet. Budapest, 1957.– 692 old.; K. II, 1961.– 598 old.; K. III, 1961.– 515 old.; K.IV, 1961.– 540 old.

Castren, 1857.– *Castren M.A.* Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker // St. Petersburg, XYIII.

Genetz, 1889.– *Genetz A.* Ost-tscheremissische Sprachstudien von Dr. Arvid Genetz. I. Sprachproben mit deutscher Übersetzung. Journal de la Société Finno-ougriene VII. Helsinki.

Harva, 1913.– *Harva U.* Die Stickmuster der Tcheremissen. SUSKJ, Helsinki.

Hämäläinen, 1913.– *Hämäläinen A.* Mordvaleisten, tseremissen ja votjakkien kosinta-ja häätavoista. JSFOu. XXIX. Helsingissa.

Hämäläinen, 1930.– *Hämäläinen A.* Beitrage zur Ethnographie der Ostfinnen // JSFOu. XLIV. Helsinki.

Holmberg, 1926.– *Holmberg U.* Die Religion der Tscheremissen. Porvoo, 207 S.

Holmberg, 1927.– *Holmberg U.* Finno-Ugric Mythology // The Mythology of All Races in thirteen volumes. V. 4. Boston, 587 P.

Honko, 1962.– Geisterglaube in Ingermanland. Von Lauri Honko. t. 1. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 470 s.

Laulajainen, Leena, 1995.– *Laulajainen, Leena.* Marilaiset laulun ja uhritulien kansa. Keuruu. 1995.

Lewy, 1926,1925.– *Lewy E.* Tscheremissische Texte. I. Hannover, 1926. Tscheremissische Texte. II. Übersetzung. Hannover, 1925.– 64 S.

Loorits, 1932.– *Loorits O.* Estnische Volksdichtung und Mythologie. Tartu, 107 S.

Loorits, 1949.– *Loorits O.* Grundzüge des estnischen Volksglaubens. Lund.

Loorits, 1926–1928. Liivi rahva usund. I. Tartu, 1926.– 270 il. Liivi rahva usund. II. Tartu, 1927.– 280 lk. Liivi rahva usund. III. Tartu, 1928.– 287 lk.

Paasonen, 1939.– *Paasonen H.* Tscheremissische Texte Gesamm. von H.Paasonen. SUST. Bd.78. Helsinki.

Paasonen, 1939.– *Paasonen H.* Tscheremissische Texte. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, XVI.– 251

Porkka, 1895.– *Porkka V.* Volmari Porkkas tscheremissische Texte mit Übersetzung. Herausgegeben von Arvid Genetz. Journal de la Societe Finno-ougrienne XIII. Helsinki, 168 S.

Ramstedt, 1902.– *Ramstedt P.J.* Bergtscheremissische Sprachstudien von G.J. Ramstedt. Memoires da la Societe Finno-ougrienne VII. Helsingfors, IV–219 S.

Shebeok, 1974.– *Shebeok T.* Structure and Texture. Essays in Cheremis Verbal Art.– Paris, Mouton, the Hague, 1974.– 158p.

Shebeok, (Шебеок), 1956.– *Shebeok T., Ingemann F.J.* Studien in Cheremis the supernatural. New York.

Timofej Jevsejevs Ethnographische Sammlungen Über die Tscheremissen, 1985. Hrsg. von Ildiko Lehtinen. XII:I.

Timofej Jevsejevs Folklore-Sammlungen aus dem Tscheremissischen, 1992. 111. Gebete und Zaubersprüche. Hrsg. von Sirkka Saarinen. 211.

Timofej Jevsejevs Folklore-Sammlungen aus dem Tscheremissischen, 1994. 1Y. Lieder. Hrsg. von Sirkka Saarinen. 219.

Timofej Jevsejevs Folklore-Sammlungen aus dem Tscheremissischen, 1983. 1. Märchen und Volkserzählungen. Hrsg. von Sirkka Saarinen. 184.

Toidybekova, 1995.– *Toidybekova L.* The character of keremet in the mari Mythology // Folk Belief Today. Tartu.

Toidybekova, 1995.– *Toidybekova L.* Birth and death in folk tradition of

mari people // Congressus Octavitus Internationalis Fenno-Ugristarum. Yvaskyla. Finland.

Tscheremissische Texte. Hannover, 1926.

Tscheremissische Texte zur Religion und Volkskunde. Oslo: 1931.

Uralic Mythology and folklore (1990) (Ethnologica Uralica I) // Ed. by M.Hoppal & J.Рыентikainen. Budapest-Helsinki, 365 P.Wichmann J. (1909) Mutatrány az urzsumi ceremiszek Kolteszetbol. XXXVIII. Budapest.

Wichmann, 1923.– *Wichmann J.* Beitrage zur Etnographie der Tscheremissen. Helsinki.

Wichmann, 1931.– *Wichmann J.* Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen. Herausgegeben von Yrjo Wichmann. Journal de la Societe Finno-ougrienne LIX. Helsinki, 1931. XVII.



СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| ОТ АВТОРА | 3 |
| ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ МАРИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ | 5 |
| НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ В БЫЛИЧКАХ | 16 |
| РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА | 33 |
| БОГИ | 38 |
| ПРАВОСЛАВНО-ЯЗЫЧЕСКИЙ СИНКРЕТИЗМ | 44 |
| | |
| АВА | 53 |
| АВРАМ ВЕРА | 54 |
| АГАВАЙРЕМ | 54 |
| АГАВАЙРЕМ МОДЫШ | 57 |
| АГАВАЙРЕМ ОТО | 57 |
| АГАВАЙРЕМ ПҰРЫШӖ | 57 |
| АГА САВУШ | 57 |
| АГА УРМАН | 58 |
| АГУН ОЗА | 58 |
| АГЫТАН | 58 |
| АДАМ ЮМО | 59 |
| АЗА ШОЧМАШ | 59 |
| АЗЫРЕН | 60 |
| АЗЫРЕН КУВА, АЗИРЕН КУГЫЗА | 62 |
| АКПАРС | 62 |
| АКПАТЫР, АКБАТЫР | 63 |
| АКЫРСАМАН | 64 |
| АЛАЙ КУРЫК КЕРЕМЕТЬ | 64 |
| АЛӖК ЮМО, АЛЯК | 64 |
| АЛАТЫР КУҰ | 64 |
| АЛБАСТА | 64 |
| АЛГАЗЕ | 64 |
| АПШАТ КУГЫЗА | 64 |
| АСЕРА | 65 |
| АШ | 65 |
| АШ ЮМО | 65 |

| | |
|--------------------------|----|
| ВАКШ ОЗА | 65 |
| ВАРАКСИМ | 66 |
| ВАСЛИ КУВА, КУГЫЗА | 66 |
| ВЕС ТҮНЯ | 68 |
| ВЕЧОРА | 69 |
| ВИТНҢЫЗЕ | 69 |
| ВОЛГЕНЧЕ ЮМО | 70 |
| ВОЛЬЫК ШОЧЫН | 70 |
| ВОЛЬЫК ЮМО | 70 |
| ВУВЕР | 70 |
| ВУВЕР КОЧМО | 72 |
| ВУРГЕМ ЧИЙЫШЕ | 72 |
| ВУЧЫКТЫМ | 75 |
| ВҮД | 76 |
| ВҮД ОЗА | 77 |
| ВҮД ИЯ | 79 |
| ВҮД ҰДЫР | 80 |
| ВҮРЕДЫШ | 82 |
| ВЫНҢЫК, ВЫЛҢЫК | 82 |
| ЖАП | 83 |
| ЕР КУВА, КУГЫЗА | 85 |
| ЕРОЗА | 85 |
| ЕШ КУМАЛТЫШ | 85 |
| ЕШ ПЕРКЕ | 86 |
| ЕШ ПҰРЫШО | 86 |
| ИДЫМ ОЗА | 86 |
| ИДЫМ ЮМО | 86 |
| ИЗИ ҰЯРНЯ | 87 |
| ИКШЫВЕ ШОЧЫН | 87 |
| ИЛЕНЬ КЕЧЕ | 87 |
| ИМНЕ, АЛАША | 88 |
| ИРГА | 90 |
| ИЯ | 91 |
| ЙОГРИН КЕЧЕ | 92 |
| ЙОМШО | 92 |
| ЙОЧАМ ВАШТАЛТЫМАШ | 93 |
| ЙҮД КУВА, КУГЫЗА | 93 |
| ЙҮР | 93 |
| ЙҮР ПУЧЫМЫШ | 93 |

| | |
|--------------------------------|-----|
| ЙЎЛА | 94 |
| ЙЎЛА МУРО | 95 |
| ЙЎШТЎ КУВА, КУГЫЗА | 96 |
| ЙЫВАН ДУРАК | 96 |
| ЙЫВАН КЕЧЕ | 97 |
| КАВА | 98 |
| КАВА МЕНГЕ | 99 |
| КАЙЫК ЮМО | 99 |
| КАРГЫМЕ МУТ | 99 |
| КАРГАЛТШЕ | 100 |
| КАРТ | 100 |
| КАЗНАЧЕЙ | 102 |
| КАСТЕН ШИНЧЫШ | 102 |
| КЕЧЕ | 103 |
| КЕЧЕ МОДЕШ | 103 |
| КЕЧЕ ЮМО | 103 |
| КЕРЕМЕТ | 104 |
| КИНДЕ | 107 |
| КИНДЕ ЮМО | 109 |
| КИНДЫМ ШЫНДАШ | 109 |
| КИЛА | 110 |
| КИКИМР КУВА, КУДЕРТ КУВА | 110 |
| КИЧКЕ ПАЙРЕМ | 110 |
| КИШКЕ | 111 |
| КИЯМАТ ТЎРА | 111 |
| КИЯМАТЛЫК АЧА | 112 |
| КЛАТ ОЗА | 112 |
| КОЛ | 112 |
| КОЛОДИЧ КУВА, КУГЫЗА | 113 |
| КОЛЫШО | 113 |
| КОЛЫШЫМ ТОЙЫМАШ | 114 |
| КОМБО | 118 |
| КОНГА | 118 |
| КОНГА АВА | 119 |
| КОРАК | 121 |
| КОРЕМ КУВА, КУГЫЗА | 121 |
| КОРНО ЎМБАЛ ЮМО | 121 |
| КОШТШО ЕНГ | 122 |
| КРЕС | 122 |
| КРЕШЫН ПАЙРЕМ | 122 |
| КРОНША | 123 |
| КУГЕЧЕ | 123 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| КУГЕЧЕ ШИНЧАЛ | 124 |
| КУГУ ПЎТӧ | 124 |
| КУГУ СОРТА | 124 |
| КУГЫЖАН ЮМО | 130 |
| КУЖЕНЕР ПАМАШ | 130 |
| КУКУ | 131 |
| КУМАЛТЫШ | 132 |
| КУМАЛТЫШ ЛУ | 134 |
| КУМАЛТЫШ МУТ, КУМАЛТЫШ ШОМАК | 134 |
| КУМАЛТЫШ ӰШТӧ | 137 |
| КУМЫЛ ЮМО | 137 |
| КУМЫТЫМ ЧӰКТЫМАШ | 138 |
| КУНДЫШ КУГЫЗА | 138 |
| КУРЫК | 138 |
| КУРЫК ИЯ | 139 |
| КУЭ | 139 |
| КӰДЫРЧӧ | 140 |
| КӰДЫРЧӧ ЮМО | 140 |
| КӰКШӧ КУРЫК, КОРКАН КУРЫК | 141 |
| КӰРЛӧ ЮМО | 142 |
| КӰРТНӧ | 142 |
| КӰРТНӧ ВОДЫЖ | 143 |
| КӰРТНӧ ШУДО ПЕЛЕДЫШ | 143 |
| КӰРЫЛТ КАЙЫШЕ | 143 |
| КӰСЛЕ | 144 |
| КӰСОЛМО | 145 |
| КӰСОТО | 145 |
| КӰСОТЫМБАЛ ЮМО | 149 |
| КӰЧЫК ПАМАШ | 149 |
| КӰШЫЛ ВЕРА | 149 |
| КЫЛДЫШ | 150 |
| КЫНЕ КУВА, КУГЫЗА | 150 |
| КЫНЕ ПЕРКЕ | 150 |
| ЛОКТЫЗО | 151 |
| ЛОКТЫШ | 152 |
| ЛОПКА СЕМЫК | 152 |
| ЛУДО | 153 |
| ЛУЛЕГЕ ШОЧЫН | 154 |
| ЛУМ ӰДЫР | 154 |
| ЛУМЫМ ПУЫМАШ | 154 |
| ЛУНГАЛТЫШ | 156 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| МАМИЧ БЕРДЕЙ | 157 |
| МАРДЕЖ ЮМО, МАРДЕЖ АВА ЮМО | 157 |
| МАРЛА ВЕРА | 158 |
| МАСКА | 158 |
| МЕЖА ОЗА | 159 |
| МЕЛЕКШ ПАТЫР | 159 |
| МЕЛНА | 160 |
| МЕР КУМАЛТЫШ | 161 |
| МЕР ОТО | 161 |
| МЕР ЮМО | 161 |
| МЕРАНГ | 161 |
| МЛАНДЕ | 161 |
| МЛАНДЕ АВА ЮМО | 161 |
| МЛАНДЕ ЮМО | 162 |
| МЛАНДЕ КУЧЫШ | 162 |
| МЛАНДЕ ШОЧМО КЕЧЕ | 163 |
| МОНЧА | 163 |
| МОНЧА ИЯ | 166 |
| МУЖЕДМАШ | 169 |
| МУЖО | 170 |
| МУНО | 171 |
| МҮКШ | 173 |
| МҮКШ ОНЧЫШ | 173 |
| МҮКШ ЮМО | 175 |
| НАДЫР, МАМА-СОРТА, МАМА-ОКСА | 175 |
| НЕРГЕ КУВА, НЕРГЕ КУГЫЗА | 176 |
| НӨНЧЫК ПАТЫР | 176 |
| ОВДА | 176 |
| ОК ЙӨРӨ, ОЙӨРӨ | 178 |
| ОКНА | 179 |
| ОКСА | 180 |
| ОКСА ТУЛ | 180 |
| ОЛЫК АВА, ОЛЫК ОЗА | 181 |
| ОЛЫМБАЛ ОЗА, ТЕНГЫЛ ОЗА | 182 |
| ОМСА АВА | 182 |
| ОМЫТА, ОМЫТА ЧИКТЫШ | 182 |
| ОНАПУ | 183 |
| ОНАР | 183 |
| ОПАНАС КЕЧЕ | 183 |
| ОШ ПОНДАШ | 184 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| ӨРТ | 184 |
| ПАВЫШКА | 184 |
| ПАМАШ ОЗА | 185 |
| ПАСУ ОЗА | 186 |
| ПАШКАН КЕРЕМЕТ | 187 |
| ПЕЛЕДЫШ ПАЙРЕМ | 188 |
| ПЕЛКОН КЕЧЕ | 188 |
| ПЕРКЕ ЮМО | 189 |
| ПЕТЪЯЛ ПАМАШ | 189 |
| ПИЯМБАР, ПИЯМБАР КУВА | 189 |
| ПИЯМБАР ҰДЫР | 190 |
| ПИРЕ | 190 |
| ПИСТЕ | 190 |
| ПОКРО КЕЧЕ | 191 |
| ПОКШЫМ КУВА, КУГЫЗА | 192 |
| ПОЛТЫШ, БОЛТУШ | 192 |
| ПӨРДЫШМАРДЕЖ | 193 |
| ПӨРТ ИЯ | 193 |
| ПӨРТ ОЗА | 194 |
| ПӨРТҰЙМАЛ КУВА | 200 |
| ПУШЕНТЕ | 200 |
| ПҰРТҰС КЕРЕМЕТ | 200 |
| ПҰРЫШӨ ЮМО | 201 |
| ПЫЗЛЕ | 201 |
| РУШЛА ВЕРА | 201 |
| САСКА ЮМО | 201 |
| САР ЮМО | 201 |
| САУС МАРИ | 201 |
| СЕМЫК | 202 |
| СЕРЛАГЫШ | 204 |
| СОЛЫК | 204 |
| СОРЛА ПУКШЫМО | 205 |
| СОРТА ЧҰКТЫШ | 205 |
| СӨСНА | 206 |
| СУКСО | 207 |
| СУЛТАН КЕРЕМЕТ | 208 |
| СУЛТАН ТӨРА | 208 |
| СУЛЫК | 208 |
| СУРТАН КЕРЕМЕТ | 209 |
| СҰАН | 209 |

| | |
|--|-----|
| СҰАН ЙҰД | 212 |
| СҰРЕМ | 214 |
| СҰРЕМ КУДАЛТЫШ | 216 |
| СҰРЕМПУЧ | 216 |
| СҰРЕМПУЧ КУДАЛТЫШ | 217 |
| СҰРЕМ ЮМО, СҰРЕМ ЮМЫН АВА | 217 |
| СЫМЫСТАРЫМЕ ШОМАК, СЫМЫСТАРЫМЕ МУТ | 217 |
| СЫНСА ЖАП, ЯРА КЕНГЕЖ | 218 |
| | |
| ТАМЫК | 219 |
| ТАРГЫЛТЫШ | 219 |
| ТАШЛАМА КОРКА | 222 |
| ТИШТЕ КУМАЛТЫШ | 223 |
| ТОВАР | 223 |
| ТОШТО МАРИЙ КОН КЕЧЕ | 223 |
| ТОШТЫЕНҢ КЫЧКЫРЫМАШ | 224 |
| ТОШТЫЕНҢ УШТЫШ | 225 |
| ТРОЧЫН | 227 |
| ТУВЫРТЫШ ПАЙРЕМ | 227 |
| ТУЛ | 228 |
| ТУЛ АВА | 228 |
| ТУМО | 230 |
| ТУРЕК СУРТАН КУГЫЗА | 230 |
| ТҰНЯ КУМАЛТЫШ | 231 |
| ТҰНЯ ЛИЙМАШ | 233 |
| ТҰНЯ ПҰРЫШӨ | 234 |
| ТҰР | 234 |
| ТЫЛАНЫМЕ ОЙ | 236 |
| ТЫЛЗЕ АВА ЮМО | 236 |
| ТЫНЕШ ПУРТЫМАШ | 237 |
| | |
| У ПУЧЫМЫШ | 238 |
| УЗЫПКА ПАЙРЕМ | 240 |
| УЗЬМАК, РАЙ, ВОЛГЫДО ВЕР | 241 |
| УРЛЫК КОМДО | 242 |
| УТЫМЛАН ПУЫМАШ | 243 |
| УШКАЛ | 244 |
| УШКАЛ ЮМО | 245 |
| | |
| ҰЯРҢЯ | 245 |
| ҰЯРҢЯ КУРЫК | 246 |
| ҰДЫР СИЙ | 247 |
| ҰЖАРА АВА | 249 |

| | |
|--|-----|
| ЎЛЫЛ ВЕРА | 249 |
| ЎМЫЛ | 249 |
| ЎП | 249 |
| ЎССӖ | 251 |
| ЎСТЕЛ | 251 |
| ЎШКЫЖ | 252 |
| | |
| ХАНАЯН | 252 |
| | |
| ЧЕР | 252 |
| ЧИМАРИ ВЕРА | 254 |
| ЧИСЛА | 254 |
| ЧОДЫРА | 257 |
| ЧОДЫРА ОЗА | 257 |
| ЧОТКАР ПАТЫР | 259 |
| ЧУМБЫЛАТ | 260 |
| ЧУРИЙОНЧЫШ | 262 |
| | |
| ШЕРАВА, ШЕРЕВА | 263 |
| ШИНЧАВОЧМО | 263 |
| ШОЛЕМ КУВА, КУГЫЗА | 264 |
| ШОНАНПЫЛ, ШОНАНПЫЛ КУВА, КУГЫЗА | 265 |
| ШОПКЕ | 265 |
| ШОПШАР | 265 |
| ШОРДОШЎДЫР | 266 |
| ШОРЫК ШОЧЫН, ШОРЫК ШОЧЫН АВА | 266 |
| ШОРЫКЙОЛ | 266 |
| ШОРЫКЙОЛ КАВАН | 269 |
| ШОРЫКЙОЛ МУЖЕДЫШ | 269 |
| ШОРЫКЙОЛ ПӖРТ | 272 |
| ШОЧЫН АВА ЮМО (БОГОМАТЕРЬ, БОЖЬЯ МАТЕРЬ) | 273 |
| ШУДЫН ВИЙ | 273 |
| ШЎВО, ШЎВЫЛЫК | 274 |
| ШЎВЫР | 274 |
| ШЎГАРЛА | 275 |
| ШЎДЫР АВА ЮМО, ШЎДЫР АВА | 275 |
| ШЫЖЫВАЗАР ЮМО | 276 |
| ШЫМ СУКСО | 276 |
| ШЫМ ШОЧЫН АВА | 277 |
| ШЫМ ЮМО | 277 |
| | |
| ЫРЕС | 277 |
| ЫРЛЫКАН КУВА, ЫРЛЫКАН КУГЫЗА | 277 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| ЫШТЫЛМЕ АРВЕР, СУК | 277 |
| ЭР КЕЧЕ ЮМО | 279 |
| ЭРГЕ ПҰРЫШӦ ЮМО | 279 |
| ЭРГЕ ШОЧЫН | 279 |
| ЮЗО | 279 |
| ЮЗО МУТ | 280 |
| ЮЛ СЕР КУГУРАК | 282 |
| ЮМО | 282 |
| ЮМО ЛУК | 283 |
| ЮМЫЛАН ВУЧЫКТЫМАШ | 283 |
| ЮМЫН ПҰРЫДЫМӦ ВОЛЬЫК | 283 |
| ЮМЫН ҰДЫР | 284 |
| ЯЛ КУМАЛТЫШ | 284 |
| ЯЛ ҰМБАЧ КОШТШО КЕРЕМЕТ | 284 |
| РУКОПИСНЫЙ ФОНД Т. ЕВСЕВЬЕВА | 285 |
| СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ | 286 |
| ЛИТЕРАТУРА | 287 |



ДЛЯ ЗАМЕТОК



Научно-популярное издание

Тойдыбекова Лидия Семеновна

МАРИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Этнографический справочник

Во вкладках использованы
фотографии Л. С. Тойдыбековой

При содействии
Издательства ОАО «МПИК»

Изд № 6
ISBN 978-5-87898-365-5

Подписано в печать 21.02.2007. Формат 60x84/16.
Усл. печ. л. 18,14. Тираж 3000 экз.
(1-й завод 300). Заказ № 25

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ООО «Марийская бумажная компания»
424006, г. Йошкар-Ола, ул. Ломоносова, 2



Лидия Семеновна ТОЙДЫБЕКОВА,
доктор философских наук (Финляндия).
Автор монографий: "Марийская языческая
вера и этническое самосознание народа"
(1997, Йоенсуу, Финляндия), "Mari usund"
(1998, Tallinn, Eesti).

С 1994 года работает в международном
проекте по созданию многотомной энцикло-
педии "Мифология уральских народов"

