

113 (2м2р)
А 44

В.А. Акцорин

~~В.А. Акцорин~~
~~Сказки~~
~~и легенды~~
~~марийского народа~~
~~в его эпосе~~

**Прошлое
марийского народа
в его эпосе**

04346

и и
она
заживающий
и затихающие
эпосах. Этот сюжет
ранее в мари-
ского края. Разгар
позднейшей истории в мари-

Саров
2000

Мари Стар



В. Акцорин

Виталий Александрович Акцорин
(1930 — 1998)

Кандидат филологических наук, заведующий сектором фольклора и искусства Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, заслуженный деятель науки Марийской АССР, почетный член Этнографического общества Академии наук Венгрии.

Основные работы: Марийская народная драма (1976), Марийский фольклор: мифы, легенды, предания (1991), Марийский фольклор: сказки горных мари (1995)

В.А. Акцорин

**Прошлое
марийского народа
в его эпосе**

69346

Саров

**И А 2000 И
НАУЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА**

ББК 82.3 (2 Рос)

А-44

Акцорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе / Под ред. докт. филол. наук Н.В. Морохина. - Саров: Альфа, 2000. -

Исследование известного фольклориста В.А. Акцорина (1930-1998) посвящено тому, как марийские мифы, легенды и предания отразили наиболее значительные события истории марийского народа с древнейших времен до XVI века - времени его вхождения в состав Русского государства.

Книга адресована специалистам в области финно-угроведения, фольклористики, отечественной истории, краеведов, студентам, журналистам, преподавателям.

В.А.Акцорин, 2000

Н.В. Морохин, редакция, 2000

М.А. Гришин, верстка, оригинал-макет, 2000

Издательство «Альфа», 2000

АКЦОРИН Виталий Александрович **Прошлое марийского народа в его эпосе**

Рукопись предоставлена для издания отделом фольклора и искусства Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева (заведующий - канд. искусствоведения В.Г. Кудрявцев).

Научный редактор и автор вступительной статьи - доктор филологических наук Н.В. Морохин

Издание осуществлено на средства научного редактора при участии Культурно-экологического объединения «Китаврас».

Редактор - Д.Г. Павлов

Верстка, оригинал-макет — М.А. Гришин

Корректор - А.А. Семягнев

Подписано к печати 1.08.2000. Формат 60x84. Бумага газетная.

Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Тираж 300 экз.

Издательство «Альфа». 607190. Нижегородская обл., г. Саров, ул. Шевченко, д. 22, оф. 14, тел. (831-30) 7-37-82. Лиц. Код 22 Серия ИД № 00744 от 18.01.2000.

Директор - доктор физ.-мат. наук В.В. Дружинин.

Типография издательства «Альфа», г. Саров.

Издатели приносят свои извинения за то, что в связи с отсутствием нужных шрифтов начертание ряда букв в марийских словах искажено.

ОБ АВТОРЕ ЭТОЙ КНИГИ И О НЕЙ САМОЙ

У книги, которую вы держите в руках, очень непростая судьба.

Виталий Александрович Акпорин, замечательный марийский фольклорист, работал над ней с перерывами около двух десятилетий. Приезжая в Йошкар-Олу к этому человеку, которого я считаю одним из своих учителей, я много раз видел в шкафу или на столе толстые папки с рукописью. Мне хорошо было известно, что пишется главная книга его жизни, то, что ляжет в основу его докторской диссертации.

А пока я только слушал рассказы об удивительных находках и выводах, объяснения самой, на первой взгляд, оторванной от реальности фантастики, с которой встречается каждый, кто знаком с фольклором марийцев. Великаны-онары, которые были выше леса, которых из-за их тяжести не выдерживала земля — это реальность! Крылатый народ-воин овда — тоже реальность. Великий Горный человек, пугающий уже одним своим загадочным именем — не только кереметь, таинственный земной дух, но и вполне реальное, земное существо, историческое лицо. Виталий Александрович объяснял в наших длинных вечерних разговорах многое — убедительно, на основе своих поистине энциклопедических гуманитарных знаний — археологических, источниковедческих, этнографических, лингвистических. Виталий Александрович любил повторять: «В фольклоре нет места фантастике. И если нам что-то ею кажется, значит, мы просто не поняли, о чем идет речь».

Рукопись, над которой работал Виталий Александрович, должна была впервые объяснить многое из того, что волновало и ученых, и просто любознательных людей, прикоснувшихся к марийскому фольклору, к истории поволжских народов. Была надежда — пройдет год-другой, и будет поставлена точка, книга увидит свет. А просить читать незаконченную рукопись просто не принято...

Жизнь Виталия Александровича Акпорина, родившегося 17 июля 1930 года в приволжской деревне Березовка, в Горномарийском районе Марийской республики, может быть, и не была богата внешними событиями, но по-своему очень ярка. Сын крестьянина, рано оставшийся без отца, он хорошо запомнил его последние слова: отец велел ему учиться столько, сколько получится. Сказать, что военное детство в марийской деревне было трудным, — вероятно, не сказать ничего. На плечи подростков легла самая разнообразная, немеряная работа. Он вспоминал — несколько раз его жизнь буквально висела на волоске. Однажды, когда врач развел руками, констатируя двустороннее тяжелое воспаление легких, его спасла мать: она знала древний рецепт марийских знахарей. И самое страшное воспоминание — в последнюю военную зиму он возвращался из соседней деревни из клуба. И поздно вечером в поле его окружили волки, всегда лютующие среди большого народного горя. Он — такое внезапно пришло в голову — решил напоследок сыграть на своей любимой гармонии. Зазвучал марийский напев (Виталий Александрович нанграл мне его однажды в своей квартире вечером на той же самой гармонии). И волки остановились. А потом отступили, подтвердив поверье: есть такая музыка, которая может подчинить даже лютых голодных зверей. Его спасла древняя культура его народа — оба раза.

Виталий Александрович окончил Марийский педагогический институт, учился в аспирантуре Института Мировой литературы в Москве. Много раз выступал на конференциях в России и за границей, напечатал больше сотни научных трудов и в их числе замечательную монографию «Марийский народный театр»

(1976), преподавал фольклор студентам йошкар-олинских вузов. Подготовил несколько томов бесценного, на века издаваемого свода марийского фольклора. И учился — столько, сколько мог.

Кандидат филологических наук, Заслуженный деятель науки Марийской АССР, почетный член Этнографического общества Академии наук Венгрии, заведующий сектором Марийского НИИ языка, литературы и истории — обладатель этих титулов не стеснялся признаваться: «Я чувствую себя первоклассником рядом с огромными знаниями народа». И снова ехал в экспедицию, месяцами ходил пешком от деревни к деревне, добывая древние рассказы о священных рошпах и кереметях, о добром боге Кугу Юмо и герое Акпарсе, слушая смутные воспоминания о том, кем были предки и откуда они пришли. Там, в деревнях, он и учился у мудрых и спокойных марийских стариков.

Каждый, кто сталкивается с традиционной культурой марийцев, удивляется ее архаичности и тому, что кажется поначалу бессистемностью. Вы поработали в крупном селе, усвоили систему богов и духов, управляющих природой, обряды, узнали о происхождении здешнего населения. В другом селе, в каких-то пяти километрах отсюда, все рассыплется. Зря, оказывается, старались — все совсем не так, как уже вроде бы улеглось в вашей голове. «Стройные системы», нарисованные именитыми этнографами и фольклористами, не выдерживают двух-трех проверок.

Забегая вперед, скажу: то, что написано Акцориным, их выдержит. В этой монографии ученому как раз и удалось объяснить именно те удивляющие всех противоречия, которыми полны марийские «тошты энг ой-влак» — «рассказы старых людей».

В традиционной культуре марийцев нет ничего канонического. Возможно, мощное движение, такое, как зародившееся около сотни лет назад «Кугу сорта» («Большая свеча»), сумело бы создать «правильное» учение, если бы история дала его лидерам оперативный простор. Но книжные правильности пришлось бы насильственно насаждать, убеждать всех в том, что вести обряд, представлять себе богов и духов надо так, как полагается, а не так, как говорили дома.

К счастью, этого не случилось. И скрупулезно наблюдая мельчайшие детали марийских мифов, легенд, можно увидеть в них архаичные субстратные явления, напоминающие о некогда поглощенных соседями племенах с их самобытной культурой. Ее уже нет, но что-то все равно есть.

Так просто констатировать, записав предание: марийцы пришли с запада. Но почему тогда в том же селе могут сказать, что предки появились с востока? Ошибка? Чью версию игнорировать? Ответ Акцорина прост: ничью. Это означает лишь встречу различных потоков переселенцев, различных племен, дающую как результат уникальную местную традиционную культуру. Именно Акцорину суждено было разобраться в том, что это за загадочные лесные люди овды, почему чужь, действительно, ушла под землю, что означает слышанное многими, но совершенно непонятное слово «гютя», почему богатыри-онары были выше леса. Между прочим, все это вопросы, ответы на которые настоятельно требуются современной марийской культуре, осознающей место человека своего народа во времени, в череде поколений.

Дать убедительную трактовку событий, изображенных в эпосе, Виталию Александровичу помогли универсальные знания не только в гуманитарных, но и в естественных науках. Мне не пришлось слушать курс лекций Виталия Александровича. Но думаю, повезло не меньше, чем его студентам. Когда напи

поиски в Нижегородской области столкнулись вплотную с проблемами культуры финно-угорских народов, а библиотечная литература ничуть не приближала к ответам, мы стали часто встречаться в Йошкар-Оле. Виталий Александрович щедро дарил мне многие часы, рассказывая обо всем, что меня интересовало, добывал у знакомых необходимые книги, если их не оказывалось в его кабинете.

Очень разные люди гордятся тем, что он стал их учителем. Не только фольклористы: одних он сумел направить в искусствоведение, помог найти интересную и насыщенную сферу для исследований, других — в историческую науку, третьих — в изучение народной медицины. Радовался их удачам, помогал. По себе знаю — когда приходила беда, умел сказать нужные слова, от которых реально становилось легче. Не забуду и того, сколько сил приложил Виталий Александрович, чтобы увидел свет в начале девяностых собранный мною и моими товарищами материал о традиционной культуре нижегородских марийцев. Его собственные книги, как оказалось теперь, лежали и ждали очереди. А он добивался и добился того, чтобы была издана моя книга о марийцах. И после поставил жесткие условия: все, договорились, а поскольку людей нельзя подводить — чтобы готовая рукопись была здесь, на столе, ровно через четыре месяца.

Виталий Александрович верил в то, что человеческая жизнь не кончается — она, как утверждали в древности марийцы, продолжается в священных родовых деревьях, затем в жизни правнуков, которые бывают иной раз так похожи на своих предков — и лицом, и статью, и характером. К старым деревьям он ходил лечиться, если был болен — и они помогали ему, он это говорил. Слушая его в такие минуты, я понимал, что он принадлежит не только нашему, «здешнему», «современному» миру: он даже не знает, а помнит нечто из очень далеких времен. Однако следуя законам древних мудрецов, он никогда не давал об этом знать посторонним людям. Вообще, он не позволял себя делать популярным (что было бы для него очень легко), участвующим в политических играх или дележе заслуг. Мне хорошо известно: немало было тех сил, которые хотели бы воспользоваться его именем, его голосом, но напрасно хотели. Зря старались и те, кто пытался объяснить ему «генеральную линию»: его точка зрения не до конца вписывалась в идеологию советской поры и уж совершенно шла вразрез с мистической православной идеологией современной России. Виталия Александровича не стало 7 марта 1998 года. В эту ночь я проснулся от ощущения полного ужаса в вагоне поезда в полутьсяче километров от Йошкар-Олы. И понял, что с ним произошло непоправимое. Спустя несколько дней коллега привез мне горькую новость, и когда он вошел в кабинет, я уже знал, что он скажет.

Без учителя тяжело: чувствуешь себя оставшимся один на один с нерешаемыми проблемами. Но иногда мне кажется: он не покинул меня совсем, заботится о том, чтобы я не совершил лишних ошибок, поддерживает своим участием.

...Рукопись, лежавшая в его квартире, так и не была приведена в полный порядок и подготовлена к выходу в свет.

Папки с нею попали в архив Марийского НИИ языка, литературы и истории. Его сотрудники приняли решение передать их мне. В бумагах было довольно трудно разобраться: они представляли собою перемешанные фрагменты разных вариантов текста, причем нередко в нескольких экземплярах. Прежде не один вечер ушел на попытки разложить листы в нужном порядке, понять логику построения книги. Почти не сохранилось фрагментов введения: можно лишь

предположить, что отсутствующие страницы легли в основу вступительной статьи к сборнику «Тошто мари ой-влак» (Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1990) — первому тому Свода марийского фольклора. На ее основе и восстановлена эта часть текста. Сам черновой характер материала, попавшего в мои руки, вынудил провести значительное его редактирование, однако оно носило лишь стилистический характер, избавляло от неизбежных при незавершенной работе повторов.

В дни подготовки этой книги в свет, меня не покидала уверенность, что она станет долгожданной в Марий Эл — поможет разобраться в сложных проблемах истории марийского народа, прояснит наиболее непонятные (при том, что хорошо известные) места в древнем эпосе и просто станет интересным и важным чтением для любознательных людей — тех, кто намерен учиться столько, сколько получится.

Николай Морохин, доктор филологических наук.

*Нижний Новгород
май 2000 года*

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Вопрос о собирании и изучении произведений исторической прозы - мифов, легенд и преданий - является актуальным в исследовании древней истории, культуры младописьменных народов. Информацию о жизни своих предков они сохранили именно в эпосе. С изменением социальной организации он видоизменялся, обогащался новыми идеологическими концепциями и образами, но в то же время донес до нас свой древнейший пласт. Поэтому легенды, предания наряду с другими фольклорными, этнографическими, археологическими материалами - ценный источник информации об особенностях жизни в отдаленные времена. Академик Ю.М. Соколов справедливо писал, что «раннюю историю очень многих народов... мы можем познать зачастую лишь на основании фольклорных материалов» (Соколов, 1938, с. 34). Подчеркивая роль фольклора в изучении народов, по-видимому, он имел в виду прежде всего мифы, легенды и предания, былины и песни, связанные с историей народа. Но в то же время надо отметить и некоторую ограниченность данного положения. Использование лишь фольклорных материалов в изучении истории бесписьменных народов может привести к известной ограниченности в выводах и заключениях, так как сюжеты со временем изменяются, наслаиваются друг на друга. В связи с этим тексты могут потерять историческую конкретность в изображении древней жизни. «Воспринимая бытующие среди народа легенды как конкретный научный факт, мы считаем, что знаем историю марийцев» (Ялкайн, 1935, с. 45), - писал марийский ученый Я. Ялкайн, отмечая тревожную для него тенденцию, складывавшуюся в науке. Естественно, замена конкретных исторических фактов тем, что отражено в легендах и преданиях, может привести к субъективным умозаключениям. Положительные результаты даст лишь сочетание материалов эпоса с другими историческими источниками. Но мы должны отдавать себе отчет и в том, что во многих случаях письменные документы насыщены субъективными выводами, искажающими действительность: те же летописцы отражали события, а особенно жизнь чужих народов, опираясь на точку зрения правителей. Поэтому летописи требуют осторожного отношения, иначе не избежать ошибок в толковании исторических фактов.

При комплексном подходе сюжеты произведений можно сопоставить в историческом плане с эпическим творчеством родственных народов, использовать материалы археологии, этнографии, искусствоведения, истории, лингвистики и других наук. Если их материалы отразили сходные явления, это свидетельствует о том, что найден ключ к объективному выводу. Применение комплексного метода в изучении фольклора получило в последнее время широкое распространение в отечественной науке. Этот метод в сочетании со сравнительно-историческим помогает плодотворно решать многие проблемы, приближаться к объективному пониманию явлений истории и культуры. Представляется, что этот метод эффективен и в освещении марийских легенд и преданий.

Эти произведения имеют собственные традиционные марийские названия: тоштыен ой (рассказ предков), тошты илын гыч (из жизни предков), кугезе-влакын (рассказы прадедов), коча-шамычын ойышт (рассказы дедов), тошты мари шомак (рассказы древних марийцев), тошты мары шая (рассказы старых марийцев). Иногда более древние мифы бытуют среди народа под названием: поя, йомак (сказка). Последний термин заимствован у тюркоязычных народов. Таким образом, к мифам и легендам можно отнести тоштыен ой, тошты шая, шоя. К преданиям — тошты мары шая, тошты илын гыч, тошто марий шомак, коча шомачын ойышт.

В жанр тоштыен ой входят самые древние мифологические, космологические произведения древних людей о происхождении человека, возникновении жизни, необычных, экстремальных явлениях. Непознанность физических, биологических, химических закономерностей стала причиной возникновения фантастических мифов. В них воплощен опыт эмпирического изучения природы, попытка объяснить причинно-следственные связи между явлениями в ней. Среди тем преданий и легенд - этногенез, взаимоотношения между древними этносами, передвижения отдельных племен, национально-освободительная борьба, крестьянские войны Степана Разина и Емельяна Пугачева.

Систематическим собиранием и изучением марийского исторического эпоса начали заниматься прежде всего исследователи русского народа: путешественники, ученые, военные, краеведы, священнослужители. Их материалы представляют для нас сегодня большую ценность, позволяя проследить эволюцию текстов.

Только в 18 веке в связи с организацией сбора материалов о народах Российского государства ученые-путешественники И. Георги и Н. Рычков делают первые записи марийских исторических легенд и преданий (Георги, 1776, с. 30; Рычков, 1770, с. 153-154). В начале XIX века записывает легенду о богатыре среди елабужских марийцев девушка-кавалерист и писательница Надежда Дурова. На основе текста она создает повесть «Серный ключ» (Дурова, 1840). В 40-60 гг. XIX в. собирают разнообразные легенды и предания корреспонденты Русского географического общества. Материалы печатаются в журналах «Православный собеседник», «Вестник Европы» (Знаменский, 1867). Исключительно интересны мифы, зафиксированные тогда (Золотницкий, 1877; Нурминский, 1862; Трапицын, 1849; Вишневецкий, 1855; Соловьев, 1846; Милютин, 1860; Елисеев, 1856; Кузнецов, 1879). Особый интерес представляют материалы известного археолога А.А. Спицына, который изучал также эпические фольклорные произведения марийцев, удмуртов, русских, коми и на их основе пытался восстановить древнюю историю населения вятского края (Спицын, 1887, 1889, 1993). Ряд ученых конца XIX века, опираясь на материалы предшественников и собственные записи, пытались разрешить вопросы происхождения марийского народа. К ним относится казанский профессор И.Н. Смирнов (Смирнов, 1889). Марийские легенды и

предания становятся научным источником для ученого И.А. Износкова в решении вопроса о происхождении конкретных селений Казанской губернии (Износков, 1884). Многих ученых, любителей-краеведов интересуют исторические легенды и предания, отражающие походы Ивана Грозного на Казань, в частности вопрос о том, на чьей стороне были черемисы. Такие материалы собирают С.К. Кузнецов, М.С. Довгяло, Е.С. Филимонов, Р.Н. Образцов, Ф.И. Елабужский, М.П. Давыдов, А.С. Верещагин, Н.В. Кибардин. Вопросами крестьянских восстаний среди марийцев интересовались революционеры-демократы, например, предания о Емельяне Пугачеве записал И.А. Худяков (Худяков, 1864, 1882).

Большой вклад в изучение легенд и преданий внесли первые марийские просветители П. Ерусланов (Ерусланов, 1994) и Г. Яковлев (Яковлев, 1887).

Огромную работу по собиранию и изучению исторических легенд, преданий, мифов проводило Казанское Общество археологии, истории и этнографии. Один из его руководителей С.М. Шпилевский в своей речи на собрании 19 марта 1879 года заявил, что сбор фольклорного материала имеет исключительное значение: это «богатый материал не только для этнографии, но и для истории» (Поволжские города, 1892, с. 36, 76-77). Таким образом, еще в конце XIX столетия ученые казанской школы понимали важность сравнительно-исторического изучения фольклора в решении проблем истории материальной и духовной культуры народов Поволжья. В этом направлении вели исследования И.Н. Смирнов, С.К. Кузнецов, А.А. Спицын. Профессор И.Н. Смирнов, изучая мифологию, фольклор этих народов, находит взаимосвязи в их культуре, устанавливает в частности черты влияния булгар на мифологию марийцев (Смирнов, 1889, с. 175-188). Профессор Н.И. Золотницкий видит сходство функций некоторых богов в мифологии марийцев, коми-пермяков, хантов, типологическую связь с божествами аравийского сабеизма (Золотницкий, с. 18).

Такие разыскания казанской школы приковывают внимание финских ученых, которые в конце XIX века совершают специальные экспедиции в марийский край. Среди них определенный вклад в изучение вопроса вносят В. Перкка, А. Генетц, Г. Рамстедт. В 1887 году Арвид Генетц собирает лингвистические, фольклорные, этнографические материалы у марийцев, живущих в Башкирии и на Урале, а в 1889 году публикует их отдельной книгой (Genetz, 1889). В 1885-1886 годах Вольмари Поркка исследует фольклор луговых марийцев, а в 1895 году собранные им материалы издает отдельным сборником А. Генетц (Porokka, 1895). В Финляндии также выходят сборники материалов, подготовленные учеными Х. Паасоненом (*Die Tscheremissische Texte*, 1902), Г. Рамстедтом (Ramstedt, 1902), Ю. Вихманном (Wichmann, 1931).

В начале XX века к изучению этого материала приступают марийские учителя, студенты Казанской учительской семинарии. В 1907 году редакция журнала «Марла календарь» во главе с В.М. Васильевым обращается к

местной интеллигенции с призывом собирать фольклор, в том числе легенды и предания, в целях изучения древней истории марийского народа (Марла календарь, 1908). Это обращение сыграло большую роль в изучении легенд и преданий, мифов. Собранные учителями материалы потом были изданы В.М. Васильевым (Васильев, 1931).

В период Первой мировой войны некоторые марийские солдаты оказались в плену на территории Австро-Венгрии. В их среде фольклорный, этнографический, лингвистический материал собирают венгерский ученый Эден Беке, немецкий Эрнст Леви и позднее издают марийские легенды и предания (Беке, 1957; Tscheremissische Texte, 1931; Tscheremissische Marchen, 1938; Texte, 1934; Lewy, 1926).

В этот же период на Вятке члены местного краеведческого общества города Малмыжа, удмуртский ученый-фольклорист и писатель К.П. Чайников и русские краеведы делают уникальные записи произведений марийского эпоса. На Ветлуге собиратель К. Мултановский (Мултановский, 1912) фиксирует историческое предание о правителях древнего марийского Ветлужского княжества Кас, Кожде и Бас.

После Октябрьской революции по инициативе В.М. Васильева и других в Марийской Автономной области было организовано Марийское краеведческое общество, которое сыграло большую роль в изучении легенд и преданий. Редкие записи были сделаны Т.Е. Ефремовым (Ефремов, 1922), А. Риттер (Риттер, 1928), Ф.Е. Егоровым (Егоров, 1927, 1928, 1929), М.Н. Янтемиром (1928).

В 1930-е годы в связи с организацией Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории собирание марийских легенд и преданий осуществляется постоянно. В нем участвуют фольклористы, этнографы, лингвисты, учителя, писатели, студенты. Первые крупные экспедиции 1934-1936 и 1938-1939 годов дали возможность записать сотни неизвестных легенд и преданий. В их изучение внесли большой вклад К.А. Четкарев, А.М. Бердников, М.М. Каликаев, Т.Е. Евсевьев и другие. Только А.М. Бердникову в 30-40 годах удалось записать несколько сот легенд и преданий. С составленным из них сборником он познакомил академика Д.К. Зеленина, который написал в своем отзыве о большой научной ценности материала: на его основе можно создать историю вятской группы марийцев. К марийским легендам и преданиям обращается крупный советский историк академик М.Г. Худяков (Худяков; Худяков, 1935), писатель Андрей Алдан (Легенда о живой воде, 1938), археологи А.П. Смирнов (Смирнов, 1949, 1957), О.Н. Бадер (Бадер, 1951), местные литераторы.

Научное исследование марийских легенд и преданий шло по нескольким направлениям. В.М. Васильев был сторонником исторического изучения, В.А. Мухин - мифологического направления. Были призывы изучать лишь поэтику, художественные особенности в отрыве от связей легенд и преданий с историей народа, обрабатывать произведения в целях обогащения художественной литературы.

Поиски в методологии и методике изучения легенд и преданий вел крупнейший специалист в области марийского фольклора К.А. Четкарев. Следуя за М.Г. Худяковым и Д.К. Зелениным он обратился к историческому подходу, на материалах прозы пыгался установить происхождение различных групп марийцев, проникнуть в тайны драматических конфликтов XVI века. Однако из-за тяжелой болезни ему не было дано осуществить все замыслы (Четкарев, 1946, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955).

После его смерти Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, начиная с 1959 года, ведет крупные экспедиционные работы по сбору легенд и преданий в районах Марий Эл, Татарстана, Башкортостана, Чувашии, Удмуртии, Горьковской, Кировской, Костромской, Ивановской, Свердловской, Пермской, Томской областей(ях). На их основе в 1972 году институт издает специальный сборник марийских легенд и преданий (Тошто марий ой-влак, 1972). Совет Министров Марийской ССР принял решение об издании многотомного Свода марийского фольклора, в который будут включены лучшие образцы мифов, легенд и преданий (Тоштӱен ой-влак, 1991). По неполным подсчетам в рукописном фонде фольклора института имеется более трех тысяч их записей.

С 1973 года сбором фольклорного материала стала заниматься кафедра марийской филологии Марийского государственного университета, с 1984 года - кафедра марийского языка и литературы Марийского государственного педагогического института. Более двадцати лет собирают материалы по фольклору студенты Оршанского педагогического училища во главе с народным учителем СССР П.Е. Емельяновым, сбор фольклорного материала проводит и ряд школ.

Экспедиционные материалы, наблюдения над бытованием произведений фольклора убеждают, что легенды и предания занимают и по сей день значительное духовное место в жизни народа. И нельзя отрицать их роль в формировании общественного сознания людей, философских, эстетических представлений о природе, социальной жизни. Фольклор является одной из форм общественного сознания, устной формой народной истории, памятью о жизни ушедших в прошлое предков, своеобразной народной философией. Он ориентирован на создание такой личности, которая направила бы свою энергию и волю на защиту своей родины, на мирную жизнь и дружбу между народами, на победу добра над злом, на достижение социальной гармонии. Опыт прошлого и социальная практика настоящего, содержащиеся в нем, являются неисчерпаемым источником для формирования человека будущего.

ГЛАВА ПЕРВАЯ ПРАРОДИНА МАРИЙЦЕВ И ИХ ПРЕДКИ

1. ЛЕГЕНДЫ О ДРЕВНЕЙШЕМ ПЕРЕСЕЛЕНИИ ПРЕДКОВ МАРИЙЦЕВ С ЗАПАДА. *МАРИЙЦЫ ПРИШЛИ ИЗ ПОДМОСКОВЬЯ?*

Исследователи придают большое значение жанрам исторических преданий и легенд как отражению важных исторических событий в жизни народа. К ним обращаются не только фольклористы, но и этнографы, археологи, историки, психологи и социологи.

Установлено, что некоторые исторические легенды и предания тесно связаны с конкретными историческими событиями, и их содержание подтверждается сохранившимися историческими документами, другие же произведения из-за непрерывного процесса модернизации этого жанра при его устном бытовании проявляют черты анахронизма.

Эти особенности легенд и преданий породили среди фольклористов противоречивые суждения, порою совершенно отрицающие реалистические элементы в произведениях. Исследователи русского былинного эпоса В.Я. Пропп и Б.Н. Путилов, например, отвергали какую-либо связь некоторых былин с конкретно-историческими событиями, считая, что в эпосе категории времени и пространства не конкретны, а условны, ведь имена богатырей не упоминаются в исторических документах. Близок к ним по своим взглядам В.М. Жирмундский, который писал, что «далеко не всегда кажущийся историзм эпического предания является прямым и непосредственным отражением истории» (Жирмундский, 1962, с. 325). Отвергая прямую и непосредственную связь былин и эпических преданий с историческими фактами из-за условности времени и пространства в эпосе, исследователи не до конца раскрывают причины возникновения этой условности. В науке установился подход к эпическим произведениям как внегеографическим, внепространственным явлениям. Однако место бытования устного произведения определяет один из двух видов отражения давно прошедших исторических событий в сознании людей. Вблизи района событий у произведений характерна большая сохранность конкретики, реалистичность в изображении объективной действительности. Это обусловлено тем, что исполнители по традиции стремятся сохранить память об историческом прошлом своих предков, а при этом знакомы с местами событий и мало прибегают к условностям в изображении пространства и времени. В отдалении от исторических мест такие же произведения сохраняют основное содержание, но теряют пространственные связи и конкретные черты времени. Поэтому в них появляются элементы условности, аморфности. Так, былины о Василии Буслаеве весьма конкретно описывают жизнь, быт новгородцев, а когда речь идет о походах героя, переходят к условной форме рассказа, теряют конкретность и реалистичность.

Таким образом, отдаленность места события, отсутствие связи между исполнителем и историческим местом являются основной причиной появления условности во времени и пространстве, изображаемых эпосом. В связи с этим появляются смещение временных связей и пространственных отношений, неточности в именах героев и топонимах.

Для установления подлинной картины прошлых исторических событий наибольший интерес представляет не изучение различных вариантов, разбросанных в районах, отдаленных от места события, а знакомство с материалом, собранным как можно ближе к «месту действия». В таких произведениях несмотря на непрерывный процесс модернизации меньше исторических несообразностей в ситуациях и образах, меньше смещения событий, персонажей и реалий разных эпох. Именно поэтому они ценны как исторические источники наряду с археологическими, историческими, этнографическими, лингвистическими материалами. Значение эпических произведений в разрешении ряда проблем истории подчеркивает известный историк Б.А. Рыбаков: «Несмотря на обилие поэтических образов, метафор, обобщенных эпических ситуаций, несмотря на нарушенность хронологии и смещенность ряда событий былины все же являются превосходным и единственным в своем роде историческим источником» (Рыбаков, 1963, с. 4). К такому выводу ученый пришел на основе сопоставления былин с многочисленными материалами археологии, истории, этнографии, искусства. Этот комплексный сравнительно-исторический подход, использованный в изучении эпоса, может стать плодотворным и в изучении марийских легенд и преданий. Трудность — в том, что в отличие от русского народа марийцы обладают ограниченным количеством письменных документов. Тем не менее содержащиеся в легендах и преданиях скудные сведения в сравнении с эпическими произведениями соседних, главным образом родственных народов дают хотя и ограниченную, но возможность осветить отдельные стороны истории марийского народа.

Прежде чем проанализировать сюжеты марийских легенд и преданий, отразивших те или иные события, рассмотрим их особенности хронологизации исторических периодов, которые проявляются в основном в зачинах. Анализ легенд и преданий показывает, что для исполнителей факторы пространства и времени не всегда условны. В наиболее древних эпических произведениях категория времени обычно аморфна, проявляется в расплывчатой, неопределенной, условной форме.

Зачин легенд при этом имеет специфическую форму: Тиде пеш шукерте ожно лийын — Это произошло очень давно; Тиде акрет годым ужмаш — Это было во времена акрет. В первом случае о времени события сообщается в неопределенной условной форме, характерной для мифологического сказания. Во второй формуле условное время передает наречие «акрет годым», проникшее в марийский из арабского через татарский язык.

В поздних исторических легендах и преданиях осуществляется постепенный переход от условного времени к конкретной форме, что соответствует развитию этнического самосознания марийцев. Время в эпических произведениях делят на домарийское и марийское. В первое, по словам сказителей, жили богатыри Онары или Нары — древнейшие насельники края. При этом подчеркивается, что марийцев еще не было как таковых. Для зачина легенд и преданий домарийского периода характерны формулы: Тиде улмаш мемнан деч ончыч — Это было до нас (до марийцев); Тиде улмаш Онар деч вара — Это было после Онаров (великанов, богатырей). Следовательно, время в эпических произведениях этой группы разделяется на мифологическое (домарийское) и субъективизированное (марийское). Естественно, границу двух этих огромных периодов установить трудно. Тем не менее материалы легенд и преданий обозначают их существенные черты: для времени Онаров характерны охота и рыболовство, великаны ведут кочевую жизнь, передвигаясь с места на место, оставляют после себя курганы из земли, высыпанной из башмаков или лаптей. Примечательно, что, встретив человека, Онары решают его судьбу, обязательно выслушав своих матерей — это явная примета материнского права. Хлебопашество и скотоводство Онарам неизвестны. В легендах о периоде «после Онаров» категория времени теряет мифологические черты — начинается его отсчет как «марийского». Немифологическая, конкретизированная хронологизация связывается с переходом к земледельческому и скотоводческому производству. Первыми земледельцами, которые появляются на принадлежавшей Онарам территории, считаются марийцы. Причиной развития конкретного времени послужило, по-видимому, то, что хлебопашество и скотоводство, как более высокий уровень производственной деятельности, свидетельствуют о более сложном взаимодействии с силами природы, а это невозможно без развитой системы календаря. Земледельцы и скотоводы вышли из естественного времени и стали им управлять в своих производственных целях. Это соответствует исчезновению условного времени в эпосе.

В позднейших легендах и преданиях ощущается, что марийцы ориентировались по значительным историческим событиям, которые становились пунктами отсчета времени, хода истории, поступательного движения общества. Так, например, в легендах и преданиях о переселении история марийцев связывается с переселением на Волгу тюркских племен. Их появление привело к уходу марийцев на левобережье Волги, что надолго сохранилось в народной памяти как кульминация в историческом развитии. Для эпических произведений этого времени характерен специфический зачин: «суяс толмешке» — «до прихода татар». В другой группе произведений переселение марийцев приурочивается к эпохе походов русских князей на Волгу и Вятку, к эпохе падения Казани: «руш толмешке» — «до прихода русских», «Озан налме годым» — «Когда брали Казань», «Иван кугъжа годым» — «во времена царя Ивана» и т.д. Эти устойчивые формулы эпических

произведений являются как бы обязательными при рассказывании, они выполняют функции ориентира во времени при устной хронологизации истории народа. Такие формулы могут быть иногда и концовкой текста. Опираясь на них, можно ориентировочно определить отраженную в легендах и преданиях эпоху, выяснить некоторые из прошлых событий, фактов, узнать об эпических героях. Это становится возможным при сопоставлении легенд и преданий с материалами истории и археологии.

По легендам и преданиям предки марийцев состояли из двух этнических групп. Одна переселилась на нынешнюю территорию по Волге с запада, другая — с востока, со стороны Казани. Мотив переселения с запада встречается у марийцев Горномарийского, Волжского, Звениговского, Медведевского, Оршанского районов Марий Эл, Яранского, Советского, Санчурского, Кикнурского районов Кировской области, Тоншаевского и Шарангского районов Нижегородской области. Марийцы западной и северо-западной части этнического ареала имеют много общего в антропологическом и лингвистическом отношениях, до эпохи переселения они, по-видимому, были единой этнической группой с единым языком. Отличительные черты возникли из-за отсутствия между ними тесного контакта и смешения с различными соседними народами.

Эпические произведения западных, северо-западных и волжских групп марийцев показывают конкретные места, где жили предки до массового их переселения на современную территорию: район Москвы (МарНИИ, 1960, тетр. 9, с. 12, зап. в с. Арда Горномарийского р-на Марий Эл от А.С. Морозова Н.Н. Тарьянов; 1961, тетр. 2, зап. в с. Б. Селки Тоншаевского р-на Горьковской обл. от В.А. Чекишева А.Ф. Степанов; 1965, тетр. 3, с. 112, зап. в д. Нармычаш Горномарийского р-на Марий Эл от И.Ф. Толстова и в с. Помары Волжского р-на Марий Эл от Г.А. Дмитриева Г.Г. Таджатов; 1966, тетр. 6, с. 104-105, зап. в д. Пайбулатово Кикнурского р-на Кировской обл. от Г.Я. Пибаева В. Ошуева и Г. Лежнина; тетр. 25, с. 129, зап. в д. Марийские Дубники Яранского р-на Кировской обл. от Ф.Д. Пибаева Е.А. Иванова тетр. 26, с. 48-52, 53, зап. в д. Салаял Советского р-на Кировской обл. от Н.П. Токмалаева В.А. Акцорин; Зыков, 1932, с. 34; Бердников, рукопись, д. 11, лл. 1-3), Твери, Ярославля, Клязьмы (МарНИИ, 1965, тетр. 3, с. 3-4, зап. в с. Помары Волжского р-на Марий Эл от Г.А. Дмитриева Г.Г. Гадиатов), Нижнего Новгорода (МарНИИ, 1965, тетр. 2, зап. в д. Барково Горномарийского р-на Марий Эл от Н.И. Долгова Н.С. Савельева), Муроме (МарНИИ, 1965, зап. в д. Атсево Горномарийского р-на Марий Эл от Л.И. Титова В.А. Акцорин), Арзамаса, Оки (МарНИИ, 1965, тетр. 3, зап. в д. Нижние Емангаши Горномарийского района Марий Эл от Л.К. Плетаева Г.Г. Гадиатов). В семи преданиях, зарегистрированных в Санчурском, Кикнурском, Шурминском районах Кировской области, Горномарийском, Волжском районах Марий Эл, повествуется о переселении со стороны Финляндии (МарНИИ, 1959, тетр. 1, зап. в д. Тюм-Тюм Шурминского р-на Кировской обл. от Н.Я. Еноктаевой В.А. Акцорин; 1965, тетр. 1, с. 148, зап. в д. Сарманкино Горномарийского р-на Марий Эл от П.С. Таюкова В.А. Акцорин; тетр. 2, с.

118-119, зап. в с. Микряково Горномарийского р-на Марий Эл от Л.И. Танникова Н.С. Савельева; тетр. 3, с. 28, зап. в д. Элнетур Волжского р-на Марий Эл от А.В. Майкина Г.Г. Гадиатов; 1966, тетр. 3, с. 77, зап. в д. Кугунур Санчурского р-на Кировской обл. от Едалова Г.Г. Гадиатов; тетр. 6 с. 104-105, зап. краеведческого кружка Кикнурской ср. школы Кировской обл.). Лишь в одном предании упоминается о том, что часть марийцев переселилась из Костромы (МарНИИ, 1965, тетр. 3, с. 3-4, зап. в с. Помары Волжского р-на Марий Эл от Г.А. Дмитриева Г.Г. Гадиатов). Три информатора Волжского района Марий Эл указывают и дату переселения предков марийцев со стороны Москвы — начало христианизации Руси, т.е. 988 год (МарНИИ, 1965, тетр. 3, зап. в д. Элнетур Волжского р-на Марий Эл от Н.И. Краснова, П.Е. Савинова, В.К. Петрова Г.Г. Гадиатов). В преданиях предпринята попытка этимологизировать слово «Москва» из марийского языка: оно якобы происходит от «маска» — «медведь», объясняется тем, что там этот зверь был убит или же переселенцы из Финляндии обнаружили «маска вынем» (берлогу). По одной из версий слово выводят из марийского «маска ава» — «медведица». Подобная широкая этимологическая трактовка данного топонима могла возникнуть позднее основания Москвы и ее нельзя считать достоверной. Но сама попытка объяснения названия из материалов марийского языка свидетельствует о каких-то древних контактах марийцев с Москвой. Упоминаются и исторические личности, связанные с Москвой. Например, в одном из преданий говорится, что на месте Москвы марийцы заложили города, но средств на его постройку не хватило. Деньги дал богатый человек Иван Калта (Иван — Денежный Мешок). Город был построен с его помощью и назван москвой по названию реки Маскаэзер («Медвежья река»). Русские называли Ивана по-своему — Калита (МарНИИ, 1966, тетр. 5, с. 129, зап. в д. Мари-Тумник Яранского р-на Кировской обл. от Ф.Д. Пибалева Е.А. Иванова). В другом предании говорится о том, что марийцы продали местность русскому князю Ивану Калите, который основал там город Москву (МарНИИ, 1966, тетр. 6, с. 105).

К этим текстам тематически примыкают предания о других народах, бытующие у северо-западных марийцев. В них сохранилась память о соседствовавших с Санчурском карелах: они жили на месте деревни Карелино, но затем переселились на север (МарНИИ, 1966, тетр. 3, с. 77). Известны связанные с этим названия: марийское село в Санчурском районе Кировской области Корляки (в русских диалектах «корляк» — «карел») и марийская деревня в Медведевском районе Марий Эл Каряково (вероятно, от того же слова).

С частичным переселением карел связано и предание «О марийском князе Тоце»: говорится, что он переселился из Карелии на территорию современного Яранского района Кировской области и объединил марийцев в отдельное княжество с особой территорией и священным местом, где происходили жертвоприношения богу Юмо (МарНИИ, 1966, тетр. 2, с. 40-41, зап. в д.

Гришкино Яранского р-на Кировской обл. от А.Г. Ерошкина П.Н. Васильев; тетр. 4, с. 25; Гаврилов, 1880, с. 144). Предания о попытках образовать княжества среди различных переселившихся этнических групп марийцев многочисленны. Этот процесс была закономерен в условиях соседства с укрепляющимся древнерусским государством, Волжской Булгарией. Однако любопытен факт, что в предании князь Тоц — карел по происхождению. Само такое имя среди марийцев вообще неизвестно, но распространено среди эстонцев. Это дает основания предполагать, что вместе с марийцами на восток могли переселяться прибалтийские финны. Встречается и мотив переселения удмуртов совместно с марийцами из Финляндии из-за притеснений соседей (МарНИИ, 1966, тетр. 3, с. 77; Гаврилов, 1880, с. 144). По археологическим и историческим материалам известно, что древнеудмуртские племена в основном жили по Средней Вятке, а затем сместились на современную территорию. Поэтому мотив мог попасть в удмуртские эпические произведения или вследствие переселения прибалтийских финнов, или в результате ассимиляции части марийцев в среде удмуртов.

В исторических легендах и преданиях есть попытка объяснить причину переселения с запада. Одни информаторы утверждают, что оно связано с насильственной христианизацией, которая «вельса возле Москвы еще князем Владимиром Мономахом», угнетенным положением марийцев в момент русско-финского конфликта, другие — что марийцев притесняла мордва. Вероятно, эта мотивация возникла в разные эпохи, в разных социально-экономических и политических условиях. Существенно, что марийцы обитали в Верхнем и Среднем Поволжье разбросанно, соседствовали с разными народами и имели с ними различные по характеру контакты. Основной же причиной переселения, представляется, послужили внешние и внутренние противоречия, вызванные началом феодализации среди марийцев и окружавших их народов. Это прослеживается в легендах «О царе Ханаяне и его князьях», записанной в 1930-х годах исследователем марийской религии И.В. Зыковым (Зыков, 1932, с. 36) и «Как бог спустился к марийцам» (МарНИИ, 1966, тетр. 26, с. 48-52, зап. в д. Салаял Советского р-на Кировской области от Н.П. Токмалаева В.А. Акнорин). Мотивы божественного преопределения судьбы марийцев свидетельствуют о том, что эти легенды бытовали в основном в среде марийского жречества, пытавшегося таким образом использовать исторические легенды и предания для укрепления религии.

Легенды примечательны тем, что в них присутствует тема социально-политического, военного и религиозного объединения древнемарийских племен с прибалтийскими, пермскими и волжскими финнами. «На Москве сидел в то время царь наш и князь Ханаян, а сын его Омелян был в Перми, а в большой Ямбургской крепости (ныне г. Кингисепп Ленинградской области) сидел богатырь наш Тач, на Яранске сидел князь Мамай, а у нас здесь, в городке Пижанке (ныне г. Советск Кировской области)...., сидел князь Пивик..., а в Васильсурске были три князя — три брата Ардалоф, Салаоф, Каралоф. И

МАРИЙ
17
НАУЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА

был над всеми бог Кугу-Юмо, которому в жертву приносили самого лучшего жеребенка, а над всеми князьями был самый большой князь Ханаян» (Зыков, 1932, с. 34). Подчеркивается богатство и сила Ханаяна: он имел несколько тысяч хорошо вооруженных и храбрых воинов, табуны лошадей, стада рогатого скота, овец, гусей, уток. Он представлен как крупный феодальный правитель, сконцентрировавший большое богатство и объединивший огромную территорию от Камы до Прибалтики. Мотив былой концентрации племен вокруг московской территории идентичен мотиву переселения предков марийцев с запада.

Он звучит и в легенде «Как бог спустился к марийцам», где говорится: «Бог Юмо в отдаленную древность спустился было к марийцам, живущим около Москвы. Московские марийцы отказали ему: «Мы не можем организовать большое жертвоприношение». Затем через триста лет бог спустился было к казанским марийцам. Они тоже отказали ему: «Мы не можем руководить таким жертвоприношением». После этого бог Юмо спустился к старику Выльыпу (старик Выльып был главным жрецом д. Салаял Советского района Кировской области, по преданиям, умер в 1860 году), который организовал общемарийское жертвоприношение из семидесяти семи жертвенных очагов». В легенде «О царе Ханаяне и его князьях» тоже содержится мотив жертвоприношения около Москвы. Бог Кугу Юмо потребовал от Ханаяна пожертвовать семьдесят жеребцов. А тот пожалел и на требование бога стал отвечать дерзостью. За это бог рассердился и наказал Ханаяна, отняв у него силу и устроив нападение русских на марийцев. Далее в данном произведении говорится, что марийцы начали отступать, а затем переселяясь за Волгу. Переселение тянулось долго, за этот период умерли и царь Ханаян, и взявший его сын Омелька. Таким образом, легенда отражает конфликт царя Ханаяна и самого бога Кугу Юмо, который потребовал слишком большую жертву. Повод переселения древних марийцев на восток объясняется в мистическом плане, но в произведении улавливаются социально-политические мотивы. Из этнографической литературы известно, что многие реальные события у народов древности находили именно мистическое отражение в искусстве. Социально-политические причины переселения могли быть осмыслены в превратной религиозной форме. Можно предпологать, что так был преподнесен конфликт между древними марийскими князьями и славянами, проникавшими на восток. И жертва из семидесяти жеребцов является ничем иным, как своеобразным отражением дани, которую князья марийцев должны были платить славянским племенам. Из летописей известно, что марийские племена наряду с мерей, муромой, мордвой были данниками киевских князей, которые в социальном и политическом отношении стояли выше финно-угорских племен в то время. Факты социального и политического конфликта между древнемарийскими князьями и князьями Киевской Руси могли послужить основой для создания легенды о борьбе между Ханаяном и богом Юмо. Мотивы богоборчества, как пишут исследователи, возникают в период разложения родового строя и

формирования классового общества (Шахнович, 1971, с. 95). Легенда дает основание предполагать, что в отраженный период у древнемарийских племен не было территориального, социально-политического и религиозного единства. Родоплеменные традиции, за которые стояли родовые вожди, жрецы, противостояли новому укладу, требовавшему родоплеменных союзов. Это можно заметить и в легенде «О князьях-отступниках», записанной И.В. Зыковым в 1930-х годах среди пижанских марийцев Кировской области. В ней отражена борьба между различными родоплеменными группами. Горномарийские князья, проживавшие возле устья Суры, отказались принять участие в общем жертвоприношении богу Кугу Юмо, хотя жрецы из других родоплеменных групп уговаривали их несколько раз. За это князей Арталофа, Салаофа, Каралофа Кугу Юмо наказывает, превращает в рыб (Зыков, 1932, с. 36). Форма наказания за неподчинение дается в мистическом плане, однако отражает остроту межплеменной борьбы вокруг объединения. Реально за этим наказанием стоит древний марийский обычай: нарушителей обычного юридического права, приговоренных к смерти, топили. Существовало поверье, что душа утонувшего превращалась в рыбу. Известно, что, будучи в Васильсурске, М. Горький слышал марийскую легенду об озере Анненском: не покорившиеся чужому царю марийский князь и его дочь бросились в озеро и превратились в рыб, душа князя стала Стерлюжным царем. О бытовании такой формы наказания писал марийский исследователь В.М. Васильев: за прелюбодеяние были брошены в воду юноша и девушка (Васильев, 1915). О вере в возможность превращения греховных душ покойных в рыб писал исследователь марийской религии С.К. Кузнецов (Кузнецов).

Таким образом, древнемарийские племенные группы жили друг от друга отдельно, вожди выступали против феодального общественного строя, потому отказывались подчиняться единому богу Кугу Юмо. Из-за контактов с неродственными народами различные племенные группы уже имели свои этнические особенности, своеобразный сонм божеств. Горные марийцы отличались по материальной и духовной культуре от других групп в силу раннего смешения с предками чувашей: в XIX веке у северной группы чуваш и горных марийцев, соседствующих с ними, имелись общие, межнациональные жертвенные места (Акдорин, 1967). Существенно отличаются говоры марийского языка: луговой, северо-западный, восточный, в дореволюционный период существовал запрет браков между представителями различных этнических групп. О древнем характере этих различий свидетельствует упомянутая легенда «Как бог Юмо спустился к марийцам»: московскую, казанскую и яранскую племенные группы бог хотел объединить через общее жертвоприношение в рамках общеплеменного культа Юмо, но все племена, кроме яранского, отказались. Тот же мотив присутствует в легенде о Ханаяне. Интересна последовательность сошествия Юмо к различным марийцам. Она как бы указывает на хронологию через периоды в триста лет, консолидирующий центр марийцев смещается, отражая переселение с запада на восток.

Рассуждая о достоверности изображаемых в преданиях и легендах событий, следует напомнить уже сделанное в начале главы замечание: чем ближе к местам, где разворачивалось действие, бытует произведение, тем достовернее оно отражает факты, здесь играет роль конкретность отраженного пространства даже при наличии мифологического времени.

Если же мифологичны и пространство, и время, то установление исторически достоверного в произведениях оказывается трудным. Тем не менее это возможно при привлечении комплексного метода реконструкции, использованного Б.А. Рыбаковым.

Сопоставление мотивов легенд и преданий о переселении марийцев с запада с другими материалами фольклора, этнографии, языка, топонимии показывает: между предками марийцев, вепсов, карелов, других финно-угорских народов существовал историко-культурный контакт. Он мог иметь место на территории, которую занимала меря. Здесь уместно привести точку зрения, отождествлявшую мерю и марийцев, появившуюся в науке после археологических открытий А.С. Уварова (Уваров, 1856, с. 102-103; 1872) и П.С. Савельева (Савельев, 1859), которые вслед за финским лингвистом М. Кастреном подняли вопрос о родственной связи марийцев и мери. Эта идея была поддержана Д.А. Корсаковым (Корсаков, 1872), И.Н. Смирновым (Смирнов, 1889), Т.С. Семеновым (Семенов, 1891), И.А. Износковым (Износков, 1891), Н.П. Барсовым (Барсов, 1865; 1873), С.К. Кузнецовым (Кузнецов, 1891; 1912). Последний обработал огромное количество марийских и мерянских материалов по топонимам и обнаружил сходство названий, что позволило ему говорить о тесной связи племен.

В начале XX века А.А. Спицын на основе изучения курганов Владимирской губернии поддержал идею М. Кастрена о тождественности древней мери и марийцев, что доказывалось археологическими, этнографическими и топонимическими материалами. В то же время волновал вопрос о том, почему и как исчезла меря как народ. Д.П. Европеус выдвинул теорию о том, что она вместе с венграми переселилась на Дунай (Еuropeус, 1871). Эту точку зрения принял П.Д. Шестаков, считая, что исчезновение мери связано с ее переселением на запад и смешением с венграми (Шестаков, 1873). Ф. Щеглов (Щеглов, 1876) и И.А. Износков (Износков, 1891) считали, что мерянские племена были оттеснены к северо-востоку на территорию марийцев. В начале XX века некоторые ученые, учитывая близость мерянских вещественных памятников к угорским, пытались причислить мерю к угорским народам (Середонин, 1916, с. 213). Однако об окончательных всесторонне аргументированных выводах в этот период говорить не приходится.

По русским летописям известно, что в 882 году меря участвует в походе Олега на Киев, в 907 году — на Царьград (ПСРЛ, т. I, с. 22-24). С того же времени имя народа исчезает из летописи. На рубеже IX и X веков меря активно участвовала в политической жизни Киева. Затем его князья начали притеснять мерю, наложив запреты на ее торговлю с другими государствами

и народами. В 1006 году князь Владимир заключает договор с булгарами, по которому их купцам разрешается торговать в русских городах по Оке и Волге только через посредство русских купцов, сделки с сельскими мерянами исключались. Экономические ограничения и христианизация нанесли удар хозяйству и духовной жизни мерян: они потеряли возможность свободно сбывать свои продукты и приобретать необходимые металлы. По муромской легенде, сын Владимира князь Глеб, получив от отца в правление Муром, встретил упорное сопротивление местного языческого населения: оно «не приняло его на княжение, не крестилось и сопротивлялось ему» (Памятники, 1860, с. 223-230). В связи с этим некоторые исследователи склонны полагать, что меря покидает сельскую местность из-за экономических трудностей, начинает концентрироваться в городах, ассимилируется там славянами. Так, по археологическим материалам, относящимся к XIII веку, ростовские меря считаются обрусевшими: об этом можно судить по материалам 30 курганов, расположенных по реке Мере Кинешемского района Ивановской области (Горюнова, 1961, с. 234). В то же время отмечается, что и после прихода русских меря сохраняет свою самобытность и тяготение к уральскому культурному центру — вплоть до прихода татар (с. 240). На глухих окраинах Костромской губернии долгое время сохранялись «мерские станы», а до XVII в. — островки мерянского населения, некогда занимавшего территорию Костромского Поволжья, бассейны Унжи и Костромы (Горюнова, 1967, с. 72). Можно допустить, что часть мери, находясь в славянской среде, обрусела. Однако примечательно, что вещественные памятники мери, ее поселения, датируемые XI веком и позднее — с началом славянской колонизации — в Рязанском и Галичском крае отсутствуют. Если бы там шел процесс обрусения, то предметы долгое время сохраняли бы черты принадлежности к культуре мери. Если теория ассимиляции мери достоверна, то непонятно, почему в могильниках Глазовского уезда Вятской губернии и Прикамья в X-XI веках появляются характерные для женской одежды мери украшения — подвески в виде плоской пирамидки: в более раннее время подобные предметы здесь не отмечались (Горюнова, 1961, с. 199). В элементах костюма костромской мери и ветлужских марийцев, в керамике, медном литье IX-X вв. прослеживается связь (Горюнова, 1967, с. 76-77). Эти совпадения могли возникнуть только как результат переселения мери на Среднюю Волгу, в Предуралье. Гипотеза же о том, что меря ушла вместе с венграми, двигавшимися через ее территорию, не нашла поддержки среди исследователей.

Проблема связи мери и марийцев была поднята П.П. Ефименко (Ефименко, 1926) в связи и изучением рязанских могильников. Н.Н. Поппе и Г.А. Старцев (Поппе, Страцев, 1927, с. 24) показали значительное проникновение в марийский и мордовский языки балтийской лексики и предположили, что оно шло через посредство эстонцев и вепсов. Материал безусловно свидетельствовал о тесном контакте поволжских финнов с балтами, однако это было возможно лишь в случае связи марийцев и мери. Потому

происходит возвращение к идее М. Кастерна, Н.П. Барсова и С.К. Кузнецова о тождественности марийцев и мери. Это доказывали с использованием нового материала Н.В. Никольский (Никольский, 1920), М.Н. Янтемир (Янтемир, 1928, с. 5), Ф.Е. Егоров (Егоров, 1929), М.Г. Худяков (Худяков, 1935, с. 25).

Мерянской проблемой стали заниматься археологи, лингвисты, топонимисты. П.Н. Третьяков, например, осторожно высказал мнение о том, что меря развивалась на основе культуры дьяковцев (Третьяков, 1931; 1941). Е.И. Горюнова, напротив, доказывала большую связь мери с прикамскими племенами (Горюнова, 1961). По мнению А.П. Смирнова, «культура мери... ничего общего не имеет с культурой мари» (Смирнов, 1952). Он доказывает, что сходство марийских и мордовских археологических памятников свидетельствует о происхождении марийцев от городецких племен (Смирнов, 1949). Точку зрения П.Н. Третьякова о дьяковском происхождении марийцев и их генетической связи с мерью поддержал О.Н. Бадер, опираясь на археологические находки по рекам Ветлуге и Оке (Бадер, 1951; 1969). Так, установлены параллели в материальной культуре племен, живших на территории Муромы и в Поветлужье («Черемисское кладбище») в VIII-X веках н.э. Материалы Одоевского городища на Ветлуге показывают, что марийцы появились там уже в I-II веках н.э. Открытие многочисленных археологических памятников Среднего Поволжья дало основание А.Х. Халикову сделать вывод, что древние марийцы расселились на его севере от устья Оки на западе до реки Вятки на востоке (Халиков, 1962, с. 7). Таким образом, предположение М.Н. Янтемира о переселении мери-марийцев в XI веке на вятские и казанские земли совпало с более поздними данными археологии и истории. На основе анализа археологических материалов IX-XI веков к выводу о родственности ростовской и костромской мери, муромы и марийцев приходит В.Ф. Геннинг (Геннинг, 1967, с. 54,70). Е.И. Горюнова показала сходство керамики, орнаментики, устройства жилищ, быта, обрядов, костюма, религии костромской мери и ветлужских марийцев, обозначив существование восточного варианта дьяковской культуры раннего железного века (Горюнова, 1967). К выводу о связи марийцев с волго-окскими племенами пришли Г.А. Архипов (Архипов, 1967), К.Ю. Марк (Марк, 1967), К.И. Козлова (Козлова, 1967), Т.А. Крюкова (Крюкова, 1967). В.Я. Евсеев предположил, что меря была посредником между волжскими булгарами и прибалтийскими финнами, а марийцы — прямые наследники солигаличской мери (Евсеев, 1967).

К интересным результатам привело изучение топонимии. Глубоко проанализировав материалы предшественников и новейшие достижения, крупнейший финно-угровед Б.А. Серебrenников пришел к выводу, что предки марийцев оставили следы пребывания по Оке и в Костромской области (Серебrenников, 1966, с. 110; 1967, с. 178-179). Правда, против этой точки зрения и предположений Н.П. Барсова и С.К. Кузнецова возражал А.И. Попов (Попов, 1970, с. 28,33), но его мнение основано на скудном топонимическом материале и не учитывает данных археологии, антропологии, этнографии.

Вопрос об общности марийцев и мери может быть решен на основе изучения контактов между финскими волжскими и прибалтийскими племенами.

Крупный эстонский археолог Х.А. Моора, сопоставляя их материалы, писал, что предки ливов были связаны с волжскими финнами через посредство племен, обитавших вдоль Даугавы (Моора, 1956, с. 122).

Л.Е. Ефимова доказала, что у прибалтийских финнов, мери, муромы, марийцев и мордвы были единые принципы ткачества (Ефимова, 1966).

Это подтвердили исследования С.В. Ошибкиной, которая, изучив ткани из Могильника Пески на берегу Белого озера в Вологодской области, пришла к выводу, что ткани саржевого переплетения типичны не только для мери, муромы, мордвы, марийцев, прибалтийских финнов, но и для веси (Ошибкина, 1973, с. 66). Ткачество прибалтийских и волжских финнов отличалось от древнепермского, древнеугорского, славянского, эта технологическая общность могла существовать лишь при тесном соседстве племен, а его возможность предполагал П. Аристэ. Он считал, что связь прибалтийских и волжских финнов продолжала существовать, пока меря находилась в соседстве со всеми ими (Аристэ, 1956). Она была связующим звеном между двумя группами народов. Новые исследования показывают, что древнейшие индоевропейские заимствования появляются в финно-угорских языках не из балтийских и славянских языков, как считалось раньше, а в более отдаленный период. Носители же балтийских языков еще во II-III веках н.э. жили по верхней Оке (Никольская, 1959, с. 83).

Вопрос о зоне контактов финно-угорских племен помогают решить археологические находки, сделанные по Вычегде, Сухоне, Югу, Костроме, верховьям Ветлуги, устью Вычегды: они сочетают элементы, принадлежащие вепсам, марийцам, мере, пермским народам (Савельева, 1971, с. 180). О непосредственном контакте костромской мери с ветлужскими марийцами пишет и Е.И. Горюнова (Горюнова, 1961, с. 244). Родственная связь мерянских племен с марийцами прослеживается в лексических параллелях, относящихся к материальной и духовной культуре марийцев и вепсов.

Самый примитивный вид жилища — конусообразный шалаш из жердей с открытым очагом посередине у эстонцев называется «коа». Такой тип жилища у остальных прибалтийских и волжских финнов неизвестен. Однако название «кудо» известно у мордвы (современная изба) и марийцев (летняя кухня). Срубное жилище по-марийски — «пёрт». Этот термин не встречается у соседних финно-угорских и тюркских народов, но известен у венгров — *perg*, карелов — *perit*, ижоры — *periti*, саамов — *purg*, литовцев — *pirkja* (баня), латышей — *pirts* (баня). Это сходство могло возникнуть только в результате непосредственного контакта носителей финно-угорских и балтийских языков. Срубные сооружения, называемые «пёрт», аналогичны жилым постройкам дьяковской культуры — предков мери — на Верхней Волге. В горномарийском языке скотный двор называется «левичь», в других наречиях — «вольек пече», «сарай». Слово в горном языке, вероятно, восходит к основам «воот»

— «скот» в прибалтийско-финских языках и «пичы» — «изгородь» в марийском. Московский лингвист И. Добродомов (по его устному сообщению) обнаружил в русских говорах Волго-Окского междуречья слово «имнюшка» — «конь». Он считает, что оно могло попасть в язык только от марийцев, у которых то же значение имеет слово «имне/имни/имьы». Все это свидетельствует о том, что в период возникновения скотоводства предки марийцев оказались в соседстве с прибалтийскими финно-угорскими племенами, мерей. Изучение марийско-мордовско-пермского пласта лексики показывает, что сельскохозяйственные термины марийцев сходны с мордовскими. То же касается терминологии родства, местоимений, числительных. Исследователь Г. Борецки (Борецки, 1957, с. 335-337) считает, что «это свидетельствует о том, что в то время, когда земледелие достигло более развитой стадии, предки марийцев уже отделились от пермяков и жили вместе с предками мордвы». О существовании марийско-мордовской общности пишет и Л.П. Грузов, относя ее распад к I тыс. до н.э. (Грузов, 1967).

Обнаруживается сходство и в религиях. У горных марийцев жрец назывался «арвуй», у карел, эстонцев и вепсов «arvi». Генетически связаны обрядовые игры, драматизированные действия, святочные маски марийцев, мордвы, карелов, эстонцев, вепсов (Акшорин, 1972, с. 155-160). Это говорит о том, что общими были сельскохозяйственные календарно-обрядовые культы, мифологические образы, воззрения и поверия на основе почитания предков. Марийцы верили, что начинающая прясть девочка, если хочет этому научиться быстро и хорошо, должна в полночь прясть вместе с выходящей из подполья старухой-пряхой. Та же тема присутствует в вепской сказке: из-под пола ночью выходит старуха, чтобы прясть вместе с хозяйкой (Зайцева, Муллонен, 1969, с. 190). Сходные образы распространены в новгородных представлениях русского населения Костромы, Галича, Дмитровского района Московской области (Зернова, 1932), известны в Нижегородском и Марийском Поветлужье. На западе он бытовал у белорусов как «мара». Можно говорить о том, что образ кикиморы в мифологии русского населения Волго-Окского бассейна возник в результате славянизации мери и вепсов. Духи покровительницы прядения и ткачества восходят к дославянскому периоду, прослеживаются в эпосе эстонцев и финнов. У марийцев и вепсов он имеет ярко выраженные патриархальные черты — это мифологический женский образ, домашнее божество, возникающее с переходом от кочевого образа жизни к оседлости, к земледелию с ткачеством и прядением у женщин. Как показывают исследования эстонских ученых, лен на территории Эстонии выращивается с I тыс. до н.э. (Эстонская народная, 1960, с. 192). Общие образы, характерные также для прибалтийских финнов, содержит и марийская народная демонология. Злой дух «пери» известен у карелов, финнов и восточных марийцев.

Сходные генетические черты проявляются и в похоронном и поминальном обрядах. В рязанских (Ефименко, 1937), муромских (Городцов, 1916), литовских (Куликаускас, 1952) могильниках I тыс. н.э. имеются богатые убором конские сбруи, что свидетельствует о культе коня и воина-конника.

2. ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ О ПЕРЕСЕЛЕНИИ ПРЕДКОВ МАРИЙЦЕВ С ВЯТКИ И ИЗ-ЗА КАМЫ *МАРИЙЦЫ ПРИШЛИ С УРАЛА?*

Помимо версии о западном происхождении марийцев, ряд исторических преданий содержит мотив передвижения марийцев с востока и севера. К таким преданиям относятся всего 19 записанных в экспедициях, опубликованных или хранящихся в архивах произведений. Из них в трех генеалогических преданиях («Сатныр», «Кутунур», «Помар») и одном историческом предании «Марийцы и болгары» указываются начальные и конкретно-исторические названия или мета, где проживали предки марийцев до переселения. Так, например, говорится о том, что основатели села Помар прибыли со стороны Красноуфимска («Помар», МарНИИ, 1965, тетр. 1, зап. в с. Помары Волжского р-на Марий Эл от П.П. Николаева 1869 г.р. В.А. Аккорин), о том, что марийцы переселились со стороны Уфы и Урала («Сатныр», МарНИИ, 1959, тетр. 1, зап. в д. Сатнуры Малмыжского р-на Кировской обл. от А.С. Тетесова 1906 г.р. В.А. Аккорин, «Кутунур», МарНИИ, 1960, тетр. 6, зап. в д. Великополье Советского р-на Марий Эл от П.И. Савельева 1903 г.р. И.П. Герасимов).

В преданиях — различные версии причин переселения. Так в тексте «Кутунур» говорится о притеснении марийцев со стороны бояр (шыгыремден), в тексте «Сотнур» — о бегстве из-под крепостничества. Но эти версии явно противоречат датировке событий: по мнению одних исполнителей, деревня Сотнуры Малмыжского района Кировской области возникла 1200, по мнению других — 700 лет назад, следовательно, упоминание о крепостничестве анахронично, и к переселению привели другие обстоятельства. В генеалогическом предании о Сотнуре говорится, что первые жители его скрылись в глухом лесу у реки Шобанка, притока Вятки, от нападения русских князей. Марийцев, живших там они, обнаружили позднее по щепке, которая плыла по течению реки. Из исторических документов ясно, что славянские поселенцы проникают на земли удмуртов и марийцев на Вятке еще в XIII веке (Гнедовский, Добровольский, 1971, с. 5; А.Н., 1910, с. 3). Мотив обнаружения соседнего селения по плывущей щепке или венуку встречается во многих преданиях севера-запада Марий Эл, Шарангского района Нижегородской области — эти территории были заселены марийцами в X-XI веках.

Поэтому происхождение Сатнура можно отнести к более раннему периоду и мотив крепостничества считать поздним наслоением.

Предание о селении Помар Волжского района Марий Эл содержит два различных мотива происхождения предков: переселение со стороны Красноуфимска и с запада, с Волги. Последний связан с повествованием о первопредке, плывшем вниз по течению на плоту. Предания о переселении марийцев с запада довольно многочисленны. Мотив прихода с восточной стороны, по-видимому, имеет реальную основу и представляет собой воспоминание о другой этнической группе, которая влилась в состав марийцев. Только такого рода смешение групп могло породить две противоположные версии переселения.

По записям земского статистика вятской губернии Е.С. Филимонова, в XIX веке на вятке бытовало историческое предание о начале земледелия путем раскорчевки леса при марийских князьях Алтыбае, Урсе и Ямшане, живших в Буртеке. Они были настолько сильны, что перекидывали друг другу топоры на расстояние пяти верст (Спицын, 1888, с. 227; 1893, с. 102). Этот же сюжет излагают в своих очерках историк М. Худяков (Худяков, 1916, с. 1-2) и писатель Николай Васенев (1954, с. 162-163). В 1930-х годах интересный вариант записан марийским собирателем А.М. Бердниковым в Малмыжском районе: лес под пашню раскорчевывался под руководством этих князей, называемых «онарами», они перебрасывали друг другу топоры за пять верст, и после их смерти наступил голод, мор, начались нападения врагов (Бердников, лл. 37-38). Произведение приравнивает князей к великанам-опарам, которые якобы первыми освоили земли края после потопа. Правда, во всех преданиях не дается генеалогия князей, они прикреплены к одному конкретному населенному пункту — Буртеку, бытуют узко-локально на Средней Вятке и не известны марийцам, живущим по Волге и в Марий Эл. Отождествление князей с великанами, мотив перебрасывания топоров связывают тексты с наиболее древними эпическими традициями, бытовавшими на Вятке среди других народов. Близкие мотивы встречаются в фольклоре коми-пермяков — о состязании в силе двух вождей рода братьев-богатырей Паля и Коча, которые перекидывали с горы на гору топоры или чурки. Эти мотивы присутствуют и в рассказах о леших, о иньвинских богатырях (Ожегова, 1971, с. 43, 46-47). Обычно предания такого рода о состязаниях богатырей у марийцев и коми-пермяков бытовали вблизи древних городищ и крепостей. Их фиксировал в конце XIX века А.А. Спицын, у реки Молома среди русского населения Кировской области — местность, считавшаяся жилищем богатырей, называлась Шабалинское городище (Спицын, 1893, с. 171).

Идентичны сюжетные мотивы легенд, записанных у марийцев Яранского района Кировской области, Горномарийского района Марий Эл: два брата Йоласале и Нужанале приглашают друг друга в гости, перебрасывая топоры из хугора в хугор. По своему происхождению это финно-пермский мотив. Любопытны совпадения в преданиях о начале земледелия у марийцев и коми-пермяков. Его зачинателем у коми-пермяков считают богатыря Кудыма, который привез злаки с устья Волги (Ожегова, 1971, с. 34), у марийцев — князей богатырей Алтыбая, Урсу, Яшмана, которые жили в Буртеке (Спицын, 1888, с. 227). Генетические сходства обнаруживают свадобные песни двух народов: совпадают символы и сравнения зооморфного характера. В марийской песне говорится: «Кичик-кожок комбыжы / Йогыш выдым ярата. / Ларт-ларт льдыжы / Шынзыш выдым ярата» — «Го-го-го гусак / Любит проточную воду. / Ларт-ларт утица / Любит стоячую воду». Гусак является в данном случае символом жениха, утица — невесты. В коми-пермяцкой свадобной поэзии: «Ах, по морю, морю синему, / По синему, по Хвалынскому / Пльвет сер селезень, / За серым-то за селезнем / Пльвет сера утица» (Сторожев, Коми-

пермяцкий, 1948, с. 66). В других свадебных коми-пермяцких песнях, как и в марийских, как символ мужчины используется образ коня: «Полный двор вороних коней, / Полный дом молодых гостей» (там же, с. 65). Подобные сходные зооморфные символы-образы (гусак, селезень — жених; конь — мужчина; утка — невеста) могли возникнуть у обоих народов в связи с общим культом коня и водоплавающей птицы, которые прослеживаются у них с давних времен — их отголоски долго сохранялись в прикладном искусстве, украшениях, вышивках. Такое совпадение образов невозможно без историко-культурной связи древних коми-пермяков и марийцев.

Об их былых контактах повествуют и другие коми-пермяцкие предания. Известен, например, текст о приезде марийцев-торговцев (черемис) к крепости Шайдыр (ныне возле п. Филичи Кудымкарского района Пермской области) по реке Куве — там находилось жилище знаменитого богатыря Кудым-Оша (Ожегова, 1971, с. 31). Идет речь и о соседстве с булгарами, торговле с ними, столкновениях с татарскими грабителями (там же, с. 23,46). О торговых связях с булгарами свидетельствуют и археологические материалы: в болгарских могильниках VII-IX вв (период образования Волжской Булгарии) обнаружены украшения чудского и коми-пермяцкого типа (Кавка, 1928, с. 117-125). Можно предположить, что в это время коми-пермяки жили южнее их современной территории.

На основе изучения удмуртских антропонимов, ойконимов, оронимов, сведений по истории Вятского края М.Г. Худяков писал: «Можно думать, что левый берег Вятки был некогда заселен пермяками и зырянами» (Худяков, 1920, с.8). Его предположение подтверждено археологическими материалами. Исследования В.Ф. Генинга, А.Х. Халикова, Г.А. Архипова показали, что азелинские (поздне-пьяноборские) племена занимали территорию края, начиная с восточных районов Марий Эл до Камы. Часть этих племен оставалась там и после миграции древнемарийских племен с Правобережья Волги на Левобережье и Вятку. Изучение археологических материалов показало, что марийцы формировались в результате слияния городецких и азелинских племен. Азелинские племена, остававшиеся в восточных районах Марий Эл, были ассимилированы пришлыми городецкими. Потому мотив о переселении марийцев с востока, содержащийся в легендах и преданиях, можно отнести к коми-пермяцким генеалогическим преданиям. В связи с этим большой интерес представляют этнонимы царла мари, сарла мари, чарла мари. К этой группе относят марийцев с йошкар-олинским говором. Некоторые исследователи полагают, что этимология этнонима восходит к названию Царевококшайска, но, вероятно, это не отвечает закономерностям возникновения названий других этнических групп марийцев. Например, моркинские марийцы считают себя чи мари, марла мари — «настоящими марийцами», «марийскими марийцами», горные марийцы к западу от с. Еласы — марла мари — «марийские марийцы», а к востоку пеле суасла мари — «получувашские марийцы», марийцы Советского и Куженерского районов называют моркинских марийцев чувла

мари, чугла мари — «чувашские мари́йцы», восточных мари́йцев, проживающих на территории Татарстана — татарла мари — «татарские мари́йцы». Таким образом, суффикс -ла имел не только значение собирательности, но и использовался для сравнения сходных явлений, объектов, предметов (Галкин, 1964, с. 69-70). Поэтому значения этих этнонимов можно представить: «люди как мари́йцы», «люди как чувашаи», «люди как татары». Интересующий нас этноним мог означать «люди как цары (сары, чары)». Это слово использовалось, как представляется, для обозначения соседнего народа, с которым соприкасались переселившиеся с Волги в район будущей Йошкар-Олы мари́йцы. Этот термин сохранился и у удмуртов: они называли своих соседей коми «сара кум» — «люди сар» (корень «кум» в мансийском, ненецком, венгерском означает «человек, мужчина, народ») (Лыткин, 1971, с. 255). Переселенцы-мари́йцы, как и удмурты, могли называть этим словом коми, проживавших на территории азелинских племен. Позднее на основе смешения первых переселенцев-мари́йцев с частью коми, на основе синтеза мари́йского суперстрата и коми субстрата возникает этноним царла (сарла, чарла) мари в значении «мари́йцы, похожие на коми».

Следовательно, мотивы преданий о переселении мари́йцев с востока (точнее одной из составляющих в ходе их этногенеза) подтверждаются материалами лингвистики.

ГЛАВА ВТОРАЯ **ДРЕВНИЕ МАРИ́ЙЦЫ И ИХ СОСЕДИ**

3. ЛЕГЕНДЫ О ДРЕВНИХ КОНТАКТАХ МАРИ́ЙЦЕВ С ДРУГИМИ НАРОДАМИ. ТЮТЯ И ОВДА — КТО ЭТО?

О контактах предков мари́йцев и коми-пермяков свидетельствуют сходные мотивы эпосов двух народов. У мари́йцев они бытуют в основном по Вятке и на территории Марий Эл, где ранее жили азелинские племена. Это уже упоминавшийся выше мотив перебрасывания молотов и камней с горы на гору (у соседей — удмуртов такое отсутствует). Это и предания о чуди, жившей вблизи мари́йцев и известной у них как «кугу энг» («великий человек»), «кугу тутя» («великий тютя»), «кугу тьоть» («великий тётё»), «овда» (Тошто мари́й ой-влак, 1972, с. 100).

Повествования о них, считающихся древнейшими житскими края, широко распространены только в Яранском, Советском, Кикнурском районах Кировской области и больше нигде неизвестны. Это представляется аргументом в пользу того, что предки вятских мари́йцев имели контакты с иноплеменниками — древней чудью.

У коми-пермяков речь идет о двух народах: чучкойыс считался умным, злым, смелым, а чуддэс — низкорослым, живущим в лесу, из страха

передвигавшимся только ногами, имевшим ноги, похожие на коровьи. Идентичны представления о соседях у марийцев и коми-пермяков. Судя по преданиям, они разделяли племена на «белые» и «черные» (вероятно, по оттенку кожи), при этом относили себя к «белым».

Образ жизни и материальная культура чуддов и тютя в преданиях совпадают: они живут в непроходимом лесу, овраге, на болоте в «земляных домах» (рок пёрт) зимой (Ожегова, 1971, с. 48-49) и на деревьях летом. Вероятно, они кочуют, что продиктовано охотничьим характером хозяйства. Идентично описывается своеобразный похоронный обряд: глубокие старики-чудды, предчувствуя приближение смертного часа, выкапывали землянку и подрубали столб, подпирающий потолок (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 110, 111, 116). Сходный мотив распространен всюду в России, где бытовали легенды о чуди (Спицын, 1893, с. 66-67). Самозахоронение чуди связывается в русских преданиях с периодом ее христианизации. Однако коми-пермяки и марийцы относят обряд к дохристианским временам. Отголоски обряда чудского типа сохранились у пермяков еще в XIX столетии: умерших нередко хоронили в подполье. Воспоминания об этом обряде зафиксированы в Нижегородском Поветлужье у русских (Толстой, 1859). По свидетельству краеведа-любителя из Санчурска И. Бирюкова, этот обряд имел место и там (последний раз в 1919 году), причем к землянке провожала умирающего старуха. Обряд этот мог появиться только под влиянием обрусевших чуддов или пермяков.

Представления о соседях у марийцев и пермяков сходны. И чудде, тютя, овда — не фантастические образы, к которым их принято относить в силу большой древности, а реальные люди, оставившие следы в виде топонимов и археологических находок: например, неподалеку от д. Марийские Дубники, Гришкино и Фомкино Яранского района сохранились чудские названия и были обнаружены ямы-жилища с топорами, ножами, захоронения (МарНИИ, 1966, тстр. 2,4).

В ряде легенд и преданий этого края есть мотив экономических, культурных, военных, родственных контактов между марийцами и чудью. В то же время в фольклоре поволжских марийцев он не известен.

Изобилует чудскими названиями территория коми-пермяков: чудские городища, урочища, ямы, могильники известны по рекам Иньве, Велве, Куве.

Известно, что в мировой мифологии фантастические образы отражены вне связи со временем и пространством. Мифологическими чертами (сравнение с лешими, свиньями, коровами) чудде, тютя наделены лишь среди той части марийцев и коми, которая не имела возможности контактировать с чудью непосредственно. В районах контакта с ней представления о чуддах и тютя реалистичней. У пермяков присутствует мотив их неуязвимости во время сражений (Ожегова, 1972, с. 48). В марийских легендах об овде говорится: «Овды жили в лесах, рощах, друг с другом перекликались. Они были как обычные люди... Русским помогали, говорят, очень уж храбро умели драться».

После битвы, сняв свой пояс, трясли свой подол, говоря: «Ребята, горох-то собирайте!» Это был не горох, а, оказывается, пули. Их не брала ни пуля, ничего» (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 112).

Подобное совпадение возникает на почве единой эпической традиции двух народов. Однако мотив не мог не иметь реалистической основы: азелинские племена III-V вв. н.э. на территории Марий Эл, по Вятке и Каме имели боевые шлемы, железные кольчуги (Генинг, 1963, с. 69). В V-VI веках у коми-пермяков были распространены кольчуги, судя по находкам в могильнике Пыштайн Гаинского района (харинская культура) (Талицкий, 1951, с. 46). В X веке коми-пермяцкая конница была снаряжена кольчугами. Из письменных документов известно, что в 1472 году пермские воеводы Бурмот, Мичкин, Зырян выехали на поле битвы в панцырях, шлемах с булатными саблями (Очерки по истории Коми АССР, 1955). Следовательно, мотивы неуязвимости чуддов, тютя и овды имеют реальную основу, что же касается пули, не способной убить овду, то это является более поздним его отражением.

Очевидно, что марийцы и коми отличали своеобразную культуру данного этноса. Специфичны были жилища: так называемые «чудские ямы», распространенные по берегам вятки, Камы, Белой, были заглублены, имели крышу, которая поддерживалась опорными столбами. В такой яме жила патриархальная семья-община, которая могла насчитывать до 30 человек (Талицкий, 1951, с. 37,46). У г. Елабуга в Татарстане обнаружено шесть полуподземных жилищ ананьинцев, соединенных подземными ходами (Збруева, 1952, с. 191). Такие типы жилищ в древности были характерны для народов Сибири и Севера, известны уграм и самодийцам, в том числе, манси (Талицкий, 1951, с. 37). Полуземлянки с шатровыми перекрытиями и внутренними опорными столбами, поддерживающими крышу, были в древности и у волго-камских племен (Халиков, 1969, с. 142). Эти строения оказали влияние и на конструкцию надземных домов: у венгров, у северных и сибирских народов они еще в XIX веке строились с внутренними опорными столбами.

Таким образом, легенды о чуддах, тютя, овде и их заглубленных жилищах реально отражают соприкосновение пермяков и марийцев с носителями культуры сибирского типа — уграми. Вывод о принадлежности именно уграм материальных памятников «пермской чуди» был сделан в конце XIX века Ф.А. Теплоуховым (Теплоухов, 1893). В 1920-х годах к выводу о смешении пермяков с уграми пришел А.Ф. Теплоухов, изучая антропонимы Пермской и Вятской губерний. Следы манси обнаружены в Верхнем Прикамье и Вычегодском районе Вологодской области, о контакте пермяков с уграми по Каме и на юге Башкирии, по западным предгорьям Урала до верховий Уфы с ананьинской эпохи вплоть до XVII-XVIII веков пишут археологи (Чернецов, Мошинская, 1954, с. 189). Мордовский археолог П.Д. Степанов установил, что угро-мадьярские племена появляются в Среднем Поволжье в VI веке н.э. и надолго задерживаются на территории Мордовии (Степанов, 1964, с. 145).

Лингвистические исследования гидронимов бассейна Вычегды выявили названия, характерные для западно-сибирских племен (Серебренников, 1965, с. 28). Сходство обнаруживает и календарно-обрядовая поэзия марийцев, пермских и угорских народов (Акиорин, 1975).

Материалы и обобщения различных наук подтверждают мотивы контакта в бассейне Вятки коми-пермяков и марийцев с угорскими племенами, известными как чудды, тютя, овда.

4. ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ О БОРЬБЕ МАРИЙЦЕВ ЗА НЕЗАВИСИМОСТЬ ПОЧЕМУ ДОБРЫЙ БОГ КУГУ ЮМО ОСТАВИЛ МАРИЙЦЕВ?

Легенды и предания о борьбе марийцев за свою независимость охватывают значительный исторический период. Сложность географического положения народа состояла в том, что он находился в зоне конфликта между киевскими, ростово-суздальскими князьями и булгарами, под гнетом татаро-монголов, затем Казанского ханства. На своей нынешней территории же марийцы оказались в результате постепенного переселения под воздействием движения сибирских и северных народов на запад, скандинавских — на юго-восток, славян — на восток. Период переселения совпал с изменением социальной структуры марийского общества — интенсивным развитием феодальных отношений, разрушением патриархально-родового строя. Это отразило предания «Почему марийцы стали жить отдельно» (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 95), однако изменения объясняются внешним конфликтом, нападением овды, расколовшей марийцев на группы, уничтожившей экономический, социальный уклад, многие национальные культурные, бытовые, религиозные традиции: «...Как вихрь налетела овда. Она захватила двух-трех марийцев и, полонив, погнала к себе, на тот свет. Марийцы там научились пить вино, курить табак, ссориться друг с другом, обзывать друг друга, всякому злу и пакостям».

Однако понятно, что феодализация общества была обусловлена не только внешними, но и внутренними процессами: изменения такого рода, разложение родового строя было характерно для финно-угров Среднего Поволжья в I тыс. н.э., которые в этот период стояли «на пороге классового общества» (История СССР, 1966, с. 171). Опираясь на археологический материал, Г.А. Архипов полагал, что разложение родового строя марийцев и переход к военной демократии совпали с эпохой великого переселения народов, начавшейся в III в.н.э. (Архипов, 1973, с. 82).

Столкновения предков марийцев с переселявшимися народами ускорили распад родового строя, усиление военных предводителей, классовое расслоение. В этот период происходит смешение племен, разрушение единой религиозной системы, падение моральных устоев. Этот критический период в истории марийского общества изображает легенда: после нападения на марийцев

овды «Белый бог Кугу-Юмо собрал весь народ и заявил: «Как можете, так и живите! Но меня в грех не вводите. Я ухожу от вас!» Только успел произнести последние слова, открылось небо — Белый бог Кугу-Юмо улетел в небеса». Распад родового строя объяснялся с одной стороны вмешательством легендарного народа овда, с другой — отказом бога Кугу-Юмо от покровительства марийцам. Внутренние процессы видятся в легенде второстепенными. Такая оценка исторических событий характерна для художественного сознания в период острых военных конфликтов. Несмотря на это предание отразило в подтексте и внутренние противоречия: «каждая индивидуальная семья могла самостоятельно расчистить лес под пашню, обрабатывать землю, держать большое количество скотины». Производительные силы общества были достаточно развиты для новых экономических и социальных отношений, а избыточное производство продуктов — путь к развитию торговых и культурных связей с соседями, к классовому расслоению, выделению феодальной верхушки.

Род распадается на индивидуальные семьи, происходит падение родового сознания, морали, права, религии.

Интересно отношение бога Кугу-Юмо к марийцам в связи с приходом овды. Отказ от них отражает распад некой религиозной общности. Известно, что этимологически имя бога восходит к эстонскому, финскому, вепскому, карельскому *jumal*. Если же марийцы жили в Волго-Окском междуречье, то они могли быть частью религиозной общности, куда входили и прибалтийско-финские народы. Нашествие овды и частичная ассимиляция марийцев привели к распаду этой общности, окончательно связь с прибалтийскими финнами разрушило проникновение на Оку и Волгу славян!

В этой связи можно вновь вспомнить текст «О царе Ханаяне и князьях» (Зыков, 1932, с. 35). «Царь и князь» Ханаян пыгается организовать первое марийское феодальное государство, подобное Киевской Руси: он правит «на Москве», «а сын его Омелян был в Перми, а в большой Янабургской крепости сидел богатырь наш Тач, а на Яранске сидел князь Мамай, а у нас здесь, в городе Пижанке, которая была в десять раз больше теперешней Пижанки, сидел князь Нивик, а были у него богатыри, а больше всех богатырей был богатырь Шаев, а в Васильсурске были три князя, три брата Аргалоф, Салаоф, Каралоф. И был над ними всеми князьями самый большой князь Ханаян». Феодальная лестница, как видим, складывалась по принципу подчинения младших удельных князей великому, у каждого были свои войска во главе с богатырями, а в числе местных князей был сын великого князя Ханаяна Омелян.

Предание отразило какой-то исторический период, когда волжско-финские родоплеменные этнические группы Волго-Окского междуречья, Присурья, Средней Вятки, прибалтийские и пермские финны или были объединены в военно-политический и экономический союз под руководством феодального князя, или стремились к его созданию. О существовании тесного военно-политического контакта волжских и балтийских финнов в IX в. свидетельствуют летописи: «В лето 6370 (862 год) всташа кривичи и словене и чюдь и меря на варяги и изгнаша

я за море и не даша ни дани и начаша сами себе владети и города ставити» (Волго-Пермская..., 1959, с. 15), о том же событии в новгородских летописях говорится: «и всташа словене и кривцы и меря и чудь на варяги и изгнаша я за море» (Новгородская..., 1950, с. 106). Из перечисленных племен союза трудность представляет этническая идентификация чуди. По предположению Д.В. Бубриха слово произошло от старославянского «штуд», польского «цуд» — «великан» и означало вначале германцев, затем балтийских финнов (Бубрих, 1947, с. 4-5). П. Аристэ считает, что чудь восходит к води, в В.В. Пименов показал, что часть вепсов и карел считает ее своими предками (Пименов, 1968, с. 31). Ю.И. Смирнов установил, что предания о чуди записаны у ряда финно-угрских народов, проживающих на территории от финской границы до Западной Сибири. Известно, что предки эстонцев и финнов не входили в новгородский союз племен, борющихся против варягов. Чудь была в этом союзе, следовательно, она представляет собою, скорее всего предков южных карелов, вепсов или пермяков. В.В. Мавродин писал о том, что чудь, меря и вепсы были могучим политическим союзом против засилия варягов (Мавродин, 1945, с. 206-209).

Археологические материалы того периода подкрепляют гипотезу об экономической, политической и культурной связи мери, мордвы, муромы, марийцев, вепсов и коми-зырян (Голубева, 1973, с. 12; Горюнова, 1967, с. 70-78; Кокчурина, 1973, с. 40,80). Связь позднелзяковских племен Подмосковья и балтийских финнов существовала уже во II пол. I тыс. н.э. (Краснов, 1967, с. 36), однако была прервана. После разгрома варягов усиливается феодальная раздробленность: «в лето 6370 (862 год)... не бе в них правды и вьста род на род и бысть ими рать велика и усобица и воевать почаша сами на ся и реша сами себе: «Поищем себе князя, иже бе владел нами и рядил ны и судил в правду» (Волго-Пермская..., 1959, с. 15). Противоречия, о которых говорится в летописи, думается, отразились в анализируемой легенде. В ней, как уже говорилось выше, есть мотив требования принести в жертву богу Куту-Юмо 70 жеребцов. Ханаян отказал богу и был наказан. Конфликт отразил экономическую, политическую и идеологическую борьбу в марийском обществе между приверженцами старой религии родового периода и сторонниками новой феодальной идеологии, классовую борьбу. Это приводит к разложению единой этнической общности марийцев: «Рассеялось племя марийское по всем землям, разбежалось по лесам... Напали на марийцев русские. Силы у марийцев бог Куту Юмо отнял. И начали они от Москвы отступать к Волге и за реку Волгу. Много людей погибло. Умер и сам Ханаян».

О массовом переселении марийцев на современную территорию в этот период свидетельствуют эпические произведения, записанные в Нижегородской и Кировской областях, в Марий Эл. Это подтверждается и летописью: «Черемиса, зовомая отяки, тое же глаголются ростовская чернь, забегших тоже от русского крещения», переселяется в Волжскую Булгарию (Янтемир, 1928, с. 7). Однако это переселение приводит к новым конфликтам — с булгарами, удмуртами, новгородскими ушкуйниками.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ ВЯТСКИЙ ЦИКЛ ЛЕГЕНД

5. ЛЕГЕНДЫ ВЯТСКИХ МАРИЙЦЕВ. *КТО ТАКИЕ РОГАТЫЙ ШУР И ВЕЛИКИЙ ГОРНЫЙ ЧЕЛОВЕК?*

Исторический период, связанный с укреплением Булгарского государства на Каме и Волге, его стремлением подчинить себе соседствующие народы, отразил вятский цикл мари́йских легенд. В нем же — тема освоения вятской земли мари́йцами, их конфликт с удмуртами и новгородцами. Некоторые тексты доносят отзвуки темы проникновения в этот край мари́йцев в добулгарский период — «О князьях-братьях Атурае, Ямшане и Урсе», «О переселении трех братьев Оно Морко, Морко и Изи Морко» (Спицын, 1888, с. 61; 1893, с. 102; Бердников, 1940, с. 37-38). Мари́йские князья Атурай, Ямшан, Урса жили вместе со своим народом на Вятке возле современного Буртека Малмыжского района Кировской области задолго до татаро-монгольского нашествия. Остатки их резиденции сохранились как городище еще в XIX веке. Переселенцы-мари́йцы осваивали леса, раскорчевывали их под пашню. Князья перекидывали друг другу топоры, оказывая помощь, за несколько верст. В этом легенда сходна с наиболее ранними сказаниями о великанах, восходящими к представлениям людей о первопредках. Вероятно, художественное сознание родоплеменного общества сохранялось в более поздние периоды, чуть отставая от социальной жизни, потому деятельность более поздних героев находила отражение в традиционной образной форме. Атурай, Ямшан и Урса трудятся вместе с народом, являются идеалом в его восприятии, потому в их характеристике может использоваться высший эпитет родовой поэзии — онар-князь. В образе соседствуют эстетические представления двух разных эпох.

Вместе с тем ошутима демифологизация идеального «высшего», появление реалистических элементов, порожденных новыми социально-экономическими отношениями. Если ранее «высшие» герои воспринимались как существа божественного происхождения (онары спускаются с неба на белых конях), то в легенде об Атурае, Ямшане и Урсе гиперболические приемы — это лишь своеобразный мост, связывающий патриархально-родового героя с нарождающейся феодальной эпической традицией. Это дает основание думать, что освоение вятских земель под руководством трех князей-онаров происходило в ранний период развития феодализма.

Между сказаниями об онарах и легендой о трех князьях существовали и переходные типы эпоса. Таково сказание о трех богарытьях-переселенцах Оно Морко, Морко и Изи Морко. Оно сохранило пережиточные формы родового эпоса: каждый из братьев несет в основе своего имени имя предка Морко. Тем не менее патриархальный строй изживает себя, род разрушается как целостная экономическая единица. Имена означают: «князь Морко», «средний Морко»,

«младший Морко» (слово «он» в карельском и финском языках — «князь», «великий»). Марийцы рода Оно Морко понимались еще в XIX веке как «царские марийцы».

В этот же период возникает предание о трех братьях Акпатыре, Шийкбабае, Казакларе среди малмыжских марийцев (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 143), уже упоминавшееся предание об Аргалофе, Салаофе и Каралофе (Зыков, 1932, с. 36). Предания о трех братьях — родоплеменных вождях характерны для периода отмирания родоплеменных отношений, начала феодализма: именно в это время они возникают и у восточных славян — о Кие, Хориве и Щеке, о Рюрике, Труворе и Синеусе.

Предания о трех братьях, по-видимому, относятся к наиболее древним локальным произведениям древних насельников Вятки: в них нет мотива переселения с одного места на другое, который характерен для более позднего периода. В эти, более поздние исторические времена, по преданиям, марийцы, переселившиеся со стороны Москвы, спустились по Вятке и основали на ее среднем течении Кукарку (ныне г. Советск Кировской области) (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 100). До другим преданиям, ее основывают марийцы, приехавшие со стороны Казани, поднявшись по Вятке (там же, с. 134), так же, как и Шурму (там же, с. 125). Причинами переселений стало преследование марийцев другими племенами, насильственная христианизация, притеснения со стороны татарских ханов после постройки Казани.

Переселение правобережного населения Поволжья на левобережье подтверждено археологическими раскопками. К такому выводу приходит А.П. Смирнов (Смирнов, 1949, с. 79), О.Н. Бадер отмечает сдвиг племен устья Оки и территории Чувашии на левый берег Волги, связывая его с начальным этапом сложения древней марийской общности (Бадер, 1951). О приникновении волго-окских элементов или древнемарийских племен IV-VI вв. н.э. на левобережье Волги, их смешении с аборигенами — азелинцами пишет и А.Х. Халиков (Халиков, 1962, с. 23-24). Систематизация археологических материалов Волго-Вятского региона дала возможность Г.А. Архипову более аргументированно обосновать движение древнемарийских племен с правобережья на левый берег Волги и освоение междуречья ее и Вятки (Архипов, 1973, с. 100). Гипотеза о движении предков марийцев с запада связана с именами А.А. Спицына (Спицын, 1893, с. 103), И.Н. Смирнова (Смирнов, 1889), С.К. Кузнецова (Кузнецов, 1908, с. 29), К.А. Четкарева (Четкарев, 1954, с. 117) и нашла подтверждение у современных исследователей (Архипов, 1967, с. 40). Формирование марийцев как этнической общности датируется IX-XI веками, шло оно в междуречье Ветлуги и Вятки.

Процесс консолидации на этой территории шел на фоне конфликтов с другими народами, что отразилось в легендах и преданиях вятского цикла. Легенда «Переселение торьяльских марийцев» (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 99) содержит воспоминание о столкновении марийцев с русскими войсками возле устья Пижмы. Конфликт отражен как поединок марийского богатыря и

«русского царя». Марийский предводитель наделен фантастическими чертами — волшебным посохом он может остановить Пижму и дать переправиться через нее своим соплеменникам. Когда к берегу подходит неприятель, богатырь-предводитель преграждает ему путь для переправы и пускает течение словами: «Пусть прорвется Пижма перед русским царем». Марийский богатырь живет в подземном жилище, устроенном в каменной горе, может по трое суток спать беспробудным сном. Во время такого сна он и погибает. Русский царь, подкупив одного из марийцев, переправляется через Пижму, окружает каменное жилище и сжигает богатыря живьем. После его смерти марийцы отходят в непроходимые леса, которые находились возле современного поселка У Торъял. Думается, легенда имеет реальную основу. На Вятку и Каму проникали новгородские дружинники, что приводило к столкновениям с марийцами и удмуртами. Согласно «Повести о стране Вятской», первый такой конфликт произошел в 1181 году: марийцы потерпели поражение и потеряли город Кокшаров (Луппов, 1943, с. 71). Кировские историки И.И. Стефанов и А.В.Эммаусский высказали мысль о том, что автор «Повести» искажил дату новгородского похода, и относят его к 1374 году (Очерки истории Кировской области, 1972, с. 44; История города Кирова, 1974, с. 11). Однако это вряд ли справедливо. В период IX-XI вв. у марийцев на Вятке уже были укрепленные городища (Архипов, 1973, с. 102), в XIII веке русские летописцы упоминают марийский город Кокшаров (ныне Котельнич), как покоренный новгородцами (Артемьев, 1848, л. 40). В преданиях жителей д. Ананур и Купсола Сернурского района Марий Эл сохранился мотив переселения предков из-под Нолинска, предания о пришедших с Вятки богатырях были зафиксированы в Ново-Торъяльском и Мари-Турекском районах (Янтемир, 1928, с. 15).

Жители деревни Нурмучаш Новоторъяльского района Марий Эл считают, что их предки пришли со стороны Москвы в верховья Вятки, затем спустились по ней и основали Кукарку (ныне г. Советск Кировской области). Их предводителем был Курык кугыза — Горный старик, похороненный на горе Коса у г. Советска (Там же, с. 100). У марийцев ряда районов Кировской области и Марий Эл сохранился цикл преданий о нем. Их главный мотив — отделение марийцев под его предводительством от Булгарского ханства, образование собственного государства на Средней Вятке вокруг Кукарки. Предки жителей д. Кугу Сердеж Сернурского района, как утверждают предания, переселились из-под с. Кичма Советского района Кировской области целым селением, сам Сернур основан жителями Кугу Сердежа, отчего сходным является и его название. Народная датировка события — 450 лет назад — совпадает со значительным историческим событием того времени: в 1497 году «удмурты и мари вместе со всеми «черными людьми» Камского побережья подняли восстание за отделение от Казанского ханства, в ответ на что Казань повела против них истребительную войну (Трофимов, 1951, с. 222). Сохранилось предание о мертвом поле, где сражались марийцы с ханским войском и погибло столько воинов, что нельзя было пройти (МарНИИ, 1972,

тетр. 4, с. 99). Основными причинами переселения торъяльско-сернурских марийцев со стороны Вятки служили, вероятно, постоянные стычки между переселившимися на Вятку новгородцами и Казанским ханством. Правда, историк А.В. Эммаусский стремился доказать враждебность марийцев и удмуртов к русским на Вятке (Эммаусский, 1951).

Древнейшие легенды об обожествляемых родоплеменных вождях марицев посвящены Курык кугу энгу — Великому горному человеку. Он почитается у торъяльско-сернурских марийцев. Курык кугу энг помогал русским в борьбе против казанских ханов, в ответ на что они устраивали набеги на марийские селения по Вятке (Четкарев, 1954, с. 154). Это вынудило марийцев для сохранения независимости отойти в глухие леса — к югу. Историками подтверждается, что переселение это произошло до падения Казанского ханства (Янтемир, 1928). Торъяльско-сернурская группа носит название шенгел мари — «задние марийцы». Она имеет особые этнографические черты: головным убором здесь была, как и у карел, вспсов, рязанских русских, сорока, которую затем заменил характерный для моркинцев и параньгинцев шымакш (МарНИИ, 1972, тетр. 1, с. 24). Культура проявляет черты двойственности: одни из шенгел мари поклоняются высшим божествам (кушылломо), другие — низшим, земным (улылломо). В большинстве деревень этих марийцев употребляются слова «тырма» — «борона», «торзя» — «окно», «курык» — «шуба», «вуча» — «хлев», «шодравал» — «полати», «йындаал» — «лапти», а в д. Ибрайсоло, Нурмучаш — северо-западный вариант этих слов — соответственно: «шуре», «окна», «ужга», «вута», «полатвал», «йыдал». У сернурских марийцев существует также название отня мари или отня мари, у параньгинских (с. Куракино) — отня мари. Предки параньгинских восходят к суае вел мари (марийцы, похожие на татар). Как уже говорилось, «ростовская чернь» имела название «отяки». Это свидетельствует о нескольких началах в формировании торъяльских марийцев. По преданию, Ибрайсоло (Еврайсоло) основана стариком Евсеем, переселившимся с Вятки (МарНИИ, 1972, тетр. 87, с. 147). На месте деревни он встретился с другим марийцем, двигавшимся со стороны Казани. Они дружески пожали руки и стали жить вместе.

Течение марийцев, поклоняющихся земным божествам, возникло у шымакшан мари на основе культа Курык кугу энга. Он известен как Курык энг (Горный человек), Курык кугыза (Горный старик), Кукарка кугыза (старик Кукарка), Немде курык кугыза (Старик горы Немде), Премды кугыза (Старик-правитель) (в новоторъяльских говорах: «премдаш» — «обметывать, скреплять края ткани, сдерживать, собирать», таким образом, речь идет о вожде, сплачивающем людей). Образ трактуется двояко — это феодальный князь, собирающий с народа дань, царь северных марийцев, властвующий над большой территорией и главный бог, почитаемый среди потомков подвластных ему марийцев. В генеалогических преданиях с него начинается сознательная история людей. С его именем связывают происхождение марийцев Сернурского, Ново-Торъяльского, Советского, Куженерского районов Марий

Эл, Лебяжьевского и Советского — Кировской области. В преданиях Уржумского района содержится мотив массового переселения марийцев под руководством Кукарки, Шуран Шура, Болтуша: род Кукарки поселился возле устья Пижмы на месте нынешнего города Советска, род Шуран Шура — на месте с. Шурма Уржумского района, род Болтуша — на месте города Малмыжа (Бердников, 1939, с. 9). Под родом в преданиях понимается некая родоплеменная группа: так у Шуран Шура были старики-советники, видимо, главы родов — Петеган кугыза, Штрек кугыза, Олдыган кугыза, Тонатар кугыза — основателей нескольких населенных пунктов (там же, с. 16), упоминаются Мамаш, Акмазик, Елика, Ешполда, Актыгаш, Танай, Долгоза, Чимбулат (там же, с. 19). Потомки родов отличают друг друга и поныне: те, кто считает своим предком род Кукарки — шамакшан мари, род Шуран Шура — носители уржумо-шурминского говора восточного наречия, род Болтуша — носители малмыжско-кильмезского говора, шышашовычан мари. Название Шурма происходит от варианта имени Шурмари: именно Шуран Шур основал на месте села укрепление (Васенев, 1954).

Среди этих правителей Курык кугу энг занимает особое место как «северный марийский царь». Также он известен под именами Немда курык Чымбылат (Чумблат с горы Немда), Кугурак тунялбал кереметь (Великий кереметь — правитель мира), государство его простиралось от Вятки до Казани. Вероятно, говоря о «роде Кукарки», имели в виду этническую группу, что реализуется и в известных марийских выражениях «руш родо» (принадлежащий к русским), «суас родо» (принадлежащий к татарам). Считается, что первоначально род Кукарки, как и роды Шуран Шура и Болтуша обитали в районе современной Казани (Бердников, 1941, с.44-45): «Татарский хан безжалостно издевался над марийским народом. Однажды Кугуенг уснул было у стога. Ему приснилось: седобородый старик подошел к нему и сказал: «Ой, мой марийский народ, очень уж страдаешь под игом хана. Если хотите спастись от хана, то уходите отсюда». Кугуенг проснулся и рассказал о своем сне жрецу. Только успел рассказать о нем, все небо покрылось черной тучей, пошел ливень, луг, на котором спал Кугуенг затопило водой. На нем торчал лишь стожер. Так около Казани образовалось озеро Кабан (буквально: «стоговое озеро»). По предложению седобородого старика Курык Кугуенг собрал весь марийский народ и повел его по реке Вятке. Поднявшись сюда, по урлыкам (родам) поселились у маленьких речушек. Курык Кугуенг остановился у устья реки Пижмы и повелел заложить город Кукарку. Он (Кугуенг) был настолько велик, что если он сидел за столом, то его голова прикасалась к коленям, а колени из-за стола торчали на целый локоть. Поэтому его и называли Курык Кугуенг». Таким образом, освобождение из-под татарского ига предание объясняет вмешательством божества, обеспокоенного судьбой марийского народа. Мифологическая трактовка причин переселения и посредничества Кугуенга между народом и богом свидетельствует о стремлении марийской феодальной верхушки использовать религиозные

представления в целях управления народом, образования независимого княжества. Отметим, что стремление отстаивать самостоятельность с помощью божественного покровителя было характерно и для русских феодальных княжеств: считалось, что святые вмешивались в судьбы правителей в критических ситуациях.

По некоторым преданиям, первоначальным местом жительства предков марийцев был Булгар (там же, с. 5-6). Речь в них идет об усилении булгарского хана на Каме и Вятке, попытках исламизации населения и расколе — политическом и экономическом — между народами Поволжья. Арабский путешественник ибн-Фадлан пишет о том, что в 921-922 годах булгарский царь Алмуш пытался подчинить двух отколовшихся вместе со своими народами князей (Ковалевский, 1956, с. 139). Речь здесь может идти и о марийцах. Одно из преданий говорит о том, что «краньше марийцы жили везде. Затем говорящие на марийском языке отделились от булгар, переселились» (МарНИИ, 1965, тетр. 3, с. 7).

Нахождение марийцев около Казани или Булгара, видимо, было временным. Изначальной территорией привятских марийцев, судя по топонимическим материалам, могла быть Чувашия. По древним традициям, переселяясь, марийцы стремились сохранить старое название населенного пункта на новом месте: это восходит к родовым обычаям. В соответствии с ними, имена детей производились от имени отца, родовые знаки-тамги детей — от знаков предков. Даже в нынешние времена, беря фамилии, марийцы старались производить их от основы имен отца или деда.

Известно, что Кугуенг основал, переселившись на Вятку, Кукарку. В Цивильском районе Чувашии отмечались деревни Кукарпось, Ключ Кокар. В Малмыжском районе Кировской области есть село Большой Китяк, в том же Цивильском районе — деревня Китяково.

Согласно преданиям XIX века, в леса Левобережья переселились три брата — Изи Морко, Морко и Оно Морко с Волги. Ими основан будущий райцентр Морки, д. Изи Морки в трех километрах от него и д. Купсола, также называемая Оно Морко в Сернурском районе (также д. Изи Морко есть в Уржумском районе Кировской области) (Спицын, 1893, с. 102; 1888, с. 226). Это находит подтверждение в других записях преданий. В районе современных Морков, повествуют они, был большой населенный пункт Тошкем. Из-за моровой болезни «карга» жители покинули его и основали Кугу-Кожляял, Изи-Кожляял, Энерумбал, затем объединившиеся в Тыгедэ-Морко (Младший Морко), имевшую другое название Пунчоял. Родоначальниками этой деревни были в XIV веке Пэнгэй, Ятман, Пиварги (МарНИИ, 1972, тетр. 1, зап. В.А. Акцорин). Название Морки носила в прошлом д. Лягушкино ныне Звениговского района Марий Эл (Магнитский, 1870). Род Морко следует считать одним из древнейших у марийцев. Колонизация малозаселенного края не шла для них беспрепятственно — ее стремились остановить удмурты, которые теряли огромные охотничьи угодья, дававшие большой доход в торговле с булгарами. Для оказания сопротивления сооружались крепости,

остатки одной из которых сохранились у д. Кузнецово Сернурского района. Возле этой деревни бытовали предания о единоборстве удмуртского князя Ядыгара с марийским богатырем (Егоров, 1929, с. 27).

Родоплеменные вожди, о которых здесь идет речь, обложили данью переселившихся сюда ранее марийцев. В предании о мурминском князе Шуран Шуре имеется указание, что, организовав свое княжество на Вятке, он установил ясак для простого народа в виде шкур зверей, меда и перворожденного мальчика от каждой семьи (Бердников, 1939). Дань собирал и Курык Кугуенг: «Горный старик при жизни ездил по деревням и устраивал моления, за что получал скотину, одежду, птицу, различные предметы» (Тошгто марий ой-влак, 1972, с. 137). Он занимался и ростовщичеством: «Кто вовремя не возвращал долг, на того насылал страшную болезнь. Если и это не помогало, то такого человека уничтожал. Душу умершего ставил у своего дворца в качестве сторожа» (Бердников, 1939).

Централизация власти сопровождалась захватом охотничьих угодий, чужих земель, угнетением бедных крестьян. Этот характерный для развития раннего феодализма процесс обеспечивал строительство укрепленных городов, которые защищали феодала от эксплуатируемого народа и внешних врагов. Об этом свидетельствуют предания об основании городов по Вятке марийскими правителями. Один из этих пунктов — Кукарка — был, вероятно, временно покинут. Предание свидетельствует: «Самые древние селения у нас Маре Кулянур (Марийские Колянуры), Панчурга и Одошнур (Тоншаевский район Нижегородской области). Было дело так: когда еще хозяйничал татарский хан, марийцы поднимались по реке Пижме. Марийцы боролись против татарского царя; не сумев победить его, за двести пятьдесят верст переселились и обосновались в лесу» (Тошгто марий ой-влак, 1972, с. 103). По другим преданиям, у марийцев были города с каменными стенами Мари, Шаршар (Котельнич), Яран (Яранск), Алабога (Елабуга) (там же, с. 104-105). При описании Вятской страны под 6689 (1181) годом указывается марийский город Кашкаров (Рычков, 1887, с. 127). Опираясь на какие-то летописные источники, под тем же городом Н.М. Карамзин упоминает нападение на этот город новгородцев и захват ими Болванского городка (Карамзин, 1852, с. 24). Существование марийских городов по Вятке, упоминаемое в преданиях, подтверждается другими источниками. И, вероятно, это были не просто укрепления против нападений внешних врагов, но и политические, торговые, военные центры, объединявшие различные группы марийцев. Шуран Шур, основав город, «расселил свое племя по рекам Уржумка, Буй, Немда, Шинерка, Турек-Талмек, Юргемка, Веденер, Шурминка, Ройка, Ошланка, Мазорка» (Бердников, 1939, с. 16).

Захват пахотных земель и охотничьих угодий способствовал увеличению производства прибавочного продукта, что обеспечивали также пушной промысел, торговля с Булгарией, славянами и северными народами. Централизация власти была необходима для противостояния булгарам и татаро-

монголам. Этот процесс нашел отражение в предании «Курык кугу энг ден Шурмо султан» (Горный Великий человек и султан Шурмо): «Когда-то давно Горный Великий человек и султан Шурмо делили землю: около нашей деревни проходил этот бой. Пушка Горного Великого человека стояла на кургане Макимал, а пушка султана Шурмо — на кургане Шурмы-Никольском. Пальба между ними происходила с утра до вечера. Тогда они спать не давали. Народ был растерян от нахлынувшего горя. Поэтому в нашей деревне старик Яндыгаш (Николая Истомина пращур) организовал моление и устроил встречу между султаном Шурмо и Горным Великим человеком. Старик Яндыгаш спросил их: «Почему вы непрерывно боретесь друг с другом, устроили пальбу между собой? Вы нам не дадите спокойно жить?» «Яндыгаш, мы боремся из-за земли, из-за вашей деревни (Ешпаево — В.А.) и деревни Васькино». Затем султан Шурмо заявил Яндыгашу: «Яндыгаш, моя земля настолько мала, как стоящая вверх корнями сосна, а Горного Великого человека почитают марийцы, начиная от Казани до города Вятки, по всему течению Вятки и до Угармана (Нижегорода)» (Бердников, 1939, с. 51-53).

Из предания видно, что в ходе освоения земель Средней Вятки марийские феодалы сталкивались не только с удмуртскими, но и друг с другом, стремясь расширить свои территории за счет соседей. Такая междуусобная борьба была в ту пору закономерна, она шла и в северо-восточных русских княжествах, и в Булгарии. Судя по эпосу, народные массы не участвовали в этих войнах. Вероятно, обогащаясь за счет своих крестьян и охотников, за счет военных набегов на соседей, они имели средства содержать дружины для защиты своей собственности и захвата земель других народов. О наличии такой дружины свидетельствует предание «Переселение марийцев» (Бердников, 1939, с. 37-40), где говорится, что Шуран Шур имел сложную по тем временам администрацию. В нее входили кугу он — «великий князь», по тюркскому образцу называемый «султан»; витныйзе — «докладчик», он канаш — «совет князей», савыш — «палач» (вероятно, от тюркского «чауш» — «военачальник»), карт — «жрец». Сорькийол — «день судопроизводства» — совпадал со временем зимнего солнцестояния. Администрация выполняла экономическую, политическую, военную, юридическую и идеологическую функции. Кугу он, отличавшийся по отношению к подвластным крестьянам, оставил у потомков недобрую память. Предания и легенды запечатлели его как демонообразного каннибала: он продлевал свою жизнь, поедая сердца десятилетних детей: любая из женщин три ночи после свадьбы могла принадлежать ему, и тогда убивал ее первого ребенка (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 127). Он представлен также как тиран, живший за счет взимаемых с народа денег и пушнины. Вероятно, людоедство Шуран Шура — лишь метафорическое выражение характерной для средневековой Средней Волги работорговли: продаваемых детей вывозили отсюда в страны Востока. Право первой ночи и отбирание прижитых детей-первенцев свидетельствуют о развитости феодальных отношений, безграничной власти князя.

Предания о Великом горном человеке, который считался «йудвел кутгыжа» — «северным князем», также упоминают его администрацию (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 140). В нее входила сарзе-влак — «дружина», собиравшая ясак в виде скотины с подвластных крестьян. Позднее это трансформируется в сознании людей в жертвоприношения обожествленной душе покойного князя. Курык Кугу энгу приносились жеребята, утки, гуси, его жене Пиямбаре — быки. Курык Кугу энг, по преданиям, владел огромным богатством, обладая деньгами, давал их в рост крестьянам (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 35). Период, предшествовавший приходу монголо-татар, был для марийцев переломным — родо-племенные отношения сменялись классовыми, племенные вожди превращались в феодальных князей, «сосредоточивавших в своих руках не только экономическую, но и политическую власть» (Халиков, 1976, с. 105). Именно эти процессы и отражены в фольклоре.

Народные массы стремились сохранить патриархальные отношения с князьями, нередко прибегали для этого к средствам, основанным на традициях. В предании «Как одна смелая и хитрая женщина спасла детей от Шуран Шуры» (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 130) говорится, что одна из матерей, стремясь сохранить жизнь ребенку, угостила князя лепешкой, замешанной на своем грудном молоке. Шуран Шур был вынужден не тронуть ее сына, ведь по обычаю он стал после этого его молочным братом и согласно родовым традициям, которые, как видим, были сильны, совершил бы братоубийство.

Однако опора на древние устои была характерна не для всех княжеств. В области экономики, политики, социальной жизни преобладали феодальные отношения у Курык Кугу энга и, судя по уже проанализированному выше тексту о Ханаяне, у этого князя, располагавшего несколькими тысячами воинов, табунами лошадей, рогатым скотом, утками, гусями (Зыков, 1932, с. 35). В предании «Богатырь Шой оказывает помощь пижанскому князю Пивикю» (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 135) говорится о том, что Пивик располагал богатырями, охранявшими его от врагов. Экономические, политические вопросы князь решал путем подавления при помощи вооруженной силы. В его руках были и семейные проблемы подданных: он давал разрешение на брак. Феодальная межуособица осложнялась соседством сильного Булгарского государства, татаро-монгольским нашествием, конфликтом Москвы и Казани: это порождало противоречия между отдельными марийскими князьями, имевшими разную политическую ориентацию. Так Курык Кугу энг был союзником русских князей, Шуран Шур — татарских правителей. Такая межуособица осложняла отношения и между князьями и крестьянством, для которого в IX-XII вв. была характерна территориально-сельская община (Халиков, 1976, с. 105). Предания изображают борьбу народа против вмешательства князей в семейно-брачные отношения («Акмазик»), в ведение хозяйства (текст «О переселении марийцев» посвящен противостоянию рыбаков Биямора (с. Мари-Биямор Мари-Турекского района Марий Эл) и посягавшего на их рыболовные угодья Шуран Шура) (Тошто марий ой-влак,

1972, с. 128. 133). Непосильное угнетение со стороны князей нередко заканчивается восстанием и их убийством, наступлением изменений в положении народа. Но при этом следующий князь вновь передает власть по наследству. Об этом речь идет в предании «Акмазик»: приемный сын Шуран Шура свергает этого тирана и он канаш. Правление двух этих князей приходится на XV-XVII века и совпадает со временем завоевания Вятского края Москвой. Сведения о невыносимом угнетении народа со стороны местных князей по времени совпадают с усилением ханской власти в Казани, ослабление гнета — с ее падением под ударами сил Московского государства и поволжских народов. После завоевания Казани Иваном Грозным, как известно, московский царь дал возможность выдвинуться в Поволжье местным феодалам, в частности, марийским.

Интересно то, что легенды вятского цикла связаны с эпосом прибалтийских финнов. Общим является, например, образ сданных из особого клена «свистящих лыж» (шушкан ече), с помощью которых герои бегали на большие расстояния. В марийских легендах обладателями лыж являлись могущественные герои и воины. На них князь Болтуш обходит за сутки земли вокруг своего города Малмыжа, подаренные ему за заслуги Иваном Грозным — их начинают называть «болтушинской землей» (МарНИИ, 1959, тетр. 1, с. 26-28). Ими пользуется Шуран Шур. Лыжи несли его туда, куда он задумает, деревья уступали дорогу. Рассказывается, что однажды он велел жене ставить воду для ухи, а за рыбой отправился за 60 километров в Марий-Биямор. Когда он вернулся, вода еще не успела закипеть. Однажды жители Биямора поймали его и хотели наказать за то, что он брал рыбу с чужой территории. Но он скрылся на свистящих лыжах, подняв снежный вихрь (Тошто марий ой-влак, 1972, с. 127-128). Быстроходные лыжи «люлики» упоминаются в карело-финских рунах. С их помощью с большой скоростью передвигаются герои «Калеваль». Сходные лыжи упоминаются в коми-пермяцком эпосе, в цикле преданий о Пере-богатыре — говорится об их огромном размере, о том, что они еловые или чутунные. Общим является и мотив рыбной ловли вдали от места, где поставлена вода для ухи (Ожегова, 1971, с. 80-81). Представляется, что такая общность в сюжетах говорит не только об историко-культурном контакте, но и генетической связи между марийцами и коми-пермяками на Вятке в IX-XI веках. Таково и мнение члена-корреспондента АН СССР Б.А. Серебrenникова, полагавшего, что «марийцы после длительного периода изоляции от пермских народов в какой-то период времени вновь с ними территориально сблизились» (Серебrenников, 1960, с. 272).

А.А. Спицын считал, что именно пермяки были древнейшим населением Вятки, известным как чудь (Спицын, 1881, с. 211-217), удмурты (вотяки) занимали Яранский уезд, жили там в соседстве с марийцами, а затем были вытеснены русскими. Отголосками пребывания там удмуртов он считал топонимы Одо-илем (жилище удмуртов), встречающиеся в районе Яранска.

Кстати, они есть и на территории Медведевского, Оршанского, Новоторьяльского и Сернурского районов Марий Эл. По мнению М.Г. Худякова, слово «беляк» означает у удмуртов родовую группу, и именно с этим можно связать происхождение на территории Марий Эл названий Токтай-беляк, Яныш-беляк, Апшат-пелак, Шуй-блак (Худяков, 1935, с. 111): эти пункты имели удмуртское население, но затем просто перешли на марийский или русский языки. Марийцы Яранского района называют русских «комуха», что восходит к угорскому, самодийскому, пермскому «коми» — «человек» (Satala, 1918, s. 12; Лыткин, 1971, с. 254-258). Коми-зыряне называют прикамских пермяков «коммуса». Таким образом, «комуха» восходит к этнониму «коми» и связано с тем, что именно к ним относились поселенцы, затем обрусевшие. О близком соседстве пермских народов и марийцев говорят легенды и предания. В них упоминается племя удмуртов ватка, жившее на Вятке (Легенды и предания удмуртов, 1941, с. 90), считается, что часть их ассимилировали, часть переселилась на левый берег реки и отошла к востоку (Владыкин, 1969, с. 219). О соседстве марийцев и удмуртов писали С.К. Кузнецов, Н. Блинов, А.А. Спицын (Кузнецов, 1905, с. 134-135; Блинов, 1861, 1869; Спицын, 1888, с. 209-210).

Лингвистические и исторические материалы позволяют говорить о том, что контакт марийцев и пермских народов был реальным, это нашло отражение и в фольклоре, имеющем общие мотивы. Датировать его можно IX-XI веками, когда марийцы массово переселяются с Волги на Вятку. В этот период в фольклоре возникают образы родоплеменных вождей Перя и Шуран Шура. Как и русские богатыри — практически их современники — они имеют много реалистических черт, но и сохраняют мифологическую чудесность — таков мотив «свистящих лыж», помогающих в борьбе за свою территорию.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛЖСКИЙ ЦИКЛ ЛЕГЕНД

6. ВОЛЖСКО-МАРИЙСКИЕ И ТЮРКСКИЕ ЛЕГЕНДЫ ПОЧЕМУ МАРИЙСКИЕ ОНАРЫ ШЛИ НА ВОСТОК, А ЧУВАШСКИЕ УЛЬПЫ — НА СЕВЕР?

Волжский цикл исторических преданий, отражающий многовековую борьбу марийцев за независимость, отличается яркой сюжетикой, драматическими и порой трагическими конфликтами. Марийцам, жившим возле главного торгового пути — Волги, приходилось защищать свой край от Хазарского каганата, Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства, нижегородских и галичских князей. Цикл принадлежит марийцам, живущим в Горномарийском, Волжском и Звениговском районах Марий Эл. Здесь сохранились древнейшие легенды об онарах и овде, причем у волжских и звениговских марийцев тексты прикреплены к конкретным географическим

местам (холм у д. Мари-Луговая Звениговского района считается жилищем онара). Сами онары (в окрестностях Звенигова) и народ овда (в окрестностях Волжска) почитаются как первопредки, боги, сошедшие с неба для установления порядка на земле, первые цари. Для горных марийцев такие представления нехарактерны. Цикл преданий об онарах отражает смутные воспоминания о них как о каких-то абстрактных великанах, шедших вдоль Волги и остановившихся, чтобы вытряхнуть землю из обуви — так, как считается, образовались курганы у д. Токари Горномарийского района и у д. Починок и Горный Шумец Юринского района. Сходны представления у северных чувашей в преданиях об олып-тупраках, которые были зафиксированы в XIX веке в окрестностях города Ядрина. С олыпами связаны курганы в двух верстах к югу от с. Балдаевские Сугути, в полутора верстах от с. Норусово, у Новоянситова, Шмалах Шихобылова, Кугесей Цивильского уезда, Бишева (Рождественского) Козьмодемьянского уезда, д. Большая Турма Тетюшского района (Шпилевский, 1877, с. 500-531). В д. Кудеснер Цивильского уезда Казанской губернии считалось, что великаны олыпы — божества, которые прошли через эти места при сотворении мира и вытряхнули землю из обуви, образовав шесть курганов. Подобные легенды продолжают бытовать: Е.С. Сидорова приводит десять текстов об улыпах, записанных в 1974 году в Чебоксарском районе (Сидорова, 1975, с. 201). Такие совпадения могут объясняться только общим происхождением населения. Его подтверждают предания о переселении марийцев с Правобережья Волги со стороны Цивильска, сходные топонимические материалы Чувашии и Марий Эл.

В легендах чуваш об улыпах отчетливы болгаро-суварская и финно-угорская традиции. Эти великаны — воины-скотоводы и земледельцы. Если марийские онары или нары переселяются с запада на восток, то чувашские олыпы или улыпы — с юга на север. Великан Улып, сын бога-громовержца Аслади, переселяется вместе со своим народом на Волгу с кавказской горы Арамази. По пути он разоряет «маленьких» скотоводов, женится на красавице из их рода. Она рождает ему двух великанов и умирает. Улып возвращается в горы, рассчитывая найти новую жену-великаншу, но за сотворенное зло его приковывают к скале. Сыновьям он велит поселиться на севере, и спустя семь лет они приходят к слиянию двух рек (Волги и Камы). Младший селится по Каме, старший — по Суре (Сказки и предания чуваш, 1963, с. 23). О движении предков с юга и Кавказе как их прародине говорится в чувашских легендах «Об Улыпте и Азамате» (Чувашские легенды и сказки, 1979, с. 9-10; Димитриев, 1983, с. 17), «О прародине чуваш» (Михайлов, 1972, с. 27), татарской легенде «Об Алпе, Гази и Турке» (Шпилевский, 1877, с. 23-24; Вахидов, 1925, с. 17), в записи, сделанной венгерским тюркологом Г. Вамбери (Никольский, 1929, с. 19). Жизнь первопредков Суvara, Болгара, Атла, Чуваша всегда происходит на юге, в теплом краю, до которого 77 дней пути вблизи степи или пустыни, моря с устьем большой реки (Димитриев, 1983, с. 17-18). В легендах об улыпах ощутимы экологические противоречия: улып-охотник изменяет уровень воды

в Волге и Свияге, происходит затопление низин, и люди оказываются в состоянии жить только на горе («Гора Чабырли»). Великан улып ложится спать в лесу, который кажется ему колючей травой. Он выдергивает с корнем деревья и строит из них шалаш (Чувашские легенды и сказки, 1979, с. 8-9). В то же время известно, что во времена освоения Поволжья предками чуваш леса там были густыми, а в траве вдоль Свияги мог скрыться всадник. Очевидно, что легенды совмещают черты двух различных экологических эпох. С одной стороны, в них — воспоминание о временах Валдайского оледенения с растительностью тундры, с другой, — о близких к современным условиям VII-VIII веков, когда в Поволжье появляются предки чувашей и татар (подробней — Акпорин, 1984). Следовательно, образ улыпа-воина-скотовода восходит к южным тюркским эпическим традициям. А образ улыпа-охотника, который движется по лесам, доходящим ему до колена, оставляет курганы, вытряхивая обувь — результат влияния эпических традиций финно-угров, в частности, марийцев. В особенности они сильны у вирьял — северных чувашей, что не случайно. Русские и западно-европейские источники XVI-XVIII вв. называли население современной Северной Чувашии «горные черемисы», не отличая его, таким образом, от горных марийцев (Димитриев, 1964). В XIX веке многие исследователи на основе изучения исторических документов, этнографических, фольклорных, лингвистических данных предполагали наличие марийского элемента в этногенезе северных чуваш. Так, С.М. Шпилевский перечислил большое количество финно-угорских, в частности, мерянских предметов в инвентаре памятников волжских булгар — замки, ключи, изделия из серебра с чернью, серьги, кольца, сюжеты преданий чувашского Правобережья, характерные не для тюркского, а для финно-угорского эпоса (Шпилевский, 1877, с. 279-289, 516-528).

В.Д. Димитриев отрицает присутствие на этой территории марийских топонимов. Однако не следует игнорировать неофициальные, местные названия. Городище на Свияге у д. Чирки называется Мари-Тюбяк («марийское жилище») (Шпилевский, 1877, с. 498). Согласно местным летописным источникам, названия Моркваш и Набережных Моркваш в Свияжском уезде связано со словом «мари» (Михайлов, 1857). Марийскую основу имеют названия Ядринского (р. Сарма, Кокшанур, Кукарка, дд. Морки, Кумаркино, Пизиняр, Ижмар, Куганар, Акинар, Почанар, Синьял, Итмар, Еранер, Кучанар, Чермуси), Чебоксарского (дд. Шуангер, Шатмарка, Чермышево), Сундырского (д. Кугел, р. Шутнер), Цивильского (дд. Кужар, Пинерь, Ожинар, Кукар, Удмар, Ягенур) (Михайлов, 1857; Шпилевский, 1877, с. 520-521; Спасский, 1912, с. 22; Егоров, 1928). Сам В.Д. Димитриев приводит документы, свидетельствующие о присутствии марийцев в Северной Чувашии. В мировой записи 1604 года мариец Карагуз Сербиевского (Цивильского) уезда заключил соглашение о пахотной земле с марийцами Козьмодемьянского уезда: «Се аз Карагуз, Яковлев сын, горный черемисин Сербиевского города уезду князь Уразлины сотни дал если на себя сю запись Кузьмодемьянского города уезду горной черемисе Аликеевы сотни

Алкечевы Болдаю Исмендереву да Калухмату Кулаеву да Ахкулату Исееву с товарищи в том, что я, Карагуз, искал на той черемисе пахотной земли по речке по Моркваше да по речке по Сралке (Прасалке) да по речке и по полю Мундора да по речке Еловчей поле да по речке Пошнар... поле» (Димитриев, 1963, с. 123). По документам начала XVI века, в городах Сербие (Цивильск), Чебоксарах, Ядрине стояли марийские сотники со своими служилыми, в земельных записях население Цивильского, Чебоксарского, Ядринского, Кокшайского, Курмышского, Козьмодемьянского уездов именуется «горными черемисами» (Димитриев, 1963, с. 111, 124, 125). В грамоте царей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича от 24 ноября 1702 года иеромонаху Чебоксарской Преображенской пустыни Симеону передаются «черемисские» земли у д. Сармы Маряево и Тинсарино Ядринского уезда (Михайлов, 1848). Во время восстания И. Болотникова новокрещен Арзамасского уезда Казаков, объявив себя князем, приводит к присяге горных черемис, живущих в районе Ядрина современной Чувашии (Костромская старина, 1894, с. 5). Бортные угодья козьмодемьянских черемис в XVII веке распространялись на юг дальше Ядрина, были по реке Пьяне (Трубе, 1968, с. 246). Южные чуваша называют верховых «курук-йываш-мари» («горные йываши-марийцы») (Спасский, 1912, с. 22), луговые марийцы — чувашей «кукмари» («горные марийцы»), горные марийцы — чувашей «суасла марь» («отатарившиеся марийцы»). Определение «верхние», «вирьял» в прошлом было равно применимо и к горным марийцам, и к чувашам. Немецкий посол в Москве в 1516-1526 С. Герберштейн, путешествовавший по Волге писал: «Черемис, живущих около (Нижнего) Новгорода, называют верхними черемисами или горными» (Герберштейн, 1866, с. 100).

Археологическими экспедициями под руководством профессора В.Ф. Каховского установлена идентичность погребального обряда верховых чуваш и горных марийцев в XIV-XVII веках (Вайнер, 1973, с. 162). Известные археологи А.П. Смирнов и Г.А. Архипов отмечали, что в I пол. I тыс. н.э. территория Чувашии была занята племенами городецкой культуры и финно-угорские городища сохранялись там в болгарское время (Смирнов, 1961, 1972; Архипов, 1976, с. 42). О смешанном населении этого края в средние века пишет А.Х. Халиков (Халиков, 1976, с. 5). Сходство многих элементов культуры мери, марийцев и чуваш видит М.М. Хомяков (Хомяков, 1911). Значительное влияние на материальную и духовную культуру древних болгар со стороны финно-угров отмечает Г.А. Федоров-Давыдов (Федоров-Давыдов, 1976, с. 17). Фольклорные записи последних лет показали, что жители Ядринского и Моргаушского районов (с. Медьякасы, Пошкырт (Малое Карачкино), Юваново, Москакасы, Кубасы, Ядрино, Мурзакасы, Савагкино, Сярмыськасы) своими предками считают марийцев. Фамилии и имена предков, встречающиеся там, идентичны тем, что есть у марийцев в окрестностях Козьмодемьянска, у чувашей сохранились антропонимы, топонимы, лексические особенности марийского происхождения. В фольклоре бытуют сходные сюжеты о великанах, много общего имеют похоронный и свадебный обряды, одежда, декоративно-

прикладное искусство, традиционные сельские постройки (Акцорин, 1984). Древние исторические документы о «горных черемисах», проживавших на территории Чувашии верно отразили сложность происхождения здешнего населения. Это проявилось в полной мере и в фольклоре, многие из сюжетов которого имеют не тюркские, а финно-угорские корни, аналоги у мордвы («Баторова гора», «Баторовы родники») (Устно-поэтическое творчество мордовского народа, 1983, с. 43-44), эстонцев (Langaste, 1970, s. 257), латышей (Анцелане, 1962, с. 16-17), литовцев (Карбелите, 1965). Хотя сюжеты о великане носят финно-угорский характер, название его «олып», «улып» имеет тюркское происхождение.

7. ГОРНОМАРИЙСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О ФОРМИРОВАНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ГРУППЫ КЫРЫК МАРЫ ОТКУДА ВЗЯЛИСЬ ГОРНЫЕ МАРИЙЦЫ?

Этническая группа «кырык марь» (горные мари́йцы, в летописях — «горные люди», «горные черемисы») формируется в основном на территории современных Горномарийского, Юринского и Килемарского районов Марий Эл. Ее численность не превышает 70 тысяч человек. Однако отличия от других групп мари́йцев в языке и культуре велики. Горные мари́йцы имеют свой литературный язык, на котором идет обучение в школах.

У этнической группы — свои исторические предания и легенды, рассказывающие о происхождении предков, основателей селений, отдельных родов, что представляет спсидифический интерес.

В преданиях об основании новых поселений присутствует образ быка: предки мари́йцев движутся во время поисков нового места жительства именно за быками и на месте их отдыха основывают селения. Так, по преданиям, возникли Мадары, Арда, Озерки Килемарского района (МарНИИ, 1960, тетр. 9; 1977, тетр. 27,97; 1978, тетр. 1). По записям Д. Маркова, быки указали предкам мари́йцев путь на Велугу и Большую Кокшагу с Унжи и Вятки (Марков, 1925, с. 108-110). После вешего сна (во вне залаяла собака) на новое место вслед за быком переселяется основатель с. Кокшамары (МарНИИ, 1965, зап. Федоровой Л.И.). По сообщению студента МарГУ А. Анисимова, есть аналогичные предания и об основании села Коржатово Моркинского района. Оно расположено в ареале расселения луговых мари́йцев, однако сюда приходят горные — вслед за быком. Обращает внимание то, что бык нередко воспринимается как священное, животное в фольклоре карелов, эстонцев, славянских народов, ощущаются следы его первобытного культа (Евсеев, 1957, с. 87). Мотивы переселения вслед за быком прочитываются в метафорической символике карельских рун: ласточка долго летела вдоль хвоста быка и, устав, заночевала на полпути. Бык в руне гиперболизирован: его нельзя облететь, своим телом он занимает огромное географическое пространство. У елабужских удмуртов черный бык охранял подземный мир (Holberg-Harva, 1914, s. 179), что, вероятно, воспроизводилось в традиционном удмуртском народном театре: новогодние сцены разрывал актер в маске быка.

В.Я. Евсеев обнаружил у карел и удмуртов сходные кумулятивные песни: «Где огонь?» «Вода его залила» «А где вода?» «Бык ее вылакал» (кар.) и «Где же огонь?» «Он залит водой» «Где же вода?» «Ее выпили быки» (удм.) (Евсеев, 1973, с. 49). Сходные диалоги были в марийских детских играх. Такое совпадение не может быть случайным. Оно — след древних контактов, совместного с марийцами переселения удмуртских племен с запада на восток (Гаврилов, 1880, с. 144). Удмуртские зоонимы, ойконимы, патронимы также свидетельствуют об этом. Удмуртское название быка «конди» имеет аналог лишь в карельском — «гондыр». Патронимические названия с корнем «чудь» имеют параллели у удмуртов, вепсов и карел, с которыми, вероятно, до появления славян, удмурты активно контактировали в Верхнем Поволжье. Верхневолжское летописное племя вятка (вятчи) могло участвовать в формировании удмуртской этнической группы ватка.

Бык у мордвы носит следы тотемистического культа: именно он жертвовался на сороковой день поминовения. Во время церемонии его оплакивали, он как бы заменял образ умершего (Народы России, 1881, с. 274). Вероятно, определение мест будущих поселений по поведению быка связано с культом умерших — считалось, что именно они должны предопределить судьбу живых сородичей. С этим можно связать и описанный С.К. Кузнецовым обычай вятских марийцев изготавливать начайки из пениса быка. Участники обряда хлестали ею женщин, что могло символизировать одно из предназначений быка — оплодотворение (Кузнецов, 1906, с. 48). Бык определял судьбу рода, от него зависело его дальнейшее благополучие.

Племена IV-V тыс до н.э., жившие на Русской равнине, хорошо знали как охотничий объект зубра (Крайнов, 1978, с. 112). Благоприятный климат, высокая продуктивность хозяйства, развитие гончарного искусства обусловили появление малой скульптуры у волосовцев в Верхнем и Среднем Поволжье, которые часто изображали именно зубра. Это свидетельствует: он был объектом не только промысла, но и тотемистических представлений. Поэтому у марийцев выбор места для поселений в зависимости от поведения быка, очень схожего с зубром, закономерен. Впоследствии эти функции у ряда народов приняла лошадь — также крупное транспортное животное (Криничная, 1978, с. 33). Интересно, что у марийцев обычай таким образом выбирать места для основания населенных пунктов был известен лишь в тех селениях, где сохранились предания о движении предков с запада и верховьев Волги: там, где предков считают переселившимися с востока или севера, обычай зафиксирован. Это свидетельствует о том, что принадлежать он мог городецким и дьяковским племенам, занимавшим Подмоскovie и Волго-Окское междуречье. В свою очередь, в формировании городецких племен участвовали абашевские, продвинувшиеся с Подонья на Оку, они же сыграли свою роль и в становлении предков карел и славян (Племена Среднего Дона, 1964, с. 144; Циркин, 1978, с. 82-83, 87, 90).

Интересно совпадение в названии горномарийского божества Инмар, зафиксированного в XIX веке, с удмуртским Инмаром и карельским Ильмариненом, на что обратил внимание В. Я. Евсеев (Евсеев, 1973), о связи последних писали и финские исследователи Ю. Крон, К. Крон, М. Кууси (Krohn, 1885, s. 205; Krohn, 1909, s. 245; Kuusi, 1963, s. 71). Нет сомнения в их одинаковом происхождении. К ним восходит и Ильматютяр (небесная девушка) в эстонской мифологии, и ныне существующее у венгров мужское имя Ильмер, не этимологизируемое на материале их современного языка. Вероятно, того же корня гидроним Ильмень. В прибалтийско-финских языках «ильма» — «небесный», в древности слово могло иметь и значение «верхний». Так, название озера Ильмень могло звучать как Ильмамар (Ильмамерь), и вторая часть слова соотносится с «мар» (известный в мордовских языках корень — «курган, холм»), что означало «верхняя земля», исток Волхова.

В марийском языке «марь», «мари» — «мужчина», «человек», «муж». В таком значении могло использоваться слово «меря», которое закрепилось как этноним. Это значение реализуется и в именах марийских богов Мер Кугу юмо, Мер кого йымы (Великий бог народа), выражении «мер кусото» (общенародная жертвенная священная роща), «мер ушм» (общенародный совет). Таким образом, названия Инмар, Ильмаринен, Ильмень и другие приведенные выражения могли возникнуть в единой этнической среде ряда финно-угорских народов. В Костромской области в период экспедиций 1970 годов зафиксированы воспоминания о древних насельниках, именованных черемисами. Предания о них, упоминавшие «черемисские мольбища кереметища» и «черемисские колодцы», бытовали в окрестностях Темникова и Теньгушева в Мордовии, сравнение «как черемисин» в ходу в Макарьевском районе Костромской области. Предания, бытовавшие в Мещерских лесах по Оке, свидетельствуют о том, что наряду с летописной муромой там лишилась своего языка и черемиса (Действия НГУАК, т. XIV, 1913, с. 39-41).

Предания о предках-черемисах известны в Спасском районе Нижегородской области, о разрушенных черемисских поселениях рассказывают возле города Лысково. Архимандрит Макарий зафиксировал песню о Рознегечеремисине у с. Разнежьё (Аккорин, 1978, с. 73). В Межевском районе Костромской области жителей села Тимошино окружающие до сих пор называют черемисами (Аккорин, 1875, с. 10-12). Фольклорные экспедиции в Горномарийский район показали, что, по мнению местных жителей, предки населения д. Крайние Шешмары (Кого Шошмар), Средней Околотки (Ло Сола) переселились со стороны Нижнего Новгорода, Лыскова, из-за Суры (МарНИИ, 1979, тетр. 1, Кырык мары фольклор материал, зап. В. А. Аккорина). В Васильсурске зафиксировано предание о приходе марийцев с «финской стороны», о том, что они жили раньше по берегам Оки при впадении ее в Волгу, после чего часть ушла «в левую сторону», часть осталась на правом берегу Оки. Экспедиция МарНИИ 1979 года нашла подтверждения тому, что родиной их предков может быть левый берег Суры и Лысковский

район. Возле с. Хмелевка в Воротынском районе Нижегородской области на Волге был Черемисский остров, у с. Криуша, д. Покровка Лысковского района и с. Чугуны Воротынского района — Черемисский враг, Черемисский ключ, Черемисский овраг. По преданиям, город-крепость Лысково имел смешанное население — русские, мордва, марийцы, чуваша. Холм Большой Колачевский у с. Кисловка Лысковского района был насыпан, когда «русские, черемисы и мордва шли на войну с татарами, взять Казань, то они по дороге горсткой земли каждый сделали большой курган». Смешанное население было, по преданиям, характерно и для других населенных пунктов.

Местные жители считают, что с. Валки Лысковского района образовалось из ссыльных татар, чуваш, марийцев и евреев, п. Макарьево — из крещеных Макарием марийцев и мордвы (среди первых монахов Макарьевого монастыря в XV веке были марийцы). Смешанным, в том числе марийским, по преданиям, было в Лысковском районе население с. Черная Маза и Сельская Маза, обрусевшими марийцами считают себя жители д. Черемиска. От старожилов этой деревни А.К. Королевой (1912 г.р.), А.А. Костенкова (1918 г.р.), В.А. Костенковой (1924 г.р.), Д.Т. Шпуновой (1900 г.р.), А.И. Денисовой (1905 г.р.), Г.И. Шениной (1896 г.р.), А.А. Майоровой (1992 г.р.), А.И. Костенковой (1893-1978, слышала от своего деда), А.С. Чупуновой (1919 г.р.), Т.И. Шмелевой (1893 г.р., слышала от деда В.А. Шмелева, родившегося в 1829 году) записаны рассказы, что их предки были марийцами и жили вначале недалеко от современной деревни в урочище Жилье (Новиха, Новинка), затем после того, как на деревню напали татары и сожгли ее, переселились на нынешнее место. В соседних деревнях — Покровке, Юркине, Бахмуте, Окнине — жителей этой деревни до сих пор называют черемисами. В ней бытуют слова марийского происхождения: ягнят приманивают словом «мань», тетку называют «кока», есть микротопонимы Черемисское кладбище, Черемисский ключ, Черемисская колонка, овраг Пумарь, речка Кикмарь (Китьмерь, Кикмерь), сохранились марийские обычаи ставить дома воду рядом с покойником, резать барана к Рождеству и Петрову дню, во время свадьбы, проводив невесту и жениха, спать в амбаре вместе с дружкой, украшать карниз дома невесты веткой березы с лентами, вешать в доме одежду покойника в сороковой день, одаривать парней, уезжающих в армию платками, которые вышиты невестами, кропить скотину березовым веником, сажать на могиле березу. Эти обычаи характерны и для других населенных пунктов Лысковского и Кстовского районов.

В литературе подтверждается марийское происхождение ряда топонимов области: Цепель (название города, на месте которого находится п. Васильсурск), г. Урень, д. Мары (Спасский), д. и с. Черемисское, Черемиска (ряд районов), д. Монари (Лысковский), д. Абатурово (Кстовский), с. Кемары (Перевозский), д. Кубаево (Богородский), д. Поломерская (Воскресенский), д. Пунерь (Дальнеконстантиновский), реки Пунда, Шава, Китмар, Юнга, Уронга, Кокша, Керженец, Улангер, Унжа, Куржал, Кугай, Пугай, Маза, Юронга, Икша, Арья,

Яньковка, Пенякша, оз. Ардино. Марийские названия составляют значительный массив в Левобережье Волги, встречаются и в северной части Правобережья (а в южной среди нерусских преобладают мордовские), что является следом их ареала (Трубе, 1962).

Вероятно, причиной его изменения стало не то, что марийцы были оттеснены к северу мордвой, а набеги татарских ханов. Так, известно, что Арапша в 1377 году разграбил и сжег многие населенные пункты Присурья. Это и вызывало переселение марийцев в глухие лесные места, причем, возможно, не только к северу, но и к югу, что приводило к их разобщению и быстрому обрусению. Названия ряда сел Нижегородской и соседних областей аналогичны тем, которые встречаются в Горномарийском районе Марий Эл: Тагаево (Починковский) — Тыгайсола (Тигаево-Сиухино) (Горномарийский); Крайняя Шешмара, народное назв. д. Дмитриевка (Княгининский) (Ухмылина, 1973, с. 293) — Шумары (Ярославская обл.) — Шумарево (Московская обл.) — Ката Шешмар (Крайние Шешмары) (Горномарийский).

В духовных стихах с. Сурадеево Бутурлинского района Нижегородской области был зафиксирован образ «Маренна сына» (Бутурлин, 1852, л. 15), который считался язычником. Нет сомнения, что в сознании населения он был связан с традиционной религией марийцев, с которой боролось русское православие. Интересно пронаблюдать финно-угорские слова в местных диалектах Верхнего Поволжья. В Ярославской и Костромской областях, в Кикнурском и Яранском районах Кировской области распространено слово «согра» (шогра, шохра, шокра, шадра), которым называют болото.

Б.А. Серебренников считал его заимствованным из языка мери (Серебренников, 1971, с. 211). В Кировскую область оно могло быть перенесено с потоком мерянских переселенцев. Совпадает с марийским «мен» название налима в Воскресенском районе «мень», «менек» и в Бутурлинском «ментюг» (Смирнов, 1849, л. 2; Бутурлин, 1852, л. 5). Сходны с марийскими и приметы, записанные в с. Сурадеево: покойник снится к ненастью, пожар — к морозу, навоз — к прибыли, веселье — к болезни) (Бутурлин, 1852, л. 19-20). Все это свидетельствует о былом смещении финно-угорского населения со славянским. Археологические исследования О.П. Бадера показали, что население с. Унжа Макарьевского района Костромской области было марийским (Бадер, 1951, с. 155). Хотя А.П. Смирнов считал мерю и марийцев различными племенами и полагал, что автохтонная территория марийцев — междуречье Волги и Вятки и, он признавал, что культура мари раннего железного века доходила до Ветлуги и Унжи (Смирнов, 1949, с. 124).

Мнение о западном происхождении части марийского населения в известной степени подтверждается и у С. Герберштейна, который в начале XVI века отмечал, что часть марийцев, смешавшись в мордвой, занимает горный берег Волги возле устья Суры, остальные живут северней (Герберштейн, 1866, с. 99). А.Ф. Риттик считал, что меря или мари покидают территорию от Ильмена до Костромы в VII веке в связи с движением славян и переселяется на восток.

О пребывании финно-угорского населения в Юрьевецком районе Ивановской области свидетельствуют названия поля Мерянки у д. Щаднево, урочища Меряково, поля Шишмаровка у д. Веска, поля Шишмариха у д. Зады (Костин, 1981) (ср.: с. Кого Шопмар Горномарийского района, фамилия Миряков), д. Сагырово (ср.: д. Сутыри Горномарийского района), п. Ухтынгирь («энгер» — река в марийском), д. Тютково (фамилия Тютков у марийцев). В Кинешемском районе есть с. Никола Мера, д. Черемисино, в Южском — д. Черемисино. В Ивановской области обнаруживаются и другие сходные названия: д. Чебыково Ильинско-Хованского района — д. Чобыково Новоторьяльского района; д. Тюгаево Комсомольского района — с. Тъгайсола (Тегаево) Горномарийского района; д. Торкацево Комсомольского района — урочище Торгаца у д. М.Сундырь Горномарийского района, д. Симаки Верхнеландеховского района — д. Симаксир Горномарийского района, фамилия Симаков, д. Санчарово Ильинско-Хованского района, д. Санчарка Шуйского района — Санцара, Шанчара (марийские названия р.п. Санчурск в Кировской области).

В «Суждальской стране» среди языческих божеств были известны Ярун и Пинай, на окраине Владимира возле речки Рпень была Ярунова долина, где стоял идол Яруна или Ярилы (Иосаф, 1849; Доброхотов, 1849). Известно, что дославянское население владими́ро-суздальского края — меря, можно предположить, что приводятся названия их традиционных божеств. В Горномарийском районе до сих пор распространены фамилии Ярунин, Ярусин, Ярунов, в других районах Марий Эл — Ярушкин, Яруткин, Ерунов, Пинасв, Пиняев, в Ядринском районе Чувашии — Яружин. Среди горных марийцев до XIX века была вера в божество Ярводыж.

В 1983 году во время экспедиции МарНИИ в Ивановскую область выявлено: в тех районах, где имеются топонимы, связанные с корнями «меря» и «черемис», сохраняются однокоренные марийским слова в говорах — «дюдя» — дедушка (ср. мар. «тъятя»), «кока» — тетя (в мар. «кока»). Обряды, перечисленные для ряда деревень Кстовского и Лысковского района, имеют место и в Ивановской области: исследование проводилось в д. Токарево, Лобаны, Плохово, Богомолово, Пенькино, Мыльгино, Скураиха, с. Елнать, Обжериха Юрьевецкого и с. Зобнино, Решма, д. Якимово, Истрахово, Черемисино, Казариново, Хмелево Кинешемского районов.

Это дает основание полагать, что частью предков горных марийцев стала меря, не исчезнувшая, таким образом, бесследно.

По летописным данным, в нижнем течении Оки жили мурома, черемисы, мордва. В сводах XV в. упоминается мещера. «Примерно до X в. район Средней Оки, если следовать за летописью, был занят «черемисами». До сих пор не выяснено, по каким причинам и при каких обстоятельствах угро-финское население покинуло район Средней Оки», пишет А.Г. Кузьмина (Кузьмина, 1965, с. 58-59).

О пребывании марийцев на Оке свидетельствует грамота 1565 года, в которой Иван Грозный жалует село Павлово с «деревнею Мещерскою Порослью да с деревней Худяковского на Мещерской заводи да починком Поярковым на речке на Мостовке, что были за новокрещены луговые черемисы... да на горной стороне починок Поярков на речке за новокрещены, что была луговая черемиса, двор Савка Ядииков, двор Левка Хозиков, двор Кирилка Хозиков, деревню Костино, что была луговая черемиса Езикейко Илин, Воска Цевлев» (Действия НГУАК, т. XIV, 1913, с. 39-41). В завещании Ивана Грозного упоминается «Муром с мордвой и черемисью, что к мурому потягло». Приводя эти слова, нижегородский историк И.А. Кирьянов полагает, что группа селений близ города Горбатова, считавшаяся в прошлом черемисской, позднее стала именоваться в документах мещерской, и под мещерой надо понимать черемисов (Кирьянов, 1971, с. 151).

Воспоминания о движении предков из окрестностей Нижнего Новгорода до XIV века содержатся, например, в преданиях жителей села Куксир Ямангаш (Верхние Емангаши) Горномарийского района. Переселенцы вначале остановились у современного Васильсурска, затем спустились еще ниже на 20 верст, основав селение на Сумской горе возле устья речки Пынгель (Сумка). И лишь после походов Ивана Грозного основали современное село (МарНИИ, 1965, тетр. 2, с. 89-90). Даже патронимы этой эпохи соответствуют сложному времени ожесточенной борьбы за Поволжье между Московским государством и Казанским ханском: Тойватыр (Медный Богатырь) считается основателем Верхних Емангаш, Ашпатыр (Белый Богатырь) — деревни Шимаксир (Салманаево), Ямбатыр (Молодой Богатырь) — деревни Петуксола (Петухово), Ситаыр (Серебряный Богатырь) — деревни Уайарсола (Шимбатрово) (Черных, 1978, с. 69, 79), они считались предводителями марийцев. Микряково основано тремя братьями Патырашем, Патыком, Патыем, имена которых восходят к тюркскому слову «патыр» — «богатырь» (МарНИИ, 1965, тетр. 3, зап. Г.Г. Галиатова).

В XVI веке и позднее переселение идет уже внутри Горномарийского края. Предок жителей д. Атисир (Атеево) Ати, предводитель марийцев, живший возле Козьмодемьянска, поднимается на 25 километров вверх по Волге после покорения Казани и обосновывается возле с. Емангаши (МарНИИ, 1965, тетр. 3, зап. Г.Г. Галиатова). Рядом с ним поселяется Латан, образуя д. Латансола (Морозкино). Жители этой группы населенных пунктов хранят память и о движении марийцев со стороны Суры, от современного Ядрина. Обращает внимание и то, что чувашское население Моргаушского, Чебоксарского, Сундырского, Ядринского районов до 1920-30-х годов посещало древние марийские священные места у с. Сумки, Емангаши и Хмелевка: это свидетельствует о том, что среди их предков были марийцы (Аккорин, 1965), которые, переселяясь со стороны Оки и Суры, смешивались с чувашским населением.

Переселившись, горные мари с самого начала были вынуждены защищать свою территорию от нападения болгар, затем татар, что вызвало строительство крепостей и городов. По чувашским преданиям, у горных маришцев существовал город Пинчен, который разрушили татары во время похода на Волжскую Булгарию, его жители ушли на север (Арзамасов, 1882, с. 341). Воспоминание о богатстве маришцев на север от шашества «калмыков» (под которыми имеются в виду, вероятно, монголо-татары) сохранилось в с. Арда Килемарского района (МарНИИ, 1960, тетр. 9, с. 108, зап. Н.Н. Тарьянова). Потомками приволжских маришцев, бежавших от вражеского шашества, считают себя жители д. Маришские Дубники Яранского района Кировской области (МарНИИ, 1966, тетр. 6, с. 140, зап. В.А. Акцорина). Одни лишь названия остались от двух бывших укрепленных пунктов Карымынер (Укрепленная Гора) у с. Картуково и Карманнер у с. Пайгусово в Горномаришском районе (МарНИИ, 1960, тетр. 1, с. 78). О них упоминают известные исследователи народов Поволжья И.А. Износков (Износков, 1869, с. 4-8) и Н.И. Золотницкий (Золотницкий, 1877, с. 263, 543). Последнее слово «карман» выводит из тюркского «кирмень» — «укрепление».

Укрепленные пункты требуют определенной власти.

Известно, что сообщение об одном из сурских маришских князей зафиксировал в Васильсурске М. Горький (все эти сюжеты уже были в других параграфах) (Блохина, 1961, с. 65-66).

Легенда была связана с Анненским озером, которое находилось на лугах Правобережья Суры. Маришский князь, живший там, ослушался верховного бога и был превращен в Стерлюжьего царя. 21 вариант этого предания был записан фольклорной экспедицией 1979 года МарНИИ в районе устья Суры в Горьковской области и Маришской АССР, ранее оно фиксировалось учителями М.С. Болобоновым и М.В. Маловым.

В бытующих на отдалении вариантах действие и время неконкретны, нет социальной характеристики героев. Сюжет сводится к тому, что отец тонет в озере, а его дочь Анна приходит к берегу его оплакивать, потому озеро получает название Ананйар (Анненское). Запись М.С. Болобонова, сделанная в Васильсурске, называет маришского князя Аламу (Алоша), который за ослушание был превращен в стерлядь и помещен в Анненское озеро. Водяной дух Бутия (вероятно, выдиа), живший в озере на островке, хотел жениться на его дочери Анне и объявил об этом ей через жреца. Но Анна не покорилась ему и бросилась в воду к отцу. (МарНИИ, 1979, тетр. 2, зап. В.А. Акцорина).

Заметим, что мотив превращения правителя в рыбу встречается и в других легендах: кокшагский царь превращен в огромную щуку и наказывает рыбаков за варварское отношение к рыбным угодьям, принадлежавшим некогда ему (Сообщение П.В. Чеснокова из д. Чиркял Оршанского района). Другие варианты легенды об Анненском озере таковы. В.Ф. Кудрявцев пишет о том, что в нем утонула черемисская княжна (Кудрявцев, 1877, с. 8). От И.Ф. Фролова (1896 г.р.) записан в с. Хмелевка текст о том, что в озере утонули маришский

князь с дочерью Анной. Они не желали подчиниться некому чужеземцу, который требовал выдать Анну за него замуж (МарНИИ, 1979, тетр. 1, л. 76-77). Д.И. Чиндилов (1895 г.р.) из п. Васильсурск обращал внимание на конфликт марийского князя и русского царя из-за земли. «Марийский князь был побежден и утопился. Русский царь после его смерти взял в жены его дочь, отличавшуюся красотой — с длинными косами и голубыми глазами. Однако она не влюбилась в царя и утопилась вслед за отцом (МарНИИ, 1979, тетр. 1, л. 81). В варианте, записанном от Р.П. Волковой (1904 г.р.) из п. Васильсурск, трагедия на Анненском озере относится к начальному периоду присоединения Марийского края к Русскому государству. «Как-то русское ратное войско хотело силой присоединить марийцев к русскому государству. Марийский князь не хотел этого. Но его красавица-дочь изменила отцу-князю. Из-за этого князь утопил ее в озере» (МарНИИ, 1979, тетр. 1, л. 92).

Как видим, события, изображаемые в произведениях, оказываются «поселенными» в разные эпохи. В древнейших текстах действуют сверхъестественные силы, их чертами наделены жрецы и правители. В более поздних — конфликт, приводящий к трагедии — межнациональный, связанный с захватническими войнами в Поволжье. Безусловно однако то, что сюжет отразил какие-то реальные события, связанные с феодализацией марийского общества.

В этой связи интересно рассмотреть материал, связанный с марийской крепостью Цепель, соседствовавшей с Анненским озером. От нее сохранились валы и рвы вблизи Хмелевки. Цепель изучался различными исследователями. Среди них основоположник почвоведения В.В. Докучаев (Докучаев, 1886), историки Л.М. Каптерев (Каптерев, 1939), И.А. Кирьянов (Кирьянов, 1961), краеведы Н.Н. Оглоблин (Оглоблин, 1870), Н. Демидов (Демидов, 1884), В.Ф. Кудрявцев (Кудрявцев, 1877). Считается, что Цепель существовал до основания крепости Васильсурск русскими воеводами Василием Шуйским и Борисом Горбатым. Первые русские поселения в округе древнее Васильсурска: с. Разнежье, основанное в 1372 году и с. Спаское — в 1399 году. Постройка «на Суры на реке нова города» датируется в летописях под 1523 годом.

Горномарийская территория осваивается раньше — двигавшимися с Верхней Волги позднегородскими племенами во второй половине I тыс., в период, когда марийцы только складывались. В этом процессе участвовали мурома и меря, которые к ним восходили (Бадер, 1951; Генинг, 1967). Это подтвердили последующие раскопки: Безводнинский могильник на р. Кудьме Кстовского района Нижегородской области V-VIII веков принадлежит смешанному населению, включавшему элементы мордвы, марийцев и мери (Вайнер, 1972, с. 164). При формировании марийцев, следовательно, устье Суры оказывалось в самом фокусе этого процесса, было центром, собиравшим население Правобережья Волги и Присурья. Эту господствующую роль Цепеля подтверждают предания и легенды. Город этот был велик для своего времени — в длину 570, в ширину — 414 метров, с двухметровым валом и

двух-четырёхметровым рвом шириной до 12 метров. В.Ф. Кудрявцев полагал, что Цепель принадлежал мордве, обеспечивая защиту от волжских булгар. Г.А. Архипов писал о том, что в Присурье есть и мордовские памятники, принадлежащие к интересующей нас эпохе.

В.Ф. Кудрявцев упоминает предание о «каких-то нерусских князьях, живших на горе и имевших свой дворец, окруженный валами и рвами» (Кудрявцев, 1877, с. 24), он считает их черемисами. Краевед Яблонский называет имя князя — Алек (Яблонский, 1865). Записи экспедиции 1979 года указывают на то, что местное население убеждено: на месте Васильсурска находилась столица марийских князей, лишь в одном из вариантов предания говорится, что Цепель был татарской крепостью в период покорения Казани, и ее брали вместе русские и марийцы. Татары якобы сбрасывали на них с городской стены дубовые комли, но нападающие лезли вверх, цепляясь друг за друга, что и послужило причиной появления названия Цепель (МарНИИ, 1979, тетр. 1, л. 90, зап. В.А. Акцорин от Н.В. Борисова 1895 г.р.). Разумеется, такая этимология ошибочна, а рассказ является поздним — в нем ощутима приближенность к конкретным историческим событиям, отсутствие мифологических и демонологических элементов, как и в других преданиях, связанных с покорением Казани. Предания же позволяют ощутить и более древний пласт памяти. Возле Васильсурска находится Марийское кладбище и Супротивный ключ — культовое центральное место марийских жертвоприношений.

Исследователь XIX века Н.Н. Оглоблин, изучая священные места, выяснил, что Супротивный ключ около с. Хмелевка посвящен верховному Ёмын атья (богу-отцу), Тулеев (или Гремячий) ключ в восьми километрах ниже посвящен Ёмын атыан эргыжы (сыну бога-отца), Сумской ключ в 17 километрах ниже у с. Сумки Ёмын атыан шумбелжы (двоюродному брату бога-отца). Два последних ключа считались второстепенными, а Супротивный был центральным культовым местом, так как посвящался главному божеству.

Записи экспедиции 1979 года подтвердили это. Супротивный ключ — место поклонения для марийцев, чувашей и русских. Русские берут из него воду, которую считают святой и целебной, у родника они оставляют деньги, больные лихорадкой обливаются ею, оставляют в дар одежду. У родника была поставлена часовенка, но культовые обряды были далеки от православных. Марийцы и чуваша приносят к ключу жертвы — монеты, свечи, ленты, одежду, лоскутки. Днем посещения родника было 29 августа по старому стилю, когда в Хмелевке также проводилась ярмарка. Святой водой умывались, пили ее, обливались ею в одежде, брали с собой. Обращают внимание представления о мстительном характере бога, требовавшего регулярных жертвоприношений от каждой семьи: марийцы верили, что если не побывать у ключа раз в году, в доме может случиться несчастье. Об этом говорили местные жители В.А. Спиридонов, Л.С. Пальчикова (МарНИИ, 1979, тетр. 1, л. 26-27, 70, 92). Другим благоприятным временем посещения

родника был день Иоанна Крестителя. Марийцы и чувашаи Чебоксарского, Моргаушского, Ядринского районов приходили также на Емангашский родник Омыккиды, Тулеевский родник Гремячий. Если учесть, что немарийцы и даже марийцы других этнических групп обычно не допускались к культовым местам или во всяком случае не появлялись в них, то общие для горных марийцев и чувашей-вирьял святилища представляют особый интерес и свидетельствуют о генетической общности их верований.

У горных марийцев имелись и так называемые керемет вар — культовые места, посвященные низшим земным божествам — у с. Виловатово, Емшево, Сарлатово, Куланово, Пайгусово, д. Носелы, Сиухино и другие. Это свидетельствует о том, что у них существовало несколько религиозных общин, что соответствовало структуре феодального общества. Все крепости или топонимы, указывающие на их бывшее существование находятся в непосредственной близости от жертвенных мест современного Горномарийского района Марий Эл: Орол Кырык у с. М.Сундырь, Карманер у с. Куланово, Карманер у с. Еласы, Карманер Кырык у с. Пайгусово — возле каждого городища был свой центр религиозной жизни. Возможно, если учесть, что не сохранилось четких воспоминаний о князьях, крепостями управляли старейшины-карты. Люди других религиозных общин не приносили жертвы чужим локальным божествам, однако все жители горномарийского края, если судить по воспоминаниям, посещали Супротивный ключ, воспринимавшийся как общезтнический религиозный центр. Это свидетельствует о подчиненных отношениях местных князей к князю Цепеля. Отсюда можно сделать вывод о том, что население Северной Чувашии было не только вовлечено в религиозную жизнь горных марийцев, но и подчинялось феодальной власти этого марийского князя. Эти люди вполне могли быть марийцами, однако их предки перешли на чувашский язык, что подтверждается не только сходством в религиозной жизни, но и многочисленными совпадениями в бытовой культуре — одежде, вышивке, украшениях.

Историк В.Н. Татищев в XVIII веке приводил известное ему предание о том, что около Суры жил черемисский «великий святой волхв», который проповедовал религию, привезенную из Индии. Татищев считал, что летописный город Бряхов, Бряхимов, находился на месте Васильсурска, «где не менее древнее городище видимо». Название его он возводил к индийскому названию священнослужителя «брахман». Из летописей было известно, что город был сожжен Андреем Боголюбским в 1164 году (Татищев, 1793). Для нас существенным здесь оказывается указание на то, что с местом возле устья Суры связаны воспоминания о пребывании главного марийского жреца.

Предки марийцев, вероятно, занимали в XI-XII веках большую территорию по обеим берегам Волги — от ее верховьев до Казани, об этом свидетельствуют результаты исследований московских антропологов В.В. Бунака и П.И. Зенкевича (Зенкевич, 1934). Существует и другая точка зрения: мордовский археолог П.Д. Степанов считал, что их ареал составляли Заволжье

и Присурье, и в него не входили низовья Оки (Степанов, 1970, с. 54). Однако большинство исторических источников опровергают это мнение. То же можно сказать и о фольклорных записях экспедиций МарНИИ 1979-1982 годов.

Предания народов Поволжья свидетельствуют о том, что история марийцев сложна и многогранна. Причиной миграций, консолидации послужило и татаро-монгольское нашествие, перед лицом которого отступили воспоминания о ранних набегах булгар на марийцев. Это и отразилось в эпическом фольклоре.

«Разноплеменные народы, находившиеся под управлением булгарского князя, жили мирно и вели торговлю с соседними народами. Кроме Казани, у них были и другие города. У черемисов был свой город Пинчен. Неожиданно с юго-востока пришли татары и разорили их до корня: несметное количество булгар было убито, князь был изгнан, на народ наложили дань. Сначала булгарский князь поселился в селе Болгарки, а потом куда булгары ушли, неизвестно. Тагры опустошили страну, татарские богатыри ходили по стране толпами, старых убивали, молодых уводили в плен и приучали вместе разбойничать, девиц тоже полонили или бесчестили, золото, серебро и всякое добро отбирали для хана. Поэтому чуваш, черемисы и мордва разбежались и стали жить в лесах, в глухих местах, по овражкам, куда трудно было приехать татарским богатырям, ездившим обыкновенно верхом на лошадях. Изб чуваш и черемисы тогда не строили, избу у них заменяла лачуга, сделанная из лубка» (Арзамасов, 1882, с. 337). Нашествие приводит к исчезновению городов, разрушению связей между социальными группами и родами. Новые такие связи формируются уже на основе сопротивления захватчикам. Сходные общественные условия, экономическая разруха, гибель многих культурных ценностей служат причиной не разобщения, а сплочения разных родов, разных этносов Поволжья для оказания сопротивления пришельцам. Во главе его оказывается русский народ.

8. ВОЛЖСКИЕ ПРЕДАНИЯ О БОРЬБЕ МАРИЙЦЕВ ПРОТИВ ИГА КАЗАНСКОГО ХАНСТВА БЫЛ ЛИ АКПАРС НА САМОМ ДЕЛЕ?

Борьба народа против ига золотоордыских и казанских ханов дала мощный импульс для зарождения новой эпической поэзии народов Поволжья. Цикл преданий марийцев, чуваш, мордвы, сформировавшийся в эту эпоху сопротивления имеет не только типологическую, но и историко-генетическую общность — он пронизан духом протеста и борьбы против общего врага, в нем присутствуют образы новых эпических героев-воинов, патриотов. Кульминационным моментом эпохи в сознании народов становится разгром Казанского ханства в XVI веке. К числу новых образов преданий этой поры можно отнести Мелекша, считающегося земным божеством кереметем в легенде «Мелекш курук» («Гора Мелекша») (Люстрицкий, 1892, с. 85). В результате

смещения эпических традиций различных времен образ этот стал многогранным, несущим отголоски матриархата. С одной стороны, его реальный прототип — Мелекш, погибший в XVI веке неподалеку от сел Сидельникова и Липша Звениговского района Марий Эл.

С другой стороны, это великан, судьбу которого предопределила его мать-колдунья. В силу диалектики общего и частного каждый отдельный художественный образ формируется в фольклоре не на пустом месте, а на основе предшествующего. Потому Мелекш вбирает в себя черты древних финно-угорских героев (онаров, Кугу Енга). То же можно сказать о Пашкане, его современнике и земляке (Люстрицкий, 1892, с. 76-77), активном борце против Казанского ханства. Легенды рассказывают о том, что за полтора часа он доезжал из Сидельникова до Казани и возвращался обратно, на своей чудесной лошади он поднимался на стену кремля. Хан посылает за Пашканом погоню. Его настигают только потому, что конь героя застрял возле Сидельникова в болоте. Окруженный врагами Пашкан гибнет, но успевает сказать сородичам-рыбакам, чтобы его не забывали после смерти. Память о герое сохраняется веками: место его гибели стало Пашкан Керемтью и почитается.

В отличие от этих двух героев богатырь Чоткар, живший на реке Юшут и боровшийся против казанских ханов, не занял места в мифологическом пантеоне, не имеет своей керемети. О древних истоках этого образа свидетельствует то, что Чоткар изображается спящим перед битвой с врагами (МарНИИ, 1965, тетр. 22-3, с. 30-31). Эту особенность имеет и образ Чумблата (Горный Великий человек), военачальника и жреца, спящего крепким сном и встающим тогда, когда его народу угрожает враг. Легенды о Чумблате и Чоткаре рассказывают о том, что они берегут землю и после смерти. Основу сюжета в обоих случаях составляет фантастическая история о том, что глупые люди подошли к могилам героев, сомневаясь в их чудесных способностях, и стали просить их помочь отразить нападение врага. Герои вставали, убедившись, что их зовут напрасно, обижались, навсегда скрывались под землей и никогда уже больше не помогали марийцам. Сходный сюжет зафиксирован и в чувашском фольклоре — о богатыре Темене (Православный благовестник, 1900, т. 1, № 6, кн. 2, с. 217-218). Чувашский историк В.Д. Дмитриев считает, что образ этот принадлежит эпохе военной демократии, когда власть военачальников укреплялась в ходе грабительских войн и становилась орудием угнетения народа (Дмитриев, 1972, с. 23-24). Обращают на себя внимание и внешние обстоятельства: причиной «святости» героя становится его роль в эпоху, когда народ живет в условиях постоянных нападений врага. Однако затянувшийся во времени внешний конфликт задерживал формирование самостоятельного феодального государства: правители неизбежно становились вассалами внешних врагов. Потому образ почитаемого героя-вождя неизбежно разрушался, переоценивался. Интересно и то, что легенда о Темене не прикреплена к какому-либо месту, и истоки ее потому трудноустановимы.

Что же касается легенды о Чумблате, то здесь все связывается с Чумблат курык (горой Чумблата) при впадении Немды в Вятку. Это место было культовым, часто посещаемым у сернурских, торъяльских, царевококшайских, красноуфимских марийцев, потому по указанию Синода гору взорвали в начале XIX века. У северо-западных марийцев Нижегородской области таким почитаемым керсметем стал Ош Пондаш (Белая Борода) или Суртан, прототипом которого послужил ветлужский марийский князь XIV века Бай (Байпондаш, Байборода), имевший православное имя Никита. Однако с этой фигурой легенды о посмертной защите родной земли от врагов не связаны. Как таковые же подобные легенды иллюстрируют процесс умирания образа раннего романтического героя в художественном сознании людей. Он уже не может служить защитой народу, и в этом воплощена оценка политики знати в период борьбы против Казанского ханства. Идеальный эпический герой складывается у марийцев, вероятно, в IX-XI веках на основе традиционного культа именитых предков, прославившихся в борьбе с иноземными врагами. Герой XVI века несет уже иные черты — это борец за свободу своего народа.

Цикл произведений, связанных с войнами против Казанского ханства, запечатлел образы горномарийского князя Акпарса, лугомарийского — Йылынды, Акпатыра и Тотара — отважных предводителей народа, ставших союзниками русских войск.

Первые записи преданий об Акпарсе были опубликованы в конце XIX века (Маляров, 1843, с. 220-221; Золотницкий, 1884, с. 4; Н., 1877; Смирнов, 1889, с. 32). В начале XX века полную запись такого предания сделал учитель из Микрякова В.Л. Лукьянов и сдал ее в научный фонд МарНИИ (МарНИИ, рукописи, оп. 1, д. 455). В 1947 году запись сделала аспирантка Института Мировой литературы им. М. Горького Т.А. Шестакова — в с. Емелево ныне Горномарийского района (МарНИИ, научный фонд, оп. 3, д. 95). Фиксировались тексты и фольклористом К.А. Четкаревым (МарНИИ, научный фонд, оп. 2, д. 30; оп. 3, д. 30, с. 10-11, 18-20). В 1870 году капельмейстером И.В. Гусевым был записан бытующий среди марийцев инструментальный «Марш Акпарса» (Риттих, 1870, с. 9). Это произведение записала и опубликовала известная горномарийская гуслирша А.Р. Сидушкина (Сидушкина, 1959). Фольклорные экспедиции 1960, 1965 и 1979 года позволили записать 29 вариантов предания об Акпарсе (МарНИИ, 1960, тетр. 1; 1965, тетр. 1,3; 1979, тетр. 1). Всего же известно по публикациям и архивам 37 таких текстов, Акпарс — популярнейший из горномарийских героев: его марш исполняют на гусях до сих пор на территории вдоль 80 километров берега Волги. Нет такого населенного пункта в горномарийском крае и прилегающих районах, где бы не знали об Акпарсе. Исследователи предания много сделали для установления исторического прототипа этого героя (Золотницкий, 1884; Износков, 1884; Смирнов, 1889; Четкарев, 1955; Ширяева, 1966), связи этих преданий с русскими историческими песнями, героями эпоса соседних народов. Считается, что предания об Акпарсе отразили действительные события,

происходившие в Поволжье в период падения Казанского ханства, совместную борьбу против него русских и марийцев. Обратим же внимание на некоторые моменты, которые не нашли должного отражения в исследованиях.

Еще Н.И. Золотницкий (Золотницкий, 1884) считал, что Акпарс — не имя исторического прототипа, а его уничижительное прозвище, означающее «белый тигр», «белый кот». По происхождению оно татарское и отразило марийский обычай носить белую одежду и «кошачье коварство» политики марийского военачальника по отношению к Казани. Мысль о том, что это прозвище, вызывает согласие. Однако оно не может быть оскорбительным: у тюркских народов эпитет «ак» — «белый» использовался для обозначения социальных верхов или идеальных героев. Образ Акпарса и несет черты идеализации. К тому же Акпарс было распространенным марийским именем. Марийцы Акпарсовы живут в Башкортостане, Кировской области (с. Тюм-Тюм), Горномарийском районе Марий Эл (с. Усола, Чермышево). Однако имя Акпарса не встречается среди исторических лиц, внесших вклад в победу над Казанью и зафиксированных русскими письменными источниками. Анонимный автор публикации без названия (Нижегородский биржевой листок, 1883, N 280) считал, что подлинное имя героя Изим, К.А. Четкарев предполагал, что это старейшина Тугай, посетивший Ивана Грозного 6 декабря 1546 года в Москве (Четкарев, 1955, с. 76). В зафиксированных экспедициями преданиях называется имя Гази (в Москву его сопровождал Алдыш Полдыш); говорится о том, что Акпарс был не князем, а простым гуслером, военачальником же являлся Акрем; что против Казани за присоединение своего края к Русскому государству боролись братья Акпарс, Йанигыт, Тогаш (Яныгыт и Товяш — еще в одном варианте); что другое имя Акпарс было Алакоти — «Пестрый кот»; что у него был товарищ Йанига; что тремя послами в Москву были Акпарс, Йанига и Гази; к его товарищам относят Торая, Сара, Акрама, Синевски, Акозу, Яныгына и Ковяжа (Маларов, 1843; Четкарев, 1955; Тошто марий ой-влак, 1972, с. 163, 168; МарНИИ, 1965, тетр. 1.3, научный фонд, оп. 1, д. 30). В д. Эсяново Горномарийского района Черновы и Грачевы считают себя потомками Акпарса. По преданию, д. Аккозино того же района получила название от имени Акказа, черемисина, бывшего старшиной при Иване Грозном и получившего во владение землю (Износков, 1884; Люстрицкий, 1892).

И.Н. Смирнов считал, что Акпарс — старейшина горных марийцев и переводчик Ивана Грозного вначале в числе послов отправился на лыжах к царю вместе с Аказом, Ковяжем и Яныганом (Смирнов, 1889, с. 221-223). Хранящиеся в архиве МарНИИ материалы В. Лукьянова, А. Шестаковой и И. Бсляева не содержат указаний на историчность героя (МарНИИ, оп. 1, дл. 456, 715, 732, 820). Экспедиция 1979 года сделала записи, где отмечается, что предками Акпарса были Санка, Изипа, Епре и Петр, он сам являлся послом горных марийцев в Москву или военачальником, добившимся союза с царем в борьбе против Казани. Он был известен под именем Акказ, ведь в одном из вариантов его называют Кази (Гази): Акказ — это «Белый Кази». Имя Акпарс

он получил за героизм, проявленный при взятии Казани — оно является символом храбрости и высшего добра. Кстати, имя Гази — тоже тюркское по происхождению, означающее «поборник веры». Это не случайно, ведь во время владычества Казанского ханства происходит тюркизация марийского ономастикона. Летописи сообщают, что 6 декабря 1546 года в Москве Ивана Грозного посетили «горная черемиса Тугай со товарищи дву черемисинов», то есть три горномарийских посла во главе с Тугаем (в другом месте текста его называют также Ахкубек Тукаев) (Летописец, 1965, с. 49). Это дает основу думать, что послы могли идти в Москву на лыжах, о чем говорится в преданиях. Ряд этих произведений, как говорилось выше, также утверждают, что послов было трое, называя их Акпарс, Йанига, Гази или Аказ, Ковяж, Яныган. В одном тексте (МарНИИ, 1965, тетр. 3, N 22, с. 124-126, зап. в д. Медяково Горномарийского района) указывается на то, что послами были правители трех территорий: старейшина Аозин владел землей, на которой находились Медяково, Малый Сундырь, Шундырьял, Важынангыр, Носола, Паратмары; Акпарс и Янигыт держали в руках Усолу, Сарамбаево, Эсяново, Эшманайкино, Колонангыр. Пертнуры (Портныр), Еласы (Йоласал) и Емангаши (Ямангаш) были владениями другого старейшины, имя которого забыто.

Таким образом, источник подтверждает сообщаемый преданиями факт направления посольства в Москву из трех человек в зимнее время, однако ничего не сообщает об Акпарсе.

Интересна информация одного из преданий о том, что Акпарс был из рода Сибаторовых (МарНИИ, 1979, тетр. 2, л. 29). О подвиге марийского героя Сибатора в XIX веке записал текст И.Н. Смирнов: Сибатором, переселенцем из Мары, ныне Воротынского района Нижегородской области был основан околоток Сибаторкин (Смирнов, 1889, с. 6). Ф. Егоров считал, что Сибатор был в середине XIV века горномарийским князем (Егоров, 1927, с. 179).

Н.В. Никольский указывал князей марийцев времен активной борьбы против ханской казани — Алеку, Болтуша, Сабатора, Тулбая и Акпарса (Никольский, 1920, с. 26) и писал: «Власть князя над его уделом была неограниченная. Князь Сабатор заставлял на себя работать всех однодеревенцев. Кто не хотел работать добровольно, на тех попарно надевали деревянные колодки и в таком положении отправляли на работу». Акпарс мог быть княжеским сыном из рода Сабатора (Сибатора) и после смерти отца в середине XIV века возглавить марийское сопротивление казанскому хану. Первым его подвигом считается освобождение марийского края от ханских войск. Одним из их укрепленных пунктов была крепость, имевшая марийские названия Орол Кырык, Салымхала (Цалымхала), Ороды Кырык (Сторожевая Гора, Салым-город, Гора Глупцов) и чувашское Чалым возле с. Малый Сундырь Горномарийского района. Войска Ивана Грозного стояли в трех километрах от этой крепости на Ивановской горе и не могли взять укрепление — с его стен бросали бревна и камни, лили смолу. Город взяли хитростью.

Один из помощников Акпарса — старейшина д. Шатлыково Васильского уезда Нижегородской губернии — договорился о подвозе в крепость продовольствия. Однако в повозке, вместо продуктов, были замаскированные воины Ивана Грозного. Они выскочили из повозок внутри города, и крепость была взята, а войска хана отступили к Казани (Михайлов, 1948).

Этот эпизод и послужил причиной того, что появилось название Ороды Кырык. Кроме экспедиционной записи (МарНИИ, 1965, тетр. 3, с. 99-104; тетр. 22, сс. 122, 123, 146, 147, 167, зап. в д. Сарман, Юльялы, Миляково), предание известно по публикациям XIX века (Михайлов, 1858; Люстрицкий, 1892, с. 36; Шпилевский, 1877, с. 536-537, правда, Шпилевский высказывал сомнения в том, что Чальмский городок был именно около М. Сундыря). Название Цальм якобы произошло и имени пятидесятника Чальма, отсюда же и название деревни Салымсола (Чаломкино). Н.И. Золотницкий выводил его из чувашского «свалым» и марийского «салым» (пламя) (Золотницкий, 1877, с. 267-269). В вариантах 1960-х годов имя хитрого марийца не упоминается, в публикациях XIX века его называют «черемисином (черемисским старшиной) из Салтыково» или «Салтыком». Говорится о том, что Иван Грозный его наградил.

В д. Токара (Токари), Саткансола, Томилянсола (Томилино), Лен Пактерла (Мартышкино) Сторожевая гора считается местом боя между русскими и татарами (МарНИИ, 1965, тетр. 3 сс. 59, 87, 97, 138).

Н.И. Золотницкий этимологизировал название Сундырь, возведя его к корню, обозначающему в горномарийском и чувашском языках укрепление.

О городе сохранились сведения в русских летописях: в 1556 году для подавления восставших марийцев, которые приняли сторону ногайских ханов, был послан боярин Петр Морозов с войском из детей боярских, казаков, стрельцов и новокрещенных марийцев, они овладели «Чальмским городком» и сожгли его. Можно предположить, что старейшина из д. Шалтыка, о котором говорится в предании, совершил свой подвиг именно в этот момент — уже после взятия Казани, но во время очищения края от остатков ханской власти.

Предания XVI века выдвигают на первый план три образа старейшин — сторонников Ивана Грозного: Акпарса, Аказа и безымянного из д. Шалтыково. Были ли они в посольстве, направленном в Москву, неизвестно: имена, зафиксированные в летописи, не совпадают с названными. Нет Акпарса и Аказа и среди тех, кто торжественно встречал Ивана Грозного, двигавшегося на Казань, в 1552 году на Суре и вручал ему «черемисский хлеб сладнейший, паче драгоценных калачей» (Сказание, 1833, с. 18): «Горные люди Янтуда-мырза, Бузкеш, Кудобердей говорили с царем от имени князей, музр, сотных князей, десятных» (Летописец, 1965, с. 161). Нет их среди полоненных в 1553 году после восстания против царя — А. Курбский упоминает «славного кровопийца Янчюру Измаильянина, Алеку Черемисина» (Сказание, 1833, с. 61). Источник дает представление об иерархии феодальной верхушки горных марийцев в эпоху Ивана Грозного.

Обратим внимание однако на то, что упоминающиеся в летописях исторические лица не названы ни в одном из преданий.

Среди послов упоминается, как уже говорилось, Тукай или Ахкубек Тукаев. По законам средневековой марийской ономастики, имя сына должно было иметь какой-то элемент имени его отца. Имена Ахкубек из летописи и Аказ из предания имеют элемент, встречающийся в имени Акпарса. Они могли быть, например, его братьями. Запись Лукьянова содержит сведения о том, что Акпарс не был участником посольства в Москву: посланцев рассказчик называл «глазами и ушами Акпарса... Он отправил к Иоанну Грозному послов, прося его принять горных марийцев под свое высокое покровительство и прислать войско для защиты границ от нападения казанских татар».

Таким образом, имя Акпарса могло и не упоминаться в летописях: в Москве и на Суре царь встречался с теми, кто говорил от имени этого князя, но был рангом ниже.

По мнению К.А. Четкарева, имя Акпарс мог получить позднее в связи со своими заслугами один из трех послов Аказа. Но одно из приводимых им же преданий называет среди послов Аказа и Акпарса, указывая на то, что это два разных лица.

Подводя итоги, можно выразить уверенность в том, что Акпарс существовал как историческое лицо, что доказывают компоненты рассмотренных различных преданий. Имя Акпарса в народной памяти прикреплено к селениям Эсяново и Чермышьево Горномарийского района, где, как считается, живут его потомки. Легендарное имя связано с происходившей в XVI веке войной против Казанского ханства. В знак благодарности за поддержку царь жалует Акпарса землей («Акпарсова земля», как ее называют и поныне) и золотом — это акт укрепления связи с покоренными народами, который был закономерен и служил для формирования преданной Москве знати. Расположение Ивана Грозного к марийским старейшинам, оказавшим ему поддержку, по преданиям, коснулось не только Акпарса, получившего золотую саблю, золотой кувшин и седло — такую же саблю получил его товарищ Янигит. По записи В. Лукьянова, подарки были вручены во время пира, но главным была грамота, где говорилось, что марийцев не будут притеснять, отдавать боярам и воводам, однако им полагается платить ясак с каждого взрослого охотника. Таким образом, согласно преданиям, царь высоко оценил заслуги помогавших ему марийцев — они получили политические, экономические и социальные привилегии, были уравнены с государственными крестьянами. Летописные источники свидетельствуют о том, что царь тех из знатных марийцев, мордвы и чувашей, кто помогал ему в борьбе против Казани «жаловал великим жалованием, кормил и поил у себя за столом, князей и мурз и сотных казаков жаловал шубами с бахатом и атласными, а молодым однорядки и сукна и шубы бельи; а всех государь пожаловал доспехи и коньми и деньгами», «шубами с бархаты с золотом, а иным чуваш и черемис комчаты и атласные» (ПСРЛ, т. 4, с. 236-237; т. 7, с. 80; т. 13, с. 146-147). Вятский этнограф С.К.

Кузнецов в годы учебы в гимназии познакомился с потомком марийского князя, который показал ему грамоты Ивана Грозного, выданные за какие-то заслуги (Кузнецов, 1906, с. 29). Это был представитель рода Болтушинских, восходящего к легендарному марийскому князю Болтушу, имевшему во времена Ивана Грозного резиденцию в Малмыже. В память о нем возле этого города сохранилось название Болтушина гора. Обратимся к еще одному сюжету: Акпарс измеряет шагами, играя на гусях, расстояние от шатра Ивана Грозного до стен Казани, сооружается подкоп, куда закатываются пороховые бочки, под землей и в ставке одновременно горят свечи, однако свеча в шатре царя на свежем воздухе сгорает быстрее, задолго до происшедшего под кремлевской стеной взрыва. Сюжет известен в записях, сделанных в с. Микряково, дд. Саткансола, Сармансола, Мартышкино, Мари Отары, Мари Луговая Горномарийского района. Сюжет этот получил основательное осмысление в упомянутых работах К.А. Четкарева и П.Г. Ширяевой, которые пришли к выводу о том, что данное предание «имеет твердую историческую почву» (Четкарев, 1955, с. 37). Г.П. Ширяева подтверждает реальность основы сюжета записями русских исторических песен (Ширяева, 1966, с. 155).

Романтические картины подвига марийцев в XVI веке, изображенные в преданиях нередко как единичный подвиг прославленного героя, объективно отразили их героическую борьбу за освобождение от гнета татарских ханов. Эпическое художественное мышление того периода способствовало отражению общего через единичное, ведь оно воспроизводило тип управления феодального обществом, когда власть сосредоточивалась в руках одной личности.

Предания отразили исторические события эпохи по-своему. Это легко ощутить, знакомясь и со скудными рукописными источниками. Летопись практически одной фразой сообщает о прибытии в 1546 году послов от горных марийцев в Москву. Лаконично и сообщение А. Курбского о встрече на Суре Ивана Грозного с черемисами: «Егдажь переплывишася Суру реку, тогда и черемиса горняя, а по их чуваша зовомая, язык особливый, начаша встречати по пяти сот и по тысяче их аки бы радующеся цареву пришествию: понеже въ ихъ земля поставленъ оный предреченный град на Свягге» (Сказания, 1833, с. 18). «Черемиса и мордва продовольствовали войско Иоанново, доставляя хлеб, мед и говядину, наводили мосты на реках и вместе с чувашами служили в русском войске» (Хронологический, 1861, с. 490). В преданиях же эти события представлены полнее, хотя некоторые картины потеряли конкретность, стали диффузными. Эта закономерность ощутима и в трактовке образа Акпарса.

Она касается прежде всего вопроса его имени, идентификации этого героя, его места рождения. Три имеющихся в преданиях версии того, какая деревня является для Акпарса родной — Нуженал (Чермышево), Кожваж или Эсяново могли возникнуть потому, что из-за частых набегов татарских ханов Акпарс мог менять места жительства. Вдобавок, многие марийцы стремились попасть в «Акпарсову сотню» — объявить себя потомками героя,

переняв его славу. Вероятнее всего. Акпарс родился вдалеке от волжского берега — в д. Чермышево, однако именно Волга стала ареной борьбы за независимость марийцев, и для ставки было выбрано Эсяново рядом с укрепленным городом Чалым. Из Эсянова могла происходить и его жена, что дало основание эсяновцам считать себя принадлежащими к роду героя. Однако именно предания Чермышева сохраняют воспоминания о юности и женитьбе Акпарса, его оружии и подарках Ивана Грозного, в Эсянове об этом не помнят. В Чермышеве люди, считающие себя потомками Акпарса (Роевы, Петровы, Ивановы, Ефремовы) рассказывают предания о последних годах жизни героя, в Эсянове их не зафиксировано.

Фольклорные произведения отразили масштабные события истории народа, не зафиксировав многих мелочей, незначительных явлений. Этим они и интересны. Рукописные документы, наоборот, останавливают внимание на мелких деталях, затем утраченных народной памятью.

Предания о войнах против Казани сохранились именно на Волге, где происходили основные их события. В центральных и северных районах расселения марийцев нет преданий, которые бы зафиксировали имена героев, детали похода, конкретные тактические приемы — у них нет глубины и четкости в отражении эпизодов. Это объясняется тем, что эти места оказались в стороне от главных боевых действий, реже испытывали набеги. Лишь в Малмыжском районе известно одно предание о падении марийской крепости во времена Ивана Грозного. Нет таких текстов и в фольклоре удмуртов, потому что их край оказался в стороне от арены борьбы Москвы и Казани, зато сходные с марийскими сюжеты обнаруживаются в фольклоре мордвы и чувашей — мотивы о проводниках войска через их земли, о подкопе под казанский кремль, о наградах для предводителей местных ополчений. Это свидетельствует о сходстве общественно-политических условий, в которых жили горные марийцы, мордва и чуваша в эпоху Ивана Грозного. А народное сознание отразило и оформило художественно лишь те факты, которые глубоко затрагивали политическую, общественную, экономическую жизнь огромного числа людей.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПРИРОДА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА В МАРИЙСКОМ ЭПОСЕ

9. ПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МАРИЙСКИХ ЛЕГЕНД И ПРЕДАНИЙ

КАК ДРЕВНИЕ МАРИЙЦЫ ПРЕДСТАВЛЯЛИ СЕБЕ ПРОСТРАНСТВО?

Поэтика легенд и преданий непосредственно связана с историей народа. Развитие экономики, социальных условий изменяло народное сознание и художественные формы освоения действительности. В эстетической системе народа есть стабильные и нестабильные формы, приемы, образы. Некоторые

из них архаичны, консервативны и продолжают существовать тысячелетиями. Они устойчивы, традиционны и нередко составляют единство у родственных народов. У финно-угров это, например, образы утки и селезня, получившие распространение от Урала до Прибалтики на месте проживания волосовских племен с V тыс. до н.э. Эти образы запечатлены орнаментально на глиняных сосудах, они присутствуют в космогонических мифах, в сказках, песнях, заговорах, прикладном искусстве, танцах. Утка и селезень как образы самостоятельны, стабильны, не обладают свойствами перевоплощения в древних мифах. По представлению финно-угров, это творцы суши. Устойчивость образов объясняется, вероятно, первобытным метафорическим мышлением как специфической формой первобытного сознания. С уткой могло быть связано уже само общее название финно-угров в эту эпоху. Все это могло быть характерно для народов, живших в тундре — водоплавающие для них были важным объектом охоты. Такие условия были вполне реальны для предков финно-угров, которые застали на севере Восточной Европы приледниковую зону в эпоху матриархата. Представления об утке как творце мира соответствовали ей. С началом патриархата они связываются уже с селезнем. Присваивающее низкопроизводительное охотничье хозяйство оставалось стабильным, не торопило развитие общественных отношений у человека, еще не отделившего себя от мира природы. Стабильным было и метафорическое восприятие мира как художественное мышление, его частное проявление — орнитоморфные образы.

Эмпирическое познание закономерностей окружающего мира постепенно приводит и к переменам в художественном сознании. Во II-I тыс. до н.э. археологами отмечены в финно-угорских культурах (например, ананьинской) изображения птиц с человеческой грудью, людей с лосиными, медвежьими головами или ногами. Древние зооморфные образы разрушаются, давая начало зоантропоморфным, параллельно с которыми начинается и развитие чисто антропоморфных. Поэтика II тыс. до н.э. отчетливо разделяет мир на человеческий и животный, а философия ставит вопрос о происхождении жизни. Он решается на основе стихийно-материалистических представлений: сохранились мифы о том, как бог лепит человека наряду с медведем, лягушкой, гусем, уткой из глины. Древний художник начинает запечатлевать человека на бронзовых пластинках.

Древние сказания маришцев, удмуртов, мордвы, эстонцев представляют предков великанами, способными с корнями вырывать деревья и нести на плечах: это гиперболизация, естественно возникающая у человека послетундрового периода — окружающий его мир перестает быть карликовым, а гиперболизация исходит из реальной действительности, но затем со временем отрывается от объективной реальности, становится анахронизмом по мере изменения представлений о мерах, пространстве, свойствах флоры и фауны. Гиперболизация, характерная для древнейшего пласта финно-угорского фольклора от Урала до Балтики, дает основание предполагать, что период

жизни вблизи ледника для предков был долгим. Тундровый охотничий промысел формирует мифологию. Наряду с небожителями в ней занимает место бог-покровитель, спустившийся сверху в виде оленя, что характерно для предков марийцев. Сходны представления о белом божественном олене у ненцев, саамов, коми. Гиперболическая система представлений о человеке была распространена и у ближайших соседей финно-угров — тюркских (татары, чуваша), балтийских народов, белоруссов. Обусловила ее не только новая ступень развития первобытной идеологии, но и смена климата, определялась эстетическими представлениями древних. Верна мысль о том, что «поэтика есть выражение художественного отношения... к действительности» (Фольклор, 1977, с. 42). Основой такого мышления служили исторические, географические, климатические условия, и без представления о них невозможно понять поэтические формы. Гиперболизация — не только отражение общего через отдельное, но и попытка пространственного сравнения человека с другими объектами внешнего мира. В ледниковый период человек возвышался над пространством и ощущал свое физическое величие и превосходство разума. Позднее человек «пропадает» среди переросшего его в высоту мира растений, и он кажется себе букашкой по сравнению с древним предком — онаром, потрясение этим и отражает миф. Мерилом для человека служит дерево, хотя сам человек, с точки зрения антропологов, лишь незначительно изменился по сравнению с предками. Интересно, что в тропической зоне Азии, Африки и Америки, где не было вечной мерзлоты, нет поэтической формы, сравнивающей человека-великана с деревом-карликом, наоборот, огромные размеры дерева нередко усиливают гиперболизированный художественный образ.

Фольклор многих народов сохранил образы колоссальных по размеру животных, например, птиц, способных унести человека. У народов Туркменистана и Узбекистана сохранились легенды о столь гигантских существах, что от их поступи сотрясалась земля и рушились скалы.

Такие произведения могут запечатлеть память о плестоценовой фауне — больших по размеру животных, окружавших человека в ранний послеледниковый период, а могут и своеобразно осмыслять редкие находки — следы динозавров (самый малый из отпечатавшихся пальцев имеет длину около полуметра), обнаруженные на границе Узбекистана и Туркменистана около Чаршангу, гигантские костные остатки, анахронически приближая их эпоху. Таким образом, даже самые, на первый взгляд, фантастические образы, объективно отражают мир. И исследование поэтики должно вестись на базе исторических, географических, экологических, зоологических знаний.

Такого подхода требует и финно-угорская мифология. При ее анализе требуются четкие представления о среде, где шло развитие народов.

В последнее время появилось немало публикаций о том, что в X тыс. до н.э. имела место геологическая катастрофа, которая привела к интенсивному повышению температуры в Северном полушарии. Быстрое таяние ледников вызвало обилие воды, что осмысляется в мифологии многих народов как

всемирный потоп. К сожалению, осадочные породы, которые могли бы подтвердить такую версию, изучены геологами не везде. Между тем, у многих исследователей фольклора мифы о потопе у различных народов вызывают скепсис: считается, что это трансформация библейского сюжета. Такие мифы, как известно, сохранились и у марийцев.

С потопом может быть связан и мотив сотворения мира в мифологии финно-угров. Действительно, во время масштабной катастрофы поверхность земли на огромном пространстве могла быть покрыта водой, из-под которой затем появились очертания рельефа: сушу «достали» со дна. Первоначальным в восприятии марийцев был ландшафт с элементами тундры, многочисленные болота, озера, низкорослые деревья — лес, который не выше поля, засеянного коноплей. Это состояние среды от Камы до Скандинавии фиксируют легенды об онарах, отразившие эпоху палеолита у предков финно-угров.

Более поздние сказания изображают элементы уже совсем другой природной среды. Распространен образ «кугу тумо», на котором сидит бог Юмо, известен Тумо-патыр (Дубовый богатырь). Он действует уже в условиях, очень похожих на современные. Юмо, идентичный эстонскому Юмала, финскому Юмалу, коми Ену, самодийскому Нуту, представляется антропоморфным скульптором, гусяром, находящимся высоко в небе, всадником. В поздних прибалтийско-финских сагах говорится о скульптурных изображениях бога в специальных храмах — он, так сказать, принимает окончательно человеческий образ (Георги, 1776, с. 21). Однако в более раннее время он выступал в виде оленя, а этот образ мог формироваться только на основе арктической идеологии — подобные воплощения бога известны лишь у северных народов — ненцев, саамов и других (Худяков, 1933, с. 253; Нурминский, 1862, с. 258). Антропоморфизация образа бога идет постепенно. Ее след — марийский бог Водыш, который имел облик оленя, однако считался предком (кудо водыж — дух очага). Это дают ощутить и марийские волшебные сказки: после смерти героиня превращается в олениху и ухаживает за своим осиротевшим ребенком. У самодийских народов также были популярны сказки о Мяндаше — человеке-олене. Подобные зооморфные образы прослеживаются у многих финно-угорских народов, причем антропоморфизации подвергаются образы, с которыми были связаны тотемистические представления древних охотников. Обратим внимание на то, что зооморфные образы, с тотемизмом не связанные, не претерпевают с течением времени существенных изменений, а тотемистические образы и идеология постоянно развиваются, усложняются, становятся многофункциональными. Такие образы наслаиваются друг на друга, наполняясь новыми функциями, что качественно меняет затем их поэтико-художественные функции. Это мы видим, наблюдая процесс антропоморфизации подобных образов. Историческим развитием подобных образов руководит постоянное изменение характера трудовой деятельности.

Даже в современных условиях машинам придается форма, удобная для человеческого восприятия, в чем-то воспроизводящая черты человека или природных существ (орнитоморфность самолета). Это оказывается решающим в развитии образа и его среды существования — поэтики.

На раннем этапе развития общества окружающий мир отражается в сознании людей в метафорической форме, затем в форме сравнения: образы медведь-человек и дуб-человек, отвечавшие эстетическим потребностям охотников заменяются на «маска гай пагыр» (сильный как медведь), «тумо гай пенгыде» (крепкий как дуб). Это вполне отвечает художественному сознанию скотоводов и пахарей.

Иными становятся и пространственные представления. Охотничья мифология не сохранила до нас названия мест, этого не могло быть в условиях миграций за дикими животными. Местонахождение охотнику диктовало пространственное положение зверей и птиц. Первые финно-угорские люди и боги трудятся и борются в безымянном пространстве. Бог и его дочь, как известно из мифа, держат скот на небе и спускают пастись на некий участок земли. Неопределенно место, где посреди океана бог создает сушу и лепит человека. Судьбу первых людей определяет бог-олень, на рогах которого записаны судьбы их рода. Деревья — низкорослые, низко висят и тучи, благодаря чему к ним можно крепить сохнувшее бельё.

Все это говорит о том, что эпическое пространство финно-угорской мифологии — тундра.

Женщина-неряха стирает в озере грязные пеленки и вешает их на тучи. Рассердившиеся боги поднимают их вместе с тучами, раздаются первые удары грома. В этом мотиве мифа — воспоминание о качественных переменах, происшедших в окружающей среде и носивших резкий характер.

В мифологии северных финно-угров и марийцев есть упоминание о богегромовике, ездящем на санях, которые и издают пугающие звуки. До XIX века у марийцев сохранялся обычай даже в летнее время везти покойников на кладбище на санях, которые оставлялись затем на могиле. Это тоже своеобразное отражение тундры как былой среды обитания этносов.

Тундра для охотников была анонимной средой: топонимические ориентиры не сохранились для потомков, названия объектов могли возникнуть только в более позднюю эпоху перехода к оседлости. Однако возможно, что древняя номинация больших пространственных объектов затем была запечатлена при переходе к оседлости в названиях их местных малых аналогов, поэтому изучение ономастики — названий малых рек, урочищ, селений, озер, а также названий групп населения, родов позволит приблизиться к познанию древних топонимов большой масштабности и пространственных понятий.

Пространство начинает приобретать конкретные очертания лишь в позднейшем эпосе, в частности, в произведениях о миграции предков марийцев, уже живших в условиях оседлости. С конкретизацией пространства непосредственно связано формирование этнического самосознания. Именно в

преданиях этого периода появляется обобщающий образ, обозначаемый словами «мари», «мары». Его пространственное окружение обозначается как Финляндия, Москва, Кострома, Галич, Ока, Муром, Нижний Новгород — край, откуда начинается миграция предков. У шымакшан мари (марийцы, имеющие головной убор шымакш) исходным пунктом считается Вятка, Котельнич. Одновременно с пространством конкретизируются имена правителей, родоначальников, качественные изменения в поэтику эпического образа вносят формирующиеся феодальные отношения. Конкретизируются имена отдельных этнических образований и их вождей (Сар у йошкар-олинской группы, Чумблат — у сернурской, Шуран Шур — у шурминской). Образы, порожденные этим типом художественного сознания, характерным для феодального времени, постепенно теряют богатырские черты. Лишь Шуран Шуру приписывается рог, связывающий его с древним тотемом, элемент зооморфный. Богатырская сила, колдовская власть над миром характерны лишь для Чумבלата. В остальном феодальные правители уже не отличаются от своих подданных, хотя сила власти, по народному представлению, еще держится на волшебном талисмани или мифологическом покровителе. Например, Акпатыр, предводитель малмыжских марийцев, опирается в своей силе на плавающую в подполье золотую утку, мощь и бессмертие Шуран Шура обеспечивает мешочек, подвешенный за поясом. Эти черты продолжают связывать героев феодального эпоса с наиболее архаичными. В легендах и преданиях уже представлены конкретные названия мест, где они жили. Феодальное пространство разделено на уделы, и это оказывает решающее влияние на пространственное мышление человека того времени, порождает весьма конкретное представление о месте.

Эксплуатация человека человеком, изменение производственных отношений разрушают родовую идеологию и художественное сознание. Романтические образы родовой поры сменяются противоречивыми образами племенных вождей, в создании которых может присутствовать даже ирония (Чумблат). После смерти героев потомки позволяют себе глумиться над их душами, вызывая их попусту, чтобы проверить их возможности. Этот мотив знаменует утрату представлений о способности мертвых соплеменников содействовать живым в борьбе за интересы рода, возрождаться после смерти. Бессмертный мифический герой находит свою смерть. Сам культ героя приобретает негативную окраску: Чумблат представляется опасным, злым духом, который нуждается в принесении жертвы, чтобы он не принес несчастье, болезнь. Он становится «земным» духом, теряет связь с небом. Однако пережитки более древней идеологии проявляются, например, в том, что образы князей получают архаичный эпитет «онар»: название «онар-он» (богатырь-князь) имеют Шуран Шур, Урсу, Ямшана, Адая. Богатырские черты имеет и Чумблат, который изображается и как главный жрец: он сосредоточивает светскую и религиозную власть в одних руках, пользуясь безграничными правами. Эпитет «кугу» (великий) дает основание почитать

его (Великого Горного человека) как посланника неба и посредника между богами и людьми. Определение Кугу енг (Великий) могут получить лишь духовные лица, ведущие главные жертвоприношения. Святость Чумблата подтверждается описанием чудес, им совершенных. Такой образ вполне соответствует художественному сознанию эпохи феодализма. Но протворечивость этого строя, борьба князей за сферы влияния, усиливающаяся эксплуатация ведут к переоценке норм. Образы качественно перерождаются, опускаются, теряя черты святости и насыщаясь отрицательными элементами. Родоплеменные вожди становятся злыми кереметями, способными наслать болезни, несчастья. Прерывается связь легендарных образов с мифологизированными предками, зооморфные элементы исчезают окончательно или задерживаются лишь в виде сравнений, прозвищ. Иногда же связь тотемического характера устанавливается только по жертвенным животным, которыми люди стремятся задобрить правителей.

Совершенно иную картину являют легенды и предания XVI века. Историческая борьба против иноземных завоевателей рождает нового эпического героя. Метафорической форме отражения действительности приходит конец, мифологические элементы в изображении героев отмирают совершенно. На второй план отступает конфликт между природой и человеком, давая место обострившимся социальным противоречиям. Именно их отражение становится насущной потребностью в эпосе. Это вызывает ответное противоречие между его консервативной формой и новым содержанием. Феодальной строй разрушает родовые, племенные, этнические связи, эксплуатация в сознании народа вступает в конфликт с представлениями о святости власти вождя. Сам вождь оказывается продажным вассалом, готовым ради собственного благополучия отдать на поругание свой народ. Положительными героями становятся те представители феодальной верхушки, которые защищают национальные интересы. Первый из них — живший в X-XI веках Кугурак, добившийся независимости от Волжской Булгарии. Вместе с тем, это сложный образ, несущий много негативных черт, связанных с эксплуатацией своих подданных — он попадает в итоге в число недобрых земных божеств.

Марийцы не создали эпических гимнов, прославляющих героев борьбы против татаро-монгольского нашествия. Силы были неравны, и сопротивление практически не было оказано: люди ушли от беды в леса. Потому XIII век не оставил заметного следа в эпосе.

Однако совместная с Москвой борьба против власти казанских ханов в XVI веке рождает положительных героев эпоса — Пашкана, Акпатыра, Тотара, Ыланду, Акпарса. Они нарисованы уже не метафорическими романтическими мазками, изображены их конкретные во времени и пространстве исторические черты. Реалистичны картины похода Ивана Грозного на Казань, точно отмечены пункты, с которыми связаны конфликты. Сделанный Акпарсом исторический выбор, важный для судеб народа, — между Москвой и Казанью, обретает

плоть в конкретной детализации, описание событий легко сопоставляется с летописными источниками. Такое же сходство можно проследить и в описании штурма казанского кремля. Мотив гибели Акпарса, Ййланды и Акпатыра от руки Ивана Грозного при штурме Казани, нередко встречающийся в преданиях, отражает двойственное отношение к московской власти. Эта двойственность понятна и Ивану Грозному: он не доверяет марийским князьям, которые желают с помощью царя освободиться от власти казанских ханов, а затем формировать свое независимое государство. Эта противоречивость имела трагические последствия: недалёковидность марийской феодальной верхушки усугубила и без того нелегкую жизнь народа — привела к карательным экспедициям московских воевод по марийскому краю. Такие меры не потребовались в Мордовии, где верхушка общества оказалась верна русскому царю и понимала, что без помощи могущественных соседей не одолеть казанских ханов, являющихся куда большим злом. Поэтому мордовский эпос (историческая песня «Саманька» и др.) изображает героев куда более последовательными в отношениях с Иваном Грозным, лишен трагических картин.

Феодальные переделы территории оказали значительное влияние на поэтику эпоса. В легендах и преданиях об образовании населенных пунктов распространены мотивы переселения, бегства от социального гнета, встреч с романтическими лесными жителями.

Новый эпос конкретен в историческом плане: сообщается место рождения Акпарса, точно называются населенные пункты, о которых идет речь. Подобное наблюдается и в преданиях мордвы о проводниках Ивана Грозного, которые вели его войско в сторону Казани. Однако точно утрачивается, если марийские произведения бытуют вдали от мест, где проходил поход — на севере Марий Эл, в Кировской области, сохраняется лишь конкретность времени совершения героями подвигов. Феодальная раздробленность способствует конкретизации эпического места, за которое идет борьба, лишь тогда, когда произведение бытует вблизи его. Здесь все зависит от того, в какой мере личность влияла на жизнь конкретной ограниченной территории. Если влияния такого не было, то герой отражался в пространстве диффузно.

Серьезной позицией является и идеологическая борьба между феодально-жреческой верхушкой и крестьянством: здесь проявляются два подхода к одному и тому же историческому лицу, явлению. Исходя из идеологических основ, создатели эпоса формировали его содержание, оно же, в свою очередь, влияло на форму, изобразительные и выразительные средства. В этом плане можно говорить и о борьбе двух эстетических начал, зависящих от эстетических идеалов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На Западе распространена точка зрения, что мифологические образы исходят из психических явлений — их порождают неврозы, сновидения (Campbell, 1966, p. 19). В этом ключе ведут исследования сотрудники финно-угорской лаборатории Индианского университета (США) Т. Себеок и Ф. Ингеманн, которые возводят многие образы марийского фольклора к нереальным религиозным символам, считают, что, например, керемети не имеют связи с конкретной исторической действительностью (Sebeok, 1956).

Смысл этих упражнений понять несложно. Важно, чтобы развивающиеся народы не искали в своих народно-поэтических традициях корни истории, культуры — то, что составляет национальное самосознание. Ценности, идеалы народа, свой взгляд на мир и природу объективно противостоят духовному порабощению, которое привычно навязывается империалистической Америкой всем ее соседям по планете. Эти методологические приемы восходят к политическим и идеологическим махинациям — не более того.

По-разному проблема взаимосвязи фольклора и действительности решалась в советской фольклористике.

Так, Б.Н. Путилов писал о «фольклорном сознании», которое якобы было «дореалистично» в прошлом, а ныне, соседствуя с реалистическим профессиональным искусством, стало «нереалистичным». Этот тезис объективно ведет к признанию концепции отрицания способности фольклора к объективному отражению действительности (Путилов, 1975, с. 16).

В марийской фольклористике и искусствознании не раз возникали методологические затруднения. В 1926 году В. Бреннерт писала, что декоративно-прикладное искусство всецело связано не с окружающей действительностью, а с религиозным сознанием (Бреннерт, 1926, с. 154). Автор считала, что язычество научило человека чувствовать природу, постигать ее в форме образов, хотя представляется, что путь был обратным: именно религия стала результатом древнего этапа познания природы. В. Мухин считал, что сказки и загадки были созданы в среде жрецов (Мухин, 1931, с. 12), числа в них — мифологические символы. Многие исследователи не понимали, что фольклор, отражая действительность, обращается не к конкретным категориям. «Время, когда сказочный несуществующий мир предстал в воображении человека как реальный, давно ушло», — писал известный исследователь фольклора В.П. Аникин (Аникин, 1959, с. 11). Выходило: он признавал, что сказка отразила «несуществующее», то есть не опиралась на объективную жизнь, брала исток в некоем религиозном сознании.

Получившие распространение «ограждающие» формулы «художественно-образная передача жизни», «преломление жизни через призму фантастики» прикрывали отрицание свойств мифологического образа отражать объективную реальность минувших эпох. Нападки на материалистическую теорию отражения в фольклористике не новы, однако они не отличаются

богатством аргументации. «Если теория отражения Ленина верна, то почему нет в настоящее время «кентавров», почему нельзя их показать? (Petrović, 1965, s. 255)» — демагогически восклицал южнославянский фольклорист Г. Маркович, полагая, что этим снимет с повестки дня вопрос о том, как народное творчество отразило историю человечества. Он не понимал и не желал понимать, что фольклор отражает сразу две действительности — ушедшую и нынешнюю. В свое время это было точно замечено Ю.М. Соколовым, называвшим его отзвуком прошлого и громким голосом настоящего. Слово «кентавр» могло быть прозвищем соседствовавшего с греками племени, занятого кочевым коневодством. Прозвище-метафора, создавая образ полу-человека и полу-коня, тотемистические представления соседей могли стать толчком к появлению этих «животных». Есть же у манси роды медведя, гуся, зайца. Половцы считали своим предком джелян-змея и собаку: имена Кобяк и Кончак обозначают именно это животное. В могилах половцев найдены многочисленные останки собак. То же можно говорить и об удмуртских родовых (воршудных) терминах. Кентавр мог вполне объективно отражать жизнь, обозначать конкретное понятие окружающего мира! Фольклор отражает то, что существует вокруг человека: в сказках северных народов нет образов жирафов, слонов и бегемотов, а в африканских и индийских — белых медведей.

Исходя из того, что народное творчество отражает исключительно историческую реальность, пора рассмотреть и марийский фольклор. Актуальной является расшифровка многих образов, смысл которых был утрачен в течение тысячелетий. А для этого необходимо обращение к комплексному методу исследования — с учетом этнографических, археологических, лингвистических материалов, с использованием достижений наук о природе. Именно такая попытка и была предпринята в этой монографии. Совпадение материалов, предоставляемых разными науками, в изучении прошлого и традиционной культуры Нижегородской и Костромской областей, Марий Эл не является случайным. Такой перекрестный метод изучения подтверждает выдвигаемые гипотезы о конкретных этнических контактах и миграциях населения в древности. Очевидно, что предки марийцев жили к западу от современного ареала, в IX–XI начинается их массовое переселение в Среднее Поволжье, на Вятку. И контакты с культурами местных народов отражаются в циклах легенд и преданий. Археология прослеживает этот процесс как смешение в инвентаре черт городешских, дяжковских и пьяноборских племен.

Главным же в этой монографии является попытка расшифровки «темных» образов марийского фольклора с точки зрения истории народа, развития его художественного сознания и меняющихся эстетических представлений. Типологический метод установил сходство образов, сюжетов, мотивов в фольклоре многих народов, в том числе тех, которые соседствуют в Поволжье. Но далее задача должна состоять в попытке приблизиться к истокам этих образов, причинам сходства, что по сути еще не раскрыто. Без привлечения материала перечисленных смежных наук, комплексного исследования

синхронных явлений, образов, элементов истории этнических групп названная проблема не решаема. А она уже начала справедливо волновать фольклористику. Между тем, идет речь об отсутствии методологии в подходе к явлениям фольклора как совершенно особой форме отражения действительности (Емельянов, 1978), высказывается мысль о необходимости изучать фольклор в тесной связи с историей. .

Сознание человека отражает лишь то, что непосредственно окружает его — этому в обыденной жизни можно найти много примеров. И именно обыденная жизнь — но в другую эпоху, по законам иной художественной системы — породила сказку, миф. Наша задача — приблизиться к пониманию того, что было реально заложено в образы, которые, на первый взгляд, кажутся фантастическими, вымышленными, но по сути несут правду, несут живой, не умолкнувший голос глубокой древности.

ЛИТЕРАТУРА

- А.Н. Черемисы и языческие верования их // Православный собеседник. — Казань: 1910.
- Аникин В.П. Русская народная сказка. — М.: 1959.
- Акцорин В.А. Этногенез марийского народа по данным фольклора // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.
- Акцорин В.А. Традиционный народный театр финно-угров // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. — Саранск: 1972.
- Акцорин В.А. Марийская народная драма. — Йошкар-Ола: 1975. Акцорин В.А. О связи предков костромичей с марийцами // Материалы научной сессии МарНИИ по итогам исследовательских работ 1974 года. — Йошкар-Ола: 1975.
- Акцорин В.А. Кырык марын важны кыштерек? // Самырыквлак корны. — Йошкар-Ола: 1978.
- Акцорин В.А. Марийские легенды и предания в свете исторической взаимосвязи народов Поволжья // Межнациональные связи марийского фольклора, литературы и искусства. — Йошкар-Ола: 1984.
- Анцелане А. Латышские народные предания. — Рига: 1962.
- Арзамасов М.П. Несколько преданий чувашей и татар Чебоксарского уезда Казанской губернии // Известия и ученые записки Императорского Казанского университета. — Казань: 1882. — № 3-4.
- Аристэ П.А. Формирование прибалтийско-финских языков и древнейший период их развития // Вопросы этнической истории эстонского народа. — Таллин: 1956.
- Артемов А. Описание Казанской губернии. — Рукопись: 1848 — Архив Русского Географического общества. — разр. XIV. — № 4.
- Архипов Г.А. Происхождение марийского народа по археологическим данным (с 1 тыс. н.э.) // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.
- Архипов Г.А. Марийцы IX-XI вв.: К вопросу о происхождении народа. — Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1973.
- Архипов Г.А. Некоторые вопросы этнической истории Марийского Поволжья в I тыс. // Этнокультурные связи населения Урала и Поволжья с Сибирью, Средней Азией и Казахстаном. — Уфа: Баш. филиал АН СССР, 1976.
- Бадер О.Н. Городища Ветлуги и Унжи // МИА. — 1951. — № 22.
- Бадер О.Н. Древнее Поволжье в связи с вопросами этногенеза мари и ранней истории Поволжья // Советская этнография. — 1951. — № 2.
- Бадер О.Н. Бассейн Оки в эпоху бронзы. — М: Наука, 1969.
- Барсов Н.П. Материалы для историко-географического словаря древней Руси. — Вильна: 1865.
- Барсов Н.П. Очерки русской исторической географии. География начальной летописи. — Варшава: 1873.
- Бердников А.М. Исторические легенды и предания марийского народа. — Рукопись: 1940-1941. — Архив МарНИИ.
- Бердников А.М. Сборник материалов марийского исторического фольклора. — Рукопись. — Архив МарНИИ. — Д.30.
- Блинов Н. Движение народонаселения прихода села Карсовайского // Вятские губернские ведомости. — 1861. — № 44-45; 1869. — № 14,20,22,28,35.
- Блохина В.Н. М. Горький на Волге. — Горький: Горьк. кн. изд-во, 1961.

- Борецки Г. Финно-угорские элементы в лексике марийского языка. Диссертация - Л.: 1957.
- Бреннерт В. Изобразительное искусство в марийском народном творчестве // Марийское хозяйство. — 1926. — № 3-4.
- Бубрих Д.В. Лингвистические данные к вопросу о древности связей между мордвой и восточными славянами // Записки Мордовского НИИ. — Саранск: 1947. — Вып. 7.
- Бутурлин А. Этнографическое описание состоящего в Княгининском уезде с. Сурадеева Нижегородской губернии. — Рукопись: 1852. — Архив Русского Географического общества. — Разряд XXII. — № 152.
- Вайнер И.С., Воронина Р.Ф., Каховский В.Ф. Работы Чебоксарской экспедиции // Археологические открытия 1972 года. — М: Наука, 1973.
- Васенев Н. На берегах Вятки: Записки краеведа. — Киров: 1954.
- Васильев В.М. Отношение черемис к половой распушенности // Известия ОАИЭ. — Казань: 1915. — Т. 24. — Вып. 1-2.
- Васильев В.М. Материалы по марийской народной словесности. — Йошкар-Ола: 1931.
- Вахидов С.Г. Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // Вестник научного общества татароведения. — Казань: 1925. — Вып. 4.
- Вишневецкий. О религии крещеных черемис Казанской губернии. — Рукопись: 1849. — Архив Русское Географическое общество. — Разряд XIV. — № 109.
- Владыкин В.Е. Удмурты // Вопросы истории. — 1969. — № 11.
- Волго-Пермская летопись // Полное собрание русских летописей. — М-Л.: 1959. — Т. 26.
- Гаврилов Б. Произведения народной словесности вотяков. — Казань: 1880.
- Галкин И.С. Историческая грамматика марийского языка. Морфология. - Йошкар-Ола: МарНИИ, 1964. — Ч.1.
- Геннинг В.Ф. Азелинская культура III-V вв. Очерки истории Вятского края в эпоху великого переселения народов // Вопросы археологии Урала. — Свердловск: 1963. — Вып. 5.
- Геннинг В.Ф. Некоторые проблемы этнической истории марийского народа (О мерянской этнической общности) // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.
- Георги И. Описание всех в Российском государстве живущих народов. — СПб.: 1776.
- Герберштейн С. Записки о Московии. — СПб.: 1866.
- Гнедовский В.В., Добровольский Э.Д. Дорогами земли Вятский. — М: Искусство, 1971.
- Голубева Л.А. Весь и славяне на Белом озере X-XII вв. — М.: Наука, 1973.
- Городцов В.А. Погребения животных в муромских могильниках // Этнографическое обозрение. — 1916. — Кн. СХ-СХII.
- Горюнова Е.И. Этническая история Волго-Окского междуречья. — М.: 1961.
- Горюнова Е.И. Меря и мари // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.
- Грузов Л.П. Фонетика диалектов марийского языка в связи с проблемой происхождения марийцев // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.
- Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. — Н. Новгород: 1913. — Т. XIV.

Демидов Н. Исторический очерк Васильсурского уезда Нижегородской губернии. — Н.Новгород: 1884.

Димитриев В.Д. О значении этнонима «черемисы» в русских и западно-европейских источниках XVI - начала XVIII ввек // Ученые записки ЧувИИИ. — Чебоксары: 1964. — Вып. XXVII.

Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. — Чебоксары: 1979.

Доброхотов В. Общий взгляд на город Владимир и сказания о времени основания его // Владимирские губернские ведомости. — 1849. — № 20, С. 108.

Докучаев В.В. Материалы к оценке земель Нижегородской губернии. — Н.Новгород: 1886. — Вып. IX.

Дурова Н. Серный ключ. — М.: 1840.

Европеус Д.П. Об угорском народе, обитавшем в средней и северной России, в Финляндии и северной части Скандинавии до прибытия туда нынешних их жителей // Труды II археологического съезда. — 1871. — Вып. I.

Евсеев В.Я. Исторические основы карело-финского эпоса. — М.-Л.: Изд. АН СССР, 1957. — Кн. 1.

Евсеев В.Я. Проблема летописной меры в свете фольклора прибалтийско-финских народов // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.

Евсеев В.Я. Удмуртско-карельские фольклорные связи // Об удмуртском фольклоре и литературе. — Ижевск: УдмНИИЭЛЯ, 1973. — Вып. I.

Егоров Ф.Е. Черемис и керемет // Марий эл. — 1927. — № 3-4.

Егоров Ф.Е. Марийская культура // Марий эл. — 1927. — № 11-12.

Егоров Ф.Е. Древние насельники Марийской Автономной области // Марий эл. — 1928. — № 11.

Егоров Ф.Е. Орсай // У вий. — 1929. — № 4.

Егоров Ф.Е. Материалы по истории народа мари. — Козьмодемьянск: 1929.

Елисеев А. Мифология воляков и черемис // Современник. — 1856. — № 3. — Т. X. — Кн. 2.

Емельянов Л.И. Методологические вопросы фольклористики. — Л.: Наука, 1978.

Ерусланов П.П. Очерк быта и преданий восточных черемис // Известия Оренбургского отд. Русского Геогр. об-ва. — Оренбург: 1894. — Вып. 4.

Ефименко П.П. Рязанские могильники. Опыт культурно-стратиграфического анализа могильников массового типа. Материалы по этнографии. — Л.: 1926.

Ефимова Л.Е. Ткани из финно-угорских могильников I тыс. н.э. //

Краткие сообщения Института археологии АН СССР. — М.: 1966. — Вып. 107.

Ефремов Т.Е. Тошто илыш гыч. Куслече Тетара кулыза // Йошкар кече. — 1922. — № 36.

Жирмундский В.М. Народный героический эпос. — М.-Л.: 1962.

Зайцева М., Муллонен М. Образцы вепской речи. — М.: Наука, 1969.

Збруева А.В. История населения Прикамья в ананьинскую эпоху // МИА. — М.: 1952. — № 30. — Т. 5

Зенкевич П.И. Физический тип горных и луговых марийцев // Марийская автономная область. — 1934. — № 8-9.

Знаменский П.В. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. — 1867. — № 4.

Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. — Казань: 1877.

- Золотницкий Н.И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис // Труды IV археологического съезда в России. — Казань: 1884. — Т. 1.
- Зыков И.В. Религиозные течения среди марийцев - Н. Новгород: 1932.
- Износков И.А. Горно-черемисские приходы Козьмодемьянского уезда — Труды Казанского губернского статистического комитета. — Казань: 1869.
- Износков И.А. Заметки о городках, курганах и древних жилищах, находящихся в Казанской губернии // Известия ОЛИЭ. — Казань: 1884. — Т. 3.
- Износков И.А. О сохранившихся преданиях по поводу русских и инородческих поселений в Казанской и соседних с нею губерниях // Труды IV археологического съезда в России. — Казань: 1884. — Т. 1.
- Износков И.А. О хорографических мерянских и черемисских названиях // Труды VII археологического съезда в Ярославле в 1887 году. — М.: 1891. — Т. 2.
- Иосиф. Суздальские достопамятности // Владимирские губернские ведомости. — 1849. — № 3. — С. 16-17.
- История города Кирова: Краткий очерк. — Киров: Волго-Вятск. кн. изд-во, 1974.
- История СССР с древнейших времен до наших дней в 2-х тт. — М.: 1966.
- Кавка Л. Перстни Камско-Волжской Болгарии // ИОАИЭ. — Казань: 1928. — Т. 34. — Вып. 1-11. — С. 117-128.
- Каптерев Л.М. Нижегородское Поволжье в X-XVI веках. — Горький: 1939.
- Карамзин Н.М. Примечания к Истории государства Российского. — СПб.: 1852.
- Карбелите Б. Литовские народные предания: Автореф. дисс... канд. филол. наук. — Вильнюс: 1965.
- Кириянов И.А. Старинные крепости Нижегородского Поволжья. — Горький: 1961.
- Кириянов И.А. Топонимия Волго-Окского междуречья и история его аборигенного населения // Ономастика Поволжья. — Горький: 1971. — Вып. 2.
- Ковалевский А. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу в 922-923 гг. — Харьков: 1956.
- Козлова К.И. Этногенез и этнические связи марийцев по данным этнографии // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.
- Кокчурина С.И. Юго-Восточное Приладожье в X-XIII вв. — Л.: Наука, 1973.
- Корсаков Д.А. Меря и Ростовское княжество. — Казань: 1872.
- Костин В. Полезно вдуматься // Рабочий край. — 1981. — № 193. Костромская старина. — Кострома: 1894. — Вып. 3.
- Крайнов Д.А., Хотинский Н.А. Природа и неолитический человек Русской равнины в свете новых археологических открытий // Природа. — 1978. — N 5.
- Крюкова Т.А. Материальная культура марийцев как один из источников решения вопроса об этногенезе // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.
- Кудрявцев В.Ф. Историческое описание города Василя Нижегородской губернии // Нижегородский сборник. — Н.Новгород: 1877. — Т. 6.
- Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис // Этнографическое обозрение. — Кн. XI. — № 22.
- Кузнецов С.К. Четыре дня у черемис во время Сюрема // Известия Импер. Русского географического общ-ва. — СПб.: 1879.
- Кузнецов С.К. К вопросу о родстве и связи мери с черемисами // Труды VII археологического съезда в Ярославле в 1887 году. — М.: 1891. — Т. 2.

- Кузнецов С.К. Поездка к древней черемисской святыне, известной со времени Олеария // Этнографическое обозрение. — 1905. — Кн. LXIY. — № 1.
- Кузнецов С.К. Из воспоминаний этнографа // Этнографическое обозрение. — 1906. — Кн. LXIYIII-LXIX. — № 1-2.
- Кузнецов С.К. Черемисская секта Куту-сорта // Этнографическое обозрение. — 1908. — кн. 79. — № 4.
- Кузнецов С.К. Русская историческая география. — М.: 1912.
- Кузьмина А.Г. Рязанское летописание. — М.: Наука, 1965.
- Куликаускас Е. Исследование археологических памятников Литвы // КСИИМК. — 1962. — вып. XI.
- Легенда о живой воде / Пер. с мар. А. Алдана // Марийская правда. — 1938. — № 100.
- Легенды и предания удмуртов. — Ижевск: изд. УдНИИ, 1941.
- Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. — М.: Наука, 1965.
- Луппов П.Н. К вопросу о происхождении «Повести о стране Вятской» // Записки УдНИИ. — Ижевск: 1943. — Вып. 12.
- Лыткин В.И. Этноним коми и гидроним Кама // Этнография имен. — М.: Наука, 1971.
- Люстрицкий В. Поволжские города и селения в Казанской губернии. — Казань: изд. Казанского губ. стат. комитета, 1892.
- Мавродин В.В. Образование Древнерусского государства — Л.: 1945.
- Магницкий В. Селения 2-го участка Чебоксарского уезда Казанской губернии с их достопримечательностями. — Рукопись: 1870. — Архив Русского Географического общества. — Разряд XIV. — № 24.
- Маляров И.Я. Беседы к черемисам Кузнецовского прихода // Казанские епархиальные известия. — 1843. — № 7.
- Марк К.Ю. Современная антропология марийцев в связи с вопросами этногенеза мари // Происхождение марийского народа — Йошкар-Ола: 1967.
- Марков Д. Ветлужская антропологическая экспедиция. — Вятка: 1925. Марла календарь. — Казань: 1908.
- Милютин. Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии. — Рукопись: 1860. — Архив Русского Географического общества. — Разряд X. — № 60.
- Михайлов С. Историко-статистическое описание с. Владимирского-Бусурманова // Казанские губернские ведомости. — 1848. - № 36.
- Михайлов С. Очерк расселения русских племен в Козьмодемьянском уезде / Казанские губернские ведомости. — 1858. — № 26.
- Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории чувашского и марийского народов. — Чебоксары: 1972.
- Моора Х.А. Вопросы сложения эстонского народа и некоторых соседних народов в свете данных археологии // Вопросы этнической истории эстонского народа. — Таллин: 1956.
- Мултановский К. О черемисских юмско-ветлужских князьях Кае, Кожде и Бае // Котельничский календарь-альманах на 1912 год. — Котельнич: 1912.
- Мухин В. Кое-что о фольклоре и его природе // Марий калыкын йомакпе, ойламышыже, туштыжо, тоштынг мушто да муржо. — М.: 1931.
- Н. Из черемисской жизни // Нижегородский биржевой листок. — 1887. — №287.

Н. Черемисское предание, относящиеся ко взятию русскими Казани // Нижегородский биржевой листок. — 1887. - № 31.

Н.Г.В. Черемисское предание о взятии Казани // Сын отечества. — 1887. — № 112.

Народы России: Этнографические очерки. — Спб.: 1881.

Никольский Н.В. История мари (черемис). — Казань: 1920.

Никольский Н.В. Краткий курс этнографии чуваш. — Чебоксары: 1929.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. — М.: 1950.

Нурминский С.А. Очерк религиозных верований черемис // Православный вестник. — 1862. — № 3.

Оглоблин Н.Н. Из васильской старины // Нижегородский сборник. — Н.Новгород: 1884. — Т. 6.

Ожегова М.Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. — Пермь: 1971.

Очерки истории Кировской области. — Киров: Волго-Вятск. кн. изд-во, 1972.

Очерки по истории Коми АССР. — Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1955. — Т. 1.

Ошибкина С.В. Могильник Пески в Вологодской области // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. — М.: 1973. — Вып. 129. Памятники старинной русской литературы. — Спб.: 1860. — Вып. 1.

Племена Среднего Дона в эпоху бронзы. — М.: 1964.

Поволжские города и селения в Казанской губернии. — Казань: 1892.

Пименов В.В. Чудские предания как источник по этнокультурной истории Европейского Севера СССР // Советская этнография. — 1968. — № 4.

Попов А.И. Об историческом методе в топонимических исследованиях // Развитие методов топонимических исследований. — М.: Наука, 1970.

Поппе Н.Н., Старцев Г.А. Финно-угорские народы: Очерк. — Л.: Общество исследователей культуры финно-угорских народностей, 1927.

Путилов Б.Н. Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора // Проблемы фольклора. — М.: 1975.

Риттер А. Богатыри: Марийские легенды. — Йошкар-Ола: 1928.

Риттих А.В. Материалы по этнографии. — Казань: 1870.

Рыбаков Б.А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. — М.: 1963.

Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. — Оренбург: 1887.

Рычков П. Журнал или Дневные записки путешествия по провинциям Российского государства 1769 и 1770 гг. — Спб.: 1770.

Савельев П.М. Археологические изыскания // Известия археологического общества. — Спб.: 1859. — Т. 1.

Савельева Э.А. Пермь вычегодская: К вопросу о происхождении народа коми. — М.: Наука, 1971.

Северные предания / Сост. Н.А. Криничная. — Л.: Наука, 1978.

Семенов Т.С. К вопросу о родстве и связи мери с черемисами // Труды VII археологического съезда в Ярославле в 1887 году. — М.: 1891. — Т. 2. — С. 228-158.

Серебрянников Б.А. Категории времени и вида в финно-угорских языках пермской и волжской групп. — М.: Изд. АН СССР, 1960.

Серебрянников Б.А. К проблеме этнической принадлежности древнего населения Вычегды // Вопросы финно-угорского языкознания. — М.: 1965.

- Серебrenников Б.А. Что показывают данные языка о происхождении марийского народа // Ончыко. — 1966. — № 4.
- Серебrenников Б.А. Происхождение марийского народа по данным языка // Происхождение марийского народа. — Йошкар-Ола: 1967.
- Серебrenников Б.А. Этимологические заметки // Этимология. — М.: 1971.
- Серодонин С.М. Историческая география. — Пг.: 1916.
- Сидорова Е.С. Фольклор Чебоксарского района (по материалам экспедиции 1974 года) // Чувашский язык и литература. Труды ЧувНИИ. — Чебоксары: 1975. — Вып. 53.
- Сидушкина А.Р. Кырык мари халык марывла. — Йошкар-Ола: МарНИИ, 1959. Сказание князя Курбского. — Спб.: 1833.
- Сказки и предания чуваш. — Чебоксары: 1963.
- Смирнов А.П. Археологические памятники на территории Марийской АССР и их место в материальной культуре Поволжья. — Козьмодемьянск: 1949.
- Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. — М.: 1952.
- Смирнов А.П. Некоторые вопросы средневековой истории Поволжья. — Казань: 1957.
- Смирнов А.П. Железный век Чувашского Поволжья. — М.: 1961.
- Смирнов А.П. Археологические данные об угро-венграх в Поволжье // Проблемы археологии и древней истории угров. — М.: Наука, 1972.
- Смирнов И.Н. Черемисы. — Казань: 1889.
- Смирнов П.С. Некоторые сведения о Ветлужском крае. — Рукопись: 1849. — Архив Русского Географического общества. — Разряд XXII. — № 152.
- Соколов Ю.М. Русский фольклор. — М.: 1938.
- Соловьев Е.Т. Две легенды Казанской губернии. — Рукопись: 1846. — Архив Русского Географического общества. — Разряд XIV. — № 61.
- Спасский Н. Очерки по родиноведению. Казанская губерния. — Казань: 1912.
- Спицын А.А. Каталог древностей Вятского края // Календарь Вятской губернии на 1882 год. — Вятка: 1881.
- Спицын А.А. Новые сведения об исторической археологии Вятского края. — Вятка: 1887.
- Спицын А.А. Местное и областное управление на Вятке до XVIII в. К истории вятских инородцев. — Вятка: 1888.
- Спицын А.А. К истории вятских инородцев // Календарь Вятской губернии на 1889 год. — Вятка: 1888.
- Спицын А.А. Вещественные памятники древнейших обитателей Вятского края. — Вятка: 1889.
- Спицын А.А. Археологические разыскания о древнейших обитателях Вятской губернии // Материалы археологии восточных губерний России. Приуральский край. Импер. археологическое общество. — М.: 1893. — Вып. 1
- Степанов П.Д. Памятники угорско-мадьярских (венгерских) племен в Среднем Поволжье // Археология и этнография Башкирии. — Уфа: 1964 — Т. 2.
- Степанов П.Д. Древняя история мордвы-эрзы // Труды Мордовского ИЯЛИЭ. Исследования по археологии и этнографии Мордовской АССР — Саранск: 1970. — Вып. 39.
- Сторожев Т.В. Коми-пермяцкий фольклор. — Кудымкар: Компермгиз, 1948.
- Талицкий М.В. Верхнее Прикамье в X-XIV вв // МИА. — 1951 — № 22.

Теплоухов А.Ф. Следы былого пребывания угорского народа в смежных частях Пермской и Вятской губерний и последующая его смена пермским и русским народом // ЗУОЛЕ. — 1924. — Т. 39.

Теплоухов Ф.А. Древности пермской чуди в виде баснословных людей и животных // Пермский край. — Пермь: 1893. — Т. 2.

Толстой Н.С. Заволжская часть Макарьевского уезда Нижегородской губернии. — М.: тип. МГУ, 1859.

Тошто марий ой-влак. Тошты мары шаявла / В.А. Акцорин чумырен. — Йошкар-Ола: 1972.

Тоштыенг ой-влак / В.А. Акцорин чумырен. — Йошкар-Ола: 1991.

Трапицын Д. По этнографии Яранского уезда слободы Кукарки. — Рукопись: 1855. — Архив Русского Географического общества. — Разряд XIV. — № 64.

Третьяков П.Н. Костромские курганы // Известия Государственной академии истории материальной культуры. — М&: 1931. — Т. X. — Вып. 6-7.

Третьяков П.Н. К истории племен Верхнего Поволжья в I тысячелетии н.э. — М.: 1941.

Трофимов А. Удмурты в период образования Русского централизованного государства в XV-XVI веках // Записки УдмНИИ. — Ижевск: 1951. — Вып. 15.

Трубе Л.Л. Как возникли географические названия Горьковской области? - Горький: 1962.

Трубе Л.Л. О былом расселении мордвы на территории Горьковской области по данным топонимии // Труды МордНИИ. — Саранск: 1968. — Вып. XXXIV.

Уваров А.С. Известия о курганах Владимирской губернии // Записки археологического общества. — 1856. — Т. 7.

Уваров А.С. Меряне и их быт по курганным раскопкам. — М.: 1872. Устно-поэтическое творчество мордовского народа / Сост. Л.В. Седова — Саранск: Морд. кн. изд-во, 1983. — Т. 10.

Ухмылина Е.В. Параллельные названия населенных пунктов Горьковской области // Ономастика. — Уфа: 1973.

Федоров-Давыдов Г.А. А.П.Смирнов - исследователь финно-угорских народов // Материалы по археологии Мордовии. Труды НИИЯЛИЭ Мордовский АССР. — Саранск: 1976. — Вып. 52.

Фольклор. Поэтическая система. — М.: Наука, 1977.

Халиков А.Х. Очерки истории населения Марийского края в эпоху железа / Железный век Марийского края. Труды марийской археологической экспедиции. — Йошкар-Ола: 1962. — Т. 2.

Халиков А.Х. Древняя история Среднего Поволжья. — М.: Наука, 1969.

Халиков А.Х. Культура народов Среднего Поволжья в X-XIII веках // Вопросы истории. — 1976. — № 4.

Халиков А.Х. О юго-восточных связях населения Среднего Поволжья в эпоху бронзы и железа // Этнокультурные связи населения Урала и Поволжья с Сибирью, Средней Азией и Казахстаном. — Уфа: Башк. филиал АН СССР, 1976.

Хомяков М.М. Этнологическая история Поволжья по новейшим литературным данным // ИОАИЭ. — Казань: 1911. — Т. XXVIII. — Вып. 1.

Хронологический указатель материалов для исследования инородцев Европейской России / Сост. П. Кеппен. — СПб.: 1861.

Худяков И.А. Народные исторические сказки // Журнал Министерства народного просвещения. — 1864. — № 3.

- Худяков И.А. Опыт автобиографии. — Женева: 1882.
- Худяков М. Исторический очерк города Малмыжа. — Вятка: 1916.
- Худяков М.Г. Волжские родовые деления // ИОАИЭ. — Казань: 1920. — № 31. - Вып. 1
- Худяков М.Г. Культ коня в Прикамье. — М.-Л.: 1933.
- Худяков М.Г. Очерк истории первобытного общества народа мари. — М.: ОГИЗ, 1935.
- Худяков М.Г. Прошлое Малмыжского края: Рукопись. — Архив МарНИИ. — Д. 75.
- Циркин А.В. К вопросу о происхождении городецкой культуры в Мордовии // Советская археология. — 1979. — № 3.
- Чернецов В.Н., Мошинская В.И. В поисках древней родины угорских народов // По следам древних культур от Волги до Тихого океана. — М.: 1954.
- Четкарев К.А. Марийские предания о казанском походе Ивана Грозного и военной помощи марийцев под предводительством Акпарса. — Рукопись: 1946. — Архив МарНИИ. — оп. 3, д. 30.
- Четкарев К.А. Богатырь нерген марий калыкын преданийже-шамыч / Асылбаев А.А. и др. — Йошкар-Ола: Марий литература, 1950.
- Четкарев К.А. Марийские предания о родо-племенных богатырях // Ученые записки МарНИИ. — Йошкар-Ола: 1951. — Вып. 4; 1953. Вып. 5.
- Четкарев К.А. Марийско-русские отношения в области духовной культуры XVII-XVIII веков. — Рукопись: 1952. — Архив МарНИИ. — оп.5, д.18.
- Четкарев К.А. Значение топонимики для древней истории мари // Ученые записки МарНИИ. — Йошкар-Ола: 1954. — вып. 6.
- Четкарев К.А. Марийские предания об Акпарсе // Труды МарНИИ. — Йошкар-Ола: 1955. — Вып. 7.
- Черных С.Я. Марий калыкын ен лумжо-влак // Вопросы марийской ономастики. — Йошкар-Ола: изд. МарНИИ, 1978.
- Чувашия легенды и сказки - Чебоксары: 1979.
- Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. — Л.: Наука, 1971.
- Шестаков П.Д. Родственна ли мера с вогулами? // Ученые записки Казанского университета. — Казань: 1873. — Вып. 1.
- Ширяева П.Г. Новые фольклорные материалы о марийско-русских взаимоотношениях в период присоединения Поволжья к Руси // Марийская литература, искусство и народное творчество. Труды МарНИИ. — Йошкар-Ола: 1966. — Вып. 20.
- Шпилевский С.М. Древние города и болгарско-татарские памятники в Казанской губернии. — Казань: 1877.
- Щеглов Ф. Первые страницы русской истории - 1876.
- Эстонская народная одежда XIX и начала XX века. — Таллин: 1960.
- Яблонский. Этнографические и исторические сведения о черемисах Васильского и Козьмодемьянского уездов // Современный листок. — 1865. — № 50.
- Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. — Казань: 1897.
- Ялкайн Я. Историй ден литератур // У вий. — 1935. — № 2.
- Янтемир М.Н. Марийская автономная область: Очерк. — Йошкар-Ола: 1928.
- Янтемир М.Н. Описание Маробласти. Сернурский кантон. — Йошкар-Ола: 1928. — Вып. 7.

- Campbell I. Bios and Mythos: Prolegomena to a science of Mythologi - Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice, 1966.
- Beke O. Mari szovegek. — Budapest: 1 K., 1957; 2,4 K., 1961.
- Die Tscheremissische Texte voh H.Paasonen — Helsinki, SUSÄ, 1897.
- Genetz A. Ost-Tscheremissische Schprachstudien — Helsinki, SUSÄ, 1895.
- Holberg-Harva U. Personalisten uskonto - Helsinki: 1914.
- Krohn J. Suomalaisten Kirjallisunden historia - Helsinki: 1885.
- Krohn K. Kalevalan runojen historia - Helsinki: 1909.
- Kuusi M. Kirjoittamaton kirjallisuus - Kenrun: 1963.
- Langaste E., Liiv E., Muistendid Vanapaganast - Tallinn: 1970.
- Petrovic G. Filozofija i marksizam - Zagreb: 1965.
- Porkka V. Die Tscheremissische Texte und Volksbrauche — Helsinki, SUSÄ, 1895.
- Ramstedt G. Bergtscheremissische Sprachstudien — Helsinki, MSF, 1902. Satala, Zur Frage nach Verwandtschaft der finnischugrischen und samojedischen Sprachen - JSFO, XXX, 5, Helsinki, 1918.
- Sebeok T., Ingemann F.J. Studien in Cheremis the supernatural. — New York: 1956.
- Texte zur Religion der Osttscheremissen — Antropos. — B. XXIX, 1934.
- Tscheremissische Marchen, Sagen und Erzählungen — Helsinki, MSF, 1938.
- Tscheremissische Texte — Hannover, 1926.
- Tscheremissische Texte zur Religion und Volkskunde — Oslo: 1931. Wichmann Y. Volksdichtung und Volksbrauche der Tscheremissen — Helsinki, JSF, 1931.

Принятые основные сокращения при библиографическом описании:
Зап. — записал.

МарНИИ - Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева.

Оп - опись.

Тетр. — тетрадь, являющаяся единицей хранения Архива МарНИИ.

Оглавление:

<i>Об авторе этой книги и о ней самой (Николай Морохин)</i>	3
<i>Постановка проблемы</i>	7
<i>Глава первая. Прародина марийцев и их предки.</i>	
1. <i>Легенды о древнейшем переселении предков марийцев с запада Марийцы пришли из Подмосквья?</i>	13
2. <i>Легенды и предания о переселении предков марийцев с Вятки и из-за Камы Марийцы пришли с Урала?</i>	25
<i>Глава вторая. Древние марийцы и их соседи</i>	
3. <i>Легенды о древних контактах марийцев с другими народами Тютя и овда — кто это?</i>	28
4. <i>Легенды и предания о борьбе марийцев за независимость Почему добрый бог Кугу Юмо оставил марийцев?</i>	31
<i>Глава третья. Вятский цикл легенд</i>	
5. <i>Легенды вятских марийцев. Кто такие рогатый шуур и великий горный человек?</i>	34
<i>Глава четвертая. Волжский цикл легенд</i>	
6. <i>Волжско-марийские и тюркские легенды Почему марийские онары шли на восток, а чувашские улыпы — на север?</i>	44
7. <i>Горномарийские легенды О формировании этнической группы кырык мары Откуда взялись горные марийцы?</i>	48
8. <i>Волжские предания о борьбе марийцев против ига Казанского ханства Были Акпарс на самом деле?</i>	59
<i>Глава пятая. Природа художественного образа в марийском эпосе</i>	
9. <i>Поэтические особенности марийских легенд и преданий Как древние марийцы представляли себе пространство?</i>	67
<i>Заключение</i>	75
<i>Литература</i>	78