

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина»

На правах рукописи

Саберов Рушан Анвярович

**ОСОБЕННОСТИ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ
СЛУЖИТЕЛЕЙ КУЛЬТА ЭТНОРЕЛИГИИ МАРИ
СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В XVIII – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

Специальность 5.6.4. Этнология, антропология и этнография

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук, доцент
Шиженский Роман Витальевич

Нижний Новгород – 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ КУЛЬТА В ЭТНОРЕЛИГИИ МАРИ.....	30
§ 1.1. Теории и методология анализа жертвоприношений, классификация молений в этнорелигии мари	30
§ 1.2. Специфика организации сакрального пространства	41
ГЛАВА 2. СПЕЦИФИКА НАИМЕНОВАНИЙ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ И «ЗНАЮЩИХ» ЭТНОРЕЛИГИИ МАРИ	52
§ 2.1. Номинации служителей культа и помощников	52
§ 2.2. Шаманизм у мари	76
ГЛАВА 3. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ МАРИЙСКОГО ЖРЕЧЕСТВА В XVIII–XX ВЕКАХ И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ.....	92
§ 3.1. Сакральная работа жрецов в дореволюционный и советский период: традиции и новации	92
§ 3.2. Иерархия акторов священного действия в дореволюционный и советский период.....	136
§ 3.3. Современное состояние марийского жречества: особенности и перспективы развития.....	152
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	193
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ.....	204
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	205
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	229

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Совокупность верований и обычаев, которая формирует и в конечном счете определяет отношения индивидуума и сакрального мира, – это важная часть историко-культурного наследия для этноса.

Обычаи и верования народа бытуют в виде различных ритуалов, что впоследствии способствует формированию традиционных празднований, поклонений, молений, становящихся основой организации религиозного культа, движущей силой которого выступают духовные лидеры: жрецы, шаманы, волхвы и т. п.

Изучение особенностей развития деятельности духовных лидеров, преобразования их статуса (сакрального, социального, политического) имеет значительную ценность в исследовании развития религии любого этноса. Несмотря на длительный процесс христианизации мари Среднего Поволжья в дореволюционный период, атеистическую пропаганду и борьбу с религиозными пережитками в годы советской власти, представителям данного этноса удалось сохранить свои автохтонные верования. Важную роль в этом процессе играют служители культа, являющиеся посредниками между земным и сакральным мирами, организаторами и непосредственными руководителями языческих молений. Мы считаем, что анализ процесса институционализации служителей культа этнорелигии мари будет способствовать уточнению структуры и содержания контекста существования марийской автохтонной религии.

Актуальность исследования данной проблемы определяется также коренными социально-культурными, политическими изменениями последней трети XX века: распад СССР, падение коммунистической идеологии, господство атеизма. Отмеченные исторические события так или иначе повлияли на всех членов общества, вследствие чего резко выросла значимость сохранения, а затем и передачи культурного наследия этноса. Такой процесс известен в науке как

этноренессанс¹. В настоящее время в России продолжается процесс самоидентификации, самоопределения ряда финно-угорских этносов, и, в частности, мари. Итогом таких изысканий национальной и духовной идентичности стало обращение определенной части общества к народным верованиям и обычаям, что также можно назвать и возвращением к традиционным этнорелигиям².

Активное участие в возрождении древнемарийских верований приняли служители культа. В начале 1990-х годов начали проходить собрания священнослужителей по вопросам возобновления и расширения практики проведения жертвоприношений (в том числе всемарийских молений), восстановлению основ марийского вероучения, развития и консолидации марийского этноса³. Ведущая роль руководителей молений – «онаенов» – сохраняется и в настоящее время.

Однако, несмотря на важную роль духовных лидеров мари в процессе языческого ренессанса, и в настоящее время современная «жреческая традиция» рассматриваемого этноса так и не предалась исторической рефлексии. В этой связи возрастает актуальность данной проблемы.

Объектом диссертационного исследования выступает институт служителей культа этнорелигии мари Среднего Поволжья в XVIII – начале XXI века как организационная основа автохтонного религиозного культа.

Предметом исследования являются внутренняя организация группы духовных лиц и их помощников, титулатура и деятельность священнослужителей

¹ Окладникова Е. А., Зобнина А. О. Этнический ренессанс: теории и современная российская практика // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 449–455.

² Отметим, что в научной среде существуют и иные термины, характеризующие религиозные воззрения и обрядность финно-угорских и других этносов Среднего Поволжья, на протяжении длительного периода сохранявших автохтонные верования и культ: «традиционная вера», «этническая религия», «фольк-религия». Применительно к дореволюционному периоду – «язычество». См.: Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Под ред. д-ра ист. наук Е. А. Ягафовой. Самара, 2010; Салмин А. К. Система религии чувашей. СПб., 2007; Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола, 2024.

³ Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 92–121.

при проведении коллективных обрядовых практик – молений. Также в ходе исследования предполагается определить специфику исторического развития и современного состояния «языческого клира» мари.

Хронологические границы диссертации охватывают XVIII – начало XXI века. Выбор хронологических рамок обусловлен спецификой предмета исследования, необходимостью проанализировать эволюцию развития жреческого института в дореволюционном, советском и постсоветском периодах. Данные исторические этапы включают в себя сложные процессы, протекавшие в религиозной среде общества, связанные со спецификой формирования государственно-конфессиональных отношений, мировоззренческой сменой эпох.

XVIII век – это начало периода изучения действующей автохтонной жреческой традиции, её письменной фиксацией в источниках, ранее не попадавшей в поле зрения ученых. Это обстоятельство обуславливает нижнюю временную границу исследования.

При определении верхней хронологической границы работы мы руководствовались подходами, предложенными Л. Г. Сахаровой и Н. С. Поповым. Анализируя развитие религиозного сознания мари Вятского региона, Л. Г. Сахарова предлагает следующую периодизацию этапов развития марийской традиционной религии в новейшее время: «1917 – 1920-е гг. – попытки возрождения традиционных верований марийского народа в период активной борьбы государства с религией и Русской Православной Церковью, осуществлявшей ранее активную миссионерскую деятельность по приобщению марийского народа к православию; 1930-е – середина 1980-х гг. – скрытое сохранение традиционной марийской религии в условиях светского атеистически ориентированного государства; с середины 1980-х гг. до настоящего времени – период возрождения традиционной марийской религии в условиях демократизации политики российского государства в отношении религии»⁴. Представленный хронологический ряд развития традиционной марийской

⁴ Сахарова Л. Г. Религиозная жизнь вятских марийцев в 20-е – начале 30-х годов XX века // Финно-угроведение. 2013. № 1. С. 70–71.

религии в XX столетии может быть детализирован на основе трудов Н. С. Попова. В частности то, что в 1960–1980-х годах марийская этнорелигия начала угасать, также более подробно раскрываются этапы возрождения традиционных верований мари в 1990-х – 2000-х годах⁵.

Таким образом, выбор верхней хронологической границы исследования привязан к произошедшим масштабным социополитическим и культурно-религиозным переменам в России.

В конце 1980-х – начале 1990-х годов в духовной жизни российского социума начали происходить кардинальные изменения, связанные с трансформацией отношения государства к свободе совести и вероисповедания⁶. Несмотря на то что отправление мари традиционного языческого культа под руководством священнослужителей практически не прекращалось, процесс трансформации религиозных систем усиливался. Религиозное возрождение, поиск идентичности в постсоветской России подтолкнули представителей рассматриваемого этноса к началу ревитализации автохтонных обрядов – молений, что привело к определенным изменениям в развитии института жречества, изучению которых были посвящены полевые выезды и экспедиции автора (населенные пункты Тоншаевского района Нижегородской области; Куженерского, Моркинскинского, Советского района Республики Марий Эл). В ходе полевых исследований производилась фотофиксация хода молений, особенностей обрядового облачения служителей культа, ритуальной атрибутики, расположения участников моления и совершаемых жрецами обрядовых действий, а также анкетирование и интервьюирование адептов традиционализма – представителей жреческого института.

⁵ Попов Н. С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // Финно-угроведение. 2020. № 1. С. 148–157.

⁶ О религиозных объединениях. Постановление ВЦК и СНК РСФСР 8 апреля 1929 г. (СУ № 35, ст. 353) // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР. Москва, 1959. Т. 2. С. 29–45; О свободе вероисповеданий: закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-I (ред. от 27.01.1995 г.); О свободе совести и о религиозных объединениях: федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ.

Территориальные границы диссертационного исследования охватывают Среднее Поволжье – регион наиболее компактного проживания этноконфессиональных групп мари, сохранивших приверженность автохтонным верованиям.

Большая часть изученного автором нарративного материала, хронологически относящегося к XVIII – началу XX века, создана на территориях, входивших ранее в состав Казанской, Нижегородской, Вятской губерний.

Основной массив архивного материала и полевых данных XX века раскрывает бытование традиционных верований на территории Марийской автономной области, Марийской АССР, Республике Марий Эл. Это обусловлено как географическим фактором (регион с наиболее компактным проживанием этноконфессиональных групп мари), так и религиозным – сохранением на протяжении длительного исторического периода на указанных территориях традиционных верований мари и возрождением религиозных практик с распадом СССР, регистрацией в 2007 году и активной деятельностью в настоящее время Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии.

Исследование бытования автохтонных верований в первой трети XXI века происходило на территориях Республик Марий Эл, Татарстан, Чувашской Республики, Кировской, Нижегородской областей.

Степень научной разработанности проблемы. Несмотря на то что изучение традиционных верований финно-угорских этносов России представителями отечественного и зарубежного научных сообществ ведётся уже на протяжении нескольких столетий⁷, количество специализированных работ, посвященных служителям культа мариЙцев немногочисленно.

Формирование историографической базы по проблеме сохранения автохтонной религии мари и развития жречества у данного этноса представляет собой значительный период. Условно можно выделить следующие этапы:

⁷ Загребин А. Е. Финны об удмуртах. Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в. Ижевск, 1999; Его же. Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII – первая половина XIX в.). Ижевск, 2006.

1) XVIII век; 2) XIX – начало XX века; 3) советский период; 4) с 1990-х годов по настоящее время. На каждом из них создаются свои уникальные методы анализа исследуемой темы.

В XVIII столетии к данной проблеме обращались ученые-путешественники, участники академических экспедиций: Г. Ф. Миллер, Н. П. Рычков, П. С. Паллас, И. Г. Георги⁸. В своих работах исследователи указывают на присутствие специальных духовных лиц, проводящих религиозные обряды, рисуют картины совершения данного действия и роли жрецов в религиозных практиках. Кроме того, фиксируются и некоторые обряды ворожцов, священнослужителей, их помощников: «мужедше», «карт». Несмотря на то что труды данной группы исследователей с методологической точки зрения характеризуются в значительной степени описательностью, отсутствием критического анализа фиксируемых религиозных практик и отнесенности к конкретной местности, задействованной в событийном ряду, они являются весьма ценным источником информации о развитии мариинского жречества в XVIII столетии.

Новый виток интереса к рассматриваемой теме произошел в XIX – начале XX века. Это связано с основанием и началом активной деятельности научно-исследовательских объединений (Русского географического общества, Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете), активизацией миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. Наконец, интересом широкой общественности к сохранившимся религиозным пережиткам и верованиям народов Поволжья.

В этот период начинают появляться отдельные работы, посвященные анализу развития жречества мари. Исследователи предпринимают попытки всестороннего изучения данного феномена, выявления специфики организации

⁸ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791; Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770; Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства в 1772 и 1773 гг. : в 3 т. Т. 3. Ч. 2. СПб., 1788; Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей: в 4 т. Ч. I. СПб., 1799.

деятельности служителей культа и их роли в сохранении языческих верований. Появляются первые классификации различных уровней, «рангов» распорядителей молений.

Изучение феномена жречества мари нашло отражение в работах ряда исследователей отмеченного периода: С. К. Кузнецова, И. Н. Смирнова, Г. Яковлева и других⁹.

Особое внимание иерархии служителей культа в своих трудах уделял этнограф С. К. Кузнецов. Ему удалось вычленить не только иерархию марийских языческих священнослужителей, но и сопоставить её с удмуртским жречеством¹⁰.

Исследователи фиксируют сохранение института служителей культа и их помощников, раскрывают их обязанности при проведении молений, выявляют специфику организации рассматриваемого религиозного института. В основу своих теоретических построений ученые закладывают принципы разделения священнослужителей на категории в зависимости от их сакральных обязанностей при проведении молений, особенностей их передачи – выборность и / или наследуемость. Кроме этого, оказываются зафиксированными и наименования служителей культа и их помощников.

Некоторые исследователи (Н. И. Золотницкий, В. М. Михайловский) отождествляют духовных лиц представителей рассматриваемого этноса с шаманами¹¹. Дискуссии по этому вопросу велись еще в XIX веке, однако и в настоящее время он все еще актуален¹².

⁹ Кузнецов С. К. Черемисские мольбища. жреческая иерархия и жертвенные пиры // Святые. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 73–76; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887; Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

¹⁰ Кузнецов С. К. Жреческая иерархия у язычествующих вотяков: сообщение // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1884. Т. 5. С. 218–221.

¹¹ Золотницкий Н. И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Казань, 1877; Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. I. М., 1892.

¹² Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемисов. СПб., 1885; Зыков И. В. Религиозные течения среди марийцев. Нижний Новгород, 1932; Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003; Попов Н. С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // Финно-угроведение. 2020. № 1. С. 148–157.

В годы советской власти наиболее плодотворными периодами в изучении религиозной обрядности, установлении в ней места и роли служителей культа являются 1920-е – 1930-е годы, 1960-е – 1980-е годы. Особенностью работ этого периода становится оценка рассматриваемого феномена с позиций научного атеизма, что позволяет уточнять детали различных аспектов бытования этнорелигии рассматриваемого этноса, в том числе жречества. Примечательно, что комплекс исследований в XX веке основан не только на ранних сведениях – исторических традициях XVIII–XIX века, – но и на полевых материалах экспедиций авторов научных работ XX столетия. В частности, интересны работы таких исследователей XX – начала XXI века, как В. М. Васильев, Н. М. Маторин, И. В. Зыков, А. Ф. Ярыгин, Н. С. Попов¹³.

Особого внимания заслуживает работа В. М. Васильева «Материалы для изучения верований и обрядов народа мари». Основываясь на материалах своих предшественников и собственные полевые исследования, автор детально анализирует специфику происхождения и деятельности «духовных лиц» марийского язычества: ворожцов «мужедше», заклинателей «шўведыше», ясновидящих «шинчанужшо» и других представителей «знающих» начала XX века¹⁴.

В процессе изучения религиозных верований мари с позиций научного атеизма ученые фиксируют сохранность в довоенном деревенском социуме специальных лиц, являющихся руководителями традиционных молений.

Вместе с тем, анализируя ситуацию, сложившуюся в 70–80 годах XX столетия, представитель научного сообщества А. Ф. Ярыгин высказывает

¹³ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927; Маторин Н. М. Религия у народов волжско-камского края прежде и теперь: Язычество – Ислам – Православие – Сектантство. М., 1929; Зыков И. В. Религиозные течения среди марийцев. Нижний Новгород, 1932; Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976; Попов Н. С. Трансформация традиционных праздников в современном быту марийского сельского населения // Материалы конференции молодых ученых МарНИИ / Марийский научно-исследовательский институт при Совете Министров Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1980. С. 72–75.

¹⁴ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927.

опасения относительно распада системы служителей культа традиционной религии мари (в основном в связи с уходом из жизни старшего поколения «знающих»)¹⁵. Несмотря на это, культовая практика не прекращалась¹⁶.

Ряд исследователей определяют специфику стратификации служителей культа мари, исходя из длительного сохранения языческих культовых объединений и жреческих советов (В. Н. Петров)¹⁷.

В связи с активным возрождением практики проведения масштабных общих молений (главную роль в которых играют священнослужители этнорелигий), с 1990-х годов начинается новый виток научного изучения рассматриваемой проблемы.

Языческое мировоззрение финно-угров становится доминирующей проблемой в работах ряда исследователей. Можно отметить следующих авторов: В. А. Шнирельман, А. В. Щипков, Ю. Попов, Б. К. Кнорре, Л. Минц, А. А. Ямурзина, Л. С. Тойдыбекова, Т. Л. Молотова, Н. С. Попов и других¹⁸.

¹⁵ Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 64.

¹⁶ Алыбина Т. Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период: дис. ... докт. философии (этнологии). Тарту, 2017.

¹⁷ Петров В. Н. Иерархия марийских культовых объединений // Археология и этнография Марийского края: сб. статей. Вып. 5. Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 133–153.

¹⁸ Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. [Электронный ресурс]. URL: <http://static.iea.ras.ru/neotlozhka/114-Shnirelman.pdf> (дата обращения: 15.08.2019); Щипков А. В. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций. СПб., 1998; Попов Ю. Марийская традиционная религия перерастает национальные рамки. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finugor.ru/?q=taxonomy/term/10> (09.11.2009); Кнорре Б. Марийское язычество под натиском Нью-Эйджа. [Электронный ресурс]. URL: <http://paganantifa.ucoz.ru/publ/1-1-0-31> (дата обращения: 15.08.2019); Минц Л. Священные рощи мари // Вокруг света. 1996. Январь. С. 32–42; Ямурзин А. А. О некоторых аспектах современного состояния язычества в Башкортостане (на примере язычества мари) // Вестник Башкирского университета, 2007. № 1. С. 113–115; Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара, 2010; Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу, 1997; Молотова Т. Л. Религиозный фактор в сохранении религиозной идентичности восточных мари // Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных марийцев: этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2017. С. 97–124; Попов Н. С. Из истории зарождения религиозного движения марийцев по возрождению язычества в конце XX века // Этнологические проблемы в поликультурном обществе: Материалы всероссийской школы-семинара «Национальные отношения и современная государственность». Йошкар-Ола, 28–29 июня 2000 г. Вып. 1. С. 118–131; Его же. К вопросу о

Научное сообщество зачастую рассматривает язычество с точки зрения этнической идентичности его представителей, с позиции мирового, а также локального объединяющего начала, связующего потенциала такой религии¹⁹. Некоторые же ученые и вовсе говорят о так называемом языческом ренессансе финно-угорских этносов, выдвигая религиозную формулу «архаика + модерн»²⁰.

Традиционные верования народа мари изучаются и в настоящее время. В диссертации доктора философии (этнологии) Т. Алыбиной (работа защищена в 2017 году) автором отмечается, что несмотря на новые религиозные движения и их разного рода влияние, автохтонные верования мари и в настоящее время по-прежнему связаны с «этническим мировоззрением и ритуальной обрядностью, что является основанием для использования марийской религии в качестве одной из составляющих этнической идентичности»²¹. Стоит отметить, что работа исследователя содержит значительное количество ценного полевого материала, собранного в рамках экспедиций на территории как непосредственно Республики Марий Эл, так и Кировской области. Отдельные параграфы работы автора посвящены анализу специфики религиозной институционализации духовных лидеров мари в прошлом и настоящем (включенность руководителей молений в деятельность Всемарийского духовно-религиозного языческого центра «Ошмарий-чимарий», особенности биографии руководителей данной организации).

Появляются и отдельные работы, посвященные анализу жреческого феномена марийской традиционной религии (Р. А. Саберов, 2018)²². Автор исследования предпринимает одну из попыток изучения особенностей развития института служителей культа этнорелигии мари, опираясь на предшествующую историографическую традицию изучения рассматриваемого феномена и

становлении и развитии традиционной марийской религии // Финно-угроведение. 2020. № 1. С. 148–157.

¹⁹ Алыбина Т. Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период: дис. ... докт. философии (этнологии). Тарту, 2017.

²⁰ Владыкин В. Е. Мон. О себе и других, о народах и Человеках, и ... Ижевск, 2003. С. 189.

²¹ Алыбина Т. Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период: дис. ... докт. философии (этнологии). Тарту, 2017. С. 166.

²² Саберов Р. А. Служители культа марийской традиционной религии. Н. Новгород, 2018.

собственные полевые материалы. Отметим, что данный труд лег в основу диссертационного исследования.

Одними из последних работ, посвященных изучению рассматриваемой проблематики, являются исследования Г. Е. Шкалиной, в которых автор обращается к изучению специфики марийского шаманизма, особенно феномена колдуна «юзо»²³, Н. С. Попова, который в своей работе также затрагивает вопросы бытования шаманства и развития автохтонной религиозной системы мари²⁴, и Г. Ю. Устьянцева, в опубликованной статье на основе полевых материалов, записанных в Республике Марий Эл и Башкортостане, автор рассмотрел мифологические представления современных марийских служителей культа (картов) и пути передачи мифо-ритуальных знаний²⁵.

В целом сегодня исследовательский интерес к прошлому и настоящему марийской традиционной религии сохраняется на достаточно высоком уровне. Это связано в том числе с активизацией деятельности Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева (МарНИИЯЛИ). В 2020 году именно на базе данного института была открыта «Лаборатория междисциплинарных исследований», основой деятельности которой является изучение комплексной темы – «Марийская традиционная религия как объект социально-гуманитарного познания»²⁶.

Большой вклад в изучение развития марийской этнорелигии в настоящее время вносит руководитель данной лаборатории Л. А. Абукаева. В 2024 году под

²³ Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019.

²⁴ Попов Н. С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // Финно-угроведение. 2020. № 1. С. 148–157.

²⁵ Устьянцев Г. Ю. Религиозно-мифологические представления марийского жречества: боги, души и иные миры // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8, № 2. С. 10–30.

²⁶ Информация о лаборатории представлена на сайте МарНИИЯЛИ. [Электронный ресурс]. URL: https://marnii.ru/struktura_instituta/napravleniya_issledovaniy/laboratoriya-mezhdistsiplinarnykh-issledovaniy/; См. к примеру публикации руководителя лаборатории: Абукаева Л. А. Концепт кумалтыш ‘моление, жертвоприношение’ в марийской лингвокультуре // Финно-угроведение. 2021. № 1. С. 5–18; Ее же. Современный дискурс марийской традиционной религии как объект лингвистического анализа // Вестник Марийского государственного университета. 2022. № 2. С. 231–237; Ее же. Дискурс марийской этнической религии в динамике // Вызовы современного мира в рамках социально-гуманитарного знания: сб. материалов Всероссийской научно-практической конференции, Ижевск, 02–04 марта 2023 года. Ижевск, 2023. С. 150–152.

ее авторством вышла монография «Концептосфера марийской этнической религии», уточняющая характер и смыслы базовых концептов традиционной религии мари, раскрывающая их значение²⁷. В контексте нашей работы особую значимость имеют разделы, посвященные концептам «ото / кўсото 'священная / молитвенная роща'», «онапу / 'священное / моленное дерево'» и «кумалтыш 'моление'», позволяющие обогатить содержание теоретических подходов к анализу рассматриваемой в диссертации религиозной институции. Отметим, что в начале второго десятилетия XXI века социолингвистические исследования различных аспектов этнорелигии мари получили свое активное развитие²⁸.

Кроме этого, практически на регулярной основе проводятся научно-практические конференции, посвященные истории и культуре мари, в ходе которых поднимаются вопросы, связанные с развитием автохтонной религии, приводятся описания обрядовых практик мари, проживающих как в Республике Марий Эл, так и за ее пределами²⁹.

Актуальными остаются и вопросы национальной консолидации народа мари, в процессе которой религиозный фактор играет немаловажную роль. Этой проблеме посвящен ряд работ современных авторов³⁰.

²⁷ Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола, 2024.

²⁸ Абукаева Л. А. Концепт онапу 'священное / моленное дерево' в марийской лингвокультуре // Вестник Марийского государственного университета. 2023. Т. 17. № 3. С. 386–394; Куцаева М. В. Православно-языческий синкретизм в религиозной жизни марийской диаспоры московского региона // Живая старина. 2023. № 1. С. 46–50.

²⁹ Евсеев И. М. История развития марийской традиционной религии и сохранение обрядовых праздников на территории Шоруньжинского сельского поселения Моркинского района Республики марий Эл // Марийская Традиционная Религия: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России, Йошкар-Ола, 09–10 июня 2022 года. Йошкар-Ола, 2022. С. 481–488; Ямурзина Л. В. Современные моления восточных марийцев: коммуникация, катарсис, обретение надежды // Этнос. Общество. Цивилизация: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России и 300-летию РАН, Уфа, 29–30 сентября 2022 года. Уфа, 2022. С. 266–273.

³⁰ Иликаев А. С. «Чисто марийская вера» как способ национального самоопределения марийского народа // Евразийский юридический журнал. 2021. № 2. С. 460–462; Его же. Тотемизм в традиционной религии мари // Евразийский юридический журнал. 2021. № 8. С. 479–480; Поздеев И. Л. Марийцы удмуртии: факторы сохранения традиционной культуры в современных условиях // Научный диалог. 2021. № 12. С. 380–395; Чемышев Э. В.

Резюмируя вышесказанное, стоит отметить, что историческая наука в период с XVIII до начала XXI века предлагает исследователям значительный массив данных по анализируемому корпусу вопросов. Вместе с тем комплексных, сравнительно-исторических исследований, посвященных жречеству мари, в настоящее время нет.

Цель исследования заключается в изучении специфики развития института служителей культа этнорелигии мари Среднего Поволжья в XVIII – начале XXI века, включая наименования и обязанности духовных лиц, иерархию священнослужителей и их помощников в прошлом и настоящем.

Для реализации поставленной цели определены следующие **задачи**:

- определить теоретические подходы к анализу жертвоприношений, установить особенности классификации молений в этнорелигии мари;
- выявить особенности организации культа традиционной религии мари в сакральном пространстве (священной роще);
- изучить специфику происхождения и применения наименований священнослужителей и помощников ответственных за организацию молений;
- рассмотреть дискуссионную проблему мариинского шаманизма и установить возможность применения дефиниции «шаман» к «знающим» мари;
- определить характеристики обрядовой деятельности жрецов, иерархии акторов священного действия в дореволюционный и советский период;
- проанализировать современное состояние института служителей культа мариинской традиционной религии и перспективы его развития.

Источниковая база исследования опирается на архивные материалы Государственного архива Республики Марий Эл (далее – ГАРМЭ), научно-рукописного фонда научной библиотеки Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева (далее – МарНИИЯЛИ НРФ), а также на опубликованные документальные,

этнографические материалы и данные полевых исследований автора. Часть источников вводятся в научный оборот впервые.

В рамках изучения исторического развития жречества мари было привлечено значительное количество источников, которые были разделены нами на несколько групп.

Первая группа представлена архивными (неопубликованными) источниками, включающими делопроизводственные документы, выявленные в фондах ГАРМЭ.

В фонде Ф-165 Царевококшайского духовного правления Казанской епархии Казанской губернии были изучены материалы, относящиеся к проведению мари крупного моления в 1827 году (оп. 1, д. 165). Несмотря на то что практически все материалы дела были ранее опубликованы в сборниках, документах и статьях, большой археографический вклад в этом процессе внес доктор исторических наук, профессор А. Г. Иванов³¹. Ценность представляют рапорт приходского священника Василия Царевского в Казанскую духовную консисторию и решение Казанской палаты уголовного суда, утоняющие причастность нескольких лиц к организации жертвоприношения в статусе мужеде (ворожца). В фонде Ф-32 «Иоанно-Предтеченская церковь с. Акашево Царевококшайского уезда Казанской губернии» (оп. 1, д. 35) изучены материалы, раскрывающие попытки предотвращения православным духовенством практики проведения молений мари в 1916 году. Несмотря на фрагментарность изученных материалов, их содержание позволило заполнить лакуны, сформированные недостаточностью данных о деятельности «знающих», практиках проведения жертвоприношений в дореволюционный период. В фонде Р-189 «Марийское областное общество краеведения Центрального общества краеведения РСФСР» были рассмотрены документы, раскрывающие характер и специфику деятельности общества в контексте изучения марийской традиционной религии в

³¹ Иванов А. Г. Языческие верования марийцев и действия властей в XIX – начале XX вв. // Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона: сб. док. / науч. ред. К. Мацузато. Sapporo, Japan: Slavic Research Center Hokkaido University, 2002. С. 64–121.

1920–1930-е годы (протоколы общих собраний и заседания бюро общества, отчеты об этнографических экспедициях проводимых на территории Марийской автономной области (оп. 1, д. 2), исследовательские программы (оп. 1, д. 3, 14, 36) и другие краеведческие материалы (оп. 1, д. 15), позволившие реконструировать общий уровень сохранности этнорелигии мари, обрядовой практики под руководством служителей культа – картов. Меры, предпринимаемые в борьбе с сохранением автохтонной религиозности, суеверий мари, а также фиксация проводимых в священных рощах молений в районах Марийской АССР в предвоенные годы и период Великой Отечественной войны (документация за период с 1938 по 1943 года) были изучены на основе докладных записок, отчетов и служебной корреспонденции Марийского республиканского Совета Союза воинствующих безбожников СССР в фонде Р-118 (оп. 1, д. 9, 23, 46, 61). Процессы активизации обрядовой практики, деятельности служителей культа и попытки придания традиционным верованиям мари официального статуса были рассмотрены на материалах фонда П-1 Марийского областного комитета ВКП(б) г. Йошкар-Ола (оп. 6, д. 93). Отметим, что данная группа источников, позволяющих охарактеризовать специфику развития института жречества у мари, расширилась за счет опубликованных исследователями делопроизводственных документов, выявленных в государственных архивах Кировской области, Республики Марий Эл и относящихся к XIX – первым десятилетиям XX века³². Ценные сведения о попытках закрепления официального статуса служителей культа традиционной религии мари содержатся в протоколах заседания Первого Всероссийского Съезда Мари, состоявшегося в 1917 году³³. В целом изученные документы позволили проследить сохранность отправления автохтонного культа в дореволюционный и советский период вплоть до конца 1940-х годов, зафиксировать сохранение и передачу «жреческой традиции».

³² Иванов А. Г. Языческие верования марийцев и действия властей в XIX – начале XX вв. // Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона: сб. док. / науч. ред. К. Мацузато. Sapporo, Japan: Slavic Research Center Hokkaido University, 2002. С. 64–121.

³³ Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006.

Материалы фонда Р-1132 «Межрегиональная общественная организация “Марий Ушем”» за 1990–1999 годы (оп. 1, д. 11, 20, 24, 27), содержащие протоколы съездов, программные документы объединения, несмотря на фрагментарность выявленных сведений, позволили обогатить источниковую базу исследования, раскрывающую процесс возрождения марийской традиционной религии, активизации роли служителей культа после распада СССР. Отметим, что приводимые в исследовании выдержки из документов фонда не были опубликованы в сборнике Съездов народа мари³⁴.

Вторую группу источников составили законодательные акты и учредительные документы религиозной организации марийской традиционной религии. Корпус нормативно-правовых актов позволил определить особенности развития религиозной политики советского и российского государства в XX веке³⁵. В свою очередь, учредительные документы, регулирующие деятельность Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии и местных религиозных общин Республики Марий Эл, позволяют зафиксировать юридический статус, требования к вхождению в статус служителей культа, их обязанности на современном этапе³⁶. Отметим, что Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл не является документом общего пользования и, по нашим сведениям, неопубликован в СМИ или сборниках документов.

В третью группу источников вошли материалы полевых экспедиций, проводимых исследователями в дореволюционный и начальный советский

³⁴ Марий калык погын-влак / Съезды народа мари: 1992–2020. Йошкар-Ола, 2022.

³⁵ О религиозных объединениях. Постановление ВЦК и СНК РСФСР 8 апреля 1929 г. (СУ №35, ст. 353) // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР / М-во юстиции РСФСР. Москва, 1959: Т. 2. С. 29–45; О свободе вероисповеданий: закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-1 (ред. от 27.01.1995 г.); О свободе совести и о религиозных объединениях Федеральный закон: Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ; Конституция Российской Федерации.

³⁶ Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, утвержден Собранием Общин ЦРО МТР РМЭ, протокол от 5 сентября 2020 г.; Типовой проект устава Местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» // Как зарегистрировать общину МТР. [Электронный ресурс]. URL: <https://mariuver.info/rus/soc/relig/pagan/registracija.html> (дата обращения: 13.08.2019).

период, сотрудниками МарНИИЯЛИ во второй половине XX века и собственные наблюдения автора. Рассматриваемая группа источников включает в себя сведения о развитии жреческого комплекса мари в достаточно длительном временном периоде, полевым изучением которых занимался широкий круг исследователей³⁷. Рассмотренные материалы позволили провести первичный анализ иерархии представителей культа, их обязанностей. В рамках исследуемого массива источников стоит отметить, что наиболее информативными являются сведения, содержащиеся в работах таких авторов, как И. Г. Георги, С. К. Кузнецов, Г. Яковлев³⁸.

Ценные сведения о развитии традиционной религии мари и ее священнослужителей в 1930-х, 1950–1970-х, 1990-х годах извлечены из научно-рукописного фонда научной библиотеки МарНИИЯЛИ. По своему характеру рассмотренные источники делятся на несколько подгрупп: отчеты (МЭЭ–56, 60: К. И. Козлова; МЭЭ–66: Т. А. Крюкова; МЭЭ–62, 67: Г. А. Сепеев; МЭЭ–96: О. А. Калинина), рукописи докладов (оп. 5, д. 17, 19, 20) и непосредственные полевые дневники (МЭЭ–61: А. Ф. Степанов; МЭЭ–67, 76: Л. В. Григорьева, Э. Г. Чавайн, Л. А. Канатеева) исследований, проведенных МарНИИЯЛИ, а также Марийским отрядом Нижегородской антирелигиозной экспедиции Академии

³⁷ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань, 1915; Его же. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск. 1927; Емельянов А. И. Языческие моления черемис в д. Нурумбал Себе-Усадской волости Краснококшайского уезда Казанской губернии. 26, 27 сентября 1919 года // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1921. Т. XXXI. Вып. 4. С. 7–39; Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791; Паасонен Х. Большой жертвенный праздник // Календарные праздники и обряды марийцев: сб. материалов. Вып. 1. Йошкар-Ола, 2003. С. 139–150; Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства в 1772 и 1773 гг. Ч. 3. Кн. 2. СПб., 1788; Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770; Фукс А. А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

³⁸ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей: в 4 т. Ч. I. СПб., 1799; Кузнецов С. К. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры. Село Сернур Уржумского района // Святые. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 73–76; Его же. Четыре дня у черемисов во время Сюрема // Известия Русского географического общества. СПб., 1880. Т. XV. Вып. III. С. 171–206; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

Наук СССР (оп. 5, д. 17). Материалы источников позволили проследить динамику трансформационных процессов, происходивших в жреческом институте в послевоенные годы, (например, руководство отправлением культа женщинами), зафиксировать наименования и ритуальные обязанности организаторов молений в целях изучения его сохранности.

Большую значимость при проведении диссертационного исследования имели собственные полевые материалы автора, которые были собраны в 2012–2024 годах в ходе экспедиций в следующие населенные пункты: деревня Нурсола, поселок Куженер Куженерского района; село Янгранур Советского района; село Шорунжа Моркинского района Республики Марий Эл; деревня Ошары Тоншаевского района Нижегородской области. Важную методическую и организационную помощь в проведении полевых экспедиций оказал научный руководитель Роман Витальевич Шиженский. В ходе полевых исследований автору удалось собрать подборку фотоматериалов, фиксирующих особенности обрядового облачения служителей культа, ритуальной атрибутики, расположения участников моления и совершаемых жрецами обрядовых действий (приложение 1).

Кроме того, в указанный период проводились анкетирование и индивидуальное интервьюирование духовных лидеров и адептов религиозного традиционализма – представителей жреческого института (А. И. Таныгина, А. И. Рукавишникова и других). Анкета включала в себя вопросы, разделенные на несколько ключевых блоков и отвечающие задачам проводимого исследования: наименования «должностей» служителей культа, наличие / отсутствие иерархии священнослужителей, деятельность духовных лиц во время проведения моления, обрядовое облачение, современное состояние жречества (приложение 2). Отметим, что в ходе проведения непосредственных полевых исследований вопросы анкеты при проведении бесед дополнялись или уточнялись в зависимости от контекста обсуждаемого сюжета.

Наиболее развернутую информацию при проведении исследований предоставили А. И. Таныгин (1943 г. р.) и А. И. Рукавишников (1950 г. р.). Выбор

данных информантов обусловлен их официальным статусом (А. И. Таныгин – Верховный карт мари Республики Марий Эл), значительным опытом, накопленным при систематическом проведении молений на протяжении более 40 лет, наследственной преемственностью, а также авторитетом среди служителей культа. Также проводилось анкетирование рядовых служителей культа Республики Марий Эл, участие в исследовании приняло 8 марийских картов.

Отметим, что сведения, полученные от А. И. Рукавишникова, представляют большой интерес с точки зрения анализа процесса возрождения обрядовой практики мари, специфики развития жреческого института марийской традиционной религии в период с 2012 по 2024 год. Информатор в индивидуальных интервью не только рассказал об истории становления и развития Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии в Республике Марий Эл, о наименованиях, обязанностях служителей культа и их помощников, динамике развития автохтонной религии и жреческого института на современном этапе, но и согласовал участие автора исследования с целью фиксации полевого материала в проводимых мари молениях. В ряде случаев ход моления сопровождался пояснениями информанта о назначении и правилах совершения картом ритуальных действий. Полученные материалы не только позволили осуществить фиксацию и анализ современного состояния института жречества, но и способствовали ретроспективному анализу рассматриваемой проблематики.

Подчеркнем, что ряд материалов о биографиях служителей культа, их деятельности в статусе священнослужителей представлен в мемуарах и сборниках, приближающихся по жанровому исполнению к мемуарам, авторами которых являются действующие духовные лица – Верховный карт и карты местных религиозных общин³⁹.

В четвертую группу источников вошли материалы дореволюционной периодической печати, в которых ряд авторов освещают особенности

³⁹ Таныгин А. И. Серебряный кубок. Из истории народа мари: святые, вожди, вера, духовные лидеры. Йошкар-Ола – Нижний Новгород, 2022.

религиозной обрядности мари (черемис) второй половины XIX – первых десятилетий XX века, что позволило собрать ценный материал по жреческой тематике: «Известия Общества археологии, истории, этнографии при Императорском Казанском университете»⁴⁰, «Известия Оренбургского отдела Императорского русского географического общества»⁴¹, «Известия Русского географического общества»⁴².

Пятую группу составили статистические издания, которые позволили определить количественные показатели приверженности населения Республики Марий Эл мари́йской традиционной религии после распада СССР и на современном этапе: «Религиозное сознание населения Республики Марий Эл»⁴³, «Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл»⁴⁴.

В шестую группу вошли словари, содержащие краткие сведения по эндонимам и экзонимам, номинациям «знающих», служителям культа и их помощникам традиционной религии мари, что является ценным при изучении лингвистической составляющей жреческой тематики⁴⁵.

Научная новизна исследования заключается во введении в научный оборот архивных, полевых источников, учредительных документов, собранных

⁴⁰ Яковлев И. В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края // Известия Общества археологии, истории, этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1903. Т. 19. Вып. 3–4. С. 183–195; Емельянов А. И. Языческие моления черемис в д. Нурумбал Себе-Усадской волости Краснококшайского уезда Казанской губернии. 26, 27 сентября 1919 года // Известия Общества археологии, истории, этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1921. Т. XXXI. Вып. 4. С. 7–39.

⁴¹ Ерусланов П. П. Жертвоприношения черемис Бирского уезда (Уфимской губернии) по случаю неурожая // Известия Оренбургского отдела Императорского русского географического общества. Вып. 4. Оренбург, 1894. С. 9–19.

⁴² Кузнецов С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрема // Известия Русского географического общества. СПб., 1880. Т. XV. Вып. III. С. 171–206; Его же. Остатки язычества у черемиса // Известия Русского географического общества. СПб., 1885. Т. XXI. С. 449–479.

⁴³ Религиозное сознание населения Республики Марий Эл / Научно-статистический бюллетень. Йошкар-Ола, 2005.

⁴⁴ Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2018 года): науч.-статистич. бюллетень. Йошкар-Ола, 2018.

⁴⁵ Словарь мари́йского языка: в 10 т. Т. 4. Йошкар-Ола, 1998; Васильев В. М., Учаев З. В. Мари́йско-русский словарь. Йошкар-Ола, 2003; Словарь мари́йского языка = Мари́й мутер. Т. 8, 9. Йошкар-Ола, 2003–2004.

автором настоящего исследования⁴⁶, позволяющих провести анализ институционализации духовных лидеров мари в XX–XXI веке на основании новых данных, а также отсутствии отдельных комплексных трудов по изучению жреческого феномена этнорелигии мари на протяжении всего рассматриваемого периода. Исследования, посвященные общим вопросам религиозного традиционализма мари, в массе своей лишь косвенно затрагивают вопросы развития жречества.

В диссертационной работе на основе широкого круга источников анализируются процессы внутреннего развития «языческого клира» рассматриваемого этноса на протяжении нескольких столетий. Составлены хронологические и семантические таблицы жреческих эндонимов мари и иерархического древа служителей культа, схемы титулатуры священнослужителей, организационной структуры духовных лиц марийской традиционной религии.

Указанные положения соответствуют следующим направлениям исследований паспорта научной специальности 5.6.4. Этнология, антропология и этнография (исторические науки) ВАК при Минобрнауки России: 3. Региональные этнографические исследования, включая индигенные исследования; 6. Идентичность, этничность, этническая история, в том числе межэтнические отношения и конфликты; 7. Антропология религии, включая межрелигиозные отношения и конфликты.

Теоретическая и практическая значимость работы. Полученные в ходе проведения исследования результаты могут послужить теоретической основой для выработки органами государственного управления эффективной национальной политики, направленной на укрепление межэтнического, межконфессионального согласия в российском обществе.

Результаты диссертационного исследования могут использоваться в работе краеведческих, этнографических кружков и исторических обществ, а также при

⁴⁶ Интервью с современными служителями культа этнорелигий мари, фотоматериалы экспедиций автора.

подготовке учебных пособий, учебно-методических материалов в вузах, колледжах по отечественной этнографии и религиоведческим дисциплинам, при разработке и реализации программ дополнительного профессионального образования по направлению профессиональной деятельности в сфере национальных и религиозных отношений.

Предлагаемый к изучению жреческого института мари подход, заключающийся в использовании совокупности приемов (анализ специфики эндонимов и экзонимов, применяемых для обозначения руководителя молений, установление правил приобретения статуса священнослужителя, определение обязанностей духовного лица (в пределах и за границами сакрального пространства), изучение облачения, иерархии и институций, объединяющих служителей культа, применение персоналистического подхода, интервьюирование адептов), может послужить отправной точкой для продолжения исследований институциональных форм современного язычества у других этносов, проживающих на территории Среднего Поволжья и Приуралья.

Методология и методы исследования. В основу дискурсов данной диссертации легли принципы методологии и теоретические положения С. А. Токарева и М. Мосса. В частности, методологические идеи С. А. Токарева стали основой для определения особенностей развития института служителей культа, учитывая особую специфику форм организации общества⁴⁷. В свою очередь, созданные М. Моссом теоретические принципы изучения процесса жертвоприношения позволили выявить базисные элементы молений, а также установить роль жречества в процессе отправления культа (жертвователь, жрец и его сакральная работа, место силы и ритуальная атрибутика)⁴⁸.

Исследование выстроено на применении *проблемно-хронологического подхода*. Такое построение диссертации дает возможность исследовать институт служителей культа традиционных религий мариЙцев, а также определить, а затем

⁴⁷ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 368–371.

⁴⁸ Мосс М. Социальные функции священного: избранные произведения / Под общ. ред. И. В. Утехина. СПб., 2000. С. 9–103.

и проанализировать наиболее заметные проблемы в пределах отдельных этапов истории рассматриваемого религиозного института.

Исходя из специфики поставленных целей и задач, в исследовании применялся комплекс определенных методов. Применение *историко-генетического* метода позволило проследить развитие системы служителей культа в хронологической последовательности, выявить наличие стагнационных либо динамических процессов. Использование *сравнительно-исторического метода* позволило воссоздать структуру и содержание автохтонной обрядовой практики мари, установить общее и особенное в организации института жречества.

В рамках исследования современного состояния жречества изучаемой группы этносов применялись специальные методы этнографической науки. Сбор полевого материала, как основной метод работы, осуществлялся посредством опроса в форме интервью. Интервьюирование проводилось по заранее составленному вопроснику – анкете (приложение 2). В качестве информаторов были привлечены те представители изучаемой традиции, которые обладают наиболее полной совокупностью сведений – служители культа.

Анкета разбита на несколько ключевых смысловых блоков, отвечающих цели и задачам исследования: наименования «должностей» служителей культа, мари́йский шаманизм, иерархия священнослужителей, обязанности духовных лиц во время проведения моления, обрядовое облачение, современное состояние жречества, сведения о респонденте.

Во время сбора полевого материала были использованы методы простого и включенного наблюдения, вследствие чего удалось зафиксировать религиозные обряды (моления-жертвоприношения), которые проводятся в настоящее время, а также выстроить схематические планы расположения участников религиозного действия в культовых местах – священных рощах. В ходе данных исследований использовалась фото- и аудиофиксация изучаемых явлений и объектов (приложение 1).

Комплекс указанных методов предоставил возможность всестороннего изучения заявленной проблемы, проведения развернутого исследования специфических и универсальных содержательных и структурных элементов клира этнорелигии мари.

Положения, выносимые на защиту:

1. В своем историческом развитии жречество мари прошло несколько ключевых этапов. Первый – дореволюционный период – фиксирует факт сохранения и развития жречества, несмотря на процессы христианизации, культурной ассимиляции. Второй этап соответствует времени существования советского государства и характеризуется, с одной стороны, продолжением деятельности служителей культа, с другой – нарушением преемственности в передаче сакрального опыта и знаний между уходящими жрецами и последователями (вплоть до полной её утраты). Третий период – конец XX – начало XXI века – знаменуется началом процессов ревитализации жреческой традиции рассматриваемого этноса.

2. Большинство наименований служителей культа и вспомогательного персонала, фиксируемых в источниках, имеют этническое происхождение. Меньшая часть из них является производной процесса языковой ассимиляции (русификации, татаризации). Массив эндонимов, определяющих принадлежность человека к числу служителей культа, можно разбить на несколько групп: по возрасту духовного лица; по фиксации в языке дефиниции «моление»; по статусу (старейшина, председатель, первый – главный); по ритуальной деятельности.

Наиболее распространенными эндонимами, определяющими служителя культа мари, являются «карт», «онаен» (более современное наименование). Жреческие помощники – «учо».

3. Отождествление марийского жречества с шаманизмом не представляется возможным в силу отсутствия в сакральной деятельности, религиозно-социальном статусе «знающих» признаков, позволяющих соотнести их с шаманами (не прослеживаются практика камлания, «полет» – процесс общения шамана с миром духов, избранность кандидатов в шаманы).

4. Ключевым механизмом вхождения в статус (должность) священнослужителя является выборность при сохранении важности наследственной принадлежности к жреческому роду. Без учета исключений и форс-мажоров передача должности происходит у мари только по мужской линии.

5. Выделение системных уровней (рангов) в религиозной иерархии служителей культа в большей степени выглядит как условное и возможное лишь непосредственно во время отправления культа. Вместе с тем в рамках деятельности централизованных религиозных организаций Марийской Традиционной Религии уровни иерархии зафиксированы юридически (Верховный Карт – Священнослужитель (карт) ЦРО МТР). Исполняемые статусные роли, специфика осуществления ритуальных действий во время моления позволяет выявить общую жреческую иерархию и представить её в следующем виде: священнослужитель – верховный, главный, старший, руководящий общим ходом моления, читающий молитву, проводящий ритуалы, посвященные божествам пантеона, и служитель культа – младший, вспомогательный, сопровождающий обрядовую деятельность первого духовного лица. При необходимости к ним может присоединиться штат помощников.

6. Несмотря на длительный путь развития традиционной религии рассматриваемого этноса, совокупность акторов – распорядителей молений – в дореволюционный и последующий советский период не оформилась в замкнутый религиозно-социальный институт и по своей архитектонике представляла собой протожреческое образование.

7. Изучение развития марийской традиционной религии первых десятилетий XXI века показывает, что институт служителей культа имеет два ключевых вектора развития: сохранение исконных традиций и требований к вхождению в статус, выборность духовных лиц членами религиозной общины и адептами веры, с одной стороны, и установление, усиление юридического и институционального статуса священнослужителей этнорелигии мари в рамках деятельности централизованных религиозных организаций марийской традиционной религии – с другой.

Степень достоверности и апробация результатов исследования.

Диссертационное исследование обсуждалось на заседании кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина. Основные положения и выводы диссертации были представлены на Конгрессах антропологов и этнологов России (Москва, 2013; Ижевск, 2017), а также других конференциях, круглых столах и семинарах различного уровня: Всероссийской научной конференции «XVIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР С.И. Архангельского» (Нижний Новгород, 2013), Всероссийской научно-практической конференции «Этнорелигиозные угрозы в Поволжском регионе: причины возникновения и возможные последствия» (Саранск, 2013), Международной научно-практической конференции «Религия и / или повседневность» (Минск, 2015), Международном круглом столе «Неоязычество в современном мире» (Минск, 2016), Всероссийской научно-практической конференции «Проблемы региональной фольклористики и исторического краеведения» (Карповские чтения) (Арзамас, 2014, 2016), Всероссийской научной конференции с международным участием «Финно-угры – славяне – тюрки: опыт взаимодействия» (Ижевск, 2016), 17-ой международной научно-практической конференции «Духовный суверенитет русско-славянского мира!» (Минск, 2018), XI Всероссийском научном семинаре «Политическая жизнь Западной Европы: античность, средние века, новое и новейшее время» (Арзамас, 2018), VIII Международном конгрессе исследователей Беларуси (Вильнюс, 2019), XIII Всероссийской научной конференции с международным участием «Политическая жизнь Западной Европы: античность, средние века, новое и новейшее время» (Арзамас, 2021), VII Конгрессе Русского религиоведческого общества «Религиоведческое знание и современность» (Екатеринбург, 2024), Всероссийской конференции молодых ученых ИЭА РАН «Актуальные вопросы этнологии и антропологии» (Москва, 2024), Международной научной конференции «Интеллектуальные традиции, культурное наследие и трансформации исторического знания в XIX–XXI вв.» (Нижний Новгород, 2025),

Круглом столе «Язычество в России: социальные практики, общественное восприятие, позитивный/деструктивный потенциал» (Москва, 2025), Всероссийской научно-практической конференции «Гуманитарные науки в России: достижения и перспективы» (Йошкар-Ола, 2025).

Методика сбора полевых материалов отработывалась при проведении студенческих этноконфессиональных практик в Нижегородском государственном педагогическом университете имени К. Минина. Часть исследования была выполнена в рамках гранта Российского гуманитарного научного фонда (проект № 17-41-93507).

Содержание исследования было отражено в 16 научных статьях, в том числе 7 – в изданиях, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий, утвержденных ВАК при Минобрнауки РФ, а также в одном научно-популярном издании.

Структура диссертационного исследования обусловлена целью и основными задачами работы. Исследование состоит из следующих частей: введения; трех глав, разделенных на параграфы (общим числом семь); заключения; списка сокращений и условных обозначений; списка использованных источников и литературы; приложений, а также включает научно-справочный аппарат (представленный постраничными сносками).

ГЛАВА 1. ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ КУЛЬТА В ЭТНОРЕЛИГИИ МАРИ

Исследователи XIX–XXI веков разработали различные теоретические и методологические подходы к изучению традиционных жертвоприношений, анализ которых позволит провести детальное изучение ритуальных практик мари́йской автохтонной религии. На основе трудов исследователей, позиций служителей культа этнорелигии мари рассмотрим в этой главе основные классификации молений и определим особенности организации и функционирования сакрального пространства в этнорелигии мари.

§ 1.1. Теории и методология анализа жертвоприношений, классификация молений в этнорелигии мари

Изучением теоретической и практической сторон жертвоприношений в XIX–XX веке занимался целый ряд ученых (Э. Б. Тайлор, Д. Фрэзер, М. Элиаде, М. Мосс, С. А. Токарев и др.). В настоящее время исследование данного спектра вопросов продолжается. В 2006 году Э. В. Розенфельд была защищена диссертация по теме «Жертвоприношение как феномен культуры традиционного общества» на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.13 Философия и история религии, философская антропология, философия культуры.

В первой главе своего исследования автор проводит сравнительный анализ теорий жертвоприношения в этнографии и культурологии. Выделяются следующие подходы к изучению рассматриваемой проблемы:

– концепция дара, подношения выступает средством получения благосклонности, проявления покорности, благодарности богам (Э. Тайлор, В. Шмидт);

– жертвоприношение рассматривается как способ: «кормления» умерших (Г. Спенсер), установления связи между сакральным и земным миром (У. Робертсон Смит, М. Мосс), угождения божеству (Д. Фрэзер);

– в работах М. Элиаде определяется связь жертвоприношения и иерофаний⁴⁹.

Характеризуя сам феномен «жертвоприношение», исследователь отмечает особое значение данного ритуального действия для достижения коллективной солидарности традиционного общества. Отмеченный религиозный акт, по мнению автора, позволяет «интегрировать человека в пространство сакрального, наполнить его жизнь и все его окружение иерофаническим содержанием, придавая высший смысл жизни человека, его поступкам и действиям»⁵⁰. Такое сближение с сакральным миром достигается посредством принесения в жертву ценных даров (плоды, оливковое масло, вино, жертвенные животные).

Анализируя предназначение индивидуального и общественного жертвоприношения, исследователь приходит к выводу, что совершение ритуала частным лицом было направлено на создание и укрепление прежде всего личного благосостояния жертвователя и его семьи. В свою очередь, публичное жертвоприношение преследовало цель увеличения благополучия всего рода, полиса, государства в целом, при этом публичность укрепляла коллективную солидарность⁵¹. Отметим, что данную точку зрения разделяют и другие современные исследователи⁵².

Рассматривая теории жертвоприношений, С. А. Токарев отмечает, что выделить во множестве теорий жертвоприношений главную не представляется возможным, так как каждая из них «содержит в себе ту или иную долю истины и

⁴⁹ Розенфельд Э. В. Жертвоприношение как феномен культуры традиционного общества: дис. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006. С. 12–23.

⁵⁰ Там же. С. 7.

⁵¹ Там же. С. 8.

⁵² Кузнецова О. В. Исследование жертвоприношения в религиоведении XIX–XX вв. Архаическое жертвоприношение // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2010. № 120. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/issledovanie-zhertvoprinosheniya-v-religiovedenii-xix-xx-vv-arhaicheskoe-zhertvoprinoshenie> (дата обращения: 10.01.2021).

объясняет отдельные факты, но ни одна из них, взятая в отдельности, не может объяснить всех разнообразных форм и типов жертвоприношений»⁵³.

В свою очередь, исследователь предлагает рассматривать назначения и способы осуществления жертвоприношения сквозь призму пяти сторон общественной жизни древнего человека: техники первобытного охотничьего хозяйства, возрастных, половых межплеменных отношений, аспектов войны и мира, общения с умершими, социальной дифференциации.

Анализируя корни института жертвоприношений, С. А. Токарев уделяет значительное внимание связи ритуальных действий с условиями общественного бытия. Например, появление духов-покровителей и усложнение обрядовых действий на этапе перехода от архаического охотничьего к земледельческо-скотоводческому хозяйству. Особую значимость на данном этапе приобретают такие аспекты жертвоприношений, как священное животное и способы передачи даров жертвователей в сакральный мир (огненные ритуалы). Процесс социальной дифференциации, по мнению исследователя, усиливал и противоречия интересов, с одной стороны, духовных лидеров, служителей культа (колдунов, знахарей, гадателей, шаманов, позже – жрецов), а с другой – массы верующих. Далее с переходом к эпохе капитализма, демократизации общественной жизни и культуры усиливаются процессы секуляризации института жертвоприношений, его религиозного осмысления. Вместе с тем ученый отмечает, что генетическая связь традиционных ритуалов с древними обрядами по-прежнему сохраняется⁵⁴.

Применительно к нашему исследованию предложенные С. А. Токаревым теоретические конструкты анализа жертвоприношений позволяют выделить реперные точки для изучения специфики развития института служителей культа этнорелигии мари: жреческая традиция и организационные формы ее проявления в процессе трансформации деревенского социума, роль духовных лидеров в религиозной жизни мари и их сакральный статус (жрец, колдун, шаман и т. п.), деятельность при проведении молений-жертвоприношений.

⁵³ Токарев С. А. О жертвоприношениях // Этнографическое обозрение. 1999. № 5. С. 25.

⁵⁴ Там же. С. 27–28, 31, 35.

Поиск методологической опоры для проведения анализа церемонии жертвоприношения привел нас к работам ученого М. Мосса. В своих трудах исследователь обращает пристальное внимание на форму и предназначение элементов в последовательности ритуального действия, репрезентации символики, места, времени, священных предметов, интерпретации процессов сакрализации и десакрализации.

Согласно предложенной ученым концепции, жертвоприношение является религиозным актом, который посредством освящения жертвы изменяет статус лица, совершающего это действие, или определенных объектов. Согласно общей схеме жертвоприношения, анализу подлежат жертвователь, жрец, совершающий жертвоприношение, место, инструменты, используемые для проведения обряда, и процесс выхода из сакрального пространства.

Исследователь предлагает несколько классификаций жертвоприношений. Исходя из направленности ритуального акта, выделяются личные и объектные жертвоприношения⁵⁵. Наиболее показательна, с точки зрения автора, градация, в которой выделяются жертвоприношения по расписанию и жертвоприношения по случаю, или устойчивые и окказиональные. Последние, по мнению М. Мосса, сопровождают торжественные моменты в жизни людей⁵⁶.

Анализируя внутреннюю структуру жертвоприношения, исследователь выделяет два этапа: подготовительный (вход в священное пространство, получение сакрального статуса) и ритуальный (непосредственно само принесение в дар богам жертвы, совершение моления). Задача исполнения второго этапа вполне ясна. Необходимость в осуществлении первой фазы связана с тем, что религиозный акт может протекать только в сакральной среде и выполняться исключительно действующими лицами, обладающими определенным религиозным статусом. Следовательно, на подготовительном этапе и жертвователь, и все необходимые атрибуты жертвоприношения должны выйти из

⁵⁵ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного / перевод с французского под общей редакцией И. В. Утехина. СПб, 2000. С. 19.

⁵⁶ Там же. С. 20.

профанной сферы. С этой целью проводятся определенные обряды (в зависимости от роли, которую исполняют лица, руководящие и участвующие в жертвоприношении), которые введут участников в мир сакрального⁵⁷. Система таких «переходов» в сакральный мир свойственна и марийской этнорелигиозной традиции. В частности, омовение служителей культа и верующих в бане, реке перед молением, наличие определенных запретов (например, на употребление спиртных напитков), очищение и освещение жертвы перед умерщвлением и т. п.

Подводя итог своей работы, М. Мосс приходит к выводу, что, несмотря на большое разнообразие форм, в основе жертвоприношения всегда лежит процедура – «установление связи между сакральным и профанным миром посредством жертвы, т. е. предмета, уничтожаемого в ходе церемонии»⁵⁸.

Отметим, что, применяя в нашем исследовании термин «жертвоприношение», мы учитываем одновременно несколько факторов. Во-первых, сами священнослужители марийской традиционной религии, характеризуя совершаемые на молении сакральные действия, относятся к данному термину отрицательно, однако используют его при описании подготовки и хода религиозного действия, подчас вкладывая в него разное семантическое содержание. Во-вторых, в современной марийской этнографии постепенно закрепились точка зрения восприятия и применения дефиниции «жертвоприношение» в рамках этнорелигии мари в концепции «жертва-дар» или «моление-приношение»⁵⁹. Последнее не противоречит общей методологической рамке, предлагаемой М. Моссом для препарирования сакрального пространства и времени, роли акторов в нем и используемой в нашем исследовании.

Опираясь на теоретические подходы к анализу традиционных жертвоприношений, рассмотрим вопрос о классификации молений в этнорелигии мари.

⁵⁷ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного / перевод с французского под общей редакцией И. В. Утехина. СПб, 2000. С. 25.

⁵⁸ Там же. С. 100.

⁵⁹ Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии: монография. Йошкар-Ола, 2024. С. 208–209.

Дохристианские верования мари довольно активно изучались еще в дореволюционный период. Подробные описания языческих жертвоприношений черемис мы находим в трудах ученых XVIII века: Г. Ф. Миллера, П. И. Рычкова и И. Г. Георги⁶⁰. В XIX веке исследованию этого вопроса посвящены работы этнографов С. К. Кузнецова, Г. Яковлева, И. Н. Смирнова⁶¹. В советские годы изучение автохтонного культа проводили В. М. Васильев, А. Ф. Ярыгин⁶². Исследование народных верований и обрядов мари продолжилось в 1990-е годы и сохранило свою актуальность в последние десятилетия (Ю. А. Калиев, Н. М. Охотина, О. А. Калинина, Н. С. Попов, Г. Е. Шкалина)⁶³.

Среднее Поволжье (территория компактного проживания мари) относится к числу территорий Европейской части России, в которых устойчиво сохраняются и развиваются в настоящее время автохтонные верования. По мнению С. А. Токарева, это объясняется замедленностью экономического и социального развития поволжских народов в дореволюционный период. Это оказало значительное влияние на сохранение родовых пережитков и общинного быта вплоть до установления советской власти⁶⁴. При этом автохтонные верования народов Поволжья были тесно связаны с аграрным культом (особенности

⁶⁰ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791; Рычков П. И. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770; Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799.

⁶¹ Кузнецов С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрема // Известия Русского географического общества. СПб., 1880. Т. XV. Вып. III. С. 171–206; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887; Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

⁶² Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск. 1927; Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976.

⁶³ Калиев Ю. А. Социальный статус культа Кутурака у марийцев // Регионология. 2004. № 3. С. 236–242; Его же. Мифы марийского народа. Йошкар-Ола, 2019; Охотина Н. М. Культ коня в поздний период марийского язычества (XVIII — начало XX века) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2010. № 2–1. С. 195–200; Калинина О. А. Марийские праздники: справочник. Йошкар-Ола, 2006; Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 92–121; Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003; Ее же. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019.

⁶⁴ Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 190.

которого кроются в специфике организации сельской общинной) и семейно-родовым культом предков⁶⁵.

Объектом поклонения мари, как и у других этносов, являлись силы природы. Солнце, вода и огонь – особенно важные стихии, оказывающие влияние на жизнь человека. Особо почитался лес, в котором большое внимание уделялось деревьям лиственной породы (дуб, березы)⁶⁶. Поэтому неслучайно, что моления и жертвоприношения проводятся в основном в березовых священных рощах «кўсото» (подробный анализ специфики данных природных храмов будет представлен в следующем параграфе). Современный культуролог Г. Е. Шкалина отмечает, что в священной роще происходят одновременно «священнодействие и кооптация новых членов (неофитов) в конфессиональную общину», при этом сама молитвенная церемония, проводимая духовными лидерами, выступает основой для развития идей божественного порядка и соответствующего отношения верующих к нему⁶⁷.

По мнению исследователя М. Мосса, особенностью жертвоприношения является то, что данный сакральный акт может протекать только в религиозной среде и выполняться исключительно действующими лицами с определенным религиозным статусом, который приобретает в процессе совершения обрядовых действий⁶⁸.

Ключевым звеном сакральной жизни адептов марийской этнорелигии является моление (кумалтыш). Данное ритуальное действие у мари служит способом установления связи между профанным и сакральным мирами и сопровождается принесением даров богам (кровных или бескровных). Исследователь Н. С. Попов отмечает, что в XIX – начале XX века традиционные моления с жертвоприношениями являлись по своей сути «этноопределяющим признаком и отражали социокультурные, соционормативные, этнопсихологические

⁶⁵ Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 191.

⁶⁶ Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 10–11.

⁶⁷ Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019. С. 158, 165.

⁶⁸ Мосс М. Социальные функции священного: избранные произведения / Пер. с фр. под общ. ред. И. В. Утехина. СПб., 2000. С. 25.

особенности народа»⁶⁹. В настоящее время данные религиозные мероприятия также не потеряли своего этноконсолидирующего характера.

Исследователи выделяют несколько категорий (уровней) молений. Например И. Н. Смирнов подразделял моления на частные и общественные, при этом они делились на обязательные и экстренные⁷⁰. Анализ классификаций марийских молений в трудах этнографов XX–XXI веков позволяет установить от 5 до 8 их типов / видов в зависимости от степени обобщения.

К примеру, рассматривая специфику организации языческого культа мари, А. Ф. Ярыгин выделил следующие типы молений:

1. Семейные (*еш кумалтыш*). Проводились по особому семейному поводу. Исследователь В. Н. Петров отмечает, что в составе религиозной обрядности мари этого типа особое значение имел цикл молений богу-покровителю семьи «вуй ўмбал юмо». Исследователь Л. А. Абукаева уточняет, что данные моления проводятся в доме или в священной роще у семейного дерева периодичностью раз в год⁷¹.

2. Сельские. Совершались ежегодно по решению совета стариков села до начала летних полевых работ и после их завершения – осенью. Для деревенской общины, сочетавшей в себе как хозяйственные, так и религиозно-культовые взаимосвязи, было характерно наличие собственных мест силы (священных рощ) и служителей культа, а также определенного фонда средств на проведение молений. По мнению В. Н. Петрова, деревенская община выступала автономной единицей в составе более крупных религиозных объединений. У Л. А. Абукаевой – деревенские моления (*ял кумалтыш*)⁷².

3. Общинные (*тиште – кумалтыш*). «Тиште» являла собой крупную религиозную общину (такая община могла объединять до 16 селений). Границы

⁶⁹ Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 92.

⁷⁰ Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889. С. 208–209.

⁷¹ Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола, 2024. С. 210.

⁷² Там же. С. 211.

общины этого типа могли не совпадать с действующим административно-территориальным делением.

В работе Л. А. Абукаевой «тиште кумалтыш» являются молениями «в рамках религиозного союза нескольких расположенных вблизи друг от друга деревень, обычно связанных по принципу расселения одной деревни», при этом практика проведения данных молений на сегодняшний день марийцами утрачена⁷³. Общинные же моления проводятся в настоящее время, например, «ежегодные моления на праздник Агавайрем Йошкар-Олинской общины Марийской Традиционной Религии»⁷⁴.

Классифицируя сельские (деревенские) и общинные моления мари, важно учитывать историческое время, применительно к которому производится деление. В настоящее время территориальные границы и состав участников местных общин юридически закреплены в рамках деятельности Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл. При этом, кроме города Йошкар-Олы, местные общины зарегистрированы в отдельных районах республики (Сернурский, Куженерский и т. д.). В состав общины входят жители разных населенных пунктов муниципальной административно-территориальной единицы республики.

4. Моления в рамках союза религиозных общин (мер кумалтыш). «Мер» – древнемарийская общность, которая могла включать в себя несколько «тиште». Моления такого порядка проводились раз в несколько лет по решению совета картов – «мера». Примечательно, что, по мнению исследователя В. Н. Петрова, марийские «меры» в прошлом являлись не только религиозными союзами, но и территориальными объединениями с общинными формами управления, и могли играть политическую роль.

⁷³ Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола, 2024. С. 211.

⁷⁴ Там же. С. 211.

Исследователь Л. А. Абукаева уточняет, что «мер кумалтыш» – это окружные моления, они, так же как «тиште кумалтыш», в настоящее время не проводятся марийцами⁷⁵.

5. Всеобщие моления (тўня кумалтыш). Проводились по особому поводу в жизни мари, редко: один раз в 4–6 лет⁷⁶. В качестве примера религиозного действия этого уровня в дореволюционный период можно привести Всемарийское моление у деревни Варангуши Царевококшайского уезда Казанской губернии. На этом мероприятии, состоявшемся в 1827 году, собрались от четырех до пяти тысяч человек⁷⁷. В настоящее время чаще всего при характеристике данного видам молений применяется термин «всемарийские». Они проводятся в Республике Марий Эл в настоящее время достаточно активно и собирают большое число марийцев (от тысячи и более), проживающих в разных регионах Российской Федерации. Ход такого моления, проведенного в 2013 году, подвергается автором диссертации анализу при установлении специфики обрядовых действий, производимых служителями культа (подробнее в § 3.3.).

Важно учесть, что есть современные исследования (Л. А. Абукаева), в которых приведенная выше классификация дополняется следующими видами (приведено без повтора совпадающих): «ежедневные молитвы как общение верующего в *Юмо* и другими богами (*шкевуя кумалтыш* / *кумалмаш*)», «родовые моления (тукум кумалтыш), которые проводятся при участии нескольких семей членов одного рода в доме его главы или в роще, в специально отведенном месте»⁷⁸.

⁷⁵ Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола, 2024. С. 211.

⁷⁶ Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 15–16; Петров В. Н. Иерархия марийских культовых объединений // Археология и этнография Марийского края: сб. статей. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1981. С. 136–137, 151–152.

⁷⁷ Подробнее о молении см.: Иванов А. Г. Всемарийское языческое моление 1827 года и действия властей // Марийский археографический вестник. 1998. №8. С. 48–74; Его же. Всемарийские языческие моления в 20-х годах XIX века // Финно-угроведение. 1999. № 2–3. С. 31–33.

⁷⁸ Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии: монография. Йошкар-Ола, 2024. С. 210–211.

В качестве приведения аналогий у этносов, сохранявших свою этническую религиозность, территориально расположенных в Среднем Поволжье, отметим, что схожая система праздников и обрядов была у чувашей. Подробную характеристику дает А. К. Салмин в своем исследовании «Система религии чувашей», раскрывая систему индивидуальной, домашней и сельской обрядности⁷⁹.

Разделяя точку зрения исследователя Л. А. Абукаевой, отметим, что каждый из указанных типов марийских молений может стать объектом специального исследования, особенно семейные.

Время совершения молений было тесно связано с сельскохозяйственным циклом работ (перед началом посевных, летом – в межсезонье, осень – по завершении полевых работ). Соответствующие жертвоприношения проводились в значимые календарные праздники. К числу таковых относятся организуемый весной – Агавайрем (праздник пашни, посвященный божествам плодородия), летом – Сӱрем (праздник летнего жертвоприношения, главной целью которого было изгнание нечисти, получение поддержки сверхъестественных сил в хозяйственной и семейной жизни), моления, проводимые в честь окончания уборочных работ, завершали осенний календарный год.

Проводимые в указанные праздники обряды, соблюдаемые обычаи, безусловно, являются лишь частью отправляемого религиозного культа, объединенного в народный календарь, в сохранении которого важную роль играло марийское жречество. Являясь непосредственными руководителями обрядовой деятельности крестьянской общины, служители культа, по мнению исследователя Н. С. Попова, выступали своеобразными проводниками норм и правил поведения людей в общине, осуществляли идеологическое руководство трудовыми процессами⁸⁰. Однако несмотря на то, что языческие служители культа мари занимали привилегированное положение в социуме и фактически

⁷⁹ Салмин А. К. Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 373–378.

⁸⁰ Попов Н. С. О некоторых обрядах и обычаях, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев // Археология и этнография Марийского края. Вып. 4. Из истории хозяйства населения Марийского края. Йошкар-Ола, 1979. С. 137–138.

исполняли жреческие обязанности, они так и не оформились в особую замкнутую группу, стоящую над обществом⁸¹.

Языческие моления-жертвоприношения мари, выполняя важное священное предназначение по установлению связи между профанным и сакральным миром, способствовали сохранению и развитию определенной системы служителей культа и ее трансформации. Неслучайно исследователь мариинской духовной традиции Г. Е. Шкалина отмечает, что современная община этнорелигии мари представляет собой «чистую теократию», где авторитет священнослужителей (онаен, картов) основан непосредственно на сакральном порядке, знании ритуала и нравственных качеств их личности⁸². Подчеркнем, что данный тезис, на наш взгляд, является дискуссионным.

Таким образом, анализ теорий жертвоприношения, классификации языческих молений мари позволил определить методологические подходы к последующему изучению особенностей развития жречества этнорелигии мари и очертить круг аспектов, подлежащих рассмотрению:

1. Внешнее и внутреннее устройство сакральных локаций – «мест силы» мариинской традиционной религии.
2. Особенности организации молений-жертвоприношений и обязанностей служителей автохтонного культа мари при их организации.
3. Степень институционализации служителей культа во время отправления культа и мирской жизни.

§ 1.2. Специфика организации сакрального пространства

Детальный анализ деятельности языческих священнослужителей, внутренней организационной структуры жречества невозможно провести с отрывом от места проведения обрядов.

⁸¹ Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований мариинцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 7–8.

⁸² Шкалина Г. Е. Священный мир мариинский. Йошкар-Ола, 2019. С. 169–170.

В последнее время исследовательское сообщество уделяет значительное внимание изучению специфики сакральных пространств не только в рамках авраамических религий, но и автохтонных традиций. Активным изучением рассматриваемой проблемы у финно-угорских этносов Среднего Поволжья и Приуралья занимались Н. И. Шутова, Г. Е. Шкалина, Н. С. Попов, Л. А. Абукаева⁸³, Н. Ф. Мокшин⁸⁴. Разделяя исследовательские подходы ученых, при анализе специфики традиционных «мест силы» мари мы также использовали системный и структурно-семиотический методы, позволившие взглянуть на сакральное пространство языческих молений мари как на природный, религиозный комплекс, выявить особенности организации культовых мест, их внутреннюю атрибутику⁸⁵.

Представители исследовательского сообщества XVIII века сходятся во мнении, что мари не имели храмовых комплексов, а «местами силы» для отправления религиозного культа выступали участки леса, рощи, имеющие сакральный статус. В рассматриваемый период в источниках такие места и получили наименование «кереметь»⁸⁶. Обозначение и смысл указанного термина,

⁸³ Шутова Н. И. Сакральное пространство народов Камско-Вятского региона: основные итоги, подходы и методы изучения // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. № 2. С. 133–149; Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003; Ее же. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019; Попов Н. С. Священные рощи мари // Марийские культовые памятники Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2004. С. 3–7; Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола, 2024.

⁸⁴ Мокшин Н. Ф. Мордва и вера. Саранск, 2005.

⁸⁵ Специфика применения данных методов раскрывается Н. И. Шутовой следующим образом: «Первый рассматривал его как комплексный природный, историко-культурный, религиозно-мифологический комплекс, а второй позволял выявлять семантику культовых мест, предметов, ритуалов». Цит. по: Шутова Н. И. Сакральное пространство народов Камско-Вятского региона: основные итоги, подходы и методы изучения // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. № 2. С. 135.

⁸⁶ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 44; Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 79; Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. С. 39.

по мнению П. И. Рычкова, связаны с почитанием мари́йцами злого духа, одноименного божества⁸⁷.

Современные исследователи традиционной культуры и религии мари Л. С. Тойдыбекова, Г. Е. Шкалина относят Кереметь к божествам низшего уровня языческого пантеона⁸⁸. Однако в научных кругах существует и иная позиция, согласно которой, поклонение Кереметь выступал для верующих покровителем рода рода. Возникновение подобного дуализма, по мнению Н. С. Попова, возможно, берет свое начало в XIX – начале XX века и связано с деятельностью православных миссионеров, которые наделили Кереметь чертами злой силы, приносящей несчастья и беды людям⁸⁹.

Между тем, невзирая на противоположные позиции представителей науки данному вопросу, в текстах дореволюционных источников слияние духа Кереметь с названием священной рощи – устойчивое явление. Тем не менее в настоящее время сакральные рощи мари определяются как «кўсото».

Еще в XVIII веке организация сакрального пространства священной рощи привлекла внимание ряда ученых. Профессор Г. Ф. Миллер стал первым представителем научного сообщества, который предложил для использования следующую классификацию рощ по их типам: семейно-родовые, сельские (деревенские) и общинные – те, в которых проходили крупные моления десяти и более деревень⁹⁰. В свою очередь, И. Г. Георги предложил более упрощенную классификацию. Ученый делит рощи на общие и частные (принадлежащие одной семье)⁹¹.

⁸⁷ Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 79.

⁸⁸ Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. С. 104–105, 145–149; Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003. С. 81.

⁸⁹ Попов Н. С. Религиозные верования // Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 216.

⁹⁰ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 44–45.

⁹¹ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. С. 32.

Как считают исследователи XVIII века, внешне священные рощи обустроены следующим образом. Это окруженное деревьями или забором место, размеры которого составляют 10–12 сажень [21–42 метра / 45–90 квадратных метров – прим. *Р. С.*], и как правило имеющее три входа: с южной стороны – для ношения воды, с восточной стороны – для приведения жертвенного животного и с западной стороны – для входа и выхода всех участников сакрального действия⁹². Такая система проходов в сакральное пространство рощи также прослеживается и в работах современных исследователей⁹³ с некоторыми изменениями и дополнениями.

К примеру, Н. С. Попов отмечает, что еще в начале XX века на растущие возле западного входа деревья вывешивали длинные полотенца из ткани белого цвета⁹⁴. Обозначение входа в священную рощу описанным способом практикуется и в настоящее время (приложение 1. Фото: 7). Вместе с тем исследователь особо отмечает, что для проведения священнодействий зачастую выбирались такие рощи, которые находились на возвышенной местности, иногда около оврагов⁹⁵. Сегодня строгий порядок расположения и назначения проходов в священную рощу чаще всего не соблюдается⁹⁶.

Внутренне убранство марийского природного «храма» также обладает своими отличительными чертами. Исследователи XVIII столетия в своих исследованиях указывают, что внутри места для молений можно было обнаружить следующее: священное дерево (чаще всего лиственной породы); ритуальный стол, выполнявший предназначение жертвенника – находился либо посередине рощи, либо около священного дерева; котлы для приготовления

⁹² Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 44; Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. С. 32.

⁹³ Попов Н. С. Священные рощи мари // Марийские культовые памятники Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2004. С. 3–4.

⁹⁴ Попов Н. С. Күсото – национальный символ мари // Степанова И. А. Күсото. Святая роща. Йошкар-Ола, 2012. С. 21.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Күсото. Святая роща. Йошкар-Ола, 2012. С. 111.

ритуальной пищи, а также кострища, которые использовались и в различных бытовых ситуациях, и в сакральных, к примеру, таких как передача частей жертвенных животных и ритуальной пищи богам⁹⁷. Исследователи-современники также приводят аналогичное «предметное» описание места силы⁹⁸.

Анализ специфики сакрального пространства традиционной религии мари продолжился в XIX веке. Ученые-исследователи этого периода местом проведения молений также в основном называют священные рощи. И только лишь на празднике «Агавайрем» обряд проводили на пашне (вспаханном поле)⁹⁹.

Священные рощи наиболее часто определяются как кюс-ото (күсото) или юмын-ото (у С. К. Кузнецова: «Юмон-ото – лесной остров Юмы»)¹⁰⁰. Исследователи отмечают, что существует градация мест силы, и, двигаясь от общего к частному, можно разграничить их таким образом: тўня-кўс-ото или всемирная молитвенная роща, мер-кўс-ото или общинная, приходская роща, тукум (насыл)-ото – это родовая роща¹⁰¹.

Согласно трудам И. Н. Смирнова, священная роща – это уже более поздний элемент религиозного культа, тогда как ранее моления совершались на территории некоего определенного участка леса¹⁰².

Описание как внешнего, так и внутреннего устройства священных рощ, приведенное в XVIII веке, в значительной степени схоже с исследованиями,

⁹⁷ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 44; Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. С. 32.

⁹⁸ Марийские культовые памятники Республики Марий Эл: информационно-справочная брошюра. Йошкар-Ола, 2004. С. 3–4.

⁹⁹ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887; Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889 и др.

¹⁰⁰ Кузнецов С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрема // Известия Русского географического общества. СПб., 1880. Т. XV. С. 150, 183; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 18; Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889. С. 201; Филоненко В. И. Отчёт о командировке в Бирский уезд, к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. С. 12. и др.

¹⁰¹ Кузнецов С. К. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры. Село Сернур Уржумского района. // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 73; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 18.

¹⁰² Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889. С. 199.

проводимых в XIX веке. Это онапу – священное дерево лиственной породы (береза, липа, дуб), шаге – ритуальный стол, жертвенные котлы, внешняя изгородь¹⁰³.

Проведенный выше анализ системы и структуры организации сакрального пространства – священных рощ мари – позволяет судить о том, что несмотря на длительный процесс христианизации, борьбы с языческими верованиями, места силы не потеряли своей сакральной значимости в дореволюционный период.

XX столетие привело к значительным изменениям в статусе священных рощ. С целью расширения территории ведения сельскохозяйственной деятельности рощи уничтожались, предавались забвению в силу прекращения осуществления в них обрядовой деятельности. Вместе с тем в жизни адептов этнорелигии мари рассматриваемые природные «храмы» продолжали играть важную роль.

В свою очередь, нерелигиозная часть населения с настороженностью относилась к священным рощам, налагая на их посещение и действия внутри них определенные табу: например, нельзя вырубать деревья в роще, трогать жертвенный котел, который мог оставаться на «месте силы» – это может привести к последующей гибели человека, совершившего данный поступок.

Активные изменения в статусе священных рощ начали происходить в конце XX – начале XXI века. В части из них постепенно восстанавливается обрядовая деятельность, начинает возобновляться научное изучение, производится их паспортизация и официальная регистрация как объектов культурного наследия¹⁰⁴.

В отношении восстановления священных рощ информант – марийский карт Л. И. Горинов (1955 г. р.) приводит следующие сведения: «У нас в районе [Куженерском – прим. Р. С.] всего 69 мольбищ [священных рощ – прим. Р. С.], из

¹⁰³ Шиле. Черемисы // Народы России: этнографические очерки. Т. 1. СПб., 1878. С. 347; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 18; Смирнов И. Н. Черемисы. 1889. С. 201; Семенов Т. С. Черемисы: этнографический очерк. М., 1893. С. 21.

¹⁰⁴ См.: Марийские культовые памятники Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2004; Сухова А. Г. Государственная политика в сфере охраны памятников традиционной марийской религии «күсото» (священных рощ), расположенных на территории Республики Марий Эл // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2018. № 2. С. 70–76.

них 32 действующих. Постепенно открываем, вводим в действие всё больше священных роц. Прежде чем приступить к очистке самой роци, обязательно спрашиваем разрешение у богов, с хлебом, свечей (приложение 1. Фото: 13-14)»¹⁰⁵.

Что касается систематизаций священных роц и разделения их на категории, можно встретить различные подходы у современных исследователей, а также у адептов марийской традиционной религии.

Начнем с классификаций, представленных в работах ученых XXI века. Культуролог Г. Е. Шкалина в своих исследованиях уделяет значительное внимание специфике природного сакрального пространства «кўсото». Она предлагает оригинальную концепцию статуса и роли священных роц «кўсото» – «субститут священного храма марийского мира»¹⁰⁶. Священные роци подразделяются на несколько рангов в соответствии с проводимыми в них молениями: общественные («юмын ото, мер ото»), родовые («насыл ото или туком ото») и всенародные, всемарийские («тўня ото») ¹⁰⁷.

Предложенную классификацию несколько дополняет этнограф Н. С. Попов, согласно которому существуют следующие уровни мест силы: семейные, родовые, патронимические, общедеревенские, родственной группы «тиште», мирские и всемарийские роци¹⁰⁸.

Систематизируя классификации, лингвист Л. А. Абукаева выделяет следующие основания для их построения: «роци, посвященные богам; в которых совершаются те или иные праздничные моления; в зависимости от статуса / типа моления»¹⁰⁹. Рассматривая концепт «*ото / кўсото* ‘священная / молитвенная роца’ в тестах молитв» исследовательница фиксирует: «в сознании верующих

¹⁰⁵ ПМА 3: Горинов.

¹⁰⁶ Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019. С. 151.

¹⁰⁷ Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003. С. 100; Ее же. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019. С. 153.

¹⁰⁸ Попов Н. С. Кўсото – национальный символ мари // Кўсото. Святая роца. Йошкар-Ола, 2012. С. 21.

¹⁰⁹ Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола, 2024. С. 155.

слово *ото* 'роща' связывается с изобилием, благополучием, ростом, гармонией»¹¹⁰.

Согласно представителю марийской общественности И. А. Степановой, работающей над своими произведениями на стыке науки и традиции, сакральные места можно разделить таким образом: рощи для проведения семейных или родовых молений, для молений своей деревней, для молений несколькими близлежащими деревнями, для молений по особому поводу в жизни общества, а также для всемарийских молений¹¹¹.

По мнению представителей служителей марийской традиционной религии, существует несколько вариантов систематизации уровней сакральных пространств.

Первый вариант разделяет священные места по четырем категориям, в зависимости от родовых и общественных систем: первая категория включает в себя так называемые семейные (низшие) рощи – в священной роще и у каждой семьи свое особое дерево; вторая категория – это священная роща всей деревни; третий уровень представлен местами силы одного района или округа – «Тыште и Мер Тыште» (Мер – один район); четвертая категория священных рощ – наиболее многочисленная и называется Всемарийской¹¹².

Между тем, согласно оценке респондента А. И. Рукавишникова, «Тыште Кумалтыш», или моление одного округа в настоящее время не проводится.

Второй вариант классификации уровней сакральных пространств определен имеющейся насущной проблемой сохранения священных рощ, их правового статуса.

Информант предлагает такую систему классификации: 1) рощи федерального значения – природно-ландшафтный культурный памятник природы; 2) региональные; 3) районные; 4) муниципальные (сельские)¹¹³. Схожую, но более

¹¹⁰ Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола, 2024. С. 161–162.

¹¹¹ Күсото. Святая роща. Йошкар-Ола, 2012. С. 73.

¹¹² ПМА 1, 2: Рукавишников.

¹¹³ Там же.

связанную с обрядовой деятельностью позицию занимает информант Л. И. Горинов: «Соответственно статусу роц можно подразделить и моления: деревенские, районные, Всемарийские»¹¹⁴. Важно отметить, если данный подход информантов к классификации священных роц берет за основу исключительно юридический статус объекта культурного наследия, то это не в полной мере соответствует нормативно-правовым актам РФ. Согласно статье 4 «Категории историко-культурного значения объектов культурного наследия» Федерального закона от 25.06.2002 № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» категория «районные» объекты не выделяется¹¹⁵. Также приведенные типы священных роц лишь частично соответствуют полной классификации информантов проводимых марийцами молений. Предположим, что для опрошенных информантов правовая классификация имеет меньшее значение, чем собственно религиозная, в связи с чем прямое соответствие статусов священных роц не всегда устанавливается. В будущем уточнения у информантов потребует статус «районной» священной роци, что связано с развитием деятельности местных религиозных общин марийской традиционной религии в Республике Марий Эл.

Несмотря на определенную дихотомию в рассмотренных классификациях мест силы, можно сделать вывод, что иерархия священных роц – это цельная система, складывающаяся в течение столетий и отвечающая требованиям автохтонного культа мари, как в части деления статусов мест силы на более административные (например, районные, деревенские), так и по уровням проведения обрядов (например, для проведения Всемарийских молений).

Выводы по главе:

1. Изучение подходов к анализу жертвоприношений показывает наличие целого спектра средств и приемов для уточнения специфики, содержания

¹¹⁴ ПМА 3: Горинов.

¹¹⁵ Федеральный закон от 25.06.2002 № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации». [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37318/ (дата обращения: 02.03.2025).

рассматриваемого комплекса ритуальных действий и обрядов. В рамках нашего исследования особую значимость имеют теоретические и методологические конструкты, предложенные С. А. Токаревым и М. Моссом для изучения института жертвоприношений, сакрального церемониала. В основу исследовательской матрицы особенностей развития жречества этнорелигии мари легли следующие проблемные поля:

- наличие или отсутствие жреческой традиции, организационные формы ее проявления в свете социально-экономических, политических изменений российского социума;
- роль духовных лидеров в религиозной жизни мари и их сакральный статус (жрец, колдун, шаман и т. п.);
- обязанности служителей культа при проведении традиционных жертвоприношений мари.

Сохранение комплекса молений мари (кумалтыш) выполняло важное консолидирующее религиозное предназначение по установлению связи между профанным и сакральным миром, способствовало поддержанию и развитию определенной системы служителей культа и ее трансформации (в силу экономических, духовных факторов).

2. Анализ специфики сакрального пространства марийской традиционной религии – священной роши – показал следующее:

Во-первых, для марийской традиционной религии не характерно наличие специальных культовых построек (храмов), «местами силы» выступали священные роши «кўсото» или «кереметь». В отношении определения понятия «кереметь» необходимо отметить, что, согласно зафиксированной в XVIII веке дефиниции, кереметь – это священные роши, в которых поклонялись низшим богам, духам пантеона традиционной религии мари. Современные исследователи почти всегда называют священные роши «кўсото».

Во-вторых, с течением времени некоторые элементы внешнего оформления сакральных мест или изменились в той или иной степени, или же вовсе потеряли свое значение. К примеру, опашка (неглубокая борозда) может заменить забор

(изгородь), утрачивается жесткое закрепление назначения проходов в священную рощу.

В-третьих, основное наполнение внутреннего содержания священной рощи (схема расположения ритуальных пространств и элементов (священное дерево «онапу», ритуальный стол («алтарь») – «шаге», котлы, кострища), атрибутика) практически не подверглось изменению и активно используется сегодня. Географическая ориентация по-прежнему остается основным условием для расстановки участников моления и всех элементов природного места силы.

В следующей главе диссертационного исследования мы попробуем определить связь пространства места силы с деятельностью священнослужителей ответственных за осуществление обрядовой деятельности в этнорелигии мари с учетом особенностей статуса и сакральной работы духовных лиц.

ГЛАВА 2. СПЕЦИФИКА НАИМЕНОВАНИЙ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ И «ЗНАЮЩИХ» ЭТНОРЕЛИГИИ МАРИ

Изучение этимологии жреческих наименований в традиционной религии мари позволяет лучше понять особенности организации культа. На основе источников XVIII–XXI века в этой главе анализируется специфика языковых наименований служителей культа, относящихся как к самоназваниям (эндонимам), так и к заимствованиям (экзонимам), а также рассматриваются механизмы складывания корпуса эндонимов.

Отдельно во втором параграфе главы рассматривается дискуссия о возможности отождествления мари́йского жречества с шаманизмом, которая берет свое начало еще во второй половине XIX века и получает свое развитие в XXI веке. Итогом проводимого анализа являются аргументы, приводимые нами в защиту позиции об отсутствии в среде служителей культа этнорелигии мари шаманов.

§ 2.1. Номинации служителей культа и помощников

Одной из задач изучения жречества мари является анализ специфики архетипичных эндонимов, определяющих служителей культа. Такая постановка исследовательского вопроса предполагает необходимость установления ключевых (маркерных) наименований священнослужителей, их помощников, а также последующего этимологического анализа наименований, полученных в ходе исследования.

В зависимости от характера вероисповедания служителей культа могут именоваться по-разному: жрец, волхв, духовник, священник. Относительно традиционных верований мари важно отметить, что особенность и специфика именно лингвистических наименований служителей культа являются ключевым моментом исследования. Лингвистические обозначения и их последующий анализ

дают возможность выявить круг обязанностей духовных лиц, определить их положение в обществе и обозначить специфику статуса жречества.

Изучать жизнь и особенности марийского этноса отечественные ученые начали в XVIII веке. Несмотря на процесс христианизации финно-угорских народов Поволжья в отмеченный период, одной из основ мировоззренческого комплекса мари по-прежнему являлось язычество. Существование марийской этнорелигии было невозможно без лиц, руководящих отправлением культа, – священнослужителей.

Такие исследователи-участники научных экспедиций, как И. Г. Гмелин, Г. Ф. Миллер, И. Г. Георги, П. И. Рычков, отмечают в своих трудах существование жрецов у мари. В свою очередь, руководители Оренбургской экспедиции 1768–1774 годов при описании черемис дают только общие сведения об их верованиях¹¹⁶.

Поскольку источниковые материалы полевых исследований ученых представляют собой в основном дневниковые записи со сплошным изложением текста, в рамках нашего исследования они условно разбиты на смысловые блоки. Прежде чем перейти к определению обязанностей служителей культа, анализу иерархии жречества мари, остановимся на вопросе о наименовании священнослужителей.

Исследователь Г. Ф. Миллер в своей работе «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов» указывает на наличие в каждом этносе неких «особливых людей». Для черемис таковыми являются «мушане или мушангече» [мужедше – прим. *Р. С.*], в переводе на русский язык – ворожец. Это особо почитаемые седобородые старики, задача которых, как считает ученый, заключается в установлении временных и пространственных границ совершения

¹¹⁶ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства в 1772 и 1773 гг. Ч. 3. Кн. 2. СПб., 1788; Лепехин И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепёхина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. Ч. 1. СПб., 1771.

моления и выборе предназначенных в дар богам жертвенных животных¹¹⁷. Согласно точке зрения Г. Ф. Миллера, численность мужедше в среде деревенского социума черемис невелика (один на несколько населенных пунктов)¹¹⁸. К числу других духовных лиц исследователь относит «юктуч», в обязанности которого входят определение порядка проведения моления и чтение сакральных молитв¹¹⁹. Коллега Г. Ф. Миллера по Второй Камчатской экспедиции И. Г. Гмелин отмечает, что черемисы чтут «югтуча» выше мужедше¹²⁰.

Ряд ученых выдвигает гипотезу о происхождении наименования ворожца «мушана» от дефиниции «шаман». Исследователь XIX века, профессор Казанского университета Н. И. Золотницкий, в качестве первого доказательства своей позиции отмечает, что дефиниция «мужан» («мошан») при перестановке звуков [ш] и [м] могла произойти от слова «шаман».

В качестве второго подтверждения своей гипотезы, указывает на наличие у черемисских картов и мужедше специальной ритуальной одежды – длинного белого балахона с красной нашивкой из кумача на груди и с черной из сукна на спине, а также особого головного убора – высокой берестяной шапки¹²¹. Вместе с тем эндоним «мушан» (мужедше) встречается и в научной литературе последующих столетий¹²².

Характерно, что ряд современных исследователей отмечает существование аналогичного облачения у угорских шаманов и служителей культа волжских финнов¹²³.

¹¹⁷ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 47. В современной марийской орфографии «мужанче» – «ворожея», «гадалка» (от «мужедаш» ворожить, гадать). Васильев В. М., Учаев З. В. Марийско-русский словарь. Йошкар-Ола, 2003. С. 123.

¹¹⁸ Там же. С. 47.

¹¹⁹ Там же. С. 53.

¹²⁰ Харлампович К. В. Известия И. Гмелина о Казани и о казанских инородцах (1733). Казань, 1904. С. 17.

¹²¹ Золотницкий Н. И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис: из лекций в Казанском миссионерском институте Н. И. Золотницкого. Казань, 1877. С. 15–16.

¹²² Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927. С. 15–16.

¹²³ Павлова А. Н. Семантика марийского обрядового костюма // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. Вып. 12. № 18. С. 70–76.

Нужно отметить, что дискуссия о вопросе существования марийского шаманизма не закончена и продолжается в настоящее время¹²⁴.

В отличие от своего предшественника Г. Ф. Миллера, при анализе языческих верований мари ученый-путешественник П. И. Рычков о ворожбе и выбираемом для проведения моления «престарелом» человеке дает достаточно немного информации¹²⁵. А вот в работах исследователя И. Г. Георги уже можно обнаружить более полное описание жречества черемис.

В частности, речь идет не только о «мушанах» и «машанах» [мужедше – прим. Р. С.], но и о «первосвященнике – югтищъ», отвечающем за толкование снов, предсказания будущего и совершение магических действий¹²⁶. И. Г. Георги пишет, что количество этих служителей культа уже не велико, и их заменяют на «пожилого, умного и беспорочного поведения человека, переименованного *Картом*, дают ему и помощника под именем *Удше* [учо – прим. Р. С.]»¹²⁷.

Согласно информации, содержащейся в исследованиях И. Г. Георги, понятия мушан и юктуч, которые ранее упоминались в трудах Г. Ф. Миллера и И. Г. Гмелина, отождествлены с картом¹²⁸. Также упоминается и помощник жреца – удше (учо). Согласно трудам Г. Ф. Миллера и И. Г. Гмелина, мужедше находится на более высоком положении в иерархической жреческой лестнице, чем юктуч.

Ученые-исследователи, трудившиеся в XVIII веке, помимо марийских священнослужителей описали также названия и деятельность родственных финно-угорских этносов: удмуртов (вотяков) и мордвы (эрзян и мокшан).

¹²⁴ Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003; Попов Н. С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // Финно-угроведение. 2020. № 1. С. 148–157.

¹²⁵ Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 81, 86.

¹²⁶ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. I. С. 30–31.

¹²⁷ Там же. С. 31.

¹²⁸ Там же. С. 29, 33.

Ряд ученых приводит такие обозначения жречества: И. Гмелин упоминает ворожец – «дона», Г. Ф. Миллер и П. И. Рычков пишут о ворожеце, колдуне – «туно» или «тона», а П. С. Паллас называет духовных лиц «священнодействующими старцами»¹²⁹. Такие лингвистические доказательства существования подобных названий имеют место и в современном удмуртском лексиконе: «туно», «туно-пеллё», «туночи» (гадалка, ворожея, знахарка; шаман, чародей)¹³⁰.

Г. Ф. Миллер описывал ворожеца «туно» как лукавого деревенского мужчину шестидесяти лет с темно-рыжей бородой¹³¹. Исследователь отмечал также, что такие представители местного жречества занимали особое место в обществе, были выделены иерархически, и в целом «туно» было немного – один на четыре деревни¹³².

Обязанности такого служителя культа состояли в следующем: помимо непосредственной передачи воли богов прихожанам, ворожец выбирал жертвенных животных для жертвоприношения и определял само место и время проведения такого ритуала. Кроме того, местного колдуна звали на помощь при болезнях или различных происшествиях¹³³.

И. Г. Георги и П. И. Рычков в своих работах упоминают также еще одну категорию служителей религиозного культа удмуртов – это «утиссь» [«утись»¹³⁴ – прим. Р. С.]. Эти представители жречества могли священнодействовать и в храме

¹²⁹ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 47; Рычков П. И. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 161; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 53; Харламович К. В. Известия И. Гмелина о Казани и о казанских инородцах // Известия общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1903. Т. XIX, Вып. 5–6. С. 269.

¹³⁰ Удмуртско-русский словарь. Ижевск, 2008. С. 662.

¹³¹ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 50.

¹³² Там же. С. 47.

¹³³ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 51–52; Харламович К. В. Известия И. Гмелина о Казани и о казанских инородцах // Известия общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1903. Т. XIX, Вып. 5–6. С. 269; Рычков П. И. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 161

¹³⁴ Утись – хранитель. Удмуртско-русский словарь. Ижевск, 2008. С. 705.

[«куале» – культовая постройка, святилище – прим. *Р. С.*], и в священной роще. Между тем ученый Георги говорил, что священная роща у удмуртов (вотяков) называется «лудом»¹³⁵.

Также И. Г. Георги упоминал о том, что глава семьи тоже имеет право совершать определенные действия, связанные с отправлением культа, но только в семейном святилище¹³⁶. По поводу свадьбы и связанными с этим мероприятием обрядами исследователь рассказываем о таком представителе духовенства как некий свадебный распорядитель, «Торо Карт»¹³⁷. Торо Карт приносил ритуальную жертву – стакан пива – и произносил молитвы¹³⁸.

Согласно П. И. Рычкову, должность туно в храме передается от отца к сыну, а если прямые кровные наследники отсутствуют, должность получает ближайший родственник¹³⁹.

Однако И. Г. Георги говорит о том, что должность священнослужителя принадлежит либо непосредственно туно, либо ее может также занять утись. Более того, в рамках описания молений в куале, тоже упоминается утись¹⁴⁰.

В своих исследованиях ученый И. И. Лепехин отмечает, что религиозный служитель является «стариком», «старшим участником моления» – имеется в виду возраст. И. Г. Георги, а также К. Милькович упоминают о подобном: в работах упоминаются «добрые люди» – «Ате-Покштей» или «Ате»¹⁴¹. При этом в

¹³⁵ В своей работе исследователь описывает святилище в д. Китяк Оренбургской губернии. Рычков П. И. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 160; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 53–54.

¹³⁶ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 56.

¹³⁷ Торо – 2. этн. тысяцкий; сюан ~ тысяцкий (распорядитель в свадебном обряде, старший свадебный чин). Удмуртско-русский словарь. Ижевск, 2008. С. 653.

¹³⁸ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 51.

¹³⁹ Рычков П. И. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 160.

¹⁴⁰ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 54.

¹⁴¹ Лепехин И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепёхина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году. СПб., 1771. Ч. 1.

эрзянском языке атя – это старик¹⁴², в мокшанском – дед¹⁴³. Покштя на языке эрзя также обозначает деда, дедушку¹⁴⁴. Помимо почетного возраста священнослужителя, предположительно также имеется в виду значительный опыт молений и некий авторитет, вес в обществе. Подобная тенденция характерна для служителей культа мари.

Важно отметить, что ученые XVIII столетия, занимавшееся исследованием оставшейся автохтонной религии мордвы, в целом согласны, что институт жречества отсутствует¹⁴⁵.

Несмотря на продолжающийся процесс христианизации, удмурты и мордва в рассматриваемом историческом периоде по-прежнему сохраняли значительный комплекс обрядовых языческих практик, при этом изучение развития их языческого жречества в условиях активной миссионерской деятельности в дореволюционный период – это возможный предмет для отдельного исследования¹⁴⁶.

В результате анализа источников XVIII века выявлены такие языковые реликты для представителей марийского жречества, как мужан (мужедше), юктуч, карт, удшо (учо). Между тем в современном языке мари не используется дефиниции «юктуч», и, вероятнее всего, это определение – производное от «йёк», (в горном наречии марийского языка это звучит как «юк»), что значит «голос» или же «убеждение, внушение какой-либо идеи, суждение...»¹⁴⁷. Либо же слово

С. 164–165; Милькович К. Быт и верования мордвы в конце XVIII столетия // Тамбовские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1905. № 18. С. 825; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 1. С. 46.

¹⁴² Эрзянско-русский словарь. М., 1993. С. 63.

¹⁴³ Щанкина В. И. Мокшень-рузонь валкс – Русско-мокшанский словарь. Саранск, 1993. С. 243; Русско-мокшанско-эрзянский словарь. Саранск, 2011. С. 103.

¹⁴⁴ Эрзянско-русский словарь. М., 1993. С. 494.

¹⁴⁵ Милькович К. Быт и верования мордвы в конце XVIII столетия (1783 г.) // Тамбовские епархиальные ведомости. 1905. 30 апреля, № 18. С. 825; Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 46.

¹⁴⁶ Гусева Т. М. Религия и верования // Финно-угорские народы России. Саранск, 2016. С. 491–506.

¹⁴⁷ Словарь марийского языка. Йошкар-Ола, 1992. Т. 2. С. 154.

«юктуч» может быть производным от «юкташ», что значит «читать» (молитву, например)¹⁴⁸.

К вышесказанному следует добавить и тот факт, что жрец – юктуч – в источниках позднего происхождения (XIX–XX столетий) не фиксируется. Вместе с тем в XIX веке этнографом С. К. Кузнецовым описывается служитель культа со схожим, как у юктуча, набором обязанностей¹⁴⁹. Предположим, что рассматриваемое наименование служителя культа с течением времени могло поглотиться дефинициями «карт» и «мужедше» в связи с трансформацией их работы при проведении моления.

Вслед за исследователями XVIII века изучение марийской автохтонной религии продолжили ученые, путешественники, православные миссионеры XIX – начала XX века. За этот временной отрезок различными исследователями было собрано значительное количество материала, раскрывающего характер верований мари. Отметим, что введение в научный оборот архивных источников, освещающих языческие моления мари рассматриваемого периода, продолжаются и в настоящее время¹⁵⁰.

Архивные документы первой трети XIX века содержат дела о языческих молениях мари. К примеру, существует документально зафиксированный материал о Всемарийском молении, произошедшем у деревни Варангуши Царевококшайского уезда Казанской губернии в 1827 году, на котором присутствовало от четырех до пяти тысяч человек¹⁵¹. В настоящее время это деревня Варангуж Моркинского района Республики Марий Эл. Отметим, что

¹⁴⁸ Словарь марийского языка. Йошкар-Ола, 2005. Т. 10. С. 171.

¹⁴⁹ Кузнецов С. К. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры. Село Сернур Уржумского района // Святые. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 74.

¹⁵⁰ Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона: сб. док. / науч. ред. К. Мацузато Екатеринбург, 2002; Таймасов Л. А. Языческое моление марийцев при деревне Курсола Царевококшайского уезда 1901 г. // Марийский археографический вестник. 2006. № 16. С. 145–149.

¹⁵¹ Подробнее о молении см.: Иванов А. Г. Всемарийское языческое моление 1827 года и действия властей // Марийский археографический вестник. 1998. № 8. С. 48–74; Его же. Всемарийские языческие моления в 20-х годах XIX века // Финно-угроведение. 1999. № 2–3. С. 31–33.

материалы о данном молении и ходе следствия по нему в силу его резонансности были выделены в отдельное дело и хранятся в Государственном архиве Республики Марий Эл (Фонд Ф-165 Царевококшайское духовное правление Казанской епархии Казанской губернии 361 ед. хр., 1726-1893, 1916 гг. Опись 1. Дело 165. Документы о проведении нехристианского молебна (идолопоклонения) в с. Морки Царевококшайского уезда Казанской епархии (указы, отношения, донесения, сообщения, рапорты, справки и др.), 01.12.1827 – 18.12.1835).

Представители православного духовенства, описывающие в своих рапортах данное Всемарийское моление, отмечали и подчеркивали руководящие роли мужеде в процессе. «Распространители сего заблуждения [многобожие, язычество] суть так называемыя “мужеды” или “ворожей”, которые о себе объявляют, что они знают волю тех богов, потому что сии боги о том их уведомляют, и потому именем тех богов заставляют черемис приносить такие жертвы, какия угодны тем богам. <...> Коим руководствуюсь ему донесли словестно того села церковнослужители об обывателе деревни Малых Морков каком-то Микибае и деревни по околотка Норьял каком-то Пектубае»¹⁵². В документах указывается, что представители сакрального культа вне молений ничем не примечательны, живут вместе с остальными, поэтому найти и выявить их достаточно непросто¹⁵³.

Духовная консистория предприняла определенные действия для установления личностей мужедаше, которые склонили черемис к проведению Всемарийского моления: «В Казанское губернское правление сообщить и требовать, дабы оно благословило о проведении деревни Малых Морков обывателя Микиба и околотка Норьял Пектубая, подозреваемых в совершении легковерных черемис ко многобожию и идолопоклонническим суевериям, исследовать при депутате с духовной стороны. И буде окажется, что они точно почитаются и действуют как мужеды или ворожцы, воспретить впредь как им, так

¹⁵² ГАРМЭ. Ф. 165. Оп. 1. Д. 165. Л. 39.

¹⁵³ Там же.

и другим подобным употреблять во злолегковерия простодушного народа или ежели можно, удалить сих мужедов в другие селения»¹⁵⁴.

Предписанные действия были проведены, но положительного результата не дали, о чем свидетельствует депутат Царевококшайской Мироносецкой пустыни приходской священник Василий Царевский в Казанскую духовную консисторию в своем рапорте от 31 августа 1828 г. № 15: «...такое исследование сего Августа 29 и 30 числа произведено и по оному оказалось: что означенные из черемис крещенные Микибай, а по-русски Максим Павлов, и Пектубай, по русски Никита Яковлев в допросах от них отобранных, состояли они Мужедами или ворожцами совращающими простодушный народ к многобожию и идолопоклонническим суевериям признания не учинили; опрошенные по сему предмету за присягою обыватели в числе 75 человек показали, что Микибай и Пектубай поведения добропорядочного, Мужедами никогда не были; да и церковнослужители села Морков объявившие о них Протоиерею Альбинскому никаких ясных доказательств представить при следствии не могли и тем следствие покончено»¹⁵⁵.

Согласно решению Казанской палаты уголовного суда, дело завершилось оправданием подозреваемых: «Оглашенных же совратителей от православной веры черемис деревень Малых Морков – Микибая, а по-русски Михаила Павлова, и других Морков – Пектубая, а по-русски Никиту Яковлева как названных мужедами или ворожцами. Как вину не признавших и ничем не изобличенных, учинить от Суда свободными»¹⁵⁶.

Отметим, что как в начале XIX века, так и в дальнейшем верования мари часто приравниваются к шаманскому идолопоклонству. Например, рапорт священников И. Троицкого и Д. Пернянгашевского от 26 мая 1818 года по делу о нарушении норм христианской веры марицами прихода с. Шапкина Козмодемьянского уезда содержит следующие сведения: «... произведения следствия об уклоняющихся от христианской веры к шаманскому

¹⁵⁴ ГАРМЭ. Ф. 165. Оп. 1. Д. 165. Л. 43.

¹⁵⁵ Там же. Л. 110-110 об.

¹⁵⁶ Там же. Л. 148 об.

идолослужению, чему главным орудием служат так называемые мужаны, новокрещенные из черемис...»¹⁵⁷. Однако эта точка зрения имела не только сторонников¹⁵⁸, но и противников¹⁵⁹.

В официальных документах Русской Православной Церкви зафиксированы также и традиционные наименования черемисских жрецов. К примеру, цитата из рапорта священника А. Даровского прихода села Сернур вятскому епископу Кириллу «о результатах следствия, произведенного земским судом по делу о большом языческом сборище марийцев при деревне Кюпран Сола Уржумского уезда от 30 декабря 1828 года»: «... पहले всего с общего согласия избирали из среды себя *картов* или *старших*, назначив *большого карта* Макара Борисова и других многих по числу богов»¹⁶⁰. В этом же рапорте православный священник, помимо определения наименований высшего жречества, называет и более низшее, а также других лиц, относящихся к отправлению культа: «... выбраны были расходчики Андрей Афанасьев и Тимофей Стефанов для смотрения за деньгами, размены и раздачи для скота. За порядком же всего жертвоприношения представлено было смотреть сновидцам Тойметеву, Васильеву и Евсееву»¹⁶¹.

Интересна последняя «должность» — предположительно, назначенные сновидцы должны каким-то образом разъяснять свои сновидения и на основании их трактовки сообщать те или иные выводы пастве — например, о необходимости жертвоприношений. Согласно тому же рапорту Даровского, сновидцы Семен Васильев и Василий Евсеев должны были наблюдать за порядком моления, совершаемого около деревни Кюпран Сола¹⁶². Этнограф С. К. Кузнецов упоминал о похожих обстоятельствах в последней четверти XIX столетия, а также в 20-х годах XX века.

¹⁵⁷ Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона. Sapporo, Japan. С. 65–66.

¹⁵⁸ См. подробнее: Золотницкий Н. И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис: из лекций в Казанском миссионерском институте Н. И. Золотницкого. Казань, 1877; Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. I. М., 1892.

¹⁵⁹ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса. СПб., 1885.

¹⁶⁰ Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона. Sapporo, Japan. С. 86.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Там же.

Отметим, что количество необходимых для принесения в жертву животных, озвучивали пророки или ворожеи ужшо-колшо¹⁶³.

Еще одна ученая – А. Фукс, – которая в сороковых годах XIX века проводила исследования в Казанской губернии, подтверждает, что и в то время у мари сохранялось язычество. В своей работе «Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии» Фукс говорит о том, что в марийских селах по-прежнему существуют жрецы (попы – карты), или юмлань¹⁶⁴.

Такое наименование служителей культа, вероятно, является производным от слова «юмылташ» – молиться¹⁶⁵. Ранее в источниках данное обозначение нам не встречалось.

Рассмотренные материалы первой половины XIX века подтверждают сохранность традиционных наименований марийского жречества, а также дополняют систему обозначений «языческого клира» новыми сведениями.

В частности, можно сказать, что обряды во время сакрального действия организуют жрецы или карты. Они являются выборными, при этом среди служителей культа определяется Большой карт – он приносит жертву главному богу – Юмо, богу неба.

Ранние сведения дополняются еще одним эндонимом, являющимся наименованием служителя культа, – «юмлань», и казначеями («расходчиками»), следящими за расхождением собранных на моление средств. Данные наименования распорядителей религиозного действия не встречаются в источниках XVIII столетия.

Во второй половине XIX столетия научное сообщество стало достаточно активно заниматься исследованиями финно-угорских этносов, и, в частности, мари. Для ученых этого периода свойственно расширение исследовательского поля, что повлекло за собой включение в него не только луговых, но и горных и

¹⁶³ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск. 1927. С. 3, 6. См. так же: Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 8–10; Багин С. А. Гадатели и знахари у Царевококшайских черемис. Казань, 1910.

¹⁶⁴ Фукс А. А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. С. 197.

¹⁶⁵ Васильев В. М., Учаев З. В. Марийско-русский словарь. 2003. С. 291.

восточных мари. Ученые, православное духовенство стали больше уделять внимание изучению института жречества у представителей данных языковых и культурных групп этноса.

Как и в предыдущий период, в исследованиях середины и конца XIX века при анализе хода жертвоприношения упоминаются карты, помощники картов – уче, ўссö (учо), а также сновидцы.

Однако уже присутствует ряд отличий – в частности, С. К. Кузнецов сообщает, что у горных мари жрец называется «кугузя»¹⁶⁶, а не карт, что ученый связывает либо с тем, что горные мари забыли определение «карт», либо не знали и не использовали его вовсе.

Можно сделать предположение, что это обстоятельство может быть объяснено либо различием наречий марийского языка, либо же локально-региональной обрядовой спецификой. Слово «кугыза» или «кугуза» в современной марийской орфографии также определяется как «старик, старший мужчина»¹⁶⁷.

Ученые, изучавшие верования и обряды восточных мари в Оренбургской, Пермской, Уфимской губерниях, упоминают о том, что обязанности жреца исполняет человек, которые именуется как кугузя¹⁶⁸, однако наиболее часто фиксируется наименование «мулла»¹⁶⁹.

В своих работах С. К. Кузнецов разграничивает наименования отправителей религиозного культа в зависимости от места их жительства: картами жрецов называли в Царевококшайском уезде Казанской губернии и в Уржумском уезде

¹⁶⁶ Кузнецов С. К. Четыре дня у черемиса во время Сюрема // Известия Русского географического общества. 1880. Т. XV. С. 175.

¹⁶⁷ Словарь марийского языка. Йошкар-Ола, 1994. Т. 3. С. 81.

¹⁶⁸ Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 185; Сомье С. О черемисах. Этнографическо-антропологический очерк // Записки Уральского общества любителей естествознания. 1896. Т. 17. Вып. I. С. 102.

¹⁶⁹ Ерусланов П. Магометанская пропаганда среди черемис Уфимской губернии (из личных наблюдений). М., 1895. С. 31; Филоненко В. И. Отчёт о командировке в Бирский уезд, к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. С. 12, 22; Сомье С. О черемисах. Этнографическо-антропологический очерк // Записки Уральского общества любителей естествознания. 1896. Т. 17. Вып. I. С. 102.

Вятской губернии, наименование кугузя встречалось в Малмалыжском уезде Вятской губернии, а вот про муллу шла речь в Бирском уезде Уфимской губернии, а также в Красноуфимском уезде Пермской губернии¹⁷⁰. Вероятнее всего дефиниция «мулла» была перенята восточными мари у татар под влиянием ислама¹⁷¹.

К рассмотренным выше случаям добавляется еще одна вариация обозначения служителей культа. П. Знаменский и Г. Яковлев указывают, что лицами, руководящими молениями, являются мужаны¹⁷², однако приведенный факт скорее представляет собой исключение из общего правила¹⁷³.

Так, исследователь В. М. Васильев отмечает, что ворожцы иногда могли исполнять жреческие обязанности на молении в силу наличия у них сакрального авторитета со стороны верующих¹⁷⁴. Однако эта точка зрения не являлась в рассматриваемый период общепринятой. В частности, этнограф Г. Яковлев отвергал возможность сопоставления в одном ряду служителей культа – картов и ворожцов¹⁷⁵.

Изучая эндонимы служителей культа, также следует учитывать и факты отсутствия таковых в трансформированных вариантах автохтонных верования мари. В частности, представители мариийской языческой секты второй половины XIX столетия «Кугу Сорта» жреческих наименований, «титулов» не имели¹⁷⁶.

Таким образом, анализ материалов второй половины XIX – начала XX века позволяет выделить целый ряд наименований служителей культа автохтонной

¹⁷⁰ Кузнецов С. К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис (1905 г.) // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 91.

¹⁷¹ Подробнее см.: Ерусланов П. Магометанская пропаганда среди черемис Уфимской губернии. М., 1895; Филоненко В. И. Отчёт о командировке в Бирский уезд, к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914.

¹⁷² Знаменский П. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. СПб., 1867. Т. IV. С. 67; Шиле. Черемисы // Народы России. Этнографические очерки. СПб., 1878. С. 344–345; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 31.

¹⁷³ Исследователь П. Знаменский указывает: «Картов просто зовут мужанами (знахарями, ворожниками), – название уже не выражающие идеи жречества». Знаменский П. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. СПб., 1867. Т. IV. С. 67.

¹⁷⁴ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань, 1915. С. 9.

¹⁷⁵ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 19.

¹⁷⁶ Васильев В. М. Мариийская религиозная секта Кугу Сорта. Йошкар-Ола, 1927. С. 67–68.

религии мари: карт, кугыза, и в виде исключения – мужан. Восточные мари используют также термин «мулла». Вместе с тем наиболее устойчивым и распространенным на широкой территории проживания марийского этноса эндонимом, обозначающим руководителя моления, по-прежнему является «карт».

В целом совокупность материалов, которые были зафиксированы в период с XVIII по начало XX века, позволяет прийти к следующим выводам, касающимся раскрытия вопроса лексического обозначения жречества мари.

В своих работах исследователи отмечают ряд языковых реликтов, которыми у мари называются служители культа и их помощники. Непосредственно к эндонимам относятся такие наименования: мужедше (или ворожец), карт, юктуч, кугузя (кугыза), сновидец (шинчанужшо, ужшо-колшо), юмлан, учо. Заимствованное наименование – мулла.

Наименование «юктуч», которое фиксировали в XVIII веке, современный язык мари не содержит. Можно предположить, что это слово происходит от «йёк» (или на горном наречии «юк») либо «юкташ» – «читать, например, молитву». Тем временем в работах ученых-исследователей XIX столетия также не встречается термин «юктуч».

В свою очередь, обозначение жреца «юмлан», не фиксируемое в материалах XVIII столетия, имеет схожую характеристику своего происхождения: от «юмылташ» – молиться.

Предположим, что рассматриваемые казусы могли произойти в силу постепенной утраты анализируемых обозначений жреца в памяти мари или в результате объединения обязанностей юктуч с картом и мужедше, юмлан с картом. Также может иметь место и такой вариант: за основу наименования представителя жречества мари взята его непосредственная работа – то есть чтение молитв.

Традиционная и наиболее распространенная в дореволюционный период дефиниция священнослужителя язычества мари – это все же «карт». Отсюда можно сделать вывод о том, что это название является автохтонным и длительное время содержится в памяти народа.

В период глобальных как мировых, так и отечественных перемен, которые происходили в двадцатых годах XX века, группа мариЙцев предприняла попытку официального закрепления статуса служителя культа этнорелигии – безусловно, включающего в себя и наименование «должности» священнослужителя.

Так, в городе Бирск Уфимской губернии в период с 15 по 25 июля (или с 25 июля по 7 августа) 1917 года состоялись заседания Первого Всероссийского Съезда Мари. На этом съезде в числе прочего обсуждалась судьба развития традиционной религии¹⁷⁷.

Несмотря на то что главной целью Съезда в области развития традиционной религии было сохранение ее самобытности, в тексте источников прослеживаются попытки обновления и трансформации автохтонных верований мари. Эта тенденция нашла свое выражение в попытке унификации обозначения служителей культа – онаен¹⁷⁸.

Сам факт принятия этого термина говорил о том, что для народности мари представители их автохтонных верований играют значительную роль.

В двадцатые-тридцатые годы XX века исследования религии мари проходили с такой же активностью. Так, ученый-этнограф Н. М. Маторин отмечал, что у жрецов-картов «выделяются “сновидцы”, “омымужшы”, которым во сне бывает “откровение”, какому богу и где и какую принести жертву»¹⁷⁹. По мнению Маторина, этимология слова «карт» включает в себя заимствование из татарского языка, где карт – это старик. Еще один пример подобного заимствования по словам исследователя – название представителя жречества мулла, очевидно, это слово пришло из ислама и под влиянием этой религии. Кроме этого, Н. М. Маторин, в отличие от своих предшественников XIX века,

¹⁷⁷ В рамках рассматриваемой проблематики наибольшего внимания заслуживает протокол заседания 23 июля 1917 г. в г. Бирске Уфимской губернии. Заседание 7-е. // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 33–39.

¹⁷⁸ «Он» в мариЙском языке – «глава, начальник»; «онаенг» – *рел.* жрец. Словарь мариЙского языка. Йошкар-Ола, 1998. Т. 4. С. 300.

¹⁷⁹ Маторин Н. М. Религия у народов волжско-камского края прежде и теперь. М., 1929. С. 59. Эту особенность отмечал ранее С. К. Кузнецов. См.: Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса. СПб., 1895.

вводит в научный оборот новый термин «онаен», служащий обозначением священнослужителей традиционной марийской религии¹⁸⁰.

Научный анализ жреческих наименований продолжился в 50-е годы XX века. В своей работе «Происхождение и сущность языческих культов» член Общества по распространению политических и научных знаний Анатолий Васильевич Краснов, рассматривая подготовку и проведение крупных молений в Моркинском районе в 1954 году, Ново-Торьяльском, Куженерском и других районах Марийской АССР, акцентирует особое внимание на служителях культа. Исследователь фиксирует различные наименования жрецов – «онаен», «юмын тан», «он», и раскрывает специфику их происхождения («он» – «вождь»; слово «карт», происходящее от татарского языка, означает «старый», так как служители культа обычно были люди почтенного возраста)¹⁸¹.

В экспедиционных отчетах, дневниковых записях 60-х годов XX века удалось найти ряд ценных сведений, дополняющих парадигму наименований служителей культа, специфику их обрядового облачения.

В ходе сбора материала в деревне Тюм-Тюм Уржумского района Кировской области от информантов были получены сведения об осеннем жертвоприношении (несколько вариантов). В отношении рассматриваемой проблематики интерес представляют следующие данные.

Респондент Петиганов Алексей Ильич деревни Мамашево, 67 лет: «При молении в кўсото бывает марийский поп – карт. Он надевает шерстяной белый шовыр (поддевку из холста)¹⁸². <...> Шовыр вокруг всех краев обведен черной тесьмой».

Записано от В. Н. Чулкова (возраст / год рождения, место постоянного жительства не указаны): «Специальный “чоклышо” заговаривающий. Он заговаривал и в роще, и при приеме пищи». Отметим, что приведенное наименование служителя культа встречается нам впервые. Согласно словарю

¹⁸⁰ Маторин Н. М. Религия у народов волжско-камского края прежде и теперь. М., 1929. С. 56.

¹⁸¹ МарНИИЯЛИ. НРФ. Оп. 5. Д. 19. Л. 17.

¹⁸² «Лёгкий верхний кафтан из белого холста или фабричных тканей» – Словарь марийского языка = Марий мутер. Йошкар-Ола, 2004. Т. 9. С. 163.

марийского языка. «чоклышо, на горном наречии “цöклышы” является причастием от “чоклаш” – молиться, в значении существительного означает “молельщик, жрец”»¹⁸³.

Информант Т. К. Семенова (информация о респонденте в отчете отсутствует): «Картов бывало столько, сколько огней (костров). Каждому богу отдельный огонь (костер) и отдельный карт. <...> При молении карт надевал белый шовыр (поддевку из холста). Но этот шовыр был кругом обведен (черной, красной) каймой»¹⁸⁴.

В деревне Большая Пижанка Советского района Кировской области члену этнографической экспедиции МарНИИ А. Ф. Степанову также удалось зафиксировать несколько вариантов наименований руководителей молений: «Название карт нет, зовут кугурак (старший)»; «У каждого костра был свой старший (кугурак). Его называли юмын тан (друг бога)»; «Во время моления бывает один старший (старик). Но его картом не зовут. Он просит бога. Говорит, говорит, как может голову. Другие сидят без звука, только повторяя старика, наклоняют голову»¹⁸⁵.

С учетом территории фиксации рассмотренных выше обозначений жрецов («чоклышо», «кугурак», «юмын тан») предположим, что они являются вариантами локального происхождения и в большей степени относятся к этнографической локальной группе горных вятских мари. Подчеркнем, что решение этого вопроса требует проведения в будущем дополнительных полевых исследований на территориях Нижегородской, Кировской областей и Республики Мари Эл.

Дальнейший анализ работ 70-х – 80-х годов XX столетия не выявил сведений, существенно расширяющих палитру и специфику наименований служителей культа этнорелигии мари¹⁸⁶.

¹⁸³ Словарь марийского языка = Марий мутер. Йошкар-Ола, 2003. Т. 8. С. 378.

¹⁸⁴ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ–1961. №9. Л. 1, 29–31.

¹⁸⁵ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ–1961. №10. Л. 44, 46.

¹⁸⁶ Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986.

Следует перейти к характеристике современного состояния служителей культа и зафиксировать эндонимы духовных лидеров мари. Как в предшествующий исторический период, так и в настоящее время наиболее известным наименованием мари́йского жреца является дефиниция «карт». В пользу данного термина высказываются и сами священнослужители. По мнению А. И. Рукавишникова, данное обозначение закрепилось за руководителями моления давно¹⁸⁷. Респондент считает, что это наименование может быть заимствовано из иранского языка и обозначает «человека, владеющего тысячами, то есть в подчинении его тысячи»¹⁸⁸. Марийский карт деревни Ирмарь Куженерского района Л. И. Горинов, комментируя соответствующий вопрос анкеты при проведении интервью, предложил рассмотреть целый спектр возможных номинаций служителя культа: «Называют как “карт”, “онаен”. Может быть “кугыза” – это предок (старший) и “юмынтан” – это “друг бога”, “общий друг”. По поводу названий “арвуй” и “йүктышö” сказать весьма сложно, смотря в каком контексте они употребляются. Традиционно служителей культа называют: “карт”, “онаен”, “кугыза”, “юмынтан”»¹⁸⁹.

Размышляя о специфике обозначений служителей культа, информант А. И. Рукавишников также приводит наименование «онаен»¹⁹⁰. Наконец, Верховный карт мари А. И. Таныгин при ответе на вопрос «Как члены религиозной общины называют служителя культа?» на первое место поставил номинацию «онаен», пояснив ее происхождение следующим образом: «Называют “онаен”, то есть впереди стоящий. “Он” – перед, впереди, а “ен” – человек»¹⁹¹.

Подчеркнем, что дефиниция «онаен» уже встречалась нам в материалах Первого Всероссийского съезда мари, относящихся ко второму десятилетию XX века. Несмотря на попытки его внедрения в ритуальную практику, обозначение

¹⁸⁷ ПМА 1, 2: Рукавишников.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ ПМА 3: Горинов.

¹⁹⁰ ПМА 1, 2: Рукавишников.

¹⁹¹ ПМА 3: Таныгин.

«онаен» не получило широкого распространения до начала 1990-х годов XX столетия.

Исследователь Н. С. Попов в качестве даты начала официального закрепления рассматриваемой номинации в традиционной мари́йской религии называет 1991 год¹⁹². А. И. Рукавишников отмечает, что согласие на принятие данного наименования в 2004 году подтвердили мари́йские «муллы»¹⁹³. Отметим, что «титулатура» священнослужителей МТР по-прежнему включает в себя эндоним «онаен». В частности, Верховным онаеном (картом) до настоящего времени (октябрь 2025 года) остается А. И. Таныгин¹⁹⁴.

Таким образом, для представителей сакрального культа мари служитель такого культа будет именоваться либо картом, либо более современным аналогом этого эндонима – онаен. Данное утверждение подтверждается результатами интервьюирования, которое проводилось со священнослужителями мари́йской традиционной религии. Так, из 8 опрошенных подавляющее большинство (88 %) именовали служителя МТР как карт либо онаен¹⁹⁵.

Современные лингвистические исследования показывают достаточно широкий спектр номинаций, характерных для обозначения служителя культа в традиционной религии мари, большая часть из которых четко прослеживается на историческом и современном полевых материалах. Проводя анализ текстов

¹⁹² «2 марта 1991 года по инициативе “Кугезе мланде” в актовом зале историко-филологического факультета МарГУ прошло собрание мари́йских руководителей молений. Собравшиеся мари́йские “онаен” – так решили назвать себя руководители молений (карты)», «Они (представители мари́йской интеллигенции в своих выступлениях – прим. Р. С.) предлагали больше не называть руководителей моления заимствованным словом “карт”, а считать их “онаенами” (от слова “онапу” – священное дерево и “ен” – человек, имеющий отношение к священному дереву)». Попов Н. С. Из истории зарождения религиозного движения мари́йцев по возрождению язычества в конце XX века // Этнологические проблемы в поликультурном обществе: Материалы всероссийской школы-семинара «Национальные отношения и современная государственность». Йошкар-Ола, 28–29 июня 2000 г. Вып. 1. С. 123; Его же. К истории возрождения мари́йских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура мари́йцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 95–96. Отметим, что в этом же году состоялась учредительная конференция религиозного центра «Ошмари́й-Чимари́й».

¹⁹³ ПМА 1, 2: Рукавишников.

¹⁹⁴ Попов Н. С. К вопросу о становлении и развитии традиционной мари́йской религии // Финно-угроведение. 2020. № 1. С. 154.

¹⁹⁵ ПМА 4.

многотомного «Словаря марийского языка» (в 10 томах, 1990–2005), в том числе рукописного дополнительного тома, и современного орфографического словаря (Марий орфографий мутер, 2011) С. С. Сибатровой удалось выявить следующие названия людей, занимающихся организацией и проведением жертвоприношения: «диал. *авыз* ‘жрец’, *арвуй* ‘жрец, вожак’ (наиболее раннее название), *карт* ‘жрец’, *карт кугыза* ‘старик-жрец’, *карт ен* ‘богослужитель язычник’, *коштъен* ‘помощник жреца’, диал. *молла* ‘жрец’, (*надыр*) *пыштыше* ‘жертвователь; тот, кто вносит, вкладывает (деньги и т. п.)’, *онаен* ‘жрец’, *сомылъен* (*сомылан ен*) ‘жрец’, *сүремвуй* ‘сюремвуй; главный жрец во время праздника Сюрем’, *сүрем поктышо* ‘тот, кто изгоняет на Сюреме злых духов’, *тўлегарт* ‘жрец; тот, кто собирает жертвенное подношение’, *учо*, *јссö* ‘помощник жреца’, *чоклышо* ‘молельщик, жрец’, *юмынтан* ‘духовный руководитель у марийцев, придерживающихся традиционного верования’ (наиболее употребительными для обозначения жреца являются слова *карт*, *карт кугыза*, *онаен*)»¹⁹⁶. Примечательно, что позиция С. С. Сибатровой в отношении номинаций «карт», «онаен» схожа с результатами нашего исследования.

Проведенный анализ суммы фактов, собранных в ходе изучения проблемы жреческих наименований традиционной религии мари в XVIII – начале XXI века, позволяет прийти к следующим выводам.

Во-первых, к языковым наименованиям служителей культа и их помощников, иных духовных лиц этнорелигии мари относятся самоназвания (эндонимы) «мужедше» (ворожец – в источниках XVIII – XX века), «юктуч», «юмлан», «чоклышо», «кугурак», «юмын тан» (варианты локального происхождения, относящиеся к этнографической группе горных мари, фиксируются только в XX веке), «кугуза» / «кугыза» (букв. «старик, старый мужчина»), «сновидец» («шинчанужшо» – ясновидец или «ужшо-колшо» – знающий), «учо» (основные помощники служителей культа), а к заимствованным (иноэтничным) – «молла», «мулла». Приведенный ряд дефиниций можно также

¹⁹⁶ Сибатрова С. С. О религиозной лексике марийского языка (по материалам современных марийских словарей) // Финно-угроведение. 2018. № 1. С. 100.

дополнить перенятым из русского языка наименованием помощников, не имеющих сакральных обязанностей – казначеи.

Во-вторых, полученные сведения можно представить в хронологическом разрезе (таблица 1). В качестве основы был взят факт фиксации наименования жреца в имеющемся в нашем распоряжении источниковом материале.

Конечно, такой подход имеет ряд условностей, например, связанных с тем, что исследователи, собиравшие полевые данные, не всегда уделяли особое внимание проблеме обозначений служителей культа, жречеству в целом. Кроме того, нельзя отрицать и того факта, что ряд эндонимов, упоминаемых в источниках, могут иметь более раннее происхождение и не всегда продолжать свое бытование в период их фиксации, особенно в том случае, если информант сообщал данные, полученные им от своих предков, ссылаясь на народную память.

Таблица 1 – Жреческие эндонимы мари в хронологическом разрезе

Наименование служителя культа, духовного лица	XVIII в.	XIX в.	XX в.	начало XXI в.
«мужедше»	+	+	+	
«юктуч»	+			
«юмлан»		+		
«чоклышо»				+
«кугурак»				+
«юмын тан»				+
«кугуза» / «кугыза»		+		+
«шинчанужшо», «ужшо-колшо» (сновидец)	+	+	+	
«карт»	+	+	+	+
«онаен»			+	+
«учо»	+		+	+

Таким образом, наиболее традиционным, широко распространенным в исторической ретроспективе наименованием марийского языческого священнослужителя является «карт». В настоящее время служителя культа МТР официально идентифицируют как «карт», «онаен».

Предположим, что длительное бытование дефиниции «карт» может быть обусловлено несколькими причинами. С одной стороны, определенной двойственностью происхождения анализируемого наименования (в светском значении – обозначение возраста и пола – старик, в религиозном – служитель

культа), с другой стороны, практически непрекращающейся обрядовой практикой, проводимой под руководством рассматриваемой категории духовных лиц.

Кроме того, следует учитывать и процесс постепенного ухода из религиозной жизни адептов традиционной религии мари ворожцов, сновидцев.

В свою очередь, наименование служителя культа «онаен», внедренное в религиозную систему сравнительно недавно (в начале XX века), вероятно, является попыткой придать священнослужителю особый сакральный статус и, что более важно, подчеркнуть (выделить) его социальное положение.

В-третьих, исследование этимологии марийского жречества показывает наличие нескольких механизмов складывания рассматриваемого корпуса эндонимов.

Первый путь имеет в качестве производных лексические единицы, указывающие на возраст, пол (старик, старый мужчина), и, как следствие, обозначающие в определенной степени положение в социуме (старший, уважаемый, мудрый, обладающий авторитетом, опытом).

В свою очередь, второй подход к образованию наименования служителя культа опирается на исполняемую им сакральную роль (ворожец, чтец молитв, видящий сновидения, предсказывающий будущее).

В обобщенном виде данную классификацию можно представить в следующем виде (таблица 2).

Таблица 2 – Жреческие эндонимы мари в соответствии с их внутренней семантикой

Наименование служителя культа, духовного лица	Производные от	
	обозначения возраста, пола, положение в обществе	обозначения сакральной значимости, исполняемых обязанностей
«мужедше»		+
«юктуч»		+
«юмлан»		+
«чоклышо»		+
«кугурак»	+	
«юмын тан»		+
«кугуза» / «кугыза»	+	

Наименование служителя культа, духовного лица	Производные от	
	обозначения возраста, пола, положение в обществе	обозначения сакральной значимости, исполняемых обязанностей
«шинчанужшо», «ужшо-колшо» (сновидец)		+
«карт»	+	
«онаен»		+

Полученные сведения указывают на преобладание второго пути образования наименования жреца – от исполняемых им обязанностей во время проведения обрядов, сакрального статуса.

Данные дефиниции легитимизируют право человека быть посредником между профанным и божественным миром. Вместе с тем наиболее распространенное обозначение жреца – карт, в светском значении имеющее буквальный смысл – старик, – плотно закрепилось в сознании адептов традиционной религии, в своем религиозном значении впитав в себя общее представление о требованиях, предъявляемых «паствой» к служителю культа – пожилой уважаемый мужчина, обладающий необходимыми знаниями и опытом для проведения автохтонных молений. Вероятно, со временем возрастной ценз постепенно терял свою строгость.

Проведенный анализ позволил выделить комплекс жреческих эндонимов, установить их связь с процессом легитимизации сакральной деятельности служителей культа, их роли в совершении обрядовой деятельности.

Осуществление в будущем дополнительных полевых исследований на территориях Нижегородской, Кировской областей и Республики Мари Эл, возможно, позволит более четко определить локальную специфику происхождения и бытования наименований священнослужителей традиционной религии мари. Кроме того, целесообразным было бы проведение отдельного сравнительного исследования рассматриваемой в данном параграфе проблематики на материалах родственных финно-угорских этносов (удмуртов и мордвы).

§ 2.2. Шаманизм у мари

При проведении анализа наименований, обязанностей и специфики ритуальных действий, совершаемых служителями культа мариийской традиционной религии, мы столкнулись с проблемой идентификации жречества как шаманского феномена. Вместе с тем прямое сопоставление священнослужителей и шаманов у специалистов, работающих над проблематикой шаманства (шаманизма), остается дискуссионной¹⁹⁷. По мнению исследователя В. И. Харитоновой, термин «шаман» подчас объединяет в себе не только лекарей, гадалок, предсказателей, сновидцев, но и культовых жрецов¹⁹⁸.

Поиск аналогий в среде жречества других этносов на разных стадиях исторического развития показывает наличие определенной градации священнослужителей и иных духовных лиц применительно к шаманизму. Например, С. А. Токарев выделяет священнослужителей, исполняющих культовые обязанности, непосредственных руководителей молений, специалистов, ведущих врачевательную, колдовскую деятельность с использованием элементов шаманских практик¹⁹⁹. Этнограф, религиовед В. Н. Басилов отмечал: «У многих народов, знавших шаманство, наряду с шаманами существовали и другие категории гадалей, лекарей и разного рода

¹⁹⁷ Алтухова А. Н. Шаманы и ламы как альтернатива официальной психиатрии: сравнение кейсов Санкт-Петербурга и Улан-Удэ // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Томск, 6–9 июля 2021 г. Томск, 2021. С. 609; Антонова Д. А. Канонизированные формы приуроченного танцевального фольклора удмуртов // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. Москва; Казань, 2019. С. 239; Запороженко А. В., Славко В. Е. Ритуальные деятели шаманского типа в народных верованиях южной Европы // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. Москва; Ижевск, 2017. С. 494; Ляхова Ю. В. Как выбрать шамана: субэтническое и этническое самоопределение бурят // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. Москва; Ижевск, 2017. С. 174–175.

¹⁹⁸ Харитонов В. И. Исследование феномена или обоснование теорий? // Этнографическое обозрение. № 1. 2007. С. 56.

¹⁹⁹ К примеру, разделение жрецов у полинезийцев и африканских народов на две группы, где первая исполняет роль служителей официального культа, а вторая представлена вольнопрактикующими специалистами (гадалейми, предсказателями, колдунами, шаманами). См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 85–86, 151; Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 275.

служителей культа, близких по своим ритуальным обязанностям к шаманам; эти категории обычно имели особое название»²⁰⁰.

Таким образом, в рамках проводимого диссертационного исследования появляется необходимость в анализе деятельности служителей культа марийской традиционной религии сквозь призму особенностей работы шаманов. При изучении данного вопроса также важно учесть специфику марийских знахарей, ворожцов, сновидцев (входящих в группу «знающих»²⁰¹).

Рассматривая деятельностные характеристики шаманов в трудах ученых²⁰² в рамках диссертационного исследования, будем опираться на подход, предложенный этнографом, религиоведом В. Н. Басиловым в работе «Что такое шаманство?». Отметим, что особую ценность имеет его критический анализ исследовательских подходов к рассматриваемой проблеме. К числу особенностей деятельности шамана ученый относит:

1. Исполнение ритуалов только с помощью духов.
2. Избранничество шамана самими духами (божествами) и его «пересотворенность» в ходе мучительного обряда инициации, который происходит в мире духов.
3. Помощь духов-помощников шамана в практике посещения им внеземных космических сфер для общения с духами и божествами.
4. Общение с духами посредством вхождения в состояние экстаза (транса).
5. Чрезвычайно важная роль главного ритуального атрибута (чаще всего – бубна) в деятельности шамана²⁰³.

²⁰⁰ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 13.

²⁰¹ В рамках проводимого исследования термин «знающие» применяется к группе ритуальных специалистов, владеющих «тайным» (сакральным) знанием. К ним относятся колдуны, ворожцы, знахари, сновидцы, гадалышки.

²⁰² При выделении подходов рассматривались: Глава 10. Шаманизм // Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 266–291; Харитонов В. И. Исследование феномена или обоснование теорий? // Этнографическое обозрение. № 1. 2007. С. 56–69; Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. М., 2015. Безусловно, данный список трудов по теме шаманизма нельзя считать конечным.

²⁰³ Басилов В. Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 11–12.

Раскрывая отмеченный выше четвертый критерий, В. Н. Башилов указывает на наличие разных исследовательских точек зрения, однако наиболее верной считает подход, при котором шаманский транс может проявляться в разных формах экстаза (транса) и одержимости (вера во вселение духа в человека) без противопоставления одного другому²⁰⁴.

Шаманизм у мари начинает фиксироваться в источниках и рассматриваться в трудах ученых в XIX веке.

Так, рапорты православного духовенства содержат информацию о языческих молениях мари, а также об отходе представили этой народности от христианства и возвращение к «шаманскому идолослужению», ключевую роль в котором принадлежит мужчинам²⁰⁵.

Об этом также говорится в трудах ученых, датируемых второй половиной XIX столетия. Например, профессор Н. И. Золотницкий также допускает, что черемисское «мужан» («мошан») может означать «шаман»: «Карт и горно-черемисский мужан (мошан) при совершении обрядов, подобно сибирским шаманам, надевает особенную одежду, состоящую из белого длинного балахона, без оборок, с красною нашивкою на груди из кумача и с черною позади из сукна, а на голову – высокую из бересты шапку»²⁰⁶.

Между тем некоторые современники, занимающиеся исследованием семантики обрядового облачения мари, обнаруживают ряд параллелей между костюмом языческих служителей культа волжских финнов и угорских шаманов²⁰⁷.

Золотницкий отмечает, что, к примеру, луговые мари называют жреца словом «карт», что в татарском языке означает «старик», таким образом, карта

²⁰⁴ Башилов В. Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 15.

²⁰⁵ Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона: сб. док. Сапрого, Жапан, 2002. С. 65–66.

²⁰⁶ Золотницкий Н. И. Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875. С. 164–165.

²⁰⁷ См.: Павлова А. Н. Семантика марийского обрядового костюма // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. Вып. 12. № 18. С. 70–76.

выбирают из таких стариков, которые разбираются в порядке совершения обрядов и знают молитвы²⁰⁸.

Отметим, что обрядовое облачение играло важную роль в деятельности служителей культа. Частным (в определенной степени показательным) примером этого может послужить случай, произошедший в конце XIX – начале XX века (точная датировка не установлена), описание которого приводится в отчете марийской этнографической экспедиции за 1966 год. Материал записан в деревне Шергуял Советского района Марийской АССР: «Приобретенная рубаха в дер. Шегуял, изготовленная в 1881 году, интересна и тем, что это – рубаха марийского жреца (карта). Изготавлилась она для него всем миром (“мер”) и давал полномочия главного жреца. Благодаря последнему преимуществу возник конфликт между двумя жрецами за право пользования рубахой. Дело было для них настолько важным; что оно решалось в волостном суде. Решение суда подтвердило принадлежность рубахи предку современного владельца – Пекешина Федора. Этим было подтверждено и право жреца быть главным во время языческих молений в роще»²⁰⁹.

Исследователь Н. И. Золотницкий, выстраивая аналогии между богами в мифологии мари, коми-пермяков, хантов, определяет традиционные верования мари как «шаманские»²¹⁰. По мнению ученого, у мари существует шаманский атрибут – своеобразный пузырь, род волынки, который называется «шўвыр». Золотницкий полагает, что шўвыр – это своего рода шаманский бубен²¹¹. Этномузыолог О. М. Герасимов считает, что «ни один инструмент не мог соперничать с шўвыром по разнообразию исполняемой на нем музыки – это

²⁰⁸ См.: Павлова А. Н. Семантика марийского обрядового костюма // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. Вып. 12. № 18. С. 165. Некоторые исследователи XX века также указывают на татарское происхождение обозначения жреца. См.: Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., 1929.

²⁰⁹ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ-66. №27. Л. 11.

²¹⁰ Золотницкий Н. И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Казань, 1877.

²¹¹ Золотницкий Н. И. Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875. С. 164–165. «Шўвыр – пузырь, род волынки, игра на данном инструменте предназначалась среднему миру» – Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. С. 274.

звукотрагические напевы, посвященные большей частью образам птиц (кудахтанью курицы, пению надречного кулика, воркованию дикого голубя), изобразительные (например, мелодия, имитирующая скачку на коне – то легкий бег, то галоп и др.)»²¹². При этом исполнители, умеющие играть на шувьре, пользуются большим уважением в обществе.

Н. И. Золотницкий называет помощником карта младших жрецов или пиамбар – их приглашают на свадьбы, а также для совершения домашних молений²¹³. Однако ученые С. К. Кузнецов и Г. Яковлев, в том числе занимающиеся исследованием верований мари, указывают, что пиамбар – это пророк, понимаемый как один из представителей божественного пантеона, но не служитель культа²¹⁴.

Вместе с тем этнограф В. М. Михайловский – современник Золотницкого – также разделял позицию своего коллеги. Исследуя остатки шаманства у мари, Михайловский отождествляет шамана с мари́йским знахарем, ворожцом, не разграничивает эти наименования и называет их общей дефиницией «карт» или «мужан»²¹⁵.

С. К. Кузнецов, полемизируя с Н. И. Золотницким, говорит, что в традиционной религии мари нет шаманов, а значит и применить к этой религии термин «шаманизм» не представляется возможным. «Шаманов у них нет; нет и шаманского бубна, нет диких зазываний при призывании божества и страшных конвульсий, которыми беснующийся шаман показывает народу, что в него вселилось божество. Слово “шаман” совершенно неизвестно черемисам, равным образом нет у черемисских жрецов тех приемов [камлание], какие обычны у сибирского шамана»²¹⁶.

²¹² Герасимов О. М. Народная музыка народа мари: традиции и современность. Йошкар-Ола, 1999. С. 17.

²¹³ Золотницкий Н. И. Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875. С. 165.

²¹⁴ По мнению Г. Яковлева, данное слово имеет персидско-татарские корни и перешло к мари́йцам от татар. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С.6; Кузнецов С. К. Черемисская секта Кугу Сорта. М., 1909. С. 18.

²¹⁵ Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. I. М., 1892. С. 112–113.

²¹⁶ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса. СПб., 1885. С. 7–8.

Кроме того, в силу выборности, открытости самого института картов отвергается существование шаманской теократии черемис²¹⁷. При этом С. К. Кузнецов считает, что сновидцы омы ужшы (что значит «видящий сны») или ужшы колшы (это означает «видящий и слышащий») в какой-то степени близки к классическим шаманам Сибири²¹⁸.

Несмотря на возникшую по вопросу наличия либо отсутствия шаманов и признаков шаманизма у мари дискуссию, представители научных кругов XIX века так и не смогли прийти к какой-то общей позиции и разрешить сложившиеся противоречия.

Примечательно, что поиск проявлений шаманизма в деятельности жрецов проводился и у представителей родственных финно-угорских этносов – удмуртов и мордвы²¹⁹.

Как уже отмечалось, исследованием рассматриваемого вопроса занимались не только светские ученые, но и представители православного духовенства, в частности священник И. Васильев. В предисловии к своей работе «Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков», автор обращает внимание на наличие в традиционной религии удмуртов «шаманского элемента» в лице усто-туно²²⁰. Как отмечает исследователь, шаман пророчествует, предрекает «достоянного кандидата в жрецы»²²¹. Более того, он оказывает воздействие «на нравственность жрецов и приверженцев язычества»²²².

Своеобразной иллюстрацией этого может быть свидетельство одного из информантов Васильева – крестьянина села Буранова Моисея Степановича, который следующим образом раскрывал связь между жрецами, шаманами и

²¹⁷ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса. СПб., 1885. С. 8.

²¹⁸ Там же. С. 8–9.

²¹⁹ Кузнецов С. К. Жреческая иерархия у язычествующих вотяков: сообщение // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1884. Т. 5. С. 218; Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. I. М., 1892. С. 114–115; Смирно И. Н. Мордва. Казань, 1895. С. 252.

²²⁰ Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков. Казань, 1906. С. 3.

²²¹ Там же. С. 3.

²²² Там же. С. 15.

богами: «Наших жрецов тоже Бог ставит через шаманов, которых учат сами ангелы Божие»²²³. В приведенном отрывке прослеживается не только сакральная связь между богом и служителями культа, но и ярко проявляется православно-языческий синкретизм, закрепившийся в сознании крестьянина²²⁴.

Довольно подробно описывает автор и сам процесс выбора жрецов утись и тӧро в куале (родовом шалаше), в котором особую роль играет ворожец, усто туно. Именно к нему обращаются в случае смены служителей культа. Подобное происходит либо по окончании срока исполнения обязанностей, либо в том случае, когда утись и тӧре добровольно покидают пост, осознавая свою «религиозную несостоятельность»²²⁵. Сам же процесс избрания жрецов, описываемый Васильевым, наполнен элементами шаманских практик: «иступленная пляска» под звуки определенного ритма, уход в экстатическое состояние, «выкликание имен» нареченных в жрецы²²⁶.

В случае удачного исхода дела ворожец посвящает избранного в сан жреца, ударяя по нему двенадцать раз нагайкой. Один удар символически равняется одному году службы. При этом оговариваются условия, которые необходимо будет соблюдать. Их нарушение повлечет за собой снятие жреца с занимаемой должности²²⁷. Вслед за посвященным подобную «присягу» принимает и его супруга.

²²³ Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков. Казань, 1906. С. 84.

²²⁴ «Бог», «ангелы Божие». Отметим, что усто-туно, по мнению автора, исполнял еще и обязанности ворожца, обладая при этом практически неограниченными возможностями; «... все может сделать и испортить, и вылечить, и колдовать». Там же. С. 13–14.

²²⁵ «... тогда, когда по какому-нибудь случаю не будет хорошего платья, или когда сами или семейные заболели как бы в наказание за грехи за недостойное отношение к своей обязанности». Там же. С. 30.

²²⁶ «Призывают игрока на гусях, на которых он в присутствии усто туно играет установленный мотив принозвительно к данной церемонии. Это есть священный тон или мотив, точно также священным и благоугодным Богу музыкальным орудием признаются только единственно гусли...»; «Саблю (держится в левой руке – Р. С.) при пляске усто туно бросает в дверь, так чтобы сабля воткнулась в неё, не задев присутствующих. <...> Сам же после того валится на пол, народ при этом встает на колени, усто туно начинает выкликать или, по их мнению, прорекать имена, которые должны быть действующими лицами при молении в шалаше». Там же. С. 30–31.

²²⁷ «Соблюдай чистоту, не будь бесчестным, избегай благодеяний». Там же. С. 31.

Следует отметить, что и к усто туно религиозная община, в которой происходит избрание жреца, предъявляет высокие требования. Например, если выбор не смог состояться по неопытности ворожца, то подобное воспринималось, по замечанию исследователя, как проявление греховности. Как следствие «народ сильно негодует против такого самозванца...»²²⁸.

Несмотря на то что представленное выше описание содержит в себе указания на определенные элементы ритуалов, используемых шаманами, источник не позволяет нам в точности установить степень погружения «знающего» туно в транс, уровень изменения его сознания, специфику процесса общения с духами.

Конечно, использование подобных техник в определенной степени приближает ворожца туно к шаманам, однако отождествлять их нельзя. Примечательно, что изучение рассматриваемой проблемы в традиционной религии удмуртов продолжается и сегодня²²⁹, является темой будущих дискуссий, сравнительных исследований.

Вопрос о существовании шаманизма в этнорелигиозной системе мордвы также нашел своё выражение в трудах ученых XIX века. Однако в процессе этих поисков исследователи сходятся во мнении, что сохранились лишь пережитки этого явления. Такую позицию занимали В. М. Михайловский²³⁰ и И. Н. Смирнов. При этом последний отводит первенствующую роль не мужскому, а женскому полу: «Отголоски их бывшего значения еще долго слышатся в том, что женщина, “умеющая читать молитвы”, выполняет жреческую роль на многих, если не на всех молянах»²³¹.

Автор специально подчеркивает: «Мужчина выступил в роли служителя богов по-видимому позднее: о его роли мы узнаем из известий о доживающем

²²⁸ Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков. Казань, 1906. С. 31.

²²⁹ См.: Владыкина Т. Г. Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004. С. 97–102.

²³⁰ Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. I. М., 1892. С. 114–115.

²³¹ Смирнов И. Н. Мордва. Казань, 1895. С. 252.

уже свои последние дни язычестве»²³². Попытки научного сообщества XIX века связать руководителей моления («языческий клир») с шаманизмом не увенчались успехом и в случае с мари и удмуртами. Вместе с тем данный вопрос по-прежнему остается дискуссионным.

Предшествующая полемика позволила уйти от полного отождествления культовых жрецов с шаманами и сфокусироваться на поиске признаков шаманизма у такой категории духовных лиц мари, как лекари, ворожцы, ясновидящие и так далее.

В. М. Васильев уделял этому вопросу особое внимание. В своей работе «Материалы для изучения верований и обрядов народа мари» он изучает особенности тех представителей сакрального культа, которые занимались колдовством, ясновидением, знахарством, наведением порчи. Исследователь делит так называемых «знающих» на «добрых» и «злых», таким образом классифицируя исследуемую группу лиц в зависимости от цели, которые эти лица преследуют, совершая магическое действие.

В частности, к «добрым» представителям мариинской традиционной религии относятся: ворожец – мужедше (гадает на поясе, бобах, хлебных шариках в случае болезней, краж); заклинатель – шўвэдыше (исполняет знахарские обязанности посредством «наговоров на различных вещах»); ясновидящий – шинчанужшо, ужшо-колшо, кōраза (определяет виновника краж, болезней)²³³. «Злые» персоны – это колдун, волшебник – йузо или вэдынь (мог заговаривать предметы, наводить порчу), а также портящий – локтызьо, пужыкчо²³⁴.

Вместе с тем В. М. Васильев указывает, что ворожец и колдун могут совместить как «положительные», так и «отрицательные» навыки²³⁵, однако

²³² Смирнов И. Н. Мордва. Казань, 1895. С. 252.

²³³ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск. 1927. С. 4–5.

²³⁴ Там же. С. 4–5.

²³⁵ «... среди ворожцов и колдунов попадаются и такие личности, которые совмещают в себе несколько профессий подобного рода. Больше всего это замечается среди заклинателей». Там же. С. 15–16.

считает неприемлемым и несоответствующим действительности отождествление данных духовных лиц²³⁶.

Напомним, что ряд исследователей XIX века относили рассматриваемых В. М. Васильевым «знающих» в религиозной традиции мари к шаманизму²³⁷. Обязанности ворожцов, лекарей четко распределены между людьми, относящимися к данной категории духовных лиц. Их нельзя соотносить с шаманами – в источниках не содержатся сведения о камлании, «полете» для общения с духами, об обряде перехода – «шаманской болезни».

Некоторые признаки шаманских практик, по мнению исследователя, усматриваются лишь в описании деятельности колдуна «йузо» – это особый представитель жречества, который, к примеру, может вызвать души умерших, общаться с ними, осуществлять некий обряд перерождения в колдуна²³⁸.

Однако представленное в исследованиях краткое описание особенностей деятельности, социального статуса йузо или вэдынь, используемых ими ритуальных техник и атрибутики не позволяют закрепить за ними статус шамана. Примечательно, что в заключении к своему исследованию В. М. Васильев указывает, что нельзя с точностью установить источники силы рассматриваемых духовных лиц и их численность. Безусловно, поиск новых источников, раскрывающих специфику занятий рассматриваемой категории «знающих», откроет новые возможности для дальнейших исследований в области марийского шаманизма.

Ранее было сказано, что вопрос о существовании в традиционной религии мари признаков шаманизма был поднят еще в XIX веке, но представители научных кругов и в настоящее время не пришли к общему заключению. Так, исследователь И. В. Зыков, равно как и его коллега В. М. Васильев, считает, что

²³⁶ «Отождествлять же на этом основании [возможность совмещения сакральных профессий] понятия “мужэдшэ” и “локтызо”, повторяем, все-таки нельзя, потому что в сознании марийцев они никогда не употребляются одно вместо другого». Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск. 1927. С. 16.

²³⁷ Золотницкий Н. И. Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875; Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. I. М., 1892.

²³⁸ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов черемис. Казань, 1915. С. 15–16.

по отношению к автохтонной религии мари невозможно применять определение «шаманизм»: «шаманизм, как это принято понимать, то есть официальные религиозные руководители, в среде язычников не имел выпуклости. Шаманизм (не официальный) увязывался преимущественно с колдовством и знахарством, которыми занимались довольно многие из стариков»²³⁹.

В свою очередь С. А. Токарев в своих трудах указывает следующее: «У мари, например, помимо выборных общинных жрецов – картов были так называемые мужаны, или мужёдыши, гадатели, которым приписывались сверхъестественные способности. Мужаны будто бы общались со злыми духами, могли насылать болезнь и вылечивать ее. Их очень боялись»²⁴⁰.

Вопрос о шаманизме у мариЙцев в советский период находил отражение не только в этнографических исследованиях, но и в работах философов-религиоведов. В частности, Н. С. Капустин, рассматривая проблему сохранения пережитков древних религиозных верований и возможности борьбы с ними на материалах Марийской АССР, занимает отрицательную позицию о наличии шаманов и остатков проявлений шаманизма у мари²⁴¹.

Доктор культурологии Г. Е. Шкалина, представляющая современное научное сообщество, комментируя вопрос о шаманизме в традиционной религии мари, подвергает сомнению выводы Н. И. Золотницкого об универсальности архетипического знака жрецов²⁴². По ее мнению, более справедлива версия С. К. Кузнецова о том, что к классическому шаману у мари больше близки сновидцы, провидцы, знахари, юзо²⁴³. Также существует ряд авторов, который служителей культа в целом выделяет как отдельный класс²⁴⁴.

²³⁹ Зыков И. В. Религиозные течения среди мариЙцев. Нижний Новгород, 1932. С. 23.

²⁴⁰ Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 196.

²⁴¹ Капустин Н. С. Пережитки древних религиозных верований и борьба с ними: на материалах Марийской АССР: дис. ... канд. филос. наук. Москва, 1965. С. 165.

²⁴² Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003. С. 117–118. Отметим, что позицию Н. И. Золотницкого в отношении «мариЙского шаманизма» критикует и исследователь А. Ф. Ярыгин. Подробнее см.: Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований мариЙцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 35.

²⁴³ Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003. С. 117–118. Отметим, что позицию Н. И. Золотницкого в отношении «мариЙского шаманизма» критикует и

В монографии «Священный мир марийский», которая была опубликована в 2019 году, Г. Е. Шкалина рассматривает вопрос шаманства²⁴⁵. Исследователь отмечает, что «шаманами в системе традиционного верования мари исторически называли жрецов, ворожеев, заклинателей, волшебников, колдунов. Всех их можно объединить общим термином юзо. Сами мари распределяют их по категориям: карт (онаен), мужедше (мужанче, мужан), шўведыше, шинчанужшо»²⁴⁶.

Такая версия ученой предполагает более глубокие исследования, посвященные уточнению признаков шаманизма в обрядовой практике современных служителей культа, а также деятельности колдунов, ворожцов, конечно, при их существовании. Таким образом, в научном дискурсе вопрос о наличии каких бы то ни было проявлений шаманизма у мари не решен и в настоящее время.

Позиция служителей культа марийской традиционной религии в отношении шаманизма у мари в основном отрицательная. Такую точку зрения в ответе на вопросы анкеты *«Можно ли назвать служителя культа – «шаманом»? Присутствуют ли элементы шаманизма сейчас и существовали ли они ранее?»* при сборе полевого материала озвучили Верховный карт мари Республики Марий Эл. А. И. Таныгин: «У марийцев шаманизма не существует»²⁴⁷, служитель культа А. И. Рукавишников: «Нет, ни в коем случае. Мы не шаманим и с бубном не играем»²⁴⁸. Несколько иную позицию выразил информант марийский карт

исследователь А. Ф. Ярыгин. Подробнее см.: Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 138.

²⁴⁴ Так, исследователь А. А. Ямурзин, рассматривая традиционные элементы, соблюдаемые при возведении в сан священнослужителя, отмечает: «Принадлежность к жреческому роду (в XVIII–XIX вв. – только по мужской линии; в XX веке как по мужской, так и по женской линии); обязательный период обучения и предподготовки; обет очищения в течение года, за которым следовал обряд посвящения». Ямурзин А. А. О некоторых аспектах современного состояния язычества в Башкортостане (на примере язычества мари) // Вестник Башкирского университета, 2007. № 1. С. 113–115.

²⁴⁵ См.: Глава IX. Юзо – шаман в системе традиционного верования мари // Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019. С. 255.

²⁴⁶ Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019. С. 255.

²⁴⁷ ПМА 3: Таныгин.

²⁴⁸ ПМА 1, 2: Рукавишников.

Л. И. Горинов: «Элементы шаманизма существуют и сейчас. Если понимать слово “шаман” в добром, положительном значении, то да. Имеются представители “черной” магии, их опасаются и даже боятся. Испокон веков говорят, что, кто в священную рощу приходит с недобрыми намерениями, того обязательно ждет наказание. В случае, если с положительными намерениями в рощу заходить, к примеру, собрать грибы, то всё равно необходимо отблагодарить богов за эту возможность»²⁴⁹.

Возможно, что причины дихотомии в ответах служителей культа кроются в практике совмещения обязанностей служителя культа, отвечающего за проведение моления и «знающего», проводящего ритуальные практики, характерные для работы колдуна – ворожца или знахаря. По этому поводу (вопрос – *«Возможно ли совмещение “должностей” служителя культа, знахаря (лекаря), предсказателя погоды (природных явлений)?»*) информант А. И. Рукавишников говорит следующее: «Служитель культа должен быть и знахарем, но только не колдуном. Мы категорически против этого. Если узнаем, что кто-то чем-то подобным занимается, мы такого человека отторгаем. Колдуны есть – это представители черной магии, но мы черной магией не занимаемся»²⁵⁰. В свою очередь Л. И. Горинов на тот же вопрос ответил так: «Да, такое возможно. Не все карты могут лечить, необходим определенный дар»²⁵¹.

Настоящее исследование позволяет сделать вывод о том, что полное отождествление марийского культового жречества с шаманизмом не отражает реальной сути феномена института служителей автохтонной религии мари. На это есть несколько причин.

Во-первых, у картов отсутствуют какие-либо свидетельства, в том числе и в письменных источниках, о такой шаманской практике, как камлание²⁵². Анализ

²⁴⁹ ПМА 3: Горинов.

²⁵⁰ ПМА 1, 2: Рукавишников.

²⁵¹ ПМА 3: Горинов.

²⁵² С. А. Токарев по поводу шаманских камланий дает следующие разъяснения: «Исступленная пляска с пением, ударами в бубен, громом железных подвесок и т. д. <...> В действительности смысл камлания состоит в гипнозе окружающих и в самогипнозе, благодаря которому шаман не только заставляет зрителей верить в свои сверхъестественные способности, но обычно верит в

деятельности представителей духовных лиц традиционной религии мари в исторической ретроспективе показывает отсутствие у представителей «языческого клира» обязанностей знахаря, колдуна. В определенной степени исключением из общего правила могли бы выступить ворожьи мужедше, иногда исполняющие роль жрецов, однако проведенное исследование не позволяет отнести их к шаманам в силу отсутствия в их деятельности соответствующих признаков.

Во-вторых, религиозные обряды совершаются жрецом и его помощниками совместно, что не характерно для шаманизма – в этом случае отправлением религиозного культа занимается только один человек – шаман. Также в изученных источниках не упоминается ни характерного для шаманских практик путешествия в мир духов, ни специфической шаманской атрибутики, как то бубен (либо предметы, его заменяющие). Причем ни о чем подобном не упоминается как в современных источниках, так и в более ранних.

В-третьих, священнослужитель – карт – это избираемая должность (в ряде случаев наследуемая), а сам карт не обособлен в рамках социума, он – его неотъемлемая часть. Кроме того, сам процесс принятия, «вхождения» в должность служителя культа не сопровождается этапами «перехода», «болезнью».

Таким образом, в настоящее время нет оснований отождествлять священнослужителей этнорелигии мари, мариийских знахарей, ведунов, колдунов, ясновидящих с представителями классического шаманизма. Бесспорно, что поиск новых источников, подходов к анализу рассматриваемого феномена требует продолжения и проведения отдельного исследования.

Выводы по главе:

Проведенный анализ специфики наименований и обязанностей священнослужителей этнорелигии мари в XVIII–XX веках, позволил прийти к следующим выводам.

них и сам и во время камлания переживает галлюцинации». Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 271.

Во-первых, к языковым наименованиям служителей культа автохтонных верований мари относятся самоназвания (эндонимы) «мужедше» (ворожец – в источниках XVIII–XX веков), «юктуч», «юмлан», «чоклышо», «кугурак», «юмын тан» (вероятно, варианты локального происхождения, относящиеся к этнографической группе горных мари и фиксирующиеся только в XX веке), «кугуза» / «кугыза» (букв. «старик, старый мужчина»), «сновидец» («шинчанужшо» – ясновидец или «ужшо-колшо» – знающий), «учо» (основные помощники служителей культа), а к заимствованным (иноэтничным) – «молла», «мулла». Этот ряд можно также дополнить перенятым из русского языка наименованием помощников, не имеющих сакральных обязанностей – казначеи.

В свою очередь, наиболее традиционным, широко распространенным в исторической ретроспективе наименованием марийского языческого священнослужителя является «карт». В настоящее время служителя культа марийской традиционной религии официально идентифицируют как «карт», «онаен».

Подчеркнем, что эндоним «онаен», определяющий служителя культа и внедренный в религиозную систему сравнительно недавно (в начале XX века), вероятно, является попыткой придать священнослужителю особый сакральный статус и, что более важно, подчеркнуть (выделить) его социальное положение («он» – в значении глава, начальник, вождь, владыка, «ен» – человек).

Во-вторых, исследование этимологии марийского жречества показывает наличие нескольких механизмов складывания рассматриваемого корпуса эндонимов. Первый путь имеет в качестве производных лингвистические единицы языка, указывающие на возраст, пол (старик, старый мужчина), и, как следствие, обозначающие в определенной степени положение в социуме (старший, уважаемый, мудрый, обладающий авторитетом, опытом) – «карт», «кугыза».

В свою очередь, второй подход к образованию наименования служителя культа опирается на исполняемую им сакральную роль (ворожец, чтец молитв, видящий сновидения, предсказывающий будущее) – «мужедше», «юктуч», «юмлан», «чоклышо», «юмын тан», «шинчанужшо», «ужшо-колшо».

Полученные сведения указывают на преобладание второго пути образования наименования жреца – от исполняемых им обязанностей во время проведения обрядов, сакрального статуса.

Данные дефиниции легитимизируют право человека быть посредником между профанным и божественным миром. Вместе с тем наиболее распространенное обозначение жреца – карт – в светском значении имеющее буквальный смысл – старик, – плотно закрепилось в сознании адептов традиционной религии. В свою очередь, в религиозном значении оно впитало в себя общее представление о требованиях, предъявляемых «паствой» к служителю культа – пожилой уважаемый мужчина, обладающий необходимыми знаниями и опытом для проведения автохтонных молений.

В-третьих, отождествление марийского культового жречества с шаманизмом не представляется возможным и правомерным.

Поиск специфики шаманских практик в обрядовой деятельности служителей культа дал отрицательные результаты. В частности, у священнослужителей мари как в древности, так и современности отсутствовали ритуальные практики, характерные для шаманов. Позиция священнослужителя мари – карта – не всегда является пожизненной, наследуемой, а сам карт не обособлен в рамках социума. Процесс принятия, вхождения в статус служителя культа не сопровождается этапами перехода, производимого в мире духов (шаманской болезнью).

Сравнивая категории марийских знахарей, ведунов, колдунов, ясновидящих в фокусе дефиниции «шаманизм», мы не имеем оснований отождествлять их с представителями классического шаманизма.

ГЛАВА 3. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ МАРИЙСКОГО ЖРЕЧЕСТВА В XVIII–XX ВЕКАХ И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Исходя из специфики исторического развития институциональных форм организации деятельности служителей культа мари́йской этнорелигии данная глава разделена на три блока.

В дореволюционный период в силу сохранности автохтонной традиции и «штата» лиц, являющихся распорядителями религиозной стороны жизни общины, доступ к исполнению жреческих функций был коллективным. Непосредственными руководителями совершаемых на молении ритуально-магических действий были служители культа – карты и их помощники «учо». В советский период в развитии жреческого института мари также наметились критические тенденции (сокращение численности духовных лиц, исполняющих жреческие обязанности, прерывание передачи сакрального знания и др.). Данные процессы влияли и на изменение иерархической структуры жречества.

Современный жреческий институт мари́йской этнорелигии, по нашему мнению, имеет два ключевых вектора развития: традиция и пролификация.

§ 3.1. Сакральная работа жрецов в дореволюционный и советский период: традиции и новации

Анализ наименований служителей культа, представленный в предыдущем параграфе, показал наличие тесной связи жреческих обязанностей с его обозначением в языке этноса. Исследуя жреческий институт у различных народов в древности, научное сообщество дает разные по форме, но практически одинаковые по содержанию описания действий духовных лиц – воспроизведение ритуалов как исторически сложившегося комплекса обрядов, так как их точность повторения картом действий, зафиксированных в культурно-исторической памяти

народа, и передача сакрального знания от служителей культа к своим приемникам являются залогом устойчивости религиозной традиции.

Точное воспроизведение религиозной процедуры не случайно играет особенно важную роль в деятельности служителей культа, так как оно обеспечивает установление связи между сакральным и профанным миром посредством принесения жертвы. Исследователь М. Мосс, описывая схему жертвоприношения, подчеркивает, что для более быстрого, эффективного и безопасного сближения жертвователя с божественным миром необходим посредник или проводник – жрец²⁵³.

Важной задачей проводимого диссертационного исследования становится определение круга ритуальных обязанностей священнослужителей, исполняемых ими во время проведения молений.

Первые описания процесса отравления автохтонного культа у мари содержатся в источниках XVIII века. Дневниковые записи исследователей позволяют установить расположение участников ритуального действия и особенности их деятельности во время совершения религиозных обрядов.

Как рассказывает путешественник и географ Н. П. Рычков, для того чтобы определить жертву, приносимую во время совершения крупных молений, к примеру, всеобщих, собирался Совет стариков²⁵⁴. И если принять решение на этом совете не удавалось, приходилось обращаться к ворожцам, которые после гаданий «указывали на необходимость принесения угодных богам кровных треб»²⁵⁵.

В XIX веке ученый С. К. Кузнецов, занимавшийся исследованиями автохтонной религии мари, также обращал внимание на подобные особенности²⁵⁶. Отметим, что практика коллективного принятия решения при организации

²⁵³ Мосс М. Социальные функции священного: избранные произведения. СПб., 2000. С. 29–30.

²⁵⁴ Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 86.

²⁵⁵ Там же. С. 86.

²⁵⁶ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 11.

крупных молений была характерна не только для мари, удмуртов, но и для их соседей чуваш, в частности при подготовке к празднику «Учук»²⁵⁷.

Обратимся также к исследователю Г. Ф. Миллеру, который работал в XVIII веке. Он так описывает ежегодные крупные моления: «По приводе скота на жертвенное место, Черемисской Юктуч [служитель культа – прим. *Р. С.*] приказывает особливому человеку [вероятно, Миллер имеет в виду «учо» – лицо, отвечающее за непосредственное принесение животного в жертву – прим. *Р. С.*] оной скот бить»²⁵⁸. По словам ученого, далее в рамках обряда с принесенного в жертву животного снимали кожу, а затем вешали ее на ориентированное на восток священное дерево. Вареное мясо животного выкладывали на ритуальный стол, который находился в центре священной рощи. Представитель сакрального культа, по мнению исследователя, это юктуч, обращается в сторону, откуда привели жертвенное животное (восток) и читает молитвы. Остальные участники действия тем временем располагаются за священнослужителем.

Между тем жрецы мари приносили в жертву своим богам не только животных, но и пресный хлеб, который изготавливался из пшеничной, ржаной или овсяной муки.

Г. Ф. Миллер так описывает само кормление богов мари: «Прежде ядения, от сваренного мяса все мелкие части обрезают, а именно уши, глаза, ноги и прочая, и бросают оныя в огонь, також сердце, кишки и прочую внутреннюю»²⁵⁹.

Исследователи И. Г. Георги и Н. П. Рычков дополняют информацию, собранную Г. Ф. Миллером²⁶⁰. Ученые отмечают, что во время крупных осенних молений (период проведения – 1–4 года) для приготовления пищи и сожжения частей жертвенного животного в священной роще организовывались специальные

²⁵⁷ Салмин А. К. Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 74.

²⁵⁸ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 56.

²⁵⁹ Там же. С. 60.

²⁶⁰ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 33.

костровые места²⁶¹. Согласно записям И. Г. Георги, зажигалось семь костров: они были ориентированы с северо-запада на юго-восток и располагались в одном ряду. Костер, который организовывался на северо-западе, посвящался высшему божеству марийского языческого пантеона – Юмо²⁶².

Во время проведения моления его руководители и рядовые участники были расположены в особом порядке. Около каждого костра стоял служитель культа с помощником удше (учо), который держал животное, приготовленное для принесения в жертву богам. Богу Юмо приносили в жертву жеребца, Юман-Аве – корову, остальным богам – мелких животных либо птиц. Количество служителей культа и их помощников соответствовало числу организованных кострищ – семи²⁶³.

Что касается остальных участников священного действия, они оставались позади. При этом верующие стояли без головных уборов²⁶⁴. Согласно тексту источника, ритуальный стол представлял собой кусок сукна, расстеленный перед огнем. На него были выставлены следующие освещаемые требы: «жертвенные напитки, мёд сырец и пирожное»²⁶⁵.

По окончании подготовки к молениям начиналась сама ритуальная часть. Представитель сакрального культа возносил молитву Юмо и другим божествам языческого пантеона. Данное действие сопровождалось поклонами, совершаемыми верующими. Исследователь Г. Ф. Миллер отмечает, что в момент совершения ритуала, обращения к божеству служитель культа и другие участники действия были ориентированы лицом по направлению на восток²⁶⁶. Согласно информации И. Г. Георги, далее следовал процесс проверки животного, предназначенного в жертву на угодность богам. Процедура, совершаемая помощником учо, включала

²⁶¹ Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 81; Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 33.

²⁶² Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 33.

²⁶³ Там же.

²⁶⁴ Там же.

²⁶⁵ Там же.

²⁶⁶ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 58.

в себя полив скотины холодной водой, и, если она вздрагивала, значит была пригодной для принесения в жертву²⁶⁷.

Ученый отмечает, что, умерщвляя животное, помощники учо старались сделать так, чтобы часть его крови попала в огонь²⁶⁸. Разделка туши производилась вне священной рощи, после чего в котлах готовились его части, что и являлось ритуальной пищей для верующих. Остальные части жертвы сжигались в костре (в частности кости)²⁶⁹, но кожу жеребца, которого приносили в жертву главному божеству пантеона Юмо, вешали на священном дереве²⁷⁰.

Отметим, что при организации молений в настоящее время на священное дерево может вывешиваться утвержденный Минюстом РФ официальный герб марийской традиционной религии (его основные элементы – символ изобилия, благополучия, сохранения)²⁷¹ (см. приложение 1. Фото: 12). Отметим, что символика в виде эмблемы Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл описана в Уставе организации (п. 1.10).

Завершив приготовление ритуальной пищи, участники моления вновь обращались к божеству, а уже после начинали трапезу²⁷². Затем адепты расходились по домам.

²⁶⁷ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 58.

²⁶⁸ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 33.

²⁶⁹ Там же.

²⁷⁰ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 58–60; Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 81; Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1788. Т. 3. Ч. 2. С. 40; Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 34.

²⁷¹ ПМА 1; Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // Colloquium heptaplomeres. 2014. №1. С. 163–170. См. к примеру: Приложение 1. Фото №12: Официальная символика «Марийской Традиционной Религии».

²⁷² Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 58–60; Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 81.

Обратимся к подробному описанию этого обряда у И. Г. Георги, который описывает, что сначала сердце, легкое, печень и голова жертвенного животного готовились в котлах, затем пригодные к жертвоприношению части животного раскладывались по блюдам. Далее наступало время молитв, которые произносил каждый священнослужитель, после чего сакральные «яства» подносились жрецу Юмо. Первосвященник разделял подношение, после чего передавал своей пастве его части, которые необходимо было незамедлительно употребить. После произошедшего обряда снова читалась молитва, далее накрывался стол с так называемыми бескровными жертвами – пирогами и напитками, которые приносили участники данной ритуальной практики. Остатки ритуальной трапезы забирали с собой, после чего они съедались членами всей семьи²⁷³. В костре же, по словам Георги, ничего не сжигали.

Кроме того, в работе исследователя И. Г. Георги встречается описание весеннего праздника пашни Агавайрем. Он посвящен богам плодородия, земли, проводится на поле, и участвуют в нем все жители селения. Поскольку Агавайрем тоже является ритуальным событием, его проводил карт. Во время проведения этого праздника в жертву богам подносятся бескровные дары²⁷⁴.

Таким образом, источниковые материалы рассматриваемого периода позволяют установить наличие определенных зон ответственности служителей культа и их помощников. Анализ данных позволяет выстроить следующую условную структуру жреческих обязанностей мари в XVIII веке.

Первый уровень иерархии представлен Советом старейшин, который являлся координирующим звеном в жизни религиозной общины, он отвечал за определение места, времени проведения моления и количества жертвенных животных.

²⁷³ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 33–34.

²⁷⁴ Там же. С. 34. Рассматриваемые выше моления проводятся марицами Республики Марий Эл и в настоящее время.

В случае невозможности прийти к единому мнению Совет обращался к помощи ворожцов – «мужедше». Изучение специфики деятельности данного духовного лица показывает крайне широкое поле его влияния и участия в решении сакральных вопросов. Деятельность «мужедше» выходит за непосредственные пределы отправляемого в священной роще религиозного культа и захватывает знахарство и предвидение будущего. На возможность подобного совмещения перечисленного ряда обязанностей одним религиозным лицом указывает исследователь XX столетия В. М. Васильев²⁷⁵.

На следующем уровне находятся представители духовенства – карт или юктуч. При отправлении молений из этих священнослужителей выбирается главный. В круг обязанностей этих лиц входил контроль процесса подготовки к совершению моления, непосредственное руководство обрядовыми действиями (проверка и «освещение» жертвенного животного, чтение молитв, совершения необходимых ритуальных действий).

Последний уровень – это помощники жрецов, учо. Они занимались закланием предназначенного для жертвоприношения животного, контролировали процесс приготовления ритуальной пищи²⁷⁶.

Следует также учесть, что представители научного сообщества XVIII столетия говорили об уменьшении количества представителей таких культовых должностей, как мужедше и юктуч, вместе с тем количество картов и учо (выборные должности) увеличивалось.

С целью выявления степени сохранности комплекса религиозно-магических практик, совершаемых жрецами при проведении обрядов в дореволюционный период, обратимся к источникам XIX – начала XX века.

В официальных документах Русской Православной Церкви зафиксирован процесс выбора жрецов из числа участников моления и определение обязанностей

²⁷⁵ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск. 1927. С. 15–16.

²⁷⁶ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 38–39.

служителей культа мари. В частности, существует официальный документ – рапорт, направленный вятскому епископу Кириллу священником прихода села Сернур А. Даровским. В рапорте содержатся результаты следствия земского суда по делу «о большом языческом сборище мариинцев при деревне Кюпран Сола Уржумского уезда от 30 декабря 1828 года». «... Первее всего с общего согласия избирали из среды себя *картов* или *старших*, назначив *большого карта* Макара Борисова и других многих по числу богов»²⁷⁷. Также в документе речь идет и о других представителях культа: «... выбраны были расходчики Андрей Афанасьев и Тимофей Стефанов для смотра за деньгами, размены и раздачи для скота. За порядком же всего жертвоприношения представлено было смотреть сновидцам Тойметеву, Васильеву и Евсееву»²⁷⁸.

В описанном молении принимали участие более трех тысяч человек, а то, как представляется порядок и характер расстановки верующих, аналогично описаниям ученых-исследователей XVIII века.

Согласно документально зафиксированному православным священником факту большого моления мариинцев, выглядело это действо следующим образом. Вокруг священного дерева, к которому прикреплен пучок еловых ветвей, установлены столы, накрытые белым холстом и покрытые еловыми ветвями. На столах поставлены «жертвы», и возле каждого находится несколько участников моления. На каждую группу у стола приходится по 2–3 карта, которые и совершают молитву²⁷⁹.

Далее карт призывает к священнодействию, и участники моления опускаются на колени (голова при этом не должна быть ничем покрыта). Карт читает молитву, после чего проверяет огнем, дымом и водой, подходит ли жертвенное животное для заклания. В том случае, если божеству эта жертва угодна, священнослужитель отрезает конец лутошки (это молодая липа, которую срубили для обдирки лыка), срезает девять жеребейков (это срез коры липы), после чего обмакивает их в

²⁷⁷ Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона. Sapporo, Japan. С. 86.

²⁷⁸ Там же.

²⁷⁹ Там же. С. 84–86.

находящийся на столе напиток и крестообразно размещает в еловых ветках, расположенных на священном дереве.

После этого животное приносят в жертву, его кровью окропляется священное дерево и еловые ветви на нем. Остаток крови жертвенного животного выливается в костер, при этом жрец произносит определенные слова.

Участники моления готовят и едят ритуальную пищу, часть жертвенного животного – кожа, перья, пух, бескровные части – сжигают в огне²⁸⁰.

Сведения, содержащиеся в рапорте Даровского, отличаются от той информации о подобных сакральных действиях, которая содержится в трудах исследователей XVIII столетия. Так, судя по всему, шкуру жертвенного животного, которую вешали на священное дерево, уже заменили на пучок еловых ветвей с корой липы, которые окроплялись кровью. Подобная атрибутика используется при проведении молений и в настоящее время (приложение 1. Фото: 15). Описание липового пояса на священном дереве применительно к осеннему Всемарийскому молению 1827 года в рапорте А. Даровского позволяет в определенной степени усомниться в достоверности этих сведений.

Проведение полевых исследований обрядовых практик современных луговых мари показывает, что липовый поясок используется в качестве ритуальной атрибутики только при проведении летнего моления Сүрем (приложение 1. Фото: 11) и не фиксируется нами на осенних молениях, в том числе Всемарийских.

Архивные данные свидетельствуют о наличии в марийском социуме особых духовных лидеров. Тексты источников указывают на существование и деятельность неких сновидцев, которые, судя по всему, сообщали о том, что пришла пора для совершения жертвоприношений.

В частности, православный священник Даровский называет троих таких сновидцев: Ивана Тойметева, Семена Васильева и Василия Евсеева. Васильев и

²⁸⁰ Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона. Sapporo, Japan. С. 84–86.

Евсеев следили за молением, которое происходило у деревни Кюпран Сола²⁸¹. Ученый-этнограф С. К. Кузнецов упоминал о похожих случаях в конце XIX века, а также в двадцатых годах XX века.

Количество необходимых для принесения в жертву животных оглашали ужшо-колшо (пророки, ясновидящие)²⁸².

Рассмотренные выше материалы не только подтверждают сохранность ключевых характеристик деятельности языческого «клира» мари в первой половине XIX века, но и дополняют его новыми сведениями. Важную роль в деле сохранения языческого культа исполняли ворожцы мужедше и ясновидящие ужшо-колшо. Они принимали непосредственное участие в назначении времени и места проведения молений, определении жертвенных животных и вместе с тем практиковали знахарство, предсказания. В свою очередь сновидцы посредством интерпретации своих сновидений объявляли о том, что следует проводить моления. Также сновидцы наблюдали за самим сакральным действием. Необходимо отметить, что интересные примеры защиты традиционных верований через толкование видений в рассматриваемый период фиксируется не только у мари, но и другого поволжского этноса – чувашей²⁸³.

Карты – выбираемые жрецы – организовывали сами ритуалы. Из числа картов определялся Большой карт, который проносил жертву Юмо – главенствующему богу автохтонного пантеона, богу неба. В источниках первой половины XIX века не содержится сведений о существовании у картов помощников – учо, которые занимались закланием животного, приносимого в жертву. Обязанности учо по всей видимости выделились исследователями позже, а до этого их исполняли сами священники – карты.

²⁸¹ Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона. Саппоро, Япон. С. 84–86.

²⁸² Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск. 1927. С. 3, 6.

²⁸³ Таймасов Л. А. Деформация религиозных верований новокрещенных народов Среднего Поволжья в первой половине XIX века // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2021. № 2. С. 180–188.

Также важно упомянуть существование казначеев, которые занимались подсчетом и контролем денежных средств, предназначенных для ритуалов. Данная категория распорядителей религиозного действия не встречается в источниках XVIII столетия.

Следует отметить, что столь длительная приверженность мариЙцев своим верованиям свидетельствует о последовательной передаче языческих знаний, интересу к ним и их актуальности для этноса.

В источниках, датируемых второй половиной XIX – началом XX века, достаточно полно и подробно описывается процесс молений, деятельность жрецов. Например, упоминается о двух вариантах культовых практик: частных, в рамках которых задействовано одно семейство, и общих, в которых участвуют представители либо одной деревни, либо всего уезда.

Общие или общинные моления приурочены к циклу смены года и земледелию: это весенне-летний праздник пашни Агавайрем, осенний праздник сбора урожая и окончания работ на полях, который проходил в октябре–ноябре. Также общие моления могут совершаться и внеурочно, например, при каких-то ярких событиях для всей общины – голод, неурожай, засуха и т. д.²⁸⁴

Безусловно, можно наблюдать наиболее полный и развернутый спектр обязанностей священнослужителей сакрального культа именно во время крупных молений – таких, как уже упомянутые Агавайрем, осенние сакральные празднества в честь окончания земледельческих работ, а также летний праздник конца июня – начала июля Сүрем.

Современные представители традиционной религии мари, к слову, расширяют временные границы проведения осеннего моления: «Осенние моления начинаются с наступлением осеннего равноденствия и новолуния, которое наступает, как правило, 22 или 23 сентября. Здесь нужно уточнить, что новолуние может наступить и позже указанной даты. Таким образом, наши предки следили

²⁸⁴ Памятная книга Казанской губернии на 1863 год. Казань, 1862; Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887; Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889 и др.

за лунным календарем, и эта традиция сохраняется и в настоящее время. <...> Цикл осенних молений завершается 19 декабря, и моление в священных рощах не проводится, поскольку после этого дня завершается астрономический год, убывание светового дня прекращается»²⁸⁵.

Подробные описания общественных молений мари представлены, к примеру, в работах С. К. Кузнецова²⁸⁶ и священника Г. Яковлева²⁸⁷.

Рассмотрим весенне-летний праздник Агавайрем. Сама церемония проводится на поле²⁸⁸ и характеризуется отсутствием кровных жертвоприношений. По сообщениям Яковлева, луговые мари праздновали Агавайрем до посева яровых, в то же время горные мари после посевных не совершали никаких торжеств²⁸⁹.

Готовились к обряду так: определялась дата празднества (зачастую «на сходке», то есть сообща), готовилась определенная ритуальная пища: блины, пироги, мед, пиво. В обозначенный день моления на поле старики назначали двух картов из числа присутствовавших верующих.

Далее, по информации Яковлева, происходит следующее: «ставят по порядку ковши, налитые пивом и медом, блины, ватрушки и пироги и, отламывая с края крошечками, кладут в ковши с пивом»²⁹⁰. Также разводятся костры, которые участники действия зажигают с помощью принесенных с собой свечей.

После того, как все необходимое подготовлено, начинается сам обряд. Все присутствующие обращены на восток, карты читают молитву, затем выливают в огонь пиво. Участвующие в молении повторяют действия картов, возвращаются

²⁸⁵ Саберов Р. А. Служители культа марийской традиционной религии в XVIII – начале XXI века. Нижний Новгород, 2018. С. 93.

²⁸⁶ Кузнецов С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрема // Известия Русского географического общества. СПб., 1880. Т. XV. Вып. III. С. 171–206; Его же. Остатки язычества у черемиса // Святые. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 167–202.

²⁸⁷ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. Описания других авторов менее информативны и в целом повторяют друг друга. См. к примеру: Вишневский В. П. О религии некрещеных черемис Казанской губернии // Вестник Русского географического общества. СПб., 1856. Ч. 17. Кн. 4. С. 281–290.

²⁸⁸ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 26.

²⁸⁹ Там же. С. 31.

²⁹⁰ Там же. С. 26.

на места, и обряд продолжается, причем, по сообщениям священника Г. Яковлева, такие итерации могут происходить до четырех раз²⁹¹.

На этом основные моления завершаются, участники обряда угощают принесенными яствами самих картов и их супругов, а также друг друга. При этом картов потчуют только мужчины, их жен, соответственно, женщины-прихожанки. Далее женщины собирают остатки блюд и расходятся по домам, а оставшиеся мужчины и карты благодарят богов за принятие жертвы.

После мужчины и карты возвращаются в селение, и карты вместе со стариками обходят дома и молятся. Священнослужителям оказывают почет и уделяют особе внимание²⁹².

Длится Агавайрем несколько дней. Летний праздник Сүрем отличается от весеннего наличием животных, которых необходимо умерщвлять и приносить в жертву, более широким составом участников действия и священнослужителей.

В рамках приготовлений также вычисляется дата, определяются животные для принесения в жертву, служители сакрального культа. Карты и их помощники ўссö (учо) рассредоточены для служения разным богам, то же самое происходит и с жертвенными животными²⁹³.

Для выбора и приобретения животных существовали специальные «должности» – коштышы-йынг (ходячие люди) в количестве 5–7²⁹⁴.

Исследователь С. К. Кузнецов отмечает, что коштышы («ходоки») – это представители своеобразного участка кумыж, который представляет как правило несколько селений²⁹⁵. Именно ходоки рассказывают пастве о том, что ведется подготовка к молениям²⁹⁶, и именно среди их числа выбирается казначей, который будет заниматься денежными вопросами.

²⁹¹ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 26.

²⁹² Там же. С. 26–30.

²⁹³ Там же. С. 32.

²⁹⁴ Там же; Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 14.

²⁹⁵ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 14.

²⁹⁶ Там же. С. 18.

Как правило, коштышы сами определяли казначея, который подсчитывал пожертвования верующих, рассчитывал расходы на обряды, а после их окончания распределял деньги по приходам²⁹⁷.

Перед днем обряда жертвенное животное проверялось на «пригодность». Считалось, что жертва должна быть угодна верховному богу пантеона богов мари – богу неба Юмо. За день до обряда необходимо было совершить три действия: проверить животное звуком (например, ударить ножом металлическую часть топора), дымом (окурить дымом костра) и водой (облить жертву). Если при этом приготовленное для заклания животное вздрогнет, значит, оно пригодно для жертвы богу²⁹⁸. Сначала проверку осуществлял первосвященник, после чего все вышеперечисленное проделывал каждый жрец²⁹⁹.

Также готовились специальные предметы по числу богов. Это липовые лычки, на каждой из которых были нанесены символы бога и жертвенного животного, а также свинцовые подвески, которые по своей форме были схожи с жертвенными животными или какой-то их частью (в частности, головы)³⁰⁰. Эти предметы образовывали некоторое подобие пояса, который вешали на священное дерево³⁰¹.

Важно отметить, что в XVIII веке исследователи не упоминали о свинцовых подвесках, но фиксировали лычки, что может свидетельствовать о более позднем появлении свинцовых деталей в обрядах.

В настоящее время во время празднований Сүрем на священное дерево вешают липовый пояс с зарубками³⁰², а во время Всемарийских молений – герб марийской традиционной религии³⁰³, к которому могут прикреплять серебряную подвеску в форме монеты с символикой МТР (приложение 1. Фото: 12)³⁰⁴.

²⁹⁷ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 14.

²⁹⁸ Кузнецов С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрёма // Известия Русского географического общества. СПб., 1880. Т. XV. Вып. III. С. 145–146.

²⁹⁹ Там же. С. 150.

³⁰⁰ Там же. С. 149, 183–185; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 33.

³⁰¹ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса. СПб., 1885. С. 20.

³⁰² ПМА 6; См.: Приложение 1. Фото №11.

³⁰³ ПМА 2: Рукавишников.

³⁰⁴ ПМА 6; См.: Приложение 1. Фото №12.

В день празднества верующие собираются на месте проведения обряда – в священной роще. Далее происходит принесение в жертву животного, разделка его туши и приготовление ритуальной пищи³⁰⁵. За эти действия ответственен помощник служителя культа – учо.

Кровью жертвенного животного окропляют корни священного дерева³⁰⁶, а также лыко, которое является частью пояса итты [ўштö – прим. *Р. С.*]³⁰⁷. Если животное – корова или лошадь, то его голову, ноги, грудину, а также «благородные внутренности» (сердце, легкие, печень) варят в особом отдельном котле³⁰⁸.

Далее мясной отвар и мелкие части отправляются на жертвенный стол, туда же ставят напитки и другую жертвенную пищу (в частности, пресные хлеба). Участники молений также размещают на этом столе принесенные с собой и зажженные на месте свечи (приложение 1. Фото: 9, 13–14)³⁰⁹.

После проделанного жрецы произносят молитвы, а также еще раз проверяют, точно ли принесенная жертва была угодна богам³¹⁰. После молений священнослужитель берет из костра тлеющую головню, у помощника жреца в руке нож и топор. С этими предметами они обходят чаши с ритуальной трапезой три раза: жрец окуривает пищу, его помощник издает звук инструментами³¹¹. Затем частью того, что находится на жертвенном столе, угощают богов – предавая огню. Также эта часть обряда призвана подтвердить его достоверность и совершенство.

³⁰⁵ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 21–22.

³⁰⁶ Калиев Ю. А. Мифы марийского народа. Йошкар-Ола, 2019. С. 22; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 35.

³⁰⁷ Калиев Ю. А. Религиозные верования. Этнография марийского народа: учебное пособие для старших классов. Йошкар-Ола, 2001. С. 162.

³⁰⁸ Калиев Ю. А. Мифы марийского народа. Йошкар-Ола, 2019. С. 22.

³⁰⁹ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 22; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 34–35; Каменский Н. Т. Черемисы и языческие верования их. Казань, 1910. С. 21–22.

³¹⁰ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 23. Подобную практику фиксирует и Яковлев Г. См.: Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 38.

³¹¹ Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 37; Филоненко В. И. Отчет о командировке в Бирский уезд, к язычникам – инородцам // Адрес календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. С. 21–22.

Кости и кожу жертвенных животных также сжигали в огне. При этом, как указывалось выше, в источниках XVIII века встречалось, что шкуры не сжигали, а развешивали на деревьях священной рощи³¹².

В рамках праздника Сўрем ритуальные действия совершались для целого пантеона богов этнорелигии мари, поэтому обряды проводились не только у священного дерева бога неба Юмо, но и у деревьев других богов – в соответствии с их иерархией³¹³.

Далее все собравшиеся приступали к яствам, после чего либо снова совершали моления, либо действие заканчивалось, и все расходились по домам³¹⁴. Например, в Уржумском уезде был зафиксирован такой случай: после ритуалов жрецы собрались у священного дерева, где сновидец, который и стал инициатором молений, обратился к верующим с речью, посвященной необходимости сохранения старой веры и совершения молений. После следует общая молитва и праздник заканчивается³¹⁵.

Таким образом, резюмируя вышесказанное, можно сделать вывод об основных обязанностях жрецов и их помощников в автохтонной религии мари фиксируемых в XVIII – начале XX века. Во-первых, в рамках подготовки к обрядам они занимались производством атрибутики: липовых лычек и свинцовых подвесок, из которых состоял пояс итты («ўштö»), а также посуды. Во-вторых, эти священнослужители проверяли приносимое в жертву животное на его угодность богам: производили звук, окуривали дымом, обливали водой, а после заклания животного проводили проверку еще раз. В-третьих, карты и учо умерщвляли жертвенное животное, используя его кровь для ритуалов, после чего туша животного разделялась для дальнейшей жертвы богам, а также для ритуальной трапезы. Кроме того, священнослужители, конечно, читали молитвы.

³¹² Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. С. 24; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 39.

³¹³ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса. СПб., 1885. С. 24.

³¹⁴ Там же. С. 24; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 40; Филоненко В. И. Отчет о командировке в Бирский уезд, к язычникам – инородцам // Адрес календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. С. 22.

³¹⁵ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса. СПб., 1885. С. 25.

Помимо картов и их помощников учо, также существовали: сновидцы – заявляли о необходимости проведения ритуалов и количестве молений во время действия; ходоки коштышы – занимались жертвенными животными (поиском и отбором); казначеи – выбирались из числа ходоков и отвечали за финансовую часть молений; Совет стариков (старейшин) – называл место и время молений, озвучивал число жертвенных животных.

Спецификой этнографических описаний и архивных материалов (содержащих указания на сохранение марийцами традиционных верований, фиксацию хода обрядовых практик) первой половины XX века является фрагментарность приводимых сведений либо вообще их отсутствие: например, отмечаются только факты проведения молений в той или иной местности без их детализации. Вместе с тем корпус источников этого периода представляет несомненный интерес для проводимого исследования.

События Первой мировой войны не прошли мимо марийского населения Среднего Поволжья. В фондах Государственного архива Республики Марий Эл сохранились документы православных церквей, расположенных на территории Царевококшайского уезда Казанской губернии, материалы которых содержат свидетельства проведения мари молений в священных рощах.

К примеру, в фонде Иоанно-Предтеченской церкви села Акашево Царевококшайского уезда Казанской губернии выявлены несколько документов, относящихся к 1916 году, содержание которых указывает на попытки православного духовенства противостоять распространению языческих практик мари. В Циркуляре благочинного церквей Царевококшайского округа причту села Акашево от 25 августа 1916 года священнослужителю ставится задача по отвращению черемис от язычества: «Ввиду предстоящего окружного языческого моления в Себеусадской волости прошу Вас теперь же приступить к торжественному служению в деревнях, где инородцы черемисы заражены и склонны к язычеству, молебна в даровании победы над врагом и разъяснить

черемисам пагубность язычества»³¹⁶. Сохранился запрос благочинного церкви 1-го Царевококшайского округа причту села Акашево о предоставлении сведений о состоянии прихода в религиозно-нравственном, благотворительном и просветительском отношениях, в котором запрашиваются сведения о проведенной с черемисами работе: «Во исполнение указов Казанской Духовной консистории от 2 июня, напечатанном в 25-26 № Известий по Казанской епархии за текущий год [1916 г. – прим. *Р. С.*], от 12 июля за № 11361 и 14 июля за № 11581, прошу Вас по 1му, с первой же почтой доставить мне, применяясь к содержанию указа, сведения о состоянии религиозно-нравственном, благотворительном и просветительских отношениях и о нуждах приходской жизни; <...> по 3) Приказов меры к пастырскому миссионерскому воздействию на прихожан инородцев-черемис для отвлечения их от участия по примеру прошлого года в окружном языческом молении, предполагаемом быть в сентябре месяце в деревнях Себеусад и Чадрасола Себеусадской волости [Себеусадская волость Царевококшайского уезда Казанской губернии (до 1920 г.), с 25 июня 1920 год – территория Краснококшайского кантона Марийской автономной области, в настоящее время Моркинского муниципального района – прим. *Р. С.*] об окончании войны с победой Русского царя над врагом, где в жертву будут принесены 3 лошади и много крупного и мелкого рогатого скота и птиц»³¹⁷. Факты, указанные в циркуляре, свидетельствуют о проведении мари в данной местности достаточно крупных молений в 1915 и 1916 годах. К сожалению, выявить ответ причта с. Акашева в документах фонда не удалось.

После революционных событий 1917 года у мари, по словам исследователя К. Н. Санукова, начался процесс «национального пробуждения от многовековой спячки»³¹⁸.

³¹⁶ ГАРМЭ. Ф. Ф-32. Оп. 1. Д. 35. Л. 2–2 об.

³¹⁷ Там же. Л. 53.

³¹⁸ Сануков К. Н. Пробуждение (вступ. статья) // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 3. Подробнее о развитии национального движения мари в период революций и начала гражданской войны см.: Чузаев Р. И. Марийское национальное движение в 1917–1918 годах: дис. ... канд. ист. наук. Йошкар-Ола, 1998.

В среде мари появилась потребность идентификации народности по этническим и религиозным признакам, следствием чего стали формироваться «Общества мари» или Марий Ушемы. Такие организации появились в Уфе, Бирске, Царевококшайске и других городах.

В. М. Васильев, который в то время учился в Казанском университете, организовал в Казани «Черемисскую секцию», которая, в свою очередь, входила в состав «Общества мелких народностей Поволжья»³¹⁹. Представители марийской интеллигенции стали играть особую роль в национальном становлении и идентификации народности³²⁰.

В период с 15 по 25 июля (по новому стилю 25.07–07.08) 1917 года в городе Бирск Уфимской губернии прошли заседания Первого Всероссийского Съезда Мари. В числе прочих на этом съезде также был поднят вопрос о дальнейшем развитии традиционной религии – рассматривались правовое положение служителей культа, календарь национальных праздников, порядок проведения молений мари.

23 июля 1917 года в рамках седьмого заседания Съезда рассматривался доклад «По вопросам о религии мари». В этом докладе, во-первых, устанавливается, кто будет выбираться для совершения жертвоприношений: «почетные, пожилые мари, хорошо знающие обряд и обычаи»; во-вторых, определяется, что приносится в жертву богам: «сердце, легкие, печень, почки, части мышц с задних ног, надколенной части и т. п.», кожа и кости сжигаются; в-третьих, отмечается, что жертвенное животное должно быть обращено к югу, его кропят «тепловатой речной водой», заклинанием занимается онаен; в-четвертых, деньги для покупки животного, приносимого в жертву, собираются со всей паствы в равных долях³²¹.

³¹⁹ Сануков К. Н. Пробуждение (вступ. статья) // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 3.

³²⁰ Подробнее см.: Мартянов В. Н. Возрождение и развитие марийского национального движения в 90-е годы XX века: дис. ... канд. ист. наук. Чебоксары, 2006.

³²¹ Протокол заседания 23 июля 1917 г. в г. Бирске Уфимской губернии. Заседание 7-е // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 33–34.

Большинство положений доклада (кроме третьего) соответствует той информации о сакральном культе мари, которая была зафиксирована исследователями в XVIII–XIX веках. Третий пункт требует уточнения, поскольку, согласно источникам XVIII–XIX столетий, за заклятие жертвы отвечал помощник жреца учо, температура воды не упоминалась, ориентация животного на юг также не уточнялась.

Также отметим, что, согласно принятой на съезде резолюции, на представителей духовных лиц налагались не только возлагались непосредственные религиозные обязанности, но и предписывалось заниматься ведением метрических книг, что уже является обязанностью светского лица³²².

Рассмотренные выше положения указывают на попытки марийской интеллигенции не только значительно трансформировать зоны ответственности, а также круг обязанностей служителей культа, но и придать руководителям молений особый социально-правовой статус.

Изменения, происходящие в стране в XX – начале XXI века, продолжают тенденцию национального самоопределения, сохранения и преобразования в соответствии с реалиями автохтонной традиционной религии.

Примечательно, что подробное описание схем марийского и удмуртского молений³²³ практически идентично описанию, содержащемуся в работе трудившегося в XVIII веке И. Г. Георги³²⁴. Это обстоятельство также подтверждает передачу и сохранение религиозных традиций и обычаев мари.

В отличие от ученых дореволюционного периода, научное сообщество 1930-х годов в своих трудах все больше акцентирует внимание на служителях культа, рассматривая их с позиций классовой и антирелигиозной борьбы. Красочная иллюстрация подобного подхода в изучении жречества мари была обнаружена нами в научно-рукописном фонде научной библиотеки МарНИИЯЛИ

³²² Протокол заседания 23 июля 1917 г. в г. Бирске Уфимской губернии. Заседание 7-е // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 36–39.

³²³ Там же. С. 52.

³²⁴ Подробнее см.: Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1795. Ч. 1.

и представлена рукописью отчета Марийского отряда Нижегородской антирелигиозной экспедиции Академии Наук СССР по Оршанскому кантону Марийской Автономной области, автором которого является научный сотрудник института П. И. Лашманов.

Исследователь фиксирует, что при подготовке к совершению моления жители деревни выдвигают из массы населения жреца – «карта», хорошо знающего порядок осуществления обрядовых действий. При этом автор рассматривает руководителей моления как «профессионалов-служителей культа», подвергая критике их «выборность», подчеркивает их особый статус в социальной структуре сельского социума³²⁵.

Наконец, обвиняя марийских картов в корыстности, получении личной выгоды благодаря своему положению, П. И. Лашманов указывает на то, что служителями культа в большинстве случаев являются выходцы из «зажиточных и кулаков», соответственно, их интересы жрецы и отстаивают³²⁶. Свою позицию исследователь подтверждает примерами: «Вернемся к фактам. Филипп Яндыганов, активный карт, 48 лет теперь раскулачен и выслан. Жена его в бегах. Помимо своей божественной работы он также занимался спекуляцией хлебом. Работал подрядчиком по извозу, брал с извозчиков взятки. После молебствования из рощи забирал себе хлеб, мясо, мед и т. д. За свое моление в частном доме брал дорожку по сравнению с другими картами»³²⁷.

Вместе с тем в своем сообщении П. И. Лашманов отмечает тенденции к изменению «социального лица» служителей культа. По мнению автора, на место профессионалов – старых жрецов-картов – в силу падения их авторитета приходит все больше новых, «временных» руководителей молений, плохо знающих порядок и правила языческого богослужения, но выдвинутых из

³²⁵ МарНИИЯЛИ. НРФ. Оп. 5. Д. 10. Л. 37–39.

³²⁶ Там же. Л. 39.

³²⁷ Там же.

«бедняцкой массы». В свою очередь, прежние священнослужители «изменяют свой цвет» приспособляясь к ходу социалистического строительства³²⁸.

В кругах национальной интеллигенции этого периода предпринимались попытки художественного осмысления традиционных верований мари и передача образа совершаемых молений, действий служителей культа. Примечательно, что произведения проходили научную экспертизу и подвергались критическому анализу. В качестве примера такого подхода, приведем эпизод из деятельности Марийского общества краеведения. В протоколе заседания Бюро Центрального Марийского общества краеведения № 8 от 28 мая 1928 года зафиксирован вопрос о рассмотрении картины художника-любителя товарища Рыбакова «Принесение в жертву жеребенка в священной роще марицами». Эксперт общества по данному вопросу Л. Я. Мендияров (деятель народного просвещения, в тот времени заведующий Горномарийским педагогическим техникумом) указывал автору на ряд существенных неточностей: «б) жрец, как и его участники, ничего черного во время молений не надевают; е) Обливание лошади должно происходить веником, а не ковшиком, причем около жреца должен быть “учо” (помощник главного жреца), держащий ведро, то есть обливание производит не одно лицо»³²⁹.

Первая треть XX века была весьма богатой на исторически значимые события³³⁰, однако моления проводились также и в годы Великой Отечественной войны. Научное сообщество неоднократно указывают на этот факт (к примеру, Н. С. Попов, Т. И. Алыбина, О. А. Кошкина и др.)³³¹. В качестве дат проведения

³²⁸ МарНИИЯЛИ. НРФ. Оп. 5. Д. 10. Л. 41–44.

³²⁹ ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 2. Т.1. Л. 38.

³³⁰ Исследователи А. И. Емельянов и Н. М. Маторин в своих работах фиксируют марийские моления первой трети XX века. Подробнее см.: Емельянов А. И. Языческие моления черемис в д. Нурумбал Себе-Усадской волости Краснококшайского уезда Казанской губернии. 26, 27 сентября 1919 года // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1921. Т. XXXI. Вып. 4. С. 7–39; Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края. М., 1929.

³³¹ Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 96; Алыбина Т. Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период: дис. ... докт. философии (этнологии). Тарту, 2017. С. 56; Кошкина О. А., Пенькова М. В., Петрова Н. С. К вопросу о проведении марийских молений в годы Великой Отечественной войны (1941–1945)

массовых молений мари называют 1944 год (А. Ф. Ярыгин)³³². Данная точка зрения разделяется также приверженцами и служителями культа современной религии мари, в частности А. И. Рукавишниковым³³³. Представитель национальной интеллигенции А. М. Бердников в рукописи своей статьи в газету «Марийская правда» указывал на факты совершения коллективных религиозных обрядов в разных районах Марийской АССР в 1944, 1945–1946, 1948–1949, 1951, 1953, 1955, 1957 годах³³⁴.

Ценные материалы, характеризующие уровень сохранности традиционных верований мари, суеверий в период 1920-х – 1930-х годов содержатся в документах фонда Марийского областного общества краеведения Центрального общества краеведения РСФСР³³⁵. Стоит отметить, что в последние десятилетия интерес к материалам Марийского областного общества краеведения со стороны исследователей постепенно возрастает³³⁶.

Областное общество вело достаточно широкий спектр деятельности, как исследовательской (по сбору сведений по этнографии, истории, экономике и другим вопросам), так просветительской (организация лекций). Из поля внимания не выпадали и религиозные вопросы. Большое внимание было уделено анализу развития марийской языческой секты «Кугу-Сорта»³³⁷.

// Вестник Удмуртского университета. Серия история и филология. 2023. Т. 33, вып. 5. С. 1047–1055.

³³² Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 16.

³³³ ПМА 1: Рукавишников; Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // Colloquium heptaplomeres. 2014. №1. С. 163–170.

³³⁴ МарНИИЯЛИ. НРФ. Оп. 5. Д. 20. Л. 2–4; 5–6. Л. 3.

³³⁵ Государственный архив Республики Марий Эл. Фонд Р-189 Марийское областное общество краеведения Центрального общества краеведения РСФСР, 1926-1937 гг. (38 ед.хр.). Оп. 1.

³³⁶ Айплатов Г. Н. Марийское общество краеведения: к 70-летию создания // Марий Эл: время, события, люди: календарь знаменательных и памятных дат на 1996 год. Йошкар-Ола, 1996. С. 36–39; Иванов А. А. Историко-документальное наследие Марийского областного общества краеведения (1926-1937): состав и информативные возможности // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2015. № 1. С. 32–37.

³³⁷ ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 2. Т. 1. Л. 87; ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 2. Т. 1. Л. 98-102; ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 3. Т. 2. Л. 264-268.

Например, «Программа по изучению быта деревни и школ» содержит раздел, посвященный вопросам состояния духовного быта мари: «Власть и церковь, моления роши, кем содержится церковь или моление роши и содержание служителей культа. Господствующие вероисповедания в деревне. Секты. Народное суеверие: домовые, русалки и т. д. как русских, так и мари и прочих национальностей. Ворожба и жертвоприношения духам (домовым и т. д.), усмирение тех или других злых духов. Запись заговоров, обрядов заклинания, выполняемых жрецами. Жертвоприношение скота и записи всего процесса моления, употребления музыкальных инструментов. Проведение праздников по временам года и как они проводятся, пляски и игры. Проведение революционных праздников и камланий, а также проведение праздников среди нац. мен.»³³⁸. Вместе с тем непосредственных материалов, собранных по данной программе в документах фонда Марийского областного общества краеведения, выявить не удалось.

Однако были изучены некоторые не опубликованные ранее документы. Так, по заданию общества краеведения в 1930 году силами студентов I Московского Государственного Университета П. И. Лашманова и Я. Я. Ялкаева и обучающегося Московской Государственной консерватории А. И. Искандарова в рамках прохождения академической практики в Оршанском, Торъяльском и Сернурском кантонах Марийской автономной области проводился сбор материалов по темам: обычное право, религия, музыкальное творчество мари³³⁹.

Согласно сведениям отчета студента IV курса этнографического отделения Историко-философского факультета I Московского государственного университета Я. Я. Ялкаева от 1 августа 1930 года³⁴⁰ темой его работы являлись «вопросы религии мари, изучение которых по предложению Об-ва Краеведения

³³⁸ ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 3. Т. 2. Л. 264–268; Д. 14. Л. 41–45.

³³⁹ ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 2. Т. 1. Л. 161–163.

³⁴⁰ Там же. 295–300.

должно было быть проведено с учетом изменений, происшедших в религии в условиях социалистического строительства»³⁴¹.

Маршрут полевой экспедиции, проводимой в период с 9 по 29 июля 1930 года, пролегал через населенные пункты Лужбелякского района Оршанского кантона, Краснореченского и Токтар-Солинского районов Торъяльского кантона, Иван-Солинского района Сernурского кантона. Были произведены записи на марийском языке на почти 80 листах, содержащие сведения о жертвоприношениях и религиозных праздниках, представлениях о духах и божествах, религиозной медицине³⁴². Отметим, что автор отчета собирал материалы по одной и той же программе, в силу этого полученные сведения являются достаточно однородными³⁴³.

К сожалению, при работе с непосредственными полевыми записями Я. Я. Ялкаева не удалось восстановить содержание данных материалов о марийских жрецах. Рукописи, выполненные карандашом, носят весьма обрывочный характер, что вероятно обусловлено спецификой их ведения при общении с респондентами.

Подводя итоги работы по сбору полевого материала, Я. Я. Ялкаев приходит к выводу о том, что ритуальные особенности верований мари, зафиксированные в трудах этнографов XIX – начала XX века (С. К. Кузнецова, И. Н. Смирнова, П. П. Ерусланова³⁴⁴), остались неизменными и в 1930-х годах, однако прослеживается тенденция к сокращению расходов на проводимые моления, скрытности проведения обрядов: «Насколько позволяет мне судить собранный материал, религия мари со всеми своими элементами – действиями, чувствами и представлениями – до сего времени сохранила свои основные черты как в отношении содержания, так и в отношении ритуалов и проч. Но живучесть

³⁴¹ ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 2. Т. 1. Л. 295.

³⁴² Там же. Л. 295 об.

³⁴³ Там же. Л. 296 об.

³⁴⁴ Трудам С. К. Кузнецова, И. Н. Смирнова в диссертационном исследовании уделено много внимания. Об исследовании верований мари П. П. Еруслановым см. к примеру: Ерусланов П. П. Жертвоприношения черемис Бирского уезда (Уфимской губернии) по случаю неурожая // Известия Оренбургского отдела Императорского русского географического общества. Вып. 4. Оренбург, 1894. С. 9–19.

основных элементов религиозного мировоззрения отнюдь не говорит об абсолютной незыблемости отдельных моментов его, неподверженности их каким-либо изменениям. Ритуал остался без изменений, лишь в молитвенную формулу внесено изменение <...>. Во всех местах, где мне приходилось вести полевую работу заметно резкое уменьшение скота, истребляемого в жертву богам. Вместо рабочей лошади дается в жертву лишь жеребенок или-же ограничиваются домашней птицей и мелким скотом. Конечно, соответственно понижается и общая сумма расходов, связанных с молениями. <...> В дальнейшем [выше в отчете описываются «перегибы» в проведении антирелигиозной работы, в том числе вопросы по вырубке священных рощ и отношение сельчан к этим действиям – прим. *Р. С.*] может усиливаться скрытое жертвоприношение, что практикуется и сейчас, хотя в небольшом масштабе. Об этом мне часто приходилось слышать от самих-же религиозных марийцев»³⁴⁵.

Сохранение традиционных верований в первой трети XX века обуславливается еще и тем, что антирелигиозная работа в Марийском крае еще только разворачивалась. Я. Я. Ялкаев в отчете указывает на отсутствие антирелигиозной пропаганды в населенных пунктах маршрута его экспедиции, приверженность религиозности как индивидуальных крестьян, так и вошедших в колхоз, особенно взрослой части населения. Вместе с тем проводимая работа в области просвещения (развитие системы образования, организации печатных изданий) давала свои результаты в среде молодежи и людей среднего возраста, что выражалось, в частности, в отходе от старых обычаев, отказе принимать участие в молениях³⁴⁶.

Необходимо отметить, что в документах Марийского общества краеведения за 1928–1930 годов фиксируются факты отсутствия жрецов в отдельных населенных пунктах Марийской автономной области. В частности, в затрагивающем разные исторические периоды, в том числе современность описании деревни Княжна, расположенной около г. Йошкар-Ола, применительно

³⁴⁵ ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 2. Т. 1. Л. 296 об–297 об, 299.

³⁴⁶ Там же. Л. 299–299 об.

к 1920–1930-м годам отмечается: «XIV Религия. Языческих картов, религиозных ворожцов и сновидцев нет. Есть только гадатели на картах 5 человек. Сектантов марийских и христианских не существует, кроме церковного причта»³⁴⁷. Примечательно, что в описании обычаев и верований марийского крестьянства рассматриваемого населенного пункта в XIX веке сохранение молений и деятельность ворожцов описывается достаточно подробно: «В 1840 годах в царствование Николая I мари Царевококшайского уезда почти поголовно стали молиться по-старому в своих рощах, так что местное начальство и духовенство вынуждено было донести об этом царю. Указом последнего много главных виновников жертвоприношений были выселены из пределов уезда. <...> Бывают случаи замечаются в рощах мари <...> огни, на которых приносятся по их старой веры жертвы. <...> Ходят к знахарям и ворожеям. Ведь марийский поп или начетчик постоянно твердит не нужно бросать старую веру иначе рассердишь духов Керемети, черта-шайтана и других. В ход пускались наглые обманы, например, чтобы напомнить мари – не забыть принести жертву лошадь, начетчик обычно говорит: “Я видел во сне, бог требует жертву лошадь”. Веря мари селением покупают лошадь самую лучшую и колют. Иногда начетчик говорил: “мне был сон, что в дупле одного дерева из рощи есть старинные монеты”. После этого делают осмотр дупла и находят монеты, положенные тайно ранее самим начетчиком»³⁴⁸. Отметим, что схожие примеры в описании деятельности ворожцов можно найти в работах исследователей XVIII – начала XX века.

Несмотря на активную деятельность Марийского общества краеведения в 1934 году по сбору социально-экономического материала о развитии сельской местности в Марийской автономной области по отдельной программе на основе данных анкет (интерес предположительно представляли сведения раздела «д) Культурный отдых») выявить в соответствующем архивном фонде сведения,

³⁴⁷ ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 15. Л. 116.

³⁴⁸ Там же. Л. 101–102.

представляющие ценность для анализа обрядовой составляющей жизни населения (и отдельно развития жречества), не удалось³⁴⁹.

С целью определения сохранности традиционных верований мари и установления тенденций в развитии института служителей культа в предвоенные годы и период Великой Отечественной войны были изучены материалы Марийского республиканского Совета Союза воинствующих безбожников СССР с 1937 по 1943 год.

Несмотря на активную антирелигиозную деятельность председателя и членов республиканского совета СВБ в 1938–1939 годах, фиксация отдельных фактов деятельности «марийских колдунов»³⁵⁰, развертывание более широкомасштабной работы по сбору материала о религиозных пережитках в среде марийского населения республики берет свое начало в 1940 году. Это было обусловлено перестройкой работы союза воинствующих безбожников и задачами антирелигиозной пропаганды.

В докладе на президиуме республиканского совета СВБ от 21.12.1940 года председатель К. Радайкин ставил перед районными советами следующие задачи: «Рекомендуется создать при районных советах СВБ комиссии: лекционная по работе в школе, пропаганда через печать и радио, изучение религиозных пережитков, индивидуальной работе с верующими и группу внештатных инструкторов. <...> Задачи комиссии: п. 5. Комиссия по изучению религиозных пережитков и деятельности религиозных организаций. Ее задачи – собирание и изучение фактов, характеризующих проявления религиозных пережитков и снабжение им лекторов, докладчиков, беседчиков»³⁵¹. Поставленная задача была решена, и уже к концу 1940 года при республиканском совете СВБ было создано 5 комиссий, с общей численностью актива – 20 человек. Согласно отчетам районных советов СВБ, в работу комиссий был вовлечен 431 человек, из них в

³⁴⁹ ГАРМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 36. 96 л.

³⁵⁰ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 9. 402 л.

³⁵¹ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. Л. 10-10 об.

работе комиссий по изучению религиозных пережитков задействовано 62 человека»³⁵².

Обозначались также и задачи по борьбе с участием широких народных масс в религиозных праздниках: «В связи с приближением ряда зимних религиозных праздников необходимо широко развернуть работу прежде всего против рождества. Оставшиеся церковно-сектантские вожаки, как в прошлом примут все меры к тому, чтобы использовать для этого религиозные праздники для оказания большего религиозного влияния на трудящиеся массы, отвлечь их внимание от повседневных задач социалистического строительства [далее по тексту предлагаются мероприятия: лекции, печать, самодеятельность – прим. *Р. С.*]. <...> Антирелигиозная пропаганда в период антирождественской компании должна способствовать разоблачению реакционной деятельности церковников и сектантских вожakov, вскрыть антинаучный характер религиозной идеологии»³⁵³.

Данные активные действия республиканского совета СВБ имели определенные основания и были связаны с сохранением христианской, сектантской и языческой религиозности населения республики: «Наряду с повсеместно распространенной христианской религией многие мари́йцы сохранили языческие обряды, имеются сектантские течения, как Кугу-Сорта (Оршанский, Йошкар-Олинский р-ны)»³⁵⁴. Характеризуя состояние религиозных организаций в Марийской АССР, а также уровень проявления религиозных пережитков среди населения, председатель Марийского Республиканского Совета СВБ К. Радайкин отмечает, что в дореволюционный период, наряду с господством христианства, распространением ислама, языческие верования сохранялись среди «наиболее отсталой части марийского народа», кроме этого, имело место и сектантство как среди русских, так и мари́йцев³⁵⁵. В его сообщениях и докладах подчеркивается и особая роль служителей культа в деле «духовного порабощения» мари: «Церкви, монастыри, папы, попы мари́й-карта,

³⁵² ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. Л. 81.

³⁵³ Там же. Л. 11 об. – 12 об.

³⁵⁴ Там же. Л. 57.

³⁵⁵ Там же. Л. 74.

миссионеры, муллы, сектантские вожаки, школы и кабаки являлись в руках царизма верным средством порабощения трудящихся масс»³⁵⁶. Важно отметить, что в материалах Марийского республиканского совета СВБ за 1940–1941 годы при описании картины сохранения религиозных пережитков номинация «карт» и ранее не употреблялась.

Несмотря на активное социалистическое строительство и изменение статуса религиозных организаций (отсутствие на территории Марийской АССР централизованного руководства Русской Православной Церковью и исламом, распад сект), в ходе подготовки антирелигиозной пропаганды в массах через актив СВБ выявлялись наличие ряда религиозных течений и их активная деятельность среди населения: «Большое влияние на марийское население до сих пор продолжает оказывать секта Кугу-Сорта в Оршанском, Йошкар-Олинском и Новоторъяльском районе. Руководители этой секты братья Смирновы Григорий и Семен – единоличники, проживающие в дер. Кёрды Великопольского с/совета Оршанского района, до сих пор организуют молебствования с жертвоприношениями»³⁵⁷.

В отчете К. Радаева приводятся факты, свидетельствующие об активной деятельности не только православных и исламских служителей культа («известны попы-передвижники в 5-ти районах (Косолапово, Юрьино, Г. Мари, Волжск, М. Турек, Звенигово»; «2 муллы-передвижники (Моркинский, Параньгинский)), но и марийских ворожей – гадалщиков, в особенности в Мари-Турекском, Новоторъяльском и Моркинском районах МАССР. При этом часть марийцев Моркинского, Сернурского, Оршанского и Ронгинского районов по-прежнему исполняли языческие религиозные обряды. В частности, в колхозе «Чодранур» Мустаевского сельского совета Сернурского района летом 1940 года на кладбище было организовано «молебствование с жертвоприношением», отмечается, что подобные моления были и в ряде других мест: «Если в прошлые годы в с. Табашино [Оршанский с/с – прим. Р. С.] сходилось до 2000 человек из разных

³⁵⁶ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. Л. 219.

³⁵⁷ Там же. Л. 74–74 об.

деревень и приводились лошади для купания и освящения, то в текущем году в Табашино пришло не было 150 человек, но и те увидев, что колхозники работают, вынуждены были вскоре разойтись по домам»³⁵⁸.

Необходимо отметить, что этнорелигия мари сохранялась в 1940-х годах не только в форме массовой обрядовой практики молений, но и на индивидуальном уровне – в обращении к ворожцам – гадальщикам. Такая практика фиксировалась, к примеру, Мари-Турекским райсоветом СВБ: «Религиозные пережитки имеют место даже среди членов партии и членов ВЛКСМ. Это можно подтвердить судебными слушаниями 19.03.1941 г. На протяжении многих лет колхозник колхоза с. М. Ноледур [Мари-Ноледур – прим. *Р. С.*] Мари-Турекского с/с <...> (65 лет) занимался гаданием на бобах, за это получал от 50 коп. до трех рублей. Вместо организации антирелигиозной пропаганды отдельные члены ВКП(б) и члены ВЛКСМ поддерживали гадания: [далее приводятся сведения о членах ВКП(б), ВЛКСМ. Стоимость гадания доходила до 3 рублей – прим. *Р. С.*]. В колхозе Сорла Пиштанского с/с знахарством и гаданием занимался <...>»³⁵⁹. Работа по изучению религиозных пережитков имела плановый и адресный характер. В том же Мари-Турекском райсовете СВБ в плане на апрель–май 1941 года была поставлена задача провести обследования в колхозах «Уемше» [«Уэмше» («Обновившийся») – прим. *Р. С.*] и «Новая жизнь»³⁶⁰.

К сожалению, изученные архивные материалы довоенного периода не позволяют сделать однозначные выводы о численности служителей культа в рассматриваемый период, их внутренней иерархии и деятельности. Однако факты о сохранении традиционных верований мари, пусть и косвенно, но тем не менее позволяют засвидетельствовать поддержание «жреческой» традиции в довоенный период несмотря на активную антирелигиозную пропаганду, развитие образования и светской культурной жизни на селе.

³⁵⁸ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. Л. 78-79, 86.

³⁵⁹ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 46. Л. 9 об.

³⁶⁰ Там же. Л. 17.

В период Великой Отечественной войны в Марийской АССР наблюдается активизация практики проведения общих молений, носивших в том числе открытый характер. Изучение данных мероприятий являлось частью плана Марийского республиканского совета СВБ по анализу верований и связанных с ними обычаев и обрядов мари. В программу исследования входили вопросы: «1. ЯЗЫЧЕСТВО: 1. Праздники и праздничные обряды и обычаи; 2. Взаимоотношения картов и населения; 3. Похороны и поминовение умерших; 4. Болезни и их лечение; 5. Влияние христианства на язычество. 2. “КУГУ-СОРТА” – Марийская религиозная секта: 1. История секты; 2. Догматы ее; 3. Праздники, моления и обряды при них; 4. Семейно-бытовой уклад сектантов; 5. Значение секты»³⁶¹. Работники республиканского совета, проводившие изучение языческих праздников мари, фиксировали факты сохранения практики массовых молений в рощах в указанные жрецами – картами и провидцами – сроки. Отмечалось, что летом моления совершаются в рощах, а зимой – отдельными семьями в домах за больных и по обетам, а также проводятся моления по различным бытовым и семейным причинам (брак, рождение и т. д.)³⁶². Подчеркнем, что в документах 1941–1942 годов, в отличие от материалов 1920–1930-х годов чаще отмечается роль служителей культа, картов, в деле сохранения этнорелигии мари.

Факты проведения обрядов фиксируются в материалах республиканского совета СВБ начиная с осени 1941 года на территории нескольких районов МАССР – Куженерского и Пектубаевского.

В докладной записке о деятельности церковников и сектантов на территории Марийской АССР за 2-ю половину 1941 года отмечается: «п. 2 В Куженерском районе: В селе Иван-Сола 10.11. – состоялось “моление” с жертвоприношениями. В жертву приносили – кур, уток, гусей. В молении участвовало около 400 человек [численность участников моления в документах

³⁶¹ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 61. Л. 27.

³⁶² Там же. Л. 31.

расходится – от 100 до 400 человек – прим. *Р. С.*] из 4-х районов Сернурского, Куженерского, Параньгинского, Косолаповского»³⁶³.

Более детальное описание событий приведено в деле, содержащем отчеты и сведения Марийского республиканского Совета Союза воинствующих безбожников СССР о работе за этот же период.

Моление, состоявшееся в Куженерском районе, в документах более детализировано и содержит описание места и даты совершения обряда, географию участников и имена организаторов моления. Однако сам ритуальный процесс детально не описан. Вероятно, это обусловлено тем, что сведения о молении были получены республиканским советом СВБ постфактум.

Зафиксировано было следующее: «В Иван-Сола 10 ноября 1941 г. была устроена молельня. Накануне, то есть 9 ноября прибывали люди в Иван-Сола и колхоз «Марий-Коммун» на молельню. Местные жители Иван-солы, Куп-солы и Вюдушургуяла [Руду-Шургуяла – прим. *Р. С.*] содействовали этому. В день молельни люди приходили к месту постепенно с утра до обеда. В жертву приносили уток, гусей. Молились за то, чтобы вернулись мужья с фронта, а у кого они еще не мобилизованы на фронт, то чтобы их оставили дома. Участвовало в молельне человек 100, большинство женщины. [Отмечается, что в молении принимал участие и председатель колхоза «Люмбер» – прим. *Р. С.*] Люди были из 4-х районов: Сернурского, Косолаповского, Параньгинского и Куженерского. Проходила она в роще Иван-Солинского с/с, где эти молельни и были раньше»³⁶⁴.

В числе главных организаторов указываются: «Ефим из деревни Пектубаево Сернурского района [село Пектубаево в период 1940-х годов входило в состав Пектубаевского района МАССР – прим. *Р. С.*]» и «Краснобородый (как его называют в народе)»³⁶⁵. Примечательно, что моления совершались не только в священной роще, но и на дому: «В день моления Ефим был у родственницы <...> в д. Регеж Иван-Солинского с/с, где и устроили молельню на дому. Молились за

³⁶³ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. Л. 242.

³⁶⁴ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 61. Л. 17.

³⁶⁵ Там же. Л. 18.

то, чтобы вернулся из рядов Красной Армии муж этой родственницы <...>»³⁶⁶. Также небольшие «молельни» были устроены в разных местах Куженерского района: Большеляждурский сельсовет, Тумьюмучашский сельсовет, села Салтакъял и Пюнчерюмал.

В отношении моления, состоявшегося в Пектубаевском районе, в документах приводятся более скудные сведения, возможно, это обусловлено меньшим масштабом моления и числом его участников: «В ноябре 1941 г. в колхозе “Шемер вий” Елшинского сельсовета была устроена языческая молельня. В первый раз она была предотвращена, но через неделю ее снова организовали. Участвовало около 25 человек. В жертву приносили гусей (25 штук). В этой молельне участвовал и председатель колхоза тов. <...>»³⁶⁷. Несмотря на масштабы моления, в жертву, согласно приведенным данным, были принесены только птицы, что в определенной степени свидетельствует о непростом материальном положении сельского населения в предвоенные и военные годы. Тенденция к уменьшению количества и «класса» жертвенных животных наметилась еще в 1930-х годах.

Сведения о проводимых мари молениях в 1941 и 1942 годах доводились республиканским советом СВБ до Центрального совета Союза воинствующих безбожников в ответ на соответствующие запросы. Примечательно, что объектом изучения была не антирелигиозная деятельность местных органов СВБ, а положительная религиозная практика населения Марийской АССР. В письме заведующего лекционным бюро Республиканского совета СВБ МАССР Алексеевой Центральному совету Союза воинствующих безбожников от 16 апреля 1942 года приводятся сведения как о ранее описанных молениях, так и о новых: «Чтобы помолиться о победе Красной Армии, были организованы в нескольких районах республики моления (языческие) и молебны (православные). В Сернурском районе, в селениях Казанское и Мари-Сола верующие собирались на моления о победе Красной Армии по 60–100 человек, В Куженерском районе...

³⁶⁶ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 61. Л. 18.

³⁶⁷ Там же. Л. 17–18.

[далее коротко приводятся описанные выше факты, однако подчеркивается, что организаторами моления являлись местные старики – прим. *Р. С.*]³⁶⁸. Кроме массовой обрядовой практики, имели место отдельные, но интересные факты толкования «сакральных» сновидений: «В гор. Йошкар-Ола работница артели “Красный пищевик” видит “вещие” сны, а после истолковывает их значение среди работниц. Вот один из ее снов: “Видела я во сне товарища Ленина на трибуне. Он говорил всему народу, что нужно дружнее быть и помогать всем фронту, чтобы разгромить врага. Победа будет за нами. Около т. Ленина стояла народная смерть, одетая в белое. Весь народ двинулся на смерть, а она испугалась и так побежала, что ее не мог догнать народ. Мы значит, можем смерть отогнать. Победа будет за нами”»³⁶⁹. В архивных документах 1942 года фиксируются и весьма провокационные предсказания. К примеру, в докладной записке председателя Республиканского Совета СВБ Марийской АССР Шердакова «О деятельности церковников и сектантов на территории Марийской АССР», за январь 1942 года отмечается: «В Семи-Сола этого же района [Моркинского – прим. *Р. С.*] ходила ворожея, которая женам красноармейцев гадала следующее: “Муж твой в плену у хороших людей, если он придет из плена, то его снова возьмут в Красную Армию, если он останется в плену, то вернется цел и невредим после окончания войны”»³⁷⁰. В целом подчеркивается активизация негативной деятельности гадалок в первые годы войны: «Участились случаи обращения населения к гадалыщикам, которые спекулируют на обстоятельствах, усиленно популяризуют свое «искусство прорицания»³⁷¹.

Подчеркнем, что приведенные выше факты свидетельствуют о высокой степени сохранности не только традиционных верований мари, активной деятельности служителей культа, но и религиозных пережитков, выражающихся в обращении к деятельности ворожцов, сновидцев, несмотря на все усилия,

³⁶⁸ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 61. Л. 45–45 об.

³⁶⁹ Там же. Л. 45 об.

³⁷⁰ Там же. Л. 1–2.

³⁷¹ Там же. Л. 6.

предпринимаемые со стороны общественных организаций, ответственных за антирелигиозную работу.

Отдельного внимания заслуживает описание массового моления мари, состоявшегося 29 июня 1942 года в священной роще на территории Ляжмаринского сельсовета Косолаповского района Марийской АССР.

Из докладной записки ответственного секретаря Марийского республиканского Совета СВБ Алексеевой Центральному Совету Союза Воинствующих Безбожников (июль 1942 год № 461) следует, что о проведении моления было известно заранее, но точные место и дата организаторами моления предварительно не разглашались. География участников была достаточно широкой, «состоялось многолюдное моление трудящихся мари, собравшихся сюда из районов Кировского области, Косолаповского, Сернурского, Мари-Турекского, Ново-Торъяльского и Йошкар-Ола районов марийской республики». При этом важно, что подготовка к проведению обрядов производилась на достаточно высоком уровне и по указанию служителей культа: «В четырех районах нашей республики: Сернурском, Ново-Торъяльском, Косолаповском, Куженерском ходят по деревням с марийским населением агенты картов (жрецов) старые юмын ўдыр-шамыч (божьи девушки), агитируя за организацию массового моления с жертвоприношением»³⁷².

Предварительные меры, предпринятые республиканским советом СВБ по предотвращению моления, положительного результата не дали. Но несмотря на это, сам ход обряда сопровождался проведением митинга о положении на фронтах Великой Отечественной войны и задачах тыла: «В результате разговоров с отдельными молящимися и картами прибывшие выяснили, что моление организовано для того, чтобы просить богов содействовать быстрому окончанию войны с фашистской Германией. Стало ясно, что моление носит патриотический характер, но молящиеся мало осознают свои непосредственные задачи в условиях великой отечественной войны, находясь в тылу. Тогда было принято решение: в

³⁷² ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 61. Л. 33.

момент наибольшего многолюдья организовать митинг...»³⁷³. Его быстрая организация была в определенной степени затруднительной в силу первоначальной неясности происходящего для участников обряда, но постепенно, особенно с переводом выступления на марийский язык, количество слушателей увеличивалось: «Многие молящиеся, ранее стоявшие у молитвенных костров, пришли на митинг и внимательно ее [выступающего – прим. *Р. С.*] слушали. У костров в этот момент остались одни карты и повара, готовившие общий обед для оставшихся мари». По завершении митинга моление возобновили³⁷⁴. Важно отметить, что в докладной записке сюжет о проведении митинга описан достаточно подробно. Действия служителей культа (картов) и их помощников, ход обряда детально не раскрываются.

Вместе с тем определенные параметры моления зафиксированы прибывшими на место представителями НКВД, Райвоенкомата, РК ВКП(б): «[В Ляжмаринской роще – прим. *Р. С.*] застали сотни людей, справляющих религиозные церемонии у четырех костров, зажженных в роще картами. Кроме денег, на подставках, сделанных из хвороста, было много положено различных приношений: хлеба, масла, творогу, пеньки, льна, шерсти, холста, полотенец и других вещей»³⁷⁵. По окончании митинга участниками моления было принято решение о передаче всех собранных на молении средств и вещей в Фонд обороны родины³⁷⁶.

Практика проведения марийцами молений в священных рощах в годы войны приобрела достаточно устойчивый характер и продолжилась далее. К примеру, Председатель Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР Д. С. Полянский в докладной записке заместителю Председателя Совета Министров СССР А. Н. Косыгину «Об особенностях религиозного движения в Марийской АССР» (28 мая 1946 г.) отмечает: «В 1945 году только в Марийской АССР было проведено до 10 массовых молений в

³⁷³ ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 61. Л. 34–35.

³⁷⁴ Там же. Л. 37–38.

³⁷⁵ Там же. Л. 34.

³⁷⁶ Там же. Л. 34, 37–38.

“священных рощах”. На Кондак-Белянском молении в Ново-Торъяльском районе присутствовало около 1000 молящихся мари́йцев. На Иштимбальском молении в Куженерском районе присутствовало до 3 тысяч человек»³⁷⁷. Фиксируются и определенные нарастающие тенденции в традиционной религиозной практике мари. «Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров по Марийской АССР в своей докладной записке пишет: “Ставлю в известность, что совершение религиозных обрядностей мари́йским населением начинает проводиться гласным порядком и принимает увеличенные размеры. Имеются непосредственные обращения мари́йского населения с просьбой разрешить проводить моления”. В другой докладной записке, приводимой Д. С. Полянским, тот же Уполномоченный сообщает: “Ронгинский район населен почти исключительно мари. Мари́йское население продолжает совершать свои религиозные обряды в молитвенных рощах. В сентябре месяце 1945 г. проходило кустовое моление на стыке трех районов. Зажигалось 9 костров. В месте сби́рища население закончи́ло сельскохозяйственные работы и выполнение плана хлебопоставок и морально, видимо, считало себя правым в совершении молений”»³⁷⁸.

География языческой ойкумены мари МАССР очерчивается Д. С. Полянским в пределах следующих границ: «Существует до сих пор довольно распространенные среди народа мари примитивные религиозные представления, являющиеся остатками некогда господствовавшего языческого земледельческого культа. Это явление имеет место в северо-восточных районах МАССР: Сернурском, Казанском, Куженерском, Ново-Торъяльском. Ронгинском, Пектубаевском, Оршанском. <...> И до настоящего времени мари́йцы продолжают устраивать своим божествам частные и массовые (“мировые”) моления в особых “священных рощах” (“кисотах”). Руководит молениями

³⁷⁷ ГАРМЭ. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 93. Л. 172.

³⁷⁸ Там же. Л. 172–173.

определенный круг лиц так называемых картов, пользующихся у марийцев значительным авторитетом»³⁷⁹.

Важно отметить, что автор записки уделяет значительное внимание действиям картов во время подготовки и проведения обрядов на следующих праздничных молениях:

– Кугече: «Карт, вместе со старшими членами семьи, обходит дом и в хлеве возжигает свечи, произнося молитвы об обильном оплодотворении скота»;

– Агавайрем: «После возжигания свечей, карт, обращаясь на восток, произносит молитвы с просьбой о ниспослании урожая, хорошего приплода скота и своевременного дождя. Некоторую (небольшую) часть принесенных продуктов марийцы сжигают на кострах»;

– Сюрэм: «Моления в “Сюрэм” носят массовый характер и сопровождаются убоем скота, иногда в довольно значительных размерах. Обычно скот (коровы, лошади, овцы) покупается на общественные деньги после специального отбора его картами. В назначенный день скот ведется в “священную рощу”, распределяется по определенным кострам, олицетворяющим божества и по специальному ритуалу (с окуриванием и обливанием водой), в сопровождении молитвенных заклинаний карта, закалывается. <...> В крови заколенного животного карт мочит специальный пояс и опоясывает им священное дерево. Незначительная часть мяса и кости сжигается на кострах, а большая часть варится в котлах для общей трапезы. Во время варки мяса карт произносит троекратную молитву перед коленопреклоненной толпой. В этой молитве жрец испрашивает у богов “сюрэма” благополучия, урожая, здоровья людям и скоту, богатства и т. д. В конце каждой молитвы толпа провозглашает “аллашже” (то есть “прими до конца”))»³⁸⁰. При этом докладчик фиксирует отсутствие экономической мотивации у служителей культа при проведении обрядов: «На этом молении [Иштимбальском молении в Куженерском районе – прим. Р. С.] было зарезано 12 овец, много гусей, уток и кур. Зажигалось 7 костров. Убитый жертвенный скот и

³⁷⁹ ГАРМЭ. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 93. Л. 171.

³⁸⁰ Там же. Л. 172.

птица были съедены молящимися на месте и никаких приношений картам не было»³⁸¹.

После Первого Всероссийского Съезда Мари 1917 года в общественно-политическую повестку вновь вошел вопрос о закреплении особого статуса марийской традиционной религии, а также вопросы, связанные с распоряжением жертвенным имуществом, контролем за деятельностью служителей культа и юридическим закреплением их статуса. В своей докладной записке Председатель Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР Д. С. Полянский прямо указывает на эти тенденции, возникающие в кругах руководства Марийской АССР: «Имеется точка зрения о возможности легализации молений, о признании их проявлениями национальных особенностей народа мари. При этом указанные работники предполагают необходимым выдавать специальные разрешения на моления с присутствием на них представителей местной власти; свести до минимума убой скота и птицы во время молений; соответствующим образом “корректировать” выступления картов на молениях в плане призыва верующих к добросовестному выполнению государственных заданий; признать определенный круг картов служителями культа; принимать от верующих марийцев различные приношения (деньги, холст, шерсть, овчина и пр.) в фонд государства и т. д. Иначе говоря, фактически речь идет об узаконении остатков марийского языческого культа наравне с православным, мусульманским, сектантским и другими»³⁸². Стоит отметить, что данный вопрос рассматривался на совместном заседании Советов по делам религиозных культов и по делам Русской Православной Церкви, по итогам которого оба Совета пришли к выводу о невозможности официальной легализации марийского языческого культа наравне с прочими религиозными культурами³⁸³.

³⁸¹ ГАРМЭ. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 93. Л. 172.

³⁸² Там же. Л. 173.

³⁸³ Там же.

Архивные материалы 1920–1940-х годов свидетельствуют о сохранении религиозной традиции мари, имеющей в определенной степени волнообразный характер. Несмотря на то что полученные из документов сведения носят обрывочный характер, но в общей структурно-тематической композиции представляют картину, позволяющую делать выводы если не о развитии института служителей культа и его деятельности, то о планомерной передаче жреческого знания духовным лидерам, организаторам молений через одно – два поколения.

В послевоенное время (1950–1960 годы) практика совершения крупных молений еще имела место, однако постепенно шла на спад. Марийские языческие «богослужения» этого периода все еще фиксировались участниками этнографических экспедиций, проводимых МарНИИ в различных районах Кировской области, Марийской и Башкирской АССР. В подтверждение вышесказанного приведем выдержки из нескольких отчетов.

Экспедиция 1956 года – Новоторьяльский, Сернурский, Казанский, Косолаповский и Мари-Турекский районы Марийской Автономной Советской Социалистической Республики: «Языческие моления с жертвоприношениями сохранились и в настоящее время. Теперь они стали нерегулярными, но совершаются во всех районах. В жертвы приносят гусей, уток, овец»³⁸⁴.

1960 год – Уржумский район Кировской области, Сернурский, Волжский, Параньгинский районы Марийской АССР: «До настоящего времени периодически совершаются в “священных” рощах кровавые жертвоприношения. В жертвы языческим богам приносятся гуси, утки и овцы. <...> В 1959 г. в Сернурском районе около деревни Антоново в кюсото (кюсото – языческое мольбище марийцев – прим. *К. И. Козловой*) Күрбел состоялось моление, на которое собрались жители из 20 деревень. <...> В 1957 г. в Сернурском районе во время моления около деревни Куприяново после жертвоприношения остались “неиспользованными” два воза обещанных в жертву гусей и уток; приносили их в жертву на второй день», «Такие же коллективные жертвоприношения

³⁸⁴ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ-56. № 1. Л. 16.

совершаются Уржумском районе. Например, в 1958 г. около деревни Иродосола было совершено моление, в котором участвовали жители семи деревень»³⁸⁵.

Автор отчета (К. И. Козлова) констатирует: «Все эти языческие обряды представляют в настоящее время исчезающее явление. Нет такой строгости в их соблюдении, допускаются различные отклонения от обычаев. До революции женщины, например, не имели права принимать участие в жертвоприношениях, теперь они стали главными действующими лицами, а часто и инициаторами молений»³⁸⁶. Последнее замечание исследователя крайне важно для нас, так как прямо указывает на трансформацию марийского жречества.

Экспедиции 1967 года осуществляла сбор полевого материала в Советском районе (деревни Б. Ашламаш, Петрушкино, Чевернур, Корак-сола, поселок Куженер) и Моркинском районе (село Шор-Уньжа, деревни Шлань, Ямбатор, Семи-Сола, Нурумбал, Большой Шорьял, Кучко-памаш, Алдышка) МАССР. Руководитель исследований (Г. А. Сепеев) указывает на замену старых обычаев гражданскими праздниками и укрепление их в жизни деревни, отмечает вхождение в быт мари новых праздников и трансформации в них старых обрядовых действий. Вместе с тем новые праздники распространены пока не повсеместно, и все еще сохраняются старые религиозные обряды³⁸⁷. Примечательно, что в прилагающихся к отчету дневниковых записях членов экспедиции удалось обнаружить описание летнего праздника «Ага-пайрем», состоявшегося 12 июня 1967 года в священной роще кўсото³⁸⁸.

Количество участников священного действия было невелико: 15–17 женщин, дети (их точное число не приводится), двое мужчин, исполнявших обязанности служителей культа. Последним исследователи дают крайне краткую характеристику: «Один из них карт – старик невысокого роста с маленькой

³⁸⁵ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ-1960. № 5. Л. 19.

³⁸⁶ Там же. Л. 20.

³⁸⁷ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ-1967. № 28. Л. 20, 22, 25–27.

³⁸⁸ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ-1967. № 30. Л. 31–35.

бородкой; второй моложе, он тоже читал молитвы, но меньше, чем первый, оба одеты по-городскому»³⁸⁹.

Описание совершаемых обрядовых действий позволяет установить порядок проведения моления: «Праздник начался в 12 ч. 20 мин., окончился к 2 часам. К кушаньям, установленным под березой, подошли все присутствующие и стали ставить свечки. Каждая (имушшип)³⁹⁰ поставили по восковой свечке, укрепив её к посуде с напитком (пура), зажигают. Затем карт начал читать молитву, встав лицом к кушаньям и к березе. Рядом с ним стоял второй мужчина. Женщины встали позади них на колени. Прочитав молитву, карт снимает шляпу и кланяется, остальные следуют его примеру (кланяются, ладонями касаясь земли). И таким образом несколько раз. После молитвы карт подает руку мужчине, а затем оба оборачиваются к женщинам и каждой подают руку. Потом они разливают пиво; кто в кружку, кто в деревянную чашку (алдыр) и ставят рядом с посудой (бидон или бурак). После этого карт каждой читает небольшую молитву. Потом каждая несет ковшик с пивом и еду к костру и бросает еду в огонь и льет пиво, при этом что-то говорят негромко. Затем все садятся к березе и начинают угощаться. <...> После угощения опять молятся, встают на колени и карт читает молитву. После этого карт кладет в костер охапку веток березы. Все это сгорает. И все, отдохнув, отправляются домой. По выходе из рощи снова становятся на колени и молятся, прося у бога теплого дождя, защиты от ветра, от огня, прося благополучия семье, приплода скота и т. д.»³⁹¹.

В целом ход моления отвечает предшествующей исторической традиции. Однако имеются и некоторые особенности проведения ритуальных действий – сожжение бескровных жертвоприношений каждым из участников обряда.

В источниках дореволюционного происхождения описание подобной практики не обнаружено. При проведении молений в ХХI веке, ход которых нам удалось наблюдать, части «треб» всегда сжигал служитель культа или его

³⁸⁹ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ-1967. № 30. Л. 33.

³⁹⁰ Значение данного слова в записях не дается. Подходящего по смыслу слова в словарях марийского языка нам найти не удалось.

³⁹¹ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ-1967. № 30. Л. 33–35.

помощник. Возможно, объяснение подобных случаев кроется в малочисленности участников сакрального действия или специфике локального происхождения.

Несмотря на многочисленные подтверждающие сохранность автохтонных верований мари сведения, полученные из материалов экспедиций МарНИИ, по мнению исследователя А. Ф. Ярыгина, уже к середине 70-х годов XX века все более ярко начал проявляться кризис традиционной марийской религии. Этот процесс, в частности, выразился в исчезновении служителей культа – картов – в силу отсутствия преемственности между священнослужителями и их «учениками» – помощниками³⁹².

Повышение уровня образования, атеистическая пропаганда оказывали значительное влияние на развитие общественных и религиозных процессов в деревенском социуме. Безусловно, это не могло не отразиться на состоянии жреческого института, тем более что «градус» критики в отношении их деятельности не снижался.

К примеру, в своей работе «Происхождение и сущность языческих культов» член Общества по распространению политических и научных знаний Анатолий Васильевич Краснов дает руководителям молений крайне негативную характеристику. Мотивы действий жрецов при подготовке к молениям автор считает исключительно корыстными. Свою точку зрения А. В. Краснов подтверждает, указывая на специфику проведения процедуры отбора жертвенного животного: «Характерно, что бог всегда указывал карту скотину, принадлежавшую беднякам: то жеребенка безлошадного крестьянина, купленного за последние гроши в надежде заменить лошадь и выбиться из нищеты и кабалы, то телку бедной вдовы, не имеющей коровы. И это не случайно. Карты понимали, что безлошадного крестьянина легче эксплуатировать, можно засеять половину его земли, бедную вдову за крынку жидкого молока можно заставить весь день работать на богача карта»³⁹³. В качестве дополнительного подтверждения своей

³⁹² Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 35, 64.

³⁹³ МарНИИЯЛИ. НРФ. Оп. 5. Д. 19. Л. 19–20.

позиции автор приводит мнение председателя колхоза (товарища Алметьева) об организации моления в роще у деревни Нур-Сола Куженерского района: «Из 13 организаторов и ярых сторонников молений в рощах нет ни одного честного труженика, все они почти не работают в колхозе. Предпочитают ездить куда-то на заработки за длинным рублем, любят выпить и сытно покушать за счет своих односельчан. Вот почему им и нужны моления с жертвоприношениями»³⁹⁴.

Безусловно, подобного рода патетика, характерная для работ советского периода 30-х, 50–60-х годов XX века, связанная с особенностями проведения государственной политики в сфере конфессиональных отношений, не всегда позволяет раскрыть истинное положение дел.

Таким образом, в советский период в развитии жреческого института мари наметилось несколько критических тенденций, проявившихся в прерывании процесса передачи сакральных знаний старшими (опытными) служителями культа младшим жрецам, а также в отходе от традиционного гендерного подхода в выборе руководителей молений (заменой руководителей молений мужчин на женщин). Это в значительной степени обусловлено как сокращением численности священнослужителей (в годы репрессий, Великой Отечественной войны), так и постепенным прекращением практики проведения молений.

§ 3.2. Иерархия акторов священного действия в дореволюционный и советский период

Анализ наименований, обязанностей служителей культа, проведенный во второй главе, обозначил факт необходимости решения еще одного комплекса исследовательских задач – установления специфики внутренней иерархии «языческого клира», определения требований, предъявляемых паствой к руководителям молений и степени институциональной оформленности, закрытости жречества этнорелигии мари.

³⁹⁴ МарНИИЯЛИ. НРФ. Оп. 5. Д. 19. Л. 22.

Изучение роли служителей культа в религиозной жизни социума ведется давно и продолжается в настоящее время. Появление жречества обусловлено усложнением структуры социума, необходимостью постоянного поддержания системы верований и обрядов. Анализируя связь социальных форм религии с процессом становления структуры общественной организации, С. А. Токарев отмечает, что на ранних стадиях развития человечества, родовом обществе лица, исполняющие религиозные обязанности (знахари, колдуны и т. п.), еще резко не противопоставлены общине, органически вплетены в ее структуру.

Далее же, при разложении общинно-родового строя, начинает складываться особая общественная группа жрецов, шаманов, сосредоточивающая в своих руках монопольное право на отправление религиозного культа, а формирующаяся система наследственной передачи сакрального знания, «жреческого сословия» структурно отождествляется с общественным строем эпохи становления классового общества³⁹⁵. Безусловно, каждый этнос проходил эти этапы развития института служителей культа по-разному и имел свои специфические черты³⁹⁶.

Первые попытки фиксации особенностей иерархической структуры внутри «языческого клира» мари относятся к XVIII веку. Анализ полученных сведений позволяет выстроить следующую условную структуру марийского жречества в рассматриваемом хронологическом отрезке.

Высший, первый уровень – Совет старейшин. Не представляется возможным точно определить его состав: это могли быть как только представители сакрального культа, так и остальные верующие, не жрецы.

К этой ступени жреческой лестницы принадлежали ворожцы, предсказатели (мужедше). Деятельность служителя культа мушан (мужанче) выходит за непосредственные пределы отправляемого в священной роще религиозного культа и простирается на знахарство и предвидение будущего. На возможность

³⁹⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 41–42.

³⁹⁶ См. к примеру: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986; Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990; Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 2006; Козырева Т. В. Роль жреческого сословия в передаче и накоплении знаний // Вестник угроведения. 2011. № 2. С. 106–111.

совмещения перечисленного ряда обязанностей одним религиозным лицом указывает исследователь XX столетия В. М. Васильев³⁹⁷.

На следующем уровне находятся непосредственно священнослужители. Это карт или юктуч, и из их числа при проведении обрядов выбирается первосвященник – как отмечает И. Г. Георги, это «жрец Юмы»³⁹⁸. Более поздние ученые также описывали эту ступень иерархической лестницы³⁹⁹.

Третья, самая низшая ступень иерархии служителей культа, – это учо, помощники жрецов. Учо занимались закланием приносимого в жертву животного, контролировали процесс приготовления ритуальной пищи⁴⁰⁰.

Представители научного сообщества XVIII столетия описывали, что количество мужедше и юктуч постепенно сокращается, а их обязанности передаются картам и учо. Тем самым подтверждалась открытость системы «языческого клира» мари.

Отметим, что источники XVIII столетия не позволяют в точности установить особенности социального статуса ворожцов – мужедше, культовых жрецов – картов, а также требований, предъявляемых к данным духовным лицам общиной. Вместе с тем описание их деятельности показывает их непосредственное участие в процессе отправления религиозного культа и обладание необходимыми для этого сакральными знаниями. И если в отношении жреца – карта – источники указывают на выборность данной «должности», вероятно, из числа наиболее опытных, знающих обряд представителей деревенского социума, то происхождение ворожцов не раскрывается.

³⁹⁷ Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск. 1927. С. 15–16.

³⁹⁸ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 39.

³⁹⁹ См. подробнее: Фукс А. А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840; Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887; Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края. М., 1929.

⁴⁰⁰ Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1. С. 38–39.

Сведения, полученные из опубликованных архивных материалов (рапорты православного духовенства), полевых исследований ученых-путешественников первой половины XIX века позволяют дополнить описание особенностей системы культового жречества мари.

Высший уровень – это ворожцы – мужедше и ясновидящие – ужшо-колшо. У этих представителей духовенства имелся значительный авторитет, кроме того, они занимались назначением молений и жертвенных животных, практиковали лечение (знахарство) и занимались предсказаниями.

Следующий уровень системы – сновидцы, которые через расшифровку своих сновидений сообщали о том, что нужно провести ритуал, а в дальнейшем наблюдали за его исполнением.

Еще одни представители системы жречества – это карты, выборные жрецы. Они занимались организацией молений и проводили их в дальнейшем. Из числа жрецов выбирался Большой карт, он приносил жертву главному божеству – богу неба Юмо. В этой иерархии уже отсутствуют помощники картов учо, а их обязанности исполняют сами священники.

Также существуют более светские должности – казначеи, которые следят за связанными с обрядами средствами. Данная категория распорядителей религиозного действия не встречается в источниках XVIII столетия.

Первую попытку научного изложения особенностей жреческого института мари XIX века предпринял этнограф С. К. Кузнецов в работе «Черемисские мольбища»⁴⁰¹. Центральное место исследователь отводит сновидцу (омо ужшо) и характеризует его как набожного, честного и простого слепца в возрасте за 50 лет⁴⁰². В качестве негативных черт «портрета» сновидца ученый относит его чрезмерную веру и убежденность в истинности своих сновидений. Вследствие

⁴⁰¹ В данной статье С. К. Кузнецов рассматривает «порядки» черемис, проживающих на территории села Сенур Уржумского района (сегодня) Кировской области.

⁴⁰² Кузнецов С. К. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры // Святости. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 74.

чего сновидец призывает верующих к постоянному проведению жертвоприношений⁴⁰³.

Далее иерархические ступени распределяются так: ворожцы (мужедше), карты и учо, которые, как указывает ученый, «распространены повсеместно»⁴⁰⁴. Карты обучаются своей деятельности с раннего возраста «у более известных знатоков»⁴⁰⁵, то есть речь не идет о наследовании традиций и знаний. Средства, которые собираются на моления, контролирует казначей (кумыжей)⁴⁰⁶, у которого имеются помощники. Казначей – это выборная должность, и он не только учитывает животных и деньги во время ритуалов, но и занимается этим после, распределяя средства по кумыжам («участок, приход, численность которого составляет от 50 до 300 душ»)⁴⁰⁷. Казначей отвечает перед картами и коштыше⁴⁰⁸.

В еще одном исследовании Кузнецова «Остатки язычества у черемиса» вся жреческая система описывается еще более подробно. В частности, говорится об отсутствии наследования у картов и замкнутости этого сообщества⁴⁰⁹.

Относительно сновидцев у С. К. Кузнецова существует интересное дополнение. По информации исследователя, если в определенной деревне (группе деревень) отсутствует сновидец (омо ужшо), то решение о проведении крупного жертвоприношения принимает именно Совет стариков, и в нем не обязательно присутствуют карты. При наличии сновидца в его обязанности входит определение числа и характеристик ритуальных даров, информацию о которых он получает в виде снов – божественных проведений. В свою очередь Совет

⁴⁰³ Кузнецов С. К. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 74.

⁴⁰⁴ Там же. С. 74–75.

⁴⁰⁵ Там же. С. 74.

⁴⁰⁶ Там же. С. 74–75.

⁴⁰⁷ Там же. С. 74.

⁴⁰⁸ Там же.

⁴⁰⁹ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 174–175.

стариков определяет место покупки жертвенных животных, распределяет расходы, необходимые для проведения моления⁴¹⁰.

Примечательно, что рассматриваемому исследователю удалось представить в своих работах не только оригинальную концепцию иерархии служителей культа этнорелигии мари, но и провести определенные параллели с удмуртским жречеством.

В своей работе «Из воспоминаний этнографа» он описывает особенности сакрального культа удмуртов и сравнивает их с мари́йскими. К примеру, у удмуртов (вотяков) животное для принесения в жертву выбирает туно (ворожец, колдун), у мари (черемис) этим занимаются также ворожец – мужан, мужед и сновидец – омо ужшо⁴¹¹. В сочинении С. К. Кузнецова присутствуют также и помощники служителя культа, которые умерщвляют жертвенное животное и разделявают его тушу. «Специальный резака (у черемис *учезо, учзо, удио*, т. е. “режущий”, у вотяков – *парчас* или *парчаскись* (т. е. “разделитель” жертвы)»⁴¹². Другие участники моления из вспомогательного персонала также не остались без внимания исследователя⁴¹³.

Существует и более ранняя его работа, посвященная рассматриваемой теме: «Жреческая иерархия у язычествующих вотяков». В протоколе заседания общего собрания Общества археологии, истории и этнографии при Императорском

⁴¹⁰ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 178. Данную особенность фиксировал автор XVIII века – Н. П. Рычков. Подробнее см.: Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770.

⁴¹¹ «От туно зависит указание на род и возраст жертвы, как добрым, так и злым богам одинаково, а у черемиса для этого существуют отдельные специалисты для каждой категории богов, причем мужаны пользуются презрением и ненавистью толпы». Кузнецов С. К. Из воспоминаний этнографа // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 218.

⁴¹² Там же. С. 220.

⁴¹³ У черемиса *сомыл жынг* – «человек-сотрудник», у вотяков *пэрас* – «кухарь, кашевар», причем численный состав последних автор определял так – «... всегда бывает более, чем нужно». Там же. С. 221.

Казанском университете за 4 октября 1884 года имеется краткая запись этой работы⁴¹⁴.

В частности, у вотяков (удмуртов) «руководители в деле веры» делятся на две группы: первая – знахари и колдуны, вторая – «собственно жрецы»⁴¹⁵.

Глава первой категории – сновидец, у него «верховная власть над жрецами», он «назначает время моления, количество жертв и богов, коим нужно молиться». Если сновидец отсутствует, его работу выполняет туно (туночи) – это «главный ворожец, к которому вотяки прибегают в затруднительных случаях». Далее в иерархии находятся знахарь и колдун, причем колдун «находится во всеобщем призрении и живет совершенно особняком»⁴¹⁶.

Жрецов больше, чем представителей первой группы. Кузнецов классифицирует священнослужителей по месту жертвоприношений: жрецы больших рощ (луд); жрецы и их помощники, которые молятся в шалашах для всей деревни (бадзым-куала-утись); «хранители небольших рощ».

Примечательно, что иерархическая система удмуртов определяется этнографом как шаманская⁴¹⁷.

В рассмотренной выше классификации наше внимание привлекает несколько моментов. Во-первых, система «языческого клира» в своей основе совпадает с построениями современников С. К. Кузнецова⁴¹⁸. Во-вторых, интересно отождествление системы «языческого клира» с шаманизмом⁴¹⁹. Отметим, что изучение института священнослужителей традиционной религии удмуртов может составить предмет отдельного исследования.

⁴¹⁴ Кузнецов С. К. Жреческая иерархия у язычествующих вотяков: сообщение // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1884. Т. 5. С. 218–221.

⁴¹⁵ Там же. С. 218. Подобное деление в целом свойственно системе организации деятельности духовных лиц рассматриваемых этносов финно-угорской группы.

⁴¹⁶ Там же. С. 218.

⁴¹⁷ Там же.

⁴¹⁸ Подробнее см.: Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков. Казань, 1906.

⁴¹⁹ Отметим, что, в отличие от удмуртских, марийских служителей культа С. К. Кузнецов противопоставляет шаманам.

Оригинальную версию иерархии служителей культа автохтонной религии мари в XIX – начале XX века предлагает исследователь В. Н. Петров. Анализируя специфику мари́йских языческих культовых объединений и жреческих, автор предлагает следующий вариант построения системы рассматриваемого религиозного института. Структуру жреческой иерархии мера [по мнению исследователя, «мер» – крупная единица религиозно-общинных объединений – прим. Р. С.] можно представить следующим образом.

Верховным руководящим религиозным органом является совет мера («мер канашымаш») в составе сновидца («омо ужшо»), жрецов («карт ен», «она ен»), толкователей снов («омо кусарыше»), казначея и его помощника. Более низкую ступень религиозной иерархии мари́йцев представлял совет округа «тиште», включавший в себя руководителя совета («тиште вуйлатыше», «тўн карт»), жрецов, толкователей снов, казначея и его помощника. Деревенский совет состоял из руководителя («ял вуйлатыше»), жрецов, стариков и толкователей снов. Низшими религиозными должностными лицами являлись «ходоки» («коштшо ен») и «люди дела» («сомыл ен»)»⁴²⁰.

Таким образом, проведенный на основании источников и литературы XVIII – начала XX века анализ специфики развития жреческого института мари позволил прийти к следующему выводу.

Язычество мари представляет собой целую систему со сложной иерархической структурой. Наличествуют взаимозависимость, соподчинение, вертикальные и горизонтальные связи. В целом границы системы условны и более-менее четко определяются только во время непосредственно молений и подготовке к ним. При выборе жреца важную роль играет гендерное правило – служителем культа может являться лицо только мужского пола. Примечательно,

⁴²⁰ Петров В. Н. Иерархия мари́йских культовых объединений // Археология и этнография Мари́йского края: сб. статей. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1981. С. 150.

что данная константа не характерна представителям фолк-религии других этносов Среднего Поволжья, в частности чувашам⁴²¹.

Проведенный анализ позволяет выделить три ступени иерархической лестницы жречества мари (таблица 3).

Таблица 3 – Иерархическое древо марийского жречества
в XVIII – начале XX веков.

Иерархический уровень	Служители культа	Круг обязанностей
Высший	Совет стариков (старейшин). В случае отсутствия – сновидцы	Определяют место и время проведения моления, указывают род и количество жертвенных животных
Средний	Карт, кугыза, мулла	Готовятся к молению, осуществляют его. Занимаются чтением молитв, совершают обряды и ритуалы
Низший	Учо	Осуществляют заклание жертвенных животных, их разделку и приготовление трапезы во время обряда

В данной структуре отсутствуют такие представители религиозного культа мари, как ворожцы, гадалки и знахари, так как это особая категория духовенства.

Также в систему не включены казначеи, так как это не сакральная «должность».

Проведенный анализ развития жречества в XVIII – начале XX века показывает, что служители культа среднего и низшего уровня не выделились из деревенского социума в обособленную группу лиц, исполняющих исключительно религиозные обязанности в жизни общества.

В отношении высшего уровня иерархии отметим, что, по мнению исследователя В. Н. Петрова, объединения меры, управлявшиеся советом, в

⁴²¹ Например, при проведении общенародного полевого моления чуваш «Учук» руководителями обрядов выступали пожилые люди обоих полов. См. Салмин А. К. Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 75.

состав которого входили руководители молений, в историческом прошлом могли играть не только религиозную, но и политическую роль⁴²².

Исследователи выделяют несколько возможных причин, способствовавших замедлению и прекращению процесса складывания жреческой системы в мари́йском язычестве в дореволюционный период.

Во-первых, особенности формирования феодальных отношений на территории Мари́йского края, не достигших своего развития в силу внешних факторов, и последующая замедленность складывания классового общества и как следствие утрата служителями культа политической основы своего развития⁴²³.

Во-вторых, процесс христианизации, начало просвещения жителей деревенского социума, что повлияло на сокращение численности руководителей молений в силу прекращения их деятельности и преследования со стороны властей, а также на утрату монополии на сохранение и передачу знания⁴²⁴.

В-третьих, ухудшение экономического положения населения края и, как следствие, невозможность выделения служителей культа в обособленную группу в силу отсутствия финансового базиса своей независимости⁴²⁵.

Примечательно, что в рассматриваемый период автохтонная религиозная традиция мари подвергалась трансформации, одним из примеров которой стало появление языческой секты «Кугу Сорта».

В свете нашего исследования следует обратить внимание на то обстоятельство, что представители данного религиозного течения, по мнению

⁴²² Петров В. Н. Иерархия мари́йских культовых объединений // Археология и этнография Мари́йского края: сб. статей. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1981. С. 151.

⁴²³ Данилов О. В. Языческие культы мари в XVI–XIX вв. (к постановке вопроса) // Новые источники по этнической и социальной истории финно-угров Поволжья 1 тыс. до н. э. – 1 тыс. н. э.: межвузовской сборник. Йошкар-Ола, 1990. С. 168; Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований мари́йцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 7.

⁴²⁴ Данилов О. В. Языческие культы мари в XVI–XIX вв. (к постановке вопроса) // Новые источники по этнической и социальной истории финно-угров Поволжья 1 тыс. до н. э. – 1 тыс. н. э.: межвузовской сборник. Йошкар-Ола, 1990. С. 171.

⁴²⁵ Там же. С. 170–171.

исследователя В. М. Васильева, оформленного жречества не имели. Причем степень трансформации (отсутствия) института служителей культа подтверждается и одновременно усиливается отсутствием их наименований, «титолов», закрепленного порядка вхождения в «должность», жреческого статуса⁴²⁶.

Для отправления культа у сектантов выделяются «старшие» и «руководители», которые определяются сами собой, в процессе работы. Соответственно, к таковым исследователь относит представителей общины, лучше других знающих молитвы и обряды, лиц, отвечающих за организационную сторону культа (закупка, изготовление необходимых для проведения моления материалов), прорицателей и сновидцев.

Конечно, указанные обязанности в определенной степени сближают руководителей отправляемого сектантами культа со жрецами этнорелигии мари, но отсутствие организационной составляющей, статуса не позволяет ставить их в один ряд.

Кроме того, следует учесть и тот факт, что выделяются разные типы секты по степени ортодоксальности ее последователей и трансформации традиционных основ марийского язычества⁴²⁷. В силу этого предположим, что рассматриваемые особенности деятельности института служителей культа были характерны только для представителей первого и части второго типа.

Следует также отметить, что проявления подобных изменений в системе жречества были характерны не только для мари, но и для других финно-угорских этносов в рассматриваемый период. К примеру, проявления религиозной деструкции были зафиксированы в среде одной из этнографических групп мордвы – терюхан Нижегородской губернии в начале XIX века (1809–1810 годы) в виде деятельности пророка Кузьмы Алексеевича

⁴²⁶ Васильев В. М. Марийская религиозная секта Кугу Сорта. Йошкар-Ола, 1927. С. 67–68

⁴²⁷ См.: Васильев В. М. Марийская религиозная секта Кугу Сорта. Йошкар-Ола, 1927; Кузнецов С. К. Черемисская секта Кугу Сорта. М., 1909; Саберов Р. А. К вопросу об историческом развитии и географии марийской религиозной секты "Кугу сорта" // *Colloquium heraplomeres*. 2016. № 3. С. 53–61.

«Кузьки-бога»⁴²⁸. Сравнительное изучение данных феноменов (новаций) с традицией может стать целью отдельного исследования в будущем.

Толчок для активного творчества, развития традиционной религии мари дали революционные события 1917 года. Как уже отмечалось ранее, появилась необходимость организовать и структурировать движение мари, поэтому и возникли Марий Ушемы или «Общества мари»⁴²⁹, а В. М. Васильев⁴³⁰ организовал «Черемисскую (марийскую) секцию»⁴³¹.

На упомянутом седьмом заседании Первого Всероссийского Съезда Мари, состоявшемся 23 июля 1917 года, было принято постановление, согласно которому у «духовной организации мари» появилась официальная иерархия: молитвенная община (в нее входили жители нескольких селений), затем Районное Духовное Правление Мари (уезд), далее Губернское Духовное Правление Мари, и, наконец, центральное Духовное Правление, которое занималось религиозными вопросами мари по всей России⁴³².

Центральное Духовное Правление – это высший орган религиозной системы мари, который устанавливал сроки для молений, выбирал и подготавливал место для ритуалов, определял размер взносов на покупку жертвенного животного для паствы. Членами Правления выбирались четыре священнослужителя – онаен, а в случае отсутствия такого количества жрецов – два представителя духовенства и два светских лица, которые должны

⁴²⁸ Подробнее см.: Снежневский В. Кузьма, пророк мордвы – терюхан // Исторический вестник. 1892. Т.1. С. 124–145; «Дело Кузьмы Алексеева» (1809 г.) // Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона: сб. док. Сапрого, Яран, 2002. С. 9–27; Бессонов И. А. Эсхатологическое движение Кузьмы Алексеева: мировоззрение, обрядность, историческая эволюция. СПб., 2015.

⁴²⁹ Сануков К. Н. Пробуждение (вступ. статья) // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 3. Подробнее о развитии национального движения мари в период революций и начала гражданской войны см.: Чузаев Р. И. Марийское национальное движение в 1917–1918 годах: дис. ... канд. ист. наук. Йошкар-Ола, 1998.

⁴³⁰ Подробнее о научном наследии и судьбе В. М. Васильева см.: Люди и судьбы: Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991). СПб., 2003.

⁴³¹ Сануков К. Н. Пробуждение (вступ. статья) // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 3.

⁴³² Протокол заседания 23 июля 1917 г. в г. Бирске Уфимской губернии. Заседание 7-е // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 35–36.

владеть автохтонными обрядами и молитвами. Также этот орган был высшей судебной инстанцией для верующих и служителей культа. Определялось, что жрецы должны быть «трезвые, некурящие и не увлекающиеся какими-либо удовольствиями, искренние работники для блага народа, чтобы таким образом были примером для других». В случае недовольства жрецами на них можно было подать жалобу в Центральное Духовное Правление⁴³³.

Члены Районного Духовного Правления Мари, в свою очередь, имели право обсуждать вопросы, касающиеся уездов и губернии, наравне с представителями иных конфессий. Губернское Духовное Правление занималось «а) обсуждением чисто правового положения духовенства мари, б) установлением времени праздников, в) утверждением духовных лиц мари в их должности»⁴³⁴.

Также, согласно принятому постановлению, представители религии мари, наравне со священнослужителями другой веры, наделялись правами и получали жалование. Устанавливалось, что средства на содержание духовных лиц должна выделять религиозная община⁴³⁵.

Подобные попытки трансформации многовековой жреческой традиции свидетельствуют о формировании тенденций огосударствления религиозных представителей мари, как-то: определение официальной иерархии, утверждение в должности, описание прав и обязанностей, вознаграждение, наделение представителей духовенства светскими полномочиями.

Например, духовенство должно было принимать участие в местных государственных делах, заниматься ведением записи актов гражданского состояния: рождение, бракосочетание, развод, смерть⁴³⁶.

Однако вся эта инициатива шла вразрез с общественно-политическими решениями советского государства, поэтому съезды мариЙцев прекратились в

⁴³³ Протокол заседания 23 июля 1917 г. в г. Бирске Уфимской губернии. Заседание 7-е // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 35, 38.

⁴³⁴ Там же. С. 36.

⁴³⁵ Там же. С. 36–39.

⁴³⁶ Там же.

конце 1918 года, и возобновить свое существование они смогли только в 1992 году, когда прошел Третий Съезд народа мари. «Общество мари» или «Марий Ушем» возродилось в 1990 году [продолжает действовать до сих пор – прим. Р. С.]⁴³⁷. Материалы восьми съездов в настоящее время опубликованы и доступны широкому кругу читателей⁴³⁸.

Организация крупных молений продолжалась и в довоенное время⁴³⁹, однако следует учесть, что, начиная с конца 1920-х годов, их количество значительно сократилось либо тщательно скрывалось, произошла замена религиозных праздников-молений культурными светскими мероприятиями, против служителей культа начали применяться репрессивные меры⁴⁴⁰. В этот период в сфере государственно-конфессиональных отношений происходили существенные изменения. Ввелось в действие Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях». Согласно тексту данного документа проведение массовых религиозных обрядов стало возможным только с разрешения местных властей, при этом религиозная община должна быть официально зарегистрированной (статьи 2, 4, 59)⁴⁴¹.

В силу проводимой государственной политики изменений, происходящих в структуре советского общества, проникновение «цивилизации» в жизнь сельской местности, развитие жреческого института характеризуется исследователями как этап его кризиса, постепенного разрушения. Несмотря на многочисленные сведения, подтверждающие сохранность автохтонных верований мари в годы советской власти,

⁴³⁷ Сануков К. Н. Пробуждение (вступ. статья) // Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. Йошкар-Ола, 2006. С. 5.

⁴³⁸ См.: Съезды народа Мари: документы и материалы. 1917–2004 гг. Йошкар-Ола, 2008; Марий калык погын-влак / Съезды народа мари: 1992–2020. Йошкар-Ола, 2022.

⁴³⁹ МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ–76. № 74. Л. 67–70; МарНИИЯЛИ. НРФ. МЭЭ–96. № 135. Л. 21.

⁴⁴⁰ «Съезды всех жрецов марийского края проводились сразу же после Октябрьской революции, но уже в 1920-е гг. их начали репрессировать. В годы сталинских репрессий установился обычай ночных молений, жрецы ушли в подполье». Тойдыбекова Л. С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу, 1997. С. 147.

⁴⁴¹ О религиозных объединениях. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР 8 апреля 1929 г. (СУ №35, ст. 353) // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР / М-во юстиции РСФСР. Москва, 1959. Т. 2: 1929–1939 гг. С. 29–45.

полученные из материалов экспедиций МарНИИ, архивных материалов ГАРМЭ (подробнее см. параграф 3.1. диссертационного исследования), по мнению исследователя А. Ф. Ярыгина, уже к середине 70-х годов XX века все более ярко начал проявляться кризис традиционной марийской религии. Этот процесс, в частности, выразился в исчезновении служителей культа – картов в силу отсутствия преемственности между священнослужителями и их учениками – помощниками⁴⁴².

Проведенный анализ развития иерархии акторов священного действия и изучение тенденций развития института представителей традиционной религии мари в годы советской власти позволил прийти к следующим выводам.

На этапе становления и развития жреческой традиции система марийского языческого «клира» представляла разветвленную иерархию, отвечающую особенностям социальной структуры деревенского социума и специфике комплекса древних верований и обрядов.

Поэтому корпус духовных лиц, исполняющих сакральные обязанности можно разделить на две больших категории, где к первой относятся так называемые «знающие» – ворожцы, колдуны, знахари, а ко второй – непосредственные руководители молений – культовое жречество. В свою очередь, первая религиозная «страта», вероятно, являлась в определенной степени закрытой, обособленной, но тесно связанной с общиной группой служителей культа.

В круг их обязанностей входило в большей степени совершение магических ритуалов, направленных на удовлетворение возникавших потребностей одного или нескольких членов деревенского социума и в исключительных случаях – руководство языческими молениями (особенно ворожцами мужедше).

⁴⁴² Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 35, 64.

В дальнейшем, с активизацией деятельности православных миссионеров, священников, как религиозным, так и светским просвещением жителей сельской местности деятельности рассматриваемых духовных лиц предавалось все меньше значения, а также в силу сохраняющегося первобытного страха общество все больше изолировалось от них. Ворожцы, колдуны уходили в «подполье», исчезали в силу отсутствия преемственности при передаче сакральных знаний.

Противоположная тенденция прослеживается в среде священнослужителей (картов, их помощников учо), отвечающих непосредственно за сохранение и продолжение практики отправления религиозного культа, тесно связанного с осуществлявшейся хозяйственной деятельностью, аграрным календарем.

Данный жреческий институт являлся открытой системой, имевшей четко разграниченный набор обязанностей служителей культа в вертикальной и горизонтальной плоскостях. В силу выборности, отсутствия механизмов специальной подготовки духовных лиц и жесткого принципа наследуемости статуса описать иерархическую структуру духовных лиц и помощников можно лишь условно и исключительно в контексте непосредственного наблюдения за священнодействием. Подчеркнем, что проведенное исследование показывает, что священнослужители – карты и их помощники учо в обычной жизни не были обособлены, выделены из деревенской общины.

Проведенный анализ позволяет выделить (в определенной степени традиционную, архаичную) трехчастную иерархическую лестницу культового жречества мари: совет старейшин / руководители молений (карт, кугыза) / вспомогательный персонал, наделенный сакральными обязанностями – помощники учо. Предположим, что в состав совета входили наиболее авторитетные члены общины, опытные распорядители молений, в случае необходимости и / или наличия таковых в социуме – ворожцы, сновидцы.

Происходившие в XX столетии политические, социальные изменения внесли существенный вклад в процесс трансформации жреческой традиции.

Это проявилось в попытках установления административной иерархии этнорелигии мари (община / районное / губернское / центральное Духовные Правления мари), официального статуса служителей культа с четким определением требований, предъявляемых к кандидатам на эту «должность» и обязанностей духовного лица. Однако данным планам так и не суждено было сбыться в годы советской власти, но вместе с тем они послужили примером для последующего развития традиционной религии мари в конце XX – начале XXI века.

§ 3.3. Современное состояние марийского жречества: особенности и перспективы развития

Распад СССР оказал значительное влияние на развитие религиозности российского социума. Большая часть населения Российской Федерации теперь уже открыто продолжила исповедовать монотеистические религии. Другие обратились к опыту новых вероучений и сект. Нашлись и те, кто выбрал доавраамические религии, причем либо оставаясь их приверженцами, либо узнав о них впервые⁴⁴³. Проживающие на территории Среднего Поволжья финно-угорские этносы не стали исключением в этом процессе. Обращению к этнорелигии способствовала и практически не прерывавшаяся, и дошедшая до наших дней календарная обрядность, ритуалы, сопровождающие жизненный цикл человека. Возрождению традиционной марийской религии во многом способствовал начавшийся процесс этноренессанса⁴⁴⁴, огромную роль в котором сыграли духовные лидеры.

Социологические исследования уровня религиозности населения Республики Марий Эл показывают сохранность последователей автохтонных

⁴⁴³ См.: Сморжевская О. А., Шиженский Р. В. Современное язычество в религиозно-культурной жизни. Нижний Новгород, 2010.

⁴⁴⁴ «В основе понятия “этноренессанс” лежит идея культурной автономности этносов». Подробнее см.: Окладникова Е. А., Зобнина А. О. Этнический ренессанс: теории и современная российская практика // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 449–455.

верований мари. Это подтверждают данные опросов, проводимых Государственным бюджетным научным учреждением при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева» (МарНИИЯЛИ) в 1973, 1985, 1994–2020 годы (таблица 4). Данные социологические срезы имеют достаточно комплексный характер и включают множество параметров: динамика уровня и качества религиозности, этноконфессиональная структура, отношение к ее возрождению религии и другие.

Таблица 4 – Данные социологических исследований конфессиональной принадлежности населения Республики Марий Эл
(в % от общего числа опрошенных)⁴⁴⁵

Год проведения исследования	Православие	Православие и марийская традиционная религия	Марийская традиционная религия	Ислам
1973	30,3	5,6	5,8	4,5
1985	16,9	5,4	2,2	1,6
1994	38,9	10,5	4,2	4,3
2004	55,1	12,6	2,8	6,5
2011	55,6	12,8	4,6	4,8
2018	51,0	14,4 (7,7 + 6,7) ⁴⁴⁶	5,8 (3,2 + 2,6) ⁴⁴⁷	5,7
2020	х	7,9	4,2	х

⁴⁴⁵ Данные, указанные в таблице, приводятся по следующим источникам: Религиозное сознание населения Республики Марий Эл. Научно-статистический бюллетень. Йошкар-Ола, 2005; Орлова О. В. Социологическое изучение межнациональных и межконфессиональных отношений в Республике Марий Эл // Социологические исследования межнациональных и межконфессиональных отношений // Материалы межрегиональной научно-практической конференции. 7 июня 2012 г. Йошкар-Ола, 2013. С. 13–23; Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2018 года): науч.-статистич. Бюллетень. Йошкар-Ола, 2018; Шабыков В. И. Марийская традиционная религия на современном этапе (социологический ракурс) // Проблемы марийской и сравнительной филологии: Сборник статей VIII-ой заочной Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Йошкар-Ола, 29 октября 2021 года. Йошкар-Ола, 2021. С. 254–263.

⁴⁴⁶ Шкала оценки включала несколько возможных вариантов ответа: «В основном соблюдаю православную веру, иногда соблюдаю и марийскую традиционную веру», «В равной мере соблюдаю и православную, и марийскую традиционную веру».

⁴⁴⁷ «В основном соблюдаю марийскую традиционную веру», «Соблюдаю только марийскую традиционную веру».

Исследователь В. И. Шабыков, анализируя результаты социологических срезов по развитию мари́йской традиционной религии у населения Республики Мари́й Эл, обнаруживает «выраженную тенденцию к увеличению числа верующих мари, придерживающихся МТР (фактор сохранения актуальности мари́йского традиционного верования) с 2004 по 2015 годы (почти в 2 раза) и сохранение этого показателя до 2020 года», более того «суммированный показатель по МТР среди мари́йской молодежи (опрос 2018 года), таким образом, составляет 40,2 %, что говорит не только об актуальности этой религии в мари́йской молодежной среде, но и о возможной витальности ее в будущем»⁴⁴⁸. Данные опроса, анализируемые социологом в динамике на протяжении пяти лет (срезы 2015 / 2020 года) в отношении критерия «качества веры» по МТР (даже без учета двоеверия), показывают высокую степень устойчивости (суммированный показатель по в той или иной мере соблюдающим религиозные обряды – отклонение по отношению к 2020 году незначительно – 0,3 % (2005 год – 63,7 % / 2020 год – 63,4 %) ⁴⁴⁹. При этом материалы социологического опроса, проведенного в 2021 году по Республике Мари́й Эл о конфессиональной принадлежности в зависимости от возраста, показывают, что процент респондентов младшей группы (15–19 лет) в сравнении со старшей группой респондентов (60 лет и старше) практически в одинаковой степени придерживается двоеверия («В равной мере соблюдаю и православную, и мари́йскую традиционную веру») – 5,5 % и 6,3 % соответственно. Однако при ответе на вопрос «Соблюдаю только мари́йскую традиционную веру» возрастная группа 15–19 лет имеет перевес (1,6 % по отношению к 0,5 %) ⁴⁵⁰. Это в определенной степени свидетельствует о положительной динамике ревитализации этнорелигии мари в достаточно молодой части социума республики.

⁴⁴⁸ Шабыков В. И. Религиозное сознание населения Республики Мари́й Эл на современном этапе. Йошкар-Ола, 2021. С. 98–99.

⁴⁴⁹ Там же. С. 99–100.

⁴⁵⁰ Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Мари́й Эл (материалы социологического исследования 2021 года): научно-статистический бюллетень. Йошкар-Ола, 2022. С. 132.

Несмотря на высокую сохранность традиционных верований мари в целом, социологические данные исследований 2021 года не позволяют говорить о том, что в этом процессе значительную роль играют священнослужители МТР. Рассматривая мотивы обращения респондентов к той или иной религии в разрезе конфессиональной принадлежности и влияния служителей культа, проповедников в отношении адептов МТР, группа исследователей фиксирует – 0 %, в то же время в православии – 1,9 %⁴⁵¹. Данные результаты при первом рассмотрении не позволяют говорить о целенаправленном прозелитизме марийских картов в XXI веке.

С 2020 года по поручению Главы Республики Марий Эл А. А. Евстифеева открыта комплексная тема «Марийская традиционная религия как объект социально-гуманитарного познания». В рамках ее реализации с 1 января 2020 года на базе Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева была запущена Лаборатория междисциплинарных исследований, руководителем которой является доктор филологических наук, профессор Любовь Алексеевна Абукаева.

Активную информационную деятельность по освещению вопросов сохранения традиционной религии мари ведут как федеральные и региональные СМИ (в том числе ГТРК Марий Эл, к примеру программа Марий тўня (Марийский мир), так и служители культа, главы централизованных религиозных организаций марийской традиционной религии в Республике Марий Эл и Башкортостан, руководители местных религиозных общин. Информант (марийский карт) А. И. Рукавишников по данному поводу придерживается следующего мнения: «По радио выступают наши ребята [карты – прим. *Р. С.*], раньше и я выступал, сейчас уже меньше выступаю. Йошкар-Олинский главный карт Ю. Тушнурцев часто выступает. В социальных сетях также активно идут публикации. Для молодежи, конечно, больше интересны социальные сети, но там

⁴⁵¹ Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2021 года): научно-статистический бюллетень. Йошкар-Ола, 2022. С. 140.

много всего обсуждают, и то, что надо, и то, что не надо. Потребность в сюжетах обусловлена как запросом людей (зрителей и слушателей), так и желанием журналистов освещать данную тему»⁴⁵².

Анализируя процесс религиозной ревитализации марийского язычества, происходящей в 1990-е годы, исследовательское сообщество отмечает, что одной из особенностей данного процесса явилось сближение служителей культа с активными представителями интеллигенции для защиты общих интересов⁴⁵³.

По вопросу о начале деятельности общественных и религиозных объединений и организаций в исследовательской среде существует определенный хронологический диссонанс⁴⁵⁴, однако ученые сходятся во мнении, что стартовой точкой активизации процесса возрождения обрядовых практик у мари стал 1991 год⁴⁵⁵. Этот факт подтверждают и непосредственные участники этого поступательного движения – служители культа, в частности марийский карт А. И. Рукавишников⁴⁵⁶. Отметим, что исследователи и адепты этнорелигии мари указывают на то, что ведущую роль в процессе возрождения автохтонных обрядовых практик сыграла организация «Ошмарий-Чимарий» (в 1990-е годы –

⁴⁵² ПМА 8: Рукавишников.

⁴⁵³ Щипков А. В. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций. СПб., 1998. С. 128; Иванова З. И. Марийское язычество: пережиток или основа этнокультурного самосохранения // Религии России: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. М. – Н.Новгород, 2011. С. 495.

⁴⁵⁴ См. подробнее: Шиженский Р. В. Проблема генезиса современного русского язычества в работах российских исследователей // *Indigenous religions. «Русь языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX–XXI вв.* / Сост. и общ. ред. Р. В. Шиженский. Н.Новгород, 2010. С. 18–41.

⁴⁵⁵ Щипков А. В. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций. СПб., 1998. С. 157; Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал) // *Исследования по прикладной и неотложной этнологии.* № 114. С. 19. [Электронный ресурс]. URL: <http://static.ica.ras.ru/neotlozhka/114-Shnirelman.pdf> (дата обращения: 15.08.2019).

⁴⁵⁶ ПМА 1, 2: Рукавишников; Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // *Colloquium heptaplomeres.* 2014. №1. С. 163–170.

Всемарийский духовно-религиозный центр)⁴⁵⁷. В настоящее время данное объединение не действует⁴⁵⁸.

Подчеркнем, что возрождение практики проведения общественных молений, официальное оформление религиозной организации марийской традиционной религии стало возможным в силу значительных перемен, произошедших в 1990-х годах в российском законодательстве.

Право на свободное вероисповедование, создание и регистрацию религиозных объединений, невмешательство государства в деятельность данных организаций гарантировалось целым рядом нормативных актов: закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 года № 267-І, Конституция Российской Федерации принятой всенародным голосованием 12 декабря 1993 года (ст. 14, 28); Федеральный закон № 125-ФЗ от 26.09.1997 года «О свободе совести и о религиозных объединениях»⁴⁵⁹.

В процессе возрождения марийской традиционной религии в 1990-е годы принимали участие не только отдельные представители национальной интеллигенции, но и общественные организации. В частности, большое внимание вопросам религии в своей деятельности уделяла Межрегиональная общественная организация «Марий Ушем» (МРОО «Марий Ушем»).

На проводимых организацией съездах неоднократно обсуждались вопросы, связанные с проведением молений, статусе марийской традиционной религии. Согласно материалам III съезда МРОО «Марий Ушем», состоявшегося в 1994 году, в своих выступлениях делегаты от районов подчеркивали важность

⁴⁵⁷ Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 95.

⁴⁵⁸ ПМА 1, 2: Рукавишников. Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // Colloquium heptaplomeres. 2014. №1. С. 163–170.

⁴⁵⁹ Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. № 267-І. [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/3961281/> (дата обращения: 13.08.2019); Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ. [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/; Конституция Российской Федерации. [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/ (дата обращения: 13.08.2019).

возрождения обрядовой практики в деле консолидации марийского народа, сохранения его древних традиций⁴⁶⁰.

Практическим воплощением обозначенных намерений в этот период становилась активная практика проведения крупных молений мари в разных районах Республики Марий Эл и за ее пределами. Выступая на IV конференции общества, проводимой в апреле 1998 года, руководитель Сернурского районного отделения Межрегионального общественного объединения «Марий Ушем» М. Е. Шиляев привел соответствующие факты, ссылаясь при этом на историческую традицию обрядовой практики мари: «Говоря о будущем народа, нельзя забывать его добрые дела, традиции, его религию. С начала 1990-х годов мы, сернурские мари, ездим на гору Чумбылата (соседний Советский район Кировского области) проводим моления в честь нашего национального героя. В этом году исполняется 170 лет со дня проведения всемарийского моления у дер. Куприяного Сернурского района (3 декабря 1828 года). Два карта тогда побывали даже на высочайшем приеме в Петербурге. Малмыжские марийцы начали проводить моление в честь национального героя Болтуша. Нужно всемирно поддерживать такие благородные начинания»⁴⁶¹. В выступлениях звучали и приглашения журналистов принять участие в молениях с целью корректного освещения происходящего: «Мы планируем провести в кюсото возле д. Куприяново [Сернурского района – прим. Р. С.] марийское моление. Приглашаем журналистов, пусть на месте посмотрят, как это делается, а то часто в газетах такую ерунду пишут»⁴⁶².

В деле возрождения традиционной религии мари в конце 1990-х годов важную роль играли служители культа – карты. В документах общества фиксируются благодарности некоторым из них: «Члены МООО “Марий Ушем” в районах помогают проводить моления. Взять Г. С. Григорьева из Шоруньжи (Моркинский р-н). Туда на моление съездил сам президент республики. Моления

⁴⁶⁰ ГАРМЭ. Ф. Р-1132. Оп. 1. Д. 11. Л. 4.

⁴⁶¹ ГАРМЭ. Ф. Р-1132. Оп. 1. Д. 20. Т. 1. Л. 202.

⁴⁶² ГАРМЭ. Ф. Р-1132. Оп. 1. Д. 24. Л. 7.

прошли в Сернурском, Куженерском, Новоторъяльском и некоторых других районах. Спасибо картам И. Н. Мамаеву, А. И. Таныгину, С. А. Милюкову, И. А. Свечникову и некоторым другим. Они проводят большую работу по сохранению и развитию национальных обрядов, религии, много работают с молодежью»⁴⁶³.

Стоит отметить, что в программных документах общества перспектива развития марийской нации виделась не только в закреплении марийского языка в качестве государственного, но и в сохранении модернизированной марийской религии⁴⁶⁴. Последний посыл является ценным с точки зрения проводимого исследования.

Лидером в объединении представителей автохтонной религии у марийцев в 2007 году стала вновь образованная «Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл» (далее – ЦРО МТР РМЭ)⁴⁶⁵. Верховным духовным лидером мари Республики Марий Эл, начиная с 1998 года, является А. И. Таныгин⁴⁶⁶.

Существует версия исследовательского сообщества, согласно которой предшественником Таныгина был народный писатель Республики Марий Эл А. М. Юзыкайн. В 1991 году его выбрали Тун онаен – Верховным общемарийским жрецом⁴⁶⁷.

Однако, по словам респондента А. И. Рукавишникова, эта версия не соответствует действительности: «Юзыкайн сказал: “Я буду руководителем

⁴⁶³ ГАРМЭ. Ф. Р-1132. Оп. 1. Д. 27. Л. 26.

⁴⁶⁴ Там же. Л. 60.

⁴⁶⁵ ПМА 1, 2: Рукавишников; Рукавишников А. И. О Марийской Традиционной Религии в Марий Эл. Б. м., 2011. С. 3; Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // Colloquium heraplomeres. 2014. № 1. С. 163–170;

⁴⁶⁶ Рукавишников А. И. О Марийской Традиционной Религии в Марий Эл. Б. м., 2011. С. 2; ПМА 3: Таныгин; Интервью с Александром Ивановичем Таныгиным – Верховным картом Республики Марий Эл (Тун Онаен) // Саберов Р. А. Служители культа марийской традиционной религии в XVIII – начале XXI века. Нижний Новгород, 2018. С. 116–118.

⁴⁶⁷ Щипков А. В. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций. СПб.: РХГИ, 1998. С. 157; Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. С. 18. [Электронный ресурс]. URL: <http://static.iea.ras.ru/neotlozhka/114-Shnirelman.pdf> (дата обращения: 15.08.2019).

Ошмарий-Чимарий, но я не духовник, не карт”, действительным Верховным картом был Степан Андреевич Милютин»⁴⁶⁸. После Милютина с лета 1994 года жрецом был А. И. Якимов⁴⁶⁹.

Отметим, что попытки организовать объединения автохтонной религии мари в девяностые годы XX столетия предпринимались не только представителям сакрального культа, живущими в Республике Марий Эл – священнослужители из Башкортостана организовали Совет жрецов и начали проводить «съезды марийских служителей культа»⁴⁷⁰.

С целью общей координации действий и улучшения эффективности работы созданных ранее религиозных общин четырех районов Республики Марий Эл (Сернурский, Новоторъяльский, Советский, Моркинкий) в 2007 году была основана «Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл»⁴⁷¹. Ее учредителями стали главы местных религиозных общин «Марий кумалтыш»: И. А. Щербаков из поселка Советский, В. М. Мамаев из поселка Сернур и Г. Н. Таныгин из деревни Большое Танково Новоторъяльского района. Согласно пункту 5 Устава ЦРО МТР РМЭ, организация создана тремя местными религиозными организациями марийской традиционной религии⁴⁷². Официальной датой регистрации ЦРО МТР РМЭ является 12 февраля 2007 года⁴⁷³.

На момент 2013 года в составе организации было четыре общины: Сернурская, Новоторъяльская, Советская, Куженерская⁴⁷⁴, но их количество

⁴⁶⁸ ПМА 1, 2: Рукавишников; Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // Colloquium heptaplomeres. 2014. № 1. С. 163–170.

⁴⁶⁹ Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. С. 18. [Электронный ресурс]. URL: <http://static.iea.ras.ru/neotlozhka/114-Shnirelman.pdf> (дата обращения: 15.08.2019).

⁴⁷⁰ Садиков Р. Р. Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография). Уфа, 2016. С. 15.

⁴⁷¹ Рукавишников А. И. О Марийской Традиционной Религии в Марий Эл. Б.м., 2011. С. 3.

⁴⁷² Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрания Общин от 5 сентября 2020 г. Л. 2.

⁴⁷³ Там же. Л. 14.

⁴⁷⁴ ПМА 1, 2: Рукавишников; Рукавишников А. И. О Марийской Традиционной Религии в Марий Эл. Б.м., 2011. С. 3; Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // Colloquium heptaplomeres. 2014. №1. С. 163–170.

продолжает расти и не только в пределах Республики Марий Эл⁴⁷⁵. Согласно полевым материалам, полученным от А. И. Рукавишникова в ходе интервью, состоявшегося в июле 2024 года, в Республике Марий Эл насчитывается 12 Местных религиозных общин МТР: «На сегодня, кроме Юрьино и Келемар, общины в республике есть везде. Мари-Турек, Параньга – 2, Сернур – 1, Морки – 2 общины, Куженер – 2 общины, Торъял – община, Беяк – община, Йошкар-Ола – община, Волжская община, Звенигово – пока нет, Горно-Мари – нет, Килемары – нет. Получается 12 общин. Медведево тоже нет общины»⁴⁷⁶. По документально неподтвержденным сведениям на середину ноября 2024 года в составе ЦРО МТР РМЭ – 11 общин. Отметим, что количество общин обладает определенной динамикой: так, по данным Министерства юстиции Российской Федерации, на 11 ноября 2020 г. в Республике Марий Эл было зарегистрировано 13 Местных религиозных организаций МТР⁴⁷⁷.

До 1 апреля 2017 года ЦРО МТР РМЭ состояла из двух отделов. Первым был Совет Старейшин, объединяющий руководителей молений и отвечающий за религиозную составляющую деятельности организации. Второй отдел – Совет общин, который выполнял административные задачи. Число участников Советов не было постоянным и зависело от того, сколько в общинном представительстве человек (в среднем 20), которые обладали решающим правом голоса на ежегодных итоговых собраниях⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ К примеру, в начале октября 2017 года Главным управлением Минюста России по Нижегородской области была зарегистрирована первая в данном регионе Местная религиозная организация Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии “Маре вера” Тоншаевского района Нижегородской области». Её главой стал местный житель Юрий Юсупов. Община регулярно проводит моления, на одном из которых удалось побывать автору исследования. ПМА 7. См. Приложение 1. Фото № 15–16.

⁴⁷⁶ ПМА 8: Рукавишников.

⁴⁷⁷ Воронцов В. С., Мартыненко А. В., Орлова О. В. Марий Эл, Мордовия, Удмуртия: современная этноконфессиональная ситуация. Йошкар-Ола, 2021. С. 114.

⁴⁷⁸ ПМА 1, 2: Рукавишников; Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // *Colloquium heptaplomeres*. 2014. №1. С. 163–170.

Отметим, что система организации схожа с ее историческими предшественниками⁴⁷⁹ – например, тот же Совет стариков, который принимал решения за сновидца при его отсутствии⁴⁸⁰.

1 апреля 2017 года в городе Йошкар-Оле состоялось собрание глав и председателей местных религиозных общин марийской традиционной религии.

На этом мероприятии было принято решение об изменении структуры организации, вследствие чего появилось более четкое разделение религиозных и светских задач. Появилось Центральное духовное правление марийской традиционной религии, на которое возложили административные, юридические и финансовые задачи: организация молений, контакт и сотрудничество с органами государственной власти, различные юридические проблемы и вопросы⁴⁸¹. Возглавил этот орган Василий Федорович Смирнов, ранее бывший главой организации «Община Марийской Традиционной Религии “Марий Кумалтыш” г. Йошкар-Олы Республики Марий Эл». С 2020 года ЦРО МТР РМЭ руководит А. В. Бирюков. Подчеркнем, что, согласно Уставу ЦРО МТР РМЭ (пункты 4.1, 4.2.7) в редакции 2020 года, в структуре организации выделяются Собрание Общин, Духовный Совет, Правление, Ревизионная комиссия. Соответственно, к руководству относятся Глава Организации, Верховный карт (избираемые на Собрании Общин)⁴⁸².

К предметам ведения Духовного Совета, являющегося постоянным коллегиальным органом ЦРО, относятся «вопросы религиозной жизни, вероисповедания, вероучения, религиозной практики Марийской Традиционной Религии» (пункт 4.3.1)⁴⁸³. В состав членов Духовного Совета, согласно Уставу

⁴⁷⁹ Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 86.

⁴⁸⁰ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемиса // Святые. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 178.

⁴⁸¹ Верховный карт марийцев РТ: «Раньше в деревнях на одной половине жили православные, а на другой – некрещеные». [Электронный ресурс]. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/61317-obschina-mariyskih-yazychnikov-vybrali-sebe-predsedatelya-cro> (дата обращения: 13.03.2018).

⁴⁸² Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрания Общин от 5 сентября 2020 г. Л. 5.

⁴⁸³ Там же. Л. 6.

ЦРО МТР РМЭ (пункт 4.3.2), входят священнослужители, выдвинутые зарегистрированными местными религиозными организациями, являющимися членами ЦРО, при этом обеспечивается представительство до двух членов от каждой местной религиозной организации⁴⁸⁴. Подчеркнем, что в полномочия Духовного Совета входят вопросы «о возложении или снятии духовного сана Карта (священника) Марийской Традиционной Религии, о запрете или разрешении осуществлять деятельность Карта (священника) Марийской Традиционной Религии» (п. 4.3.6)⁴⁸⁵.

Руководителем и председателем Духовного Совета с момента его создания и в настоящее время (по состоянию на июнь 2025) является – Верховный духовный лидер мари Республики Марий Эл, Верховный карт А. И. Таныгин.

По состоянию на 2024 год данное разделение сохраняется, о чем свидетельствуют разнообразные источники: публикации в СМИ, действующая редакция Устава ЦРО МТР РМЭ⁴⁸⁶, мнение самих служителей культа, в частности А. И. Рукавишникова: «Важно учитывать, что в Централизованной религиозной организации закрепилось деление вопросов на хозяйственные и духовные. Александр Иванович Таныгин ведет духовные. Как тогда [решение о данном организационно-деятельностном разделении было принято в 2017 году – прим. Р. С.] сложилось данное деление, так оно и прижилось»⁴⁸⁷.

В августе 2020 года была зарегистрирована Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Башкортостан, главой которой с 2023 года по настоящее время (июнь 2025 года) является Е. А. Семенов. Верховным картом ЦРО МТР Республики Башкортостан был избран и сегодня является Геннадий Павлович Пастиев. Марийский онаен А. И. Рукавишников отмечает, что традиционная религия мари активно развивается в регионах Российской Федерации с компактным проживанием

⁴⁸⁴ Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрании Общин от 5 сентября 2020 г. Л. 6.

⁴⁸⁵ Там же.

⁴⁸⁶ Там же. Л. 5.

⁴⁸⁷ ПМА 8: Рукавишников.

марийцев, не только в Марий Эл и Башкирии: «Сегодня в Башкирии тоже есть Централизованная религиозная организация и главный карт, все как у нас. Если я правильно помню, сейчас в Башкортостане 7 общин. “Борются” между общинами за условное первенство, соревновательность у них в крови», – но и в Республиках Татарстан и Удмуртия, Свердловской области, менее масштабно и фрагментарно в Нижегородской области⁴⁸⁸.

Отметим, что в 2021 году со стороны руководителей ЦРО МТР Республики Марий Эл предпринимались определенные действия для получения марийской традиционной религией федерального статуса общероссийского религиозного движения, создания межрегиональной организации. Для легитимизации такого статуса необходимо было соответствующее решение Министерства юстиций Российской Федерации. Положительная санкция не состоялась⁴⁸⁹.

В настоящее время статус священнослужителя (карта), Верховного карта и другие институциональные характеристики и механизмы их закрепления, полномочия определены учредительными документами централизованной и местной религиозной организации МТР: Уставом Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрания Общин от 5 сентября 2020 года и Уставом Местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии “Марий кумалтыш”» той административно-территориальной единицы (района), в которой она зарегистрирована.

⁴⁸⁸ ПМА 8: Рукавишников.

⁴⁸⁹ Ямщикова И. Религиозная организация Марийской Традиционной Религии может обрести федеральный статус // Общественно-политическое сетевое издание «Марийская правда». 17.06.2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.marpravda.ru/news/zhizn-v-mariyel/religioznaya-organizatsiya-mariyskoj-traditsionnoj-religii-mozhet-obresti-federalnyy-status/> (дата обращения: 14.08.2024); Мельников А. Л. Марийские язычники заявят о себе всей России. Традиционалисты добиваются федерального статуса, но у них есть внутренняя оппозиция // Независимая газета. 06.07.2021. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2021-07-06/9_510_status.html (дата обращения: 14.08.2024); Егоров В. А. Автохтонная марийская традиционная религия как возможная общероссийская традиционная религия // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования / Под ред. Р. В. Шиженского. Калининград, 2023. С. 40–54.

Согласно Уставу ЦРО МТР (п. 4.6.1), высшим духовным лицом, священнослужителем является «Верховный Карт (на марийском языке равнозначно: Тўн Онаен, Тўн Карт)», который в рамках исполнения своих обязанностей осуществляет «руководство работой Духовного Совета, координирует работу и взаимодействие священнослужителей Марийской Традиционной Религии, участвует в выработке решений, высказывает свою официальную позицию по вопросам деятельности ЦРО»⁴⁹⁰. Срок полномочий Верховного карта – пожизненный. В случае возникновения причин, делающих невозможным исполнение обязанностей лицом, занимающим должность Верховного карта (уход из жизни, нахождение под судом и др.), Духовный Совет будет обязан под председательством старейшего его постоянного члена избрать Местоблюстителя Престола Верховного карта и назначить дату и срок проведения процедуры избрания нового духовного лидера (п. 4.6.2)⁴⁹¹.

В пункте 5 Устава Местной религиозной организации также прописан ряд критериев, предъявляемых к служителям культа (картам): «Верующий, получивший божественное благословение, пользующийся общественным доверием и признанием его религиозных знаний, способностей и заслуг перед верующими в организации и проведении ритуалов и молений»⁴⁹². Устав также определяет официальные «титулы» представителей религиозного культа: «Онаен, карт (карт кугыза)», порядок утверждения на «должность» священнослужителя и его смещения с «поста»⁴⁹³. Следует обратить особое внимание на тот факт, что в предъявляемых к избираемому требованиях можно выделить перекрестные социальные и сакральные критерии (например, «пользующийся общественным доверием и признанием» – «получивший божественное благословение»).

⁴⁹⁰ Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрании Общин от 5 сентября 2020 г. Л. 8–9.

⁴⁹¹ Там же. Л. 9.

⁴⁹² Проект устава Местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» Республики Марий Эл // Как зарегистрировать общину МТР. [Электронный ресурс]. URL: <https://mariuver.info/rus/soc/relig/pagan/registracija.html> (дата обращения: 13.08.2019).

⁴⁹³ Там же.

В свою очередь, Устав ЦРО МТР следующим образом закрепляет требования предъявляемые к человеку, входящему в сан карта: «Священнослужителем Организации является священнослужитель, пользующийся общественным доверием, признанием его религиозных знаний, способностей и заслуг перед верующими в его местной религиозной организации, кандидатура которого утверждена Духовным Советом»⁴⁹⁴. Юридическим фактом, знаменующим начало официальной деятельности служителя культа, является получение титула и удостоверения священнослужителя. Подчеркнем, что получение служителем культа удостоверения фиксируется нами на полевом материале⁴⁹⁵.

Устав ЦРО МТР также предусматривает механизмы лишения титула священнослужителя, в случае утраты доверия решением Собрания Общин (п. 5.6)⁴⁹⁶. Такой механизм в определенной степени позволяет обеспечить систему сдержек и противовесов между структурами ЦРО МТР (светскими и духовными), так как Собрание Общин состоит из делегатов от местных религиозных общин (руководитель общины и священнослужитель или иные уполномоченные лица) – пункт 4.2.2⁴⁹⁷. Предусмотрена и система отчетности картов Верховному карту (ежегодно о своей работе и выполнении поручений, поставленных задач) – п. 5.4⁴⁹⁸.

Анализ учредительных документов определяет очередную реперную точку в вопросах легитимации священнослужителей в XXI веке, вместе с тем проникновение и принятие статусов, иерархии, закреплённой в документах в среде адептов этнорелигии мари, самих служителей культа, может иметь достаточно длительный характер и неопределённый ряд авторских интерпретаций. В связи с чем следующая часть параграфа в значительной степени

⁴⁹⁴ Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрания Общин от 5 сентября 2020 г. Л. 10.

⁴⁹⁵ ПМА 1, 2: Рукавишников. Более подробно данный сюжет раскрывается ниже.

⁴⁹⁶ Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрания Общин от 5 сентября 2020 г. Л. 10.

⁴⁹⁷ Там же. Л. 5.

⁴⁹⁸ Там же. Л. 10.

посвящена поиску ответов на рассматриваемый круг вопросов с опорой на полевой источниковый материал, полученный автором исследования в ходе проведения экспедиций в Республике Марий Эл.

Важным аспектом рассматриваемой проблематики является задача по классификации духовных лидеров мари в этнической среде, самими служителями культа.

Так, группа посредников, осуществляющих связь профанного и сакрального миров в словарно-справочной литературе определяется как «жречество»⁴⁹⁹. В ходе сбора полевого материала нами было установлено отношение к принятию или непринятию данной дефиниции священнослужителями. По мнению опрашиваемых респондентов, марийские карты не являются жрецами⁵⁰⁰.

В поиске аргументов в защиту своей позиции респонденты обращаются к историческому наследию, опыту классического жречества древнего Египта и Греции, подчеркивают их замкнутость, закрытость⁵⁰¹. Представителей же служителей культа мари, напротив, отличает открытость, что можно увидеть не только в настоящее время, но и на протяжении всего исследуемого периода автохтонной религии мари, начиная с XVIII века⁵⁰².

Между тем, если рассмотреть признаки классического жреческого института – иерархичность, наследуемость, специальную подготовку (обряды инициации), монополию на посредничество между мирянами и сакральным миром, частичная изолированность от социума, – то можно заметить их частичные проявления и у служителей марийской традиционной религии.

⁴⁹⁹ Советская историческая энциклопедия. М., 1964. Т.5. С. 562.

⁵⁰⁰ «Мы священнослужители – служители культа». ПМА 1, 2: Рукавишников; Полевые материалы экспедиции Р. В. Шиженского в г. Йошкар-Ола Республики Марий Эл, июль 2007 г. (информант: И. Ф. Максимова).

⁵⁰¹ ПМА 1, 2: Рукавишников.

⁵⁰² Рычков Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770; Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 167–201; Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976.

Во-первых, при проведении общественного моления отправлением религиозного культа руководят только марийские карты. Данный факт, безусловно, указывает на складывание определенной монополии на осуществление богослужения. Вместе с тем не обязательно, чтобы один и тот же карт руководил молением из года в год, имеет место определенная ротация служителей культа. Кроме того, глава семьи может самостоятельно осуществлять частные (семейные) жертвоприношения.

Во-вторых, исследовательское сообщество, духовные лидеры мари, в частности, А. И. Тыныгин, Л. И. Горинов, отмечают отсутствие специальных образовательных программ, школ подготовки руководителей моления: «На данный момент специальной подготовки священнослужителей не ведется. При этом мы довольно активно обмениваемся собственным опытом. Молодых картов, как правило, прикрепляют к более опытным картам и в процессе проведения обрядов он учится»⁵⁰³. Вместе с тем в работах некоторых ученых встречаются указания на наличие определенного срока подготовки, специальных обрядов «очищения», которые должен пройти кандидат, посвящаемый в служители культа⁵⁰⁴.

Имеют место и определенные организационные мероприятия (семинары, совещания), в рамках которых готовят будущих картов⁵⁰⁵. Предпринимаются попытки организации системы подготовки специалистов в сфере национальных и религиозных отношений. Данная программа уже на протяжении нескольких лет с определенной периодичностью реализуется на базе ФГБОУ ДПО Марийского института переподготовки кадров агробизнеса⁵⁰⁶.

⁵⁰³ ПМА 3: Горинов; См. также интервью с А. И. Тыныгиным: Анн Дорит Бой. Последние язычники Европы // GEO. 2010. Апрель. С. 88.

⁵⁰⁴ Ямурзин А. А. О некоторых аспектах современного состояния язычества в Башкортостане (на примере язычества мари) // Вестник Башкирского университета. 2007. № 1. С. 113–115.

⁵⁰⁵ ПМА 1, 2: Рукавишников. Подобное мероприятие проводилось в рамках программы повышения квалификации «Охрана окружающей среды и производство экологически чистой продукции» (10-21.02.2014).

⁵⁰⁶ Новость об открытии курсов «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений» на официальном сайте организации. 2018–2019 уч. год. [Электронный ресурс]. URL: <http://maripk.ru/news/spetsialist-v-sfere-natsionalnykh-i-religioznykh-otnoshenij-9-oktyabr->

Несмотря на светское название курсов, журналистское сообщество позиционирует их именно как программу подготовки будущих жрецов марийской традиционной религии⁵⁰⁷.

Последователи этнорелигии мари занимают двоякую позицию. В частности В. Ф. Головин – президент Фонда сохранения и развития нематериального культурного наследия народа мари «Ош кече» («Светлое солнце») – на странице официальной группы «Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной религии Республики Марий Эл», размещенной в социальной сети «ВКонтакте», говорит: «Обучение проходит в полном соответствии с федеральным государственным образовательным стандартом “Специалист, в сфере национальных и религиозных отношений”, то есть это не курс по подготовке “карт” или “онаен” <...> данный курс не готовит жреца, но пройдя обучение, по этой программе, выпускник курса может стать “учо” – помощником жреца (дословно – учеником жреца), став учи, выпускник курса уже под руководством жреца может идти духовным путем и постигать глубокие сакральные знания, которыми наполнена вся система, обрядность и философия марийской традиционной религии»⁵⁰⁸.

Несмотря на попытки сохранения периодичности в проведении рассматриваемых курсов (через год), согласно сведениям, полученным в ходе полевой экспедиции 2024 года, данная образовательная программа в 2023 году и первой половине 2024 года не запускалась⁵⁰⁹. По состоянию на 2022 год на базе Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения

2018 (дата обращения: 20.02.2020); 2019–2020 уч. год. [Электронный ресурс]. URL: <http://maripk.ru/news/spetsialist-v-sfere-natsionalnykh-i-religioznykh-otnoshenij-28-oktyabr-2019> (дата обращения: 20.02.2020).

⁵⁰⁷ «В Йошкар-Оле проводятся курсы картов». Новость на официальном сайте Государственной телевизионной и радиовещательной компании «Марий Эл». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gtrkmariel.ru/news/news-list/in-yoshkar-ola-courses-karts/> (дата обращения: 20.02.2020).

⁵⁰⁸ Новостной пост «Только глубокие знания помогают твердо на ногах стоять! учебный курс (проф переподготовка, 2019–2020) по традиции марийской культуры, духовности и религии» от 18 октября 2019 года в официальной группе Централизованной религиозной группы Марийской Традиционной религии Республики Марий Эл. [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/club79639413?w=wall-79639413_1263%2Fall (дата обращения: 20.02.2020).

⁵⁰⁹ ПМА 8: Рукавишников.

дополнительного профессионального образования «Марийский институт переподготовки кадров агробизнеса» по программе профессиональной переподготовки «Специалист, в сфере национальных и религиозных отношений» было осуществлено два выпуска⁵¹⁰, однако анализ раздела «Сведения об образовательной организации», подраздела «Образование», проведенный в июле 2024 года, показал отсутствие информации о данной программе профессиональной переподготовки или схожей по тематике, что свидетельствует о временном или постоянном прекращении ее реализации⁵¹¹.

В-третьих, передача сакрального знания по прямой наследственной линии (от отца к сыну), формирование династий служителей культа как механизма жизнеобеспечения марийского жречества⁵¹².

В качестве примеров, иллюстрирующих данную особенность, можно привести семью Милютиных, в которой служителями культа являются мужчины трех поколений (дед – отец – два внука), семейное древо духовных лидеров семьи И. А. Свечникова⁵¹³. Схожий пример находим в биографии информанта – марийского карта Л. И. Горинова: «Я карт в шестом поколении (не считая отца). Я начал осознавать себя картом еще со школьных лет. Проявлял интерес к традиционной религии, особенно в семье»⁵¹⁴. Основные требования к служителю культа и его обязанностям информант раскрыл следующим образом: «Как раньше, так и сейчас этот человек должен быть примером для остальных. Он

⁵¹⁰ Бирюков А. В. Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл на современном этапе: результаты и перспективы развития // Марийская Традиционная Религия: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России, Йошкар-Ола, 09–10 июня 2022 года. Йошкар-Ола, 2022. С. 473.

⁵¹¹ Официальный сайт ФГБОУ ДПО «Марийский институт переподготовки кадров агробизнеса». [Электронный ресурс]. URL: <http://maripk.ru/sveden/education> (дата обращения: 15.08.2024).

⁵¹² Исследователь С. К. Кузнецов отмечает: «Один он (священнослужитель – Р. С.) так хорошо знает все нужные молитвы, потому что и отец его, и дед были картами, и ему было от кого выучиться». Цит. по: Кузнецов С. К. Очерки из быта черемис // Святыни. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 52.

⁵¹³ ПМА 1, 2: Рукавишников; Таныгин А. И. Серебряный кубок. Из истории народа мари: святыне, вожди, вера, духовные лидеры. Йошкар-Ола – Нижний Новгород, 2022. С. 161–167, 181–186.

⁵¹⁴ ПМА 3: Горинов.

должен быть воспитателем, учителем, оказывать помощь нуждающимся. Этот человек должен пользоваться определенным авторитетом у верующих, при этом не восхваляя себя. Он [карт – прим. Р. С.] выступает в качестве связующего звена между всевышним богом и народом. Через священное дерево мы обращаемся к богам, передаем им просьбы народа»⁵¹⁵.

Образ служителя культа и повышенные требования к нему, включая преемственность, достаточно подробно описал информант – Верховный карт А. И. Таныгин: «Карт должен себя осознавать в своем разуме силу Вселенной, природы. Он должен обладать определенным авторитетом у верующих. Ему должны доверять. Необходимо иметь определенный жизненный и сакральный опыт. Сам по себе человек картом стать не может. Его выбирает община, верующие. Должен обладать природными силами, каким-то даром. Он должен быть целителем, уметь заранее предсказывать события будущего, к примеру, заранее определять погоду. Должен иметь в своей родословной служителей культа. Преемственность приветствуется. Кроме этого, служитель культа должен хорошо знать историю России, историю марийского народа. Уметь вычленять объективные факты в истории»⁵¹⁶. В отношении себя, отвечая на вопрос «С какого момента Вы осознали себя в качестве карта?», А. И. Таныгин отметил: «Я и сейчас себя чувствую как обычный человек. Просто люди меня попросили. Вначале деревня своя попросила быть служителем культа, потом в районе, после – марийские провидцы. Просто я работал до этого момента на руководящих постах. “Постоянно”, я стал картом после смерти отца, я всегда ему помогал. Это произошло еще до перестройки. Честно говоря, я даже и не думал, что буду картом»⁵¹⁷. Следует отметить, что, проводя сбор полевого материала в среде служителей культа исследователь Г. Ю. Устьянцев фиксирует несвойственность наделения марийских картов колдовскими и магическими способностями, вместе

⁵¹⁵ ПМА 3: Горинов.

⁵¹⁶ ПМА 3: Таныгин.

⁵¹⁷ Там же.

с тем «некоторые из них утверждают, что лучше “чувствуют” человека (“его ауру”) и могут предугадывать некоторые события, видят вещие сны»⁵¹⁸.

Дополнительные ценные сведения о современном образе священнослужителя мари́йской традиционной религии Верховный карт А. И. Таныгин приводит в своей книге «Серебряный клубок»⁵¹⁹. В главе «Завтрашний день Мари́йской религии» раскрываются источники сохранения традиции и силы «священства», к ним автор относит «школу жизни и самообразование», «ясный ум, доброе сердце, мудрое отношение ко всему происходящему», «умение обратиться за помощью со словами молитв к силам родника, святого дерева, каменной горы, синего озера» и др.⁵²⁰. Для понимания перспектив развития изучаемого религиозного института важно отметить, что респондент, автор приведенного произведения, при анализе текущей ситуации констатирует: «Наши сегодняшние священнослужители карты, наставники, проповедники уверенно стоят на ногах. Подрастает и активно включается в нашу работу молодое поколение. В будущем мы ожидаем новую волну представителей Мари́йской традиционной религии»⁵²¹.

Наследственный порядок передачи знания, опыта совершения обрядовых действий распространен не только у луговых, но и восточных мари⁵²². Вместе с тем описанный выше принцип формирования института представителей служителей религии мари не является строго обязательным. Эта особенность была зафиксирована еще в XIX веке. Исследователи этого периода отмечают

⁵¹⁸ Устьянцев Г. Ю. Религиозно-мифологические представления мари́йского жречества: боги, души и иные миры // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8, № 2. С. 14.

⁵¹⁹ Таныгин А. И. Серебряный клубок. Из истории народа мари: святые, вожди, вера, духовные лидеры. Йошкар-Ола – Нижний Новгород, 2022.

⁵²⁰ Там же. С. 28–29.

⁵²¹ Там же. С. 27–28.

⁵²² «Функции жрецов нередко передаются по наследству. Например, в д. Акуди Уналче Ишмурзиновна Батырова (1932 года рождения) научилась молитвам и ритуалам, участвуя и наблюдая в детстве языческие обряды и слушая молитвы своего отца-жреца». Молотова Т. Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных мари́йцев // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 82.

выборность, сменяемость служителей культа⁵²³. Адепты этнорелигии мари указывают также на отсутствие четких временных рамок, ограничивающих деятельность священнослужителя, это правило сохраняет свое действие до настоящего времени: «Срок службы служителя культа ограничивается только физической возможностью проводить моление, другого запрета нет»⁵²⁴, «пожизненно»⁵²⁵. Вместе с тем определенные ограничения все же имеются: «Для главы Духовного правления в Уставе зафиксированы возрастные рамки»⁵²⁶. В свою очередь информант А. И. Таныгин по данному поводу сообщает: «Человек, ставший картом, исполняет эту “роль” до конца своей жизни. Правда, Верховным картом можно быть до 75 лет, после я стану почетным служителем культа. Будет руководить другой карт. Это зафиксировано в уставе Централизованной организации МТР. Я являюсь Верховным картом на протяжении 15 лет, с 1998 года»⁵²⁷. Отметим, что в Уставе ЦРО МТР Республики Марий Эл, редакции 2016 года был зафиксирован верхний предел – 65 лет⁵²⁸, редакция же 2020 года (п. 4.6.2) устанавливает пожизненный срок исполнения обязанностей Верховного карта⁵²⁹.

Исследователь Л. С. Тойдыбекова в своей работе отмечает, что выбираемый Советом картов главный жрец мог занимать эту должность как какой-то конечный срок, так и до конца своих дней – «чаще пожизненно»⁵³⁰.

⁵²³ Кузнецов С. К. Остатки язычества у черемис // Святые. Культ предков. Древняя история. Йошкар-Ола, 2009. С. 167–201; Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889.

⁵²⁴ ПМА 1, 2, 8: Рукавишников.

⁵²⁵ ПМА 3: Горинов.

⁵²⁶ ПМА 8: Рукавишников.

⁵²⁷ ПМА 3: Таныгин.

⁵²⁸ Верховный карт Марий Эл. Споры о статусе и авторитете // Интернет-портал «Idel.Реалии» Апрель 16, 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.idelreal.org/a/30516016.html> (дата обращения: 15.08.2024). Данный материал создан и распространен российским юридическим лицом, признанным иноагентом.

⁵²⁹ Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрания Общин от 5 сентября 2020 г. Л. 9.

⁵³⁰ «Совет картов избирал главного жреца (Тун карт), свои обязанности он исполнял определенный срок, но чаще пожизненно. Обычно ими становились почтенные, красноречивые старики». Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола. 2007. С. 100. См. также: Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу, 1997. С. 144–152. Некоторые исследователи XIX века также отмечают

Одним из важнейших звеньев типологизации духовных лидеров мари является специфика иерархии служителей культа, не только на юридическом уровне, но и при непосредственном отправлении культа.

Современная иерархия священнослужителей марийской этнорелигии, по словам респондента Рукавишникова, состоит из трех уровней.

На первом – Верховый карт (Тўн онаен), первосвященник, который занимается основополагающими вопросами моления (порядок, организация, чтение молитв, контроль ритуальной трапезы).

Вторая ступень иерархической лестницы отдана «рядовым священникам» – картам, третья – учо, помощникам, которые занимались разведением и поддержанием костров. Отдельно от общей системы существуют также казначеи, которые занимаются только вопросами денежных средств.

В отношении количества и обязанностей помощников служителя культа информант, марийский карт Л. И. Горинов, отмечает: «Их может быть сколько угодно, но обычно, чтобы ни мешать друг другу, семь человек (нечетное число). Их называют “учо”. Они отвечают за приготовление ритуальной пищи, поддержание огня, за соблюдение необходимых обрядов в допустимых для них пределах. Они также помогают карту на обряде, связанном с проверкой угодности богам приносимой жертвы»⁵³¹.

Напомним, что в настоящее время существует и административная структура в составе ЦРО МТР – Совет Старейшин, который включает в себя представителей священнослужителей из разных общин. В силу этого фактора вторая ступень иерархии имеет определенное расширение, несмотря на неизменность общей лестницы, о чем свидетельствует служитель культа А. И. Рукавишников: «Все осталось так же. Главный карт – Районный главный карт – Глава общины (он может совмещать со статусом главного районного карта, как у меня в Куженере, в Сернуре так же, в Мари-Турке уже отдельно, в

возможность одному и тому же лицу занимать должность жреца несколько лет. Подробнее см.: Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889.

⁵³¹ ПМА 3: Горинов.

Параньге тоже отдельно) – карты»⁵³². Подчеркнем, что в Уставе ЦРО МТР статус «районный священнослужитель», «главный карт общины» не установлены, вместе с тем, согласно пункту 5.3, «священнослужителю ЦРО МТР может быть определен территориальный округ его ответственности за состояние духовной работы среди верующих»⁵³³.

Следует также учесть, что в организационном плане на верхнем уровне может выделяться позиция «заместитель Верховного карта». Такое деление присутствует, например, в Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Башкортостан. Обязанности заместителя Верховного карта по перспективному развитию марийской религии выполняет карт Краснокамского района Республики Башкортостан Виталий Ильинович Исаков⁵³⁴. Позицию «заместитель» выделяет и Верховный карт мари Республики Марий Эл А. И. Таныгин: «У меня есть заместители, курирующие различные вопросы»⁵³⁵. Отметим, что Устав ЦРО МТР должность заместителя Верховного карта не устанавливает.

Между тем, по словам респондента, служителя культа А. И. Рукавишникова, иерархия среди представителей марийского духовенства традиционной религии является условной⁵³⁶. Показательны в этом отношении примеры, который приводят и другие информанты. А. И. Таныгин отмечает: «Институт служителей культа имеет открытую структуру. Есть Верховный карт и карты общин, эта система прослеживается довольно четко. Но если имеется служитель культа возрастом выше, к примеру, мне 70 лет, а другому 80 лет, то его

⁵³² ПМА 8: Рукавишников.

⁵³³ Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол Собрании Общин от 5 сентября 2020 г. Л. 10.

⁵³⁴ Абукаева Л. А. Предисловие к материалам Всероссийской научно-практической конференции «Марийская Традиционная Религия: история и современность» // Марийская Традиционная Религия: история и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России (Йошкар-Ола, 9–10 июня 2022 года). Йошкар-Ола, 2022. С. 8; Илтимирова А. В деревне Верхний Качмаш провели моление // Общественно-политическая газета Калтасинского района «Калтасинская заря». Атайсал. 15 Июня 2022. [Электронный ресурс]. URL: <https://kaltasy-zarya.ru/news/ataysal/2022-06-15/duhovnost-2840018> (дата обращения: 15.08.2024).

⁵³⁵ ПМА 3: Таныгин.

⁵³⁶ ПМА 1, 2: Рукавишников.

слово для меня является законом. Я обязательно должен учитывать его мнение, подчиняться ему. Даже на собраниях Совета картов наиболее старший служитель культа имеет больший вес, к примеру, я имею право одного голоса, а старший три. Такой принцип принят у марийцев испокон веку»⁵³⁷. Л. И. Горинов также указывает, что институт картов представляет собой открытую структуру⁵³⁸. К слову, ряд исследователей также отмечает, что для марийских служителей священного культа иерархичность несвойственна и является следствием монорелигиозности (в первую очередь, безусловно, христианства), проявлением двоеверия⁵³⁹.

Как уже рассматривалось ранее, механизмы легитимации священнослужителей (картов) на юридическом уровне закреплены Уставом ЦРО МТР РМЭ. Примером этого может служить введение удостоверения служителей культа мари местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии, имеющего бессрочный характер (в соответствии со сложившейся традицией срока полномочий карта). По данному поводу марийский карт А. И. Рукавишников при демонстрации бланка отмечает: «Это один из образцов удостоверения. Сейчас большинство общин удостоверение такого образца делает. Это удостоверение дается только карту. Пожалуй, это в какой-то степени документ, то есть статус юридический появляется потихоньку. То есть юридический статус поднимается. Есть определенные процедуры посвящения в служители культа»⁵⁴⁰. В удостоверении указываются: местная религиозная организация Марийской Традиционной Религии «Община «Марий кумалтыш» какого района и Республики Марий Эл выдает документ, Фамилия Имя Отчество, дата рождения, статус («ранг») служителя культа «сомылъен» (в переводе с марийского языка – «жрец», букв. сомыл ‘дело’ + ен ‘человек’), дата вручения

⁵³⁷ ПМА 3: Таныгин. Отметим, что Устав ЦРО МТР РМЭ такого требования / условия при проведении заседаний или собраний не устанавливает.

⁵³⁸ ПМА 3: Горинов.

⁵³⁹ Кнорре Б., Константинова Е. Марийская народная вера и борьба за национальные интересы в последнее 10-летие. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2793> (дата обращения: 06.10.2011).

⁵⁴⁰ ПМА 8: Рукавишников.

удостоверения «кечышот» и подпись «кидпале», а также указано место проставления печати (М. П.) (приложение 1. Фото: 17–18).

Внутреннее разграничение статусов священнослужителей, проводящих моление, отчасти может производиться визуально. К примеру, головной убор марийского карта, одновременно являющегося главой общины, может содержать отличительный знак (эмблему) (приложение 1. Фото: 19), об этом свидетельствуют полевые материалы: «Сейчас наши придумали, но давно по моему предложению было [предположительно, с начала 2010-х годов – прим. *Р. С.*] на шапке с правой стороны нашивать знак [демонстрирует во время интервью головной убор служителя культа карта с нашивкой – прим. *Р. С.*]. То есть видно, что он глава общины. Это отражает его верховенство. В отношении узора на шапке добавлю, что его применение не запрещено и другим картам. С одобрения главы общины он [карт – прим. *Р. С.*] может такой узор нашить», а смысл символики трактуется следующим образом: «Во-первых, там человек, этот образ выбран, земля, солнце, луна. Основные небесные светила, земля и человек»⁵⁴¹. В свою очередь, остальные атрибуты традиционного облачения священнослужителя и сегодня остаются без изменений: «Пояс и нож, обязательно должен быть свой. Вот, например, на молении 12 июля [2024 г. – прим. *Р. С.*], все карты были со своими ножами», новации, фиксируемые в 2015 году, по введению перстней в среде служителей культа не получили распространения: «Была идея. Она так и не прижилась. Эта идея обсуждалась, чтобы на правой руке был перстень. Александр Иванович Таныгин носит. Но в массы идея не пошла. А вот узор на шапке, мое предложение было, оно прижилось»⁵⁴². Отметим, что в последние десятилетия интерес к изучению и практическому использованию марийских орнаментов постепенно возрастает⁵⁴³.

⁵⁴¹ ПМА 8: Рукавишников.

⁵⁴² Там же.

⁵⁴³ Кудрявцев В. Г. Искусство марийской вышивки. Йошкар-Ола, 2023; Молотова Т. Л. Марийский костюм. Йошкар-Ола, 2020; Степанова И. А. Маритүрыштё юмо-влак. Боги в марийской вышивке. Йошкар-Ола, 2017; Степанова И. А. Орнаментальное искусство марийской вышивки: иллюстрированное издание по материалам экспедиционных работ РОО РМЭ «Центр марийской вышивки» 2018-2019 гг. Йошкар-Ола, 2019.

Несмотря на отсутствие официальной информации о точном количестве служителей культа (например, в ЦРО МТР Республики Марий Эл по состоянию на 2022 год состояли более 100 марийских священнослужителей⁵⁴⁴), в полученных в 2024 году полевых материалах (например, в интервью с А. И. Рукавишниковым) фиксируется положительная динамика их числа, имеет место определенная возрастная ротация: «Количество служителей культа растет. Если посмотреть на последние моления, где я участвовал, на что обратил внимание, в том числе на Чумбылате (23 июня) много молодых людей [служителей культа – прим. Р. С.]. Количество картов не уменьшилось, держится стабильно. Сегодня стало больше старших служителей культа по возрасту. Но и молодежь тоже приходит (умелые и грамотные). Например, в Параньгинском, Торъяльском, Куженерском и других районах. За последние 5 лет на Всемарийских молениях, проходящих осенью в роще «Белая береза», на которых бываю, молодые люди [служители культа – прим. Р. С.] были»⁵⁴⁵. Подчеркнем, что тенденция на развитие института жречества фиксируется в материалах, полученных от информантов еще в 2013 году. Однако данная ситуация характерна для всех регионов сохранения мари, придерживающихся традиционных верований, как в начале 2000-х, так и в настоящее время. В частности, в северных районах Нижегородской области (Шарангский, Шахунский, Тоншаевский), несмотря на крайне дисперсную периодическую практику проведения молений, своих служителей культа по состоянию на июль 2024 года нет: «В Нижегородской области так никто из служителей культа и не сложился. Так наши и ездят. Все по-разному, в Шарангском районе были, марийская деревня, но они даже в рощу не ходят»⁵⁴⁶. В ходе проведения полевой экспедиции в Тоншаевский район в 2018 году

⁵⁴⁴ Бирюков А. В. Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл на современном этапе: результаты и перспективы развития // Марийская Традиционная Религия: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России, Йошкар-Ола, 09–10 июня 2022 года. Йошкар-Ола, 2022. С. 472.

⁵⁴⁵ ПМА 8: Рукавишников.

⁵⁴⁶ ПМА 3: Горинов.

фиксировалось, что моление в священной роще проводили карты из Республики Марий Эл. Главным картом при проведении обряда выступал А. И. Таныгин⁵⁴⁷.

Важно отметить, что в 2020-е годы постепенно увеличивается численное представительство картов на общих собраниях ЦРО МТР Республики Марий Эл, а именно: от 36 до 48: «Личные контакты поддерживаются. Каждую весну в апреле бывает общее собрание. Приезжают делегации со всех общин, регионов. На собрание теперь уже отправляют не по 2, а по 3–4 карта представителя. В этом году мы [от Куженерского района – прим. *Р. С.*] ездили втроем»⁵⁴⁸. Если в среднем от каждой общины в составе делегации будет по 3 карта, то на собрании будут присутствовать 36 делегатов – карты и Верховный карт мари. Однако полевые экспедиции, данные из публикации руководителя ЦРО МТР Республики Марий Эл, показывают, что общее количество священнослужителей и их помощников, организующих моление, значительно выше, и установить их точное число в настоящее время не представляется возможным, как минимум в силу отсутствия требования обязательного членства, получения титула и удостоверения священнослужителя в рамках ЦРО МТР РМЭ для получения допуска к исполнению «жреческих» обязанностей во время молений.

Значимость священнослужителей в деле сохранения этнических традиций мари подчеркивается также и их участием в обрядах жизненного цикла (рождение ребёнка, имянаречение, свадьба, похороны и поминальная обрядность), а также в проводах мужчин на службу в ряды вооруженных сил Российской Федерации, направленных на поддержку защитников Отечества.

Информант – марийский карт А. И. Рукавишников – дал следующие пояснения относительно рассматриваемых вопросов: «Если семьи приглашают, то ходим обязательно. Встречается, что если семья исповедует две религии (православие и марийскую традиционную), то в обрядах склоняются больше к марийским. Но и в церковь ходят, мы это не запрещаем. В свадьбах обязательно участвует карт. Даже модой стало, что на Пеледыш Пайрем [национальный

⁵⁴⁷ ПМА 7.

⁵⁴⁸ ПМА 8: Рукавишников.

«праздник цветов» – прим. *Р. С.*] обязательно участвуем. Стараемся участвовать во всех мероприятиях. В том числе и при проводах в армию. Наши [служители культа – прим. *Р. С.*] ходили, благословляли, дарили подарки – полотенца»⁵⁴⁹.

Проведение Российской Федерацией специальной военной операции также находит отражение в обрядовой практике молений мари, деятельности служителей культа. Данная практика достаточно широко освещается журналистами в средствах массовой информации и информационных порталах, социальных сетях, непосредственными участниками или организаторами молений.

К примеру, 13 марта 2022 года под руководством онаена Виталия Танакова (Местная религиозная организация Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии “Марий кумалтыш” г. Йошкар-Олы Республики Марий Эл») в священной роще был проведен обряд «обещания» организации большого осеннего моления, для того чтобы «попросить марийских богов приостановить кровопролитие на земле, чтобы на земле был мир и взаимоуважение между народами, между людьми»⁵⁵⁰. На Всемарийском молении, состоявшемся 17 октября 2023 года в Белой роще – «Ош куэр», расположенной около деревни Нурсола Куженерского района, участники моления обращались к высшим силам с молитвами о сохранении здоровья участниками СВО, благополучии и победе⁵⁵¹. Подобные просьбы характерны для молений мари, совершаемых как в Республике Марий Эл, так и за ее пределами. На своей странице в социальной сети «ВКонтакте» карт Калтасинского района Республики Башкортостан Р. З. Зайнетдинов (1959 г. р.), освещая моление, проведенное 12

⁵⁴⁹ ПМА 8: Рукавишников.

⁵⁵⁰ Козлов В. Марийцы вышли в священную рощу // Сайт «РОО Марий ушем (Союз мари)». 14.03.2022. [Электронный ресурс]. URL: <https://xn--80akiemey0a9b.xn--plai/marijcy-vyshli-v-svjashhennuju-roshhu/> (дата обращения: 19.08.2024); Марийцы помолились за мир на земле // MariUver. 14.03.2022. [Электронный ресурс]. URL: <https://mariuver.com/2022/03/14/mari-pomolilis-za-mir/> (дата обращения: 19.08.2024).

⁵⁵¹ О здоровье, благополучии и победе просили жители республики на Всемарийских молениях // Сайт ГТРК «Марий Эл». 17 октября 2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gtrkmariel.ru/news/news-list/o-zdorove-blagopoluchii-i-pobede-prosili-zhiteli-respubliki-na-vsemariyskikh-moleniyakh/> (дата обращения: 19.08.2024).

августа 2024 года в священной роще «Юмылан пуымаш», отмечает: «В Калтасинском районе во всех проводимых марийских молениях в священной роще Юмылан пуымаш, Кўсото мы для участников СВО по составленному списку сельских поселений (главы СП заранее готовят списки) молимся каждому чтоб вернулись живыми и здоровыми, ОШ ПОРО КУГО ЮМО защитил их от летящих пуль и снарядов, от мин и дронов, какими здоровыми ушли и такими же здоровыми вернулись к родителям, женам и детям, своим родным. Мы вместе, мы победим»⁵⁵². Информант А. И. Рукавишников в отношении действий служителей культа по вопросам СВО при организации молений поясняет следующее: «Мы проводили совещание по вопросам молений, в части молитв за победу и здоровье бойцов. Сейчас у всех картов установка есть, что при любом молении обязательно молиться за наших бойцов. Кроме того, собираем в общинах посылки. Несколько раз наша община направляла посылки для нужд бойцов»⁵⁵³. Он также приводит любопытный случай из практики: «Люди, пришедшие с фронта, и к нам на моления приходят. Даже на последних молениях на Чумбылате, где я был, с Куженерского района парень приехал, раненный, на костылях. Я согласовал с главным ведущим картом, который вел моление, поставить его во второй ряд среди картов. Полотенце ему повесили на плечо, это подарок. Считаю, что это было важно для бойца»⁵⁵⁴. Практика проведения молений была характерна для сложных исторических периодов участия России в мировых войнах, о чем свидетельствуют архивные материалы.

Подчеркнем, что жреческая деятельность в обрядах жизненного цикла, воинских ритуалах в ходе подготовки диссертационного исследования детально

⁵⁵² Зайнетдинов Р. З. О молении в Калтасинском районе Республики Башкортостан, 12 августа 2024 года. // Личная страница Р. З. Зайнетдинова в социальной сети «ВКонтакте» 14.08.2024. [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall762149907_960 (дата обращения: 19.08.2024). О деятельности Радислава Зайнашевича Зайнетдинова см. также: Илиева А. А. Современное состояние вероисповедания марийцев в Республике Башкортостан // Марийская Традиционная Религия: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России, Йошкар-Ола, 09–10 июня 2022 года. Йошкар-Ола, 2022. С. 366–372.

⁵⁵³ ПМА 8: Рукавишников.

⁵⁵⁴ Там же.

не прорабатывалась, являясь вполне самостоятельной, составляет перспективу для дальнейших исследований.

Таким образом, опираясь на вышеизложенное, можно прийти к следующему заключению в отношении ревитализации этнорелигии мари и ее жречества в рассматриваемый в данном параграфе период.

Во-первых, как следует из источников и собранного полевого материала, началом современного возрождения автохтонной религии мари и связанных с ней ритуалов является 1991 год. Это отмечается как наличием фактических действий, так и официальных документов.

Во-вторых, дефиниция «карт», которой наименовались духовные лица в марийской религии, в 1991 году дополняется наименованием «онаен», «Тўн онаен» (с момента регистрации ЦРО МТР РМЭ в 2007 году).

В-третьих, с началом процесса возрождения марийской традиционной религии в 1990-е годы, оформлением ее официального статуса берут начало и процессы укрепления организационной составляющей религиозной системы – священнослужителей. Постепенно на юридическом и верхнем и среднем организационном уровне складывается определенная иерархия служителей культа мари, вместе с тем не повлиявшая на изменение традиционной иерархии при проведении молений, понимания развития института жречества в обществе.

К концу второго десятилетия XXI века сложилась юридически оформленная, достаточно устойчивая система вертикального и горизонтального уровней священнослужителей марийской традиционной религии. Это связано и с юридическим оформлением статуса служителей культа МТР, созданием административного корпуса ЦРО МТР, в том числе обеспечивающего взаимодействие с государственными органами власти.

В подтверждение последнего тезиса приведем конкретный пример – вхождение Верховного карта ЦРО МТР Республики Марий Эл А. И. Таныгина в состав Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Главе

Республики Марий Эл. Отметим, что такие Советы действуют и на уровне муниципальных районов и городских округов⁵⁵⁵.

В настоящее время можно провести сразу несколько градаций священнослужителей: по официальному положению в религиозной организации марийской традиционной религии, согласно учредительным документам ЦРО МТР, по организационному укладу деятельности уровней управления религиозными вопросами марийской традиционной религии и по разделению обязанностей при проведении молений.

Приведем соответствующие факты в подтверждение. Так, иерархия священнослужителей, закреплённая Уставом ЦРО МТР Республики Марий Эл, включает всего 2 уровня: Верховный карт (Тўн онаен, Тўн карт) мари (республики) и Карт(ы) (онаен) местных религиозных общин (см. схему 1 в приложении 3).

В отличие от указанной официальной иерархии служителей культа, структура, уточняемая нами в ходе полевых исследований, интервью с картами, соответствует запросам современности, отвечает на вызовы времени и решает задачи, возникающие в процессе бытования марийской традиционной религии, и, как следствие, имеет гораздо более разветвленный вид.

Высшее положение занимают Верховный карт мари Республики Марий Эл, глава Духовного совета ЦРО МТР РМЭ (по состоянию на март 2025 – А. И. Таныгин), Верховные карты мари в регионах: в Республике Татарстан – О. А. Третьяков (Почетный председатель Региональной общественной организации «Национально-культурная автономия марийцев Республики Татарстан»), в Республике Башкортостан – Г. П. Пастиев.

Назначение заместителей по различным направлениям деятельности происходит в соответствии с решением Верховного карта. Уточним, что заместителей может и не быть⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ Воронцов В. С., Мартыненко А. В., Орлова О. В. Марий Эл, Мордовия, Удмуртия: современная этноконфессиональная ситуация. Йошкар-Ола, 2021. С. 110.

На следующем уровне находятся служители культа общин местных религиозных организаций мари́йской традиционной религии в районах. Они имеют право совмещать духовный статус с административным (глава общины), представлять интересы местной организации в Духовном Совете ЦРО МТР. И далее следуют Карты, входящие в состав священнослужителей местных религиозных организаций (общин). Схема 2 представлена в Приложении 3.

Наиболее многочисленный и низовой пласт служителей культа (в основном работающих с паствой) представлен духовными лидерами, не обладающими официальным титулом и удостоверением, но в полной мере отвечающими критериям, предъявляемым верующими к священнослужителям этнорелигии мари. Установление количества представителей данного уровня иерархии в настоящее время не представляется возможным.

Отметим, что развитие традиционной религии мари, деятельность служителей культа являются важными аспектами общего процесса реализации государственной национальной политики и в силу этого находятся на особом контроле, как самих духовных лидеров мари, так и соответствующих органов государственной власти Российской Федерации⁵⁵⁷.

В-четвертых, в ряде случаев в среде служителей культа наблюдаются и определенные гендерные изменения – появление женщин-распорядительниц молений. Подобная практика не характерна для луговых мари, но встречается у восточных мари́йцев, проживающих в Башкортостане⁵⁵⁸. При этом традиционный

⁵⁵⁶ Абукаева Л. А. Предисловие к материалам Всероссийской научно-практической конференции «Мари́йская Традиционная Религия: история и современность» // Мари́йская Традиционная Религия: история и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России (Йошкар-Ола, 9–10 июня 2022 года). Йошкар-Ола, 2022. С. 8; Илтимирова А. В деревне Верхний Качмаш провели моление // Общественно-политическая газета Калтасинского района «Калтасинская заря». Атайсал. 15 Июня 2022. [Электронный ресурс]. URL: <https://kaltasy-zarya.ru/news/ataysal/2022-06-15/duhovnost-2840018> (дата обращения: 15.08.2024).

⁵⁵⁷ ПМА 8: Рукавишников.

⁵⁵⁸ «В настоящее время распорядителями летних жертвоприношений в ряде случаев являются именно женщины, что объясняется нехваткой мужчин-жрецов». См.: Молотова Т. Л. Религиозный фактор в сохранении религиозной идентичности восточных мари // Традиции и инновации. Современное культурное наследие восточных мари́йцев: этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2017. С. 100–101.

принцип выбора служителей культа преимущественно из числа лиц мужского пола в указанном регионе сохраняется и поддерживается⁵⁵⁹.

Сравнение порядка отправления культа, описанного в исследовательских работах XVIII–XX веков, с современными религиозными практиками мари позволяет прийти к выводу, что ключевые моменты моления и общая схема ритуальных действий практически не подверглись трансформации⁵⁶⁰.

Для подтверждения данного заключения в качестве примера рассмотрим порядок проведения молений у адептов автохтонной марийской религии в настоящее время. Так, в качестве иллюстрации можно рассмотреть Всемарийское моление, которое проходило в роще Ош Куэр деревни Нурсола Куженерского района Республики Марий Эл 6 октября 2013 года. В этом действе принимали участие около двух тысяч верующих из разных регионов страны, и в рамках ритуалов и обрядов участники приносили своим богам жертвы, причем как бескровные, так и кровные⁵⁶¹. Посредничество между мирским и сакральным миром осуществляли 37 священнослужителей традиционной религии мари.

Всемарийское моление началось с приготовлений к нему. В частности, с установки столов у священных деревьев, выбора мест для разведения костров, специальных мест для заявленного количества верующих (приложение 1. Фото: 8–10).

Также для жертвоприношений были специальным образом подготовлены тушки животных и птиц, заготовлены дрова для костров, вода и так далее. В силу масштабности и специфики рассматриваемого моления роща была разделена на пять участков – по количеству божеств, к которым обращались верующие.

⁵⁵⁹ К примеру, одним из служителей культа, пользующимся большим авторитетом у восточных мари, проживающих в Республике Башкортостан, является карт Шамыкаев Ш. Ш. См.: Садиков Р. Р. «Языческие» религии в Республике Башкортостан // Известия Уфимского научного центра РАН. 2016. № 2. С. 101–106.

⁵⁶⁰ ПМА 1, 2: Рукавишников; Иванов А. Г. Всемарийское языческое моление 1827 года и действия властей // Марийский археографический вестник. 1998. №8. С. 48–75; Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 92–121; Кусото. Святая роща. Йошкар-Ола, 2012.

⁵⁶¹ В основном водоплавающие (утки, гуси) в количестве 530 голов.

Опрошенный нами интервьюируемый – представитель марийской традиционной религии А. И. Рукавишников – подчеркивает, что при планировании расстановки участников обряда, служители культа опирались на схему моления мари 30-х годов XX века на Урале, зафиксированную исследователем Н. М. Маториным⁵⁶². При этом, по словам респондента, расположение каждого элемента моления имеет сакральное значение и соответствующее объяснение. «Священное дерево всегда направлено к восходу солнца. Костры также расположены по этому ориентиру, к полярной звезде. Огонь, полярная звезда и солнце составляют единое целое. Это также свидетельствует о наличии культа огня у мари. Участники моления стоят лицом к священному дереву, то есть также ориентированы на небесные светила. Таким образом, осуществляется связь с богами»⁵⁶³ (приложение 1. Фото: 2–4, 6, 16).

Следует отметить, что обрядовое облачение служителей культа к настоящему моменту практически не подверглось изменениям. Его классическими элементами остаются войлочный головной убор «теркупш» и белый кафтан «шовыр» (луговое наречие марийского языка (луг. нар.)) / «шавыр» (горное наречие марийского языка (горн. нар.)), подпоясанный «ўштö» (луг. нар.) / Ёштй (горн. нар.) (приложение 1. Фото: 1, 5–6, 16, 19).

Выше уже отмечалось, что определенной новацией, введенной сравнительно недавно (предположительно, с начала 2010-х годов), является размещение на головном уборе карта нашивки с официальной эмблемой марийской традиционной религии, а также появление серебряных колец и «жетонов» (по нашим сведениям, с 2015 года), надеваемых некоторыми священнослужителями во время проведения молений (приложение 1. Фото: 19).

После того, как приготовления к молению были завершены, наступает второй этап – начало осуществления ритуальных действий. Священнослужители и их помощники проводят ритуалы проверки приносимых в жертву животных и

⁵⁶² ПМА 1, 2: Рукавишников; Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края. М., 1929. С. 52–53.

⁵⁶³ ПМА 1, 2: Рукавишников. См.: Приложение 1. Фото №4–10.

птиц на угодность богам. Данная обрядовая практика включает следующие компоненты: очищение жертвы дымом, металлическим звоном, далее следует испытание ее при помощи воды, которое и фиксирует факт угодности или негодности жертвы богу. Если жертвенное животное (птица) угодно богам, то оно обязательно встрепенется (вздрагнет). Получив одобрение свыше, производится процедура умерщвления и обработки жертвы, затем ее разделяют – для «питания» богам и для верующих. На огне готовят пищу для ритуальной трапезы.

Следующий этап действия – сами моления и трапеза. Все участвующие располагаются лицом к священному дереву: впереди духовные лица, позади – остальная паства (приложение 1. Фото: 2–4). Верующие несколько раз произносят молитвы на марийском языке, части жертвенных животных и птиц сжигаются – для богов. При этом у всех наличествуют головные уборы, которые снимают во время молитв для поклонов⁵⁶⁴. На процесс, связанный с сохранением и передачей устной молитвенной традицией, указывает и информант – служитель культа Л. И. Горинов⁵⁶⁵. Завершает моления общая трапеза⁵⁶⁶.

При изучении ритуальной работы служителей культа, действий участников моления важным является вопрос сохранности традиционных ритуалов и наличие практики их трансформации. Данный вектор развития в этнорелигии мари, связанный с распространением новых религиозных движений на территории России, марийскими картами характеризуется как отрицательный, подчеркивается важность сохранения исконности верований, такова, например, позиция А. И. Рукавишникова: «Элементов новых религиозных движений в марийской традиционной религии нет. Но такие попытки проникновения новых отдельных элементов иногда встречаются. Мы за этим следим и стараемся пресекать такие действия. Традиция достаточно устойчивая. Пока наше поколение 60-, 70-, 80-летнее действует, таких пока большинство, и мы крепко стоим на ногах в вопросах сохранения традиции. Молодые [служители культа – прим. *Р. С.*] тоже

⁵⁶⁴ ПМА 1, 2: Рукавишников.

⁵⁶⁵ ПМА 3: Горинов.

⁵⁶⁶ ПМА 1, 2: Рукавишников.

придерживаются этого порядка. 12-го числа [июль 2024 года – прим. *Р. С.*] присутствовал на молении, там нового-то ничего нет, все так же, по всем канонам, все как положено. Попытки привнести новшества, конечно, есть, но это не проходит. Бывает, встречаются случаи, что на молении и ритуалы проводят, и книги продают, я считаю, что это недопустимо. Либо моление, либо торговля – вещи несовместимые»⁵⁶⁷. Отметим, что в отношении продвижения какой-либо партийной идеологии, коммерциализации марийской традиционной религии позиция ЦРО МТР Республики Марий Эл отрицательная⁵⁶⁸.

В рамках деятельности по сохранению культурного наследия, просвещения, в том числе подготовке служителей культа Централизованной религиозной организацией ведется издательская деятельность, направленная на трансляцию различных аспектов марийской традиционной религии (как на марийском, так и русском языке). К примеру, в 2022 году на марийском языке вышло издание «Эр ўжара гыч кас ўжара марте» («От восхода, до заката» – перевод А. И. Рукавишников), содержащее тексты основных молитв, являющиеся основой для начинающих картов, дополняемые духовным лицом при непосредственном отправлении культа⁵⁶⁹. Ранее, в 2021 году, вышел документальный фильм «ОНАЕН», посвященный деятельности служителя культа марийской традиционной религии⁵⁷⁰.

Тщательный анализ современного состояния развития марийского жречества позволил нам прийти к выводу, что его условная иерархическая лестница выглядит следующим образом (таблица 5). Как и в предшествующих столетиях, в ней можно выделить три основных ступени.

⁵⁶⁷ ПМА 8: Рукавишников.

⁵⁶⁸ В Марий Эл Духовный Совет заявил о недопустимости использования Марийской Традиционной Религии в корыстных интересах // Интернет-портал Марийская правда. 25.05.2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.marpravda.ru/news/vsja-respyblika/v-mariy-el-dukhovnyy-sovet-zayavil-o-nedopustimosti-ispolzovaniya-mariyskoy-traditsionnoy-religii-v/> (дата обращения: 19.08.2024).

⁵⁶⁹ Эр ўжара гыч кас ўжара марте. Йошкар-Ола, 2022; ПМА 8: Рукавишников.

⁵⁷⁰ Документальный фильм «ОНАЕН», 2021 г., 62 мин. Режиссер Андрей Огородников, [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/4640706/> (дата обращения: 19.08.2024).

Таблица 5 – Иерархическое древо распорядителей молений МТР начала ХХI века.

Иерархический уровень	Служители культа	Круг обязанностей
Высший	ЦРО МТР, Духовный Совет, Верховный карт	Определяют место и время проведения моления, указывают род и количество жертвенных животных, птиц
Средний	Карт, онаен ⁵⁷¹	Готовятся к проведению моления, осуществляют его, руководят им. Занимаются чтением молитв, совершают обряды и ритуалы
Низший	Учо	Заклание жертвенных животных, их разделка и приготовление трапезы во время обряда

Отметим, что в данную систему не вошли лица, действующие, как правило, на больших (Всемарийских) молениях и не являющиеся представителями сакрального культа – это казначеи. Вместе с тем собранные в ходе подготовки диссертации полевые материалы показывают, что часто обязанности казначея могут исполнять и служители культа.

Выводы по главе

Анализ суммы фактов, собранных в ходе изучения особенностей развития жреческого института традиционной религии мари в исторической ретроспективе, позволил прийти к следующим выводам.

Во-первых, распределение зон ответственности с течением времени подвергалось изменениям.

В дореволюционный период в силу сохранности автохтонной традиции и «штата» лиц, являющихся распорядителями религиозной стороны жизни общины, доступ к исполнению жреческих обязанностей был коллективный. Это прежде всего касается организационной стороны обрядовой деятельности. Совет

⁵⁷¹ В их числе, особенно при проведении крупных, массовых молений выделяются основные служители культа (руководящие процессом совершения ритуала, читающие молитвы) и вспомогательные (оказывающие ему помощь в совершении необходимых действий). Такая градация прослеживается как на современном полевом материале, так и в исторической ретроспективе.

старейшин (состоявший из наиболее уважаемых членов религиозной общины и непосредственных руководителей религиозных обрядов) инициировал моления, определял место и время его проведения, устанавливал количество и вид животных, приносимых в жертву.

Однако в исключительных случаях Совет обращался к помощи ворожцов – мужедше, опирался на мнения и предсказания сновидцев. Подчеркнем, что ворожцы могли исполнять жреческие обязанности при проведении моления, но в особых, исключительных случаях или в силу отсутствия других лиц, знающих порядок проведения обрядов.

В свою очередь непосредственными руководителями совершаемых на молении ритуально-магических действий были служители культа – карты и их помощники учо. Круг их обязанностей был таков:

- изготовление ритуальной атрибутики: липовых лычек и свинцовых подвесок, из которых состоял пояс итты («ўштö») для священного дерева, а также посуды;

- проверка совместно с учо приносимого в жертву животное на его угодность богам с помощью звука, окуривания дымом, обливания водой через еловую или липовую ветвь; после принесения в жертву животного проведение проверки еще раз;

- умерщвление жертвенного животного, использование его крови для окропления корней священного дерева и лычек. При этом часть разделанных туш животных отдавалась (сжигалась) богам, а часть предназначалась для ритуальной трапезы. Также во время проведения обряда священнослужители читали молитвы.

Дальнейшее изучение специфики сакральной работы «языческого клира» мари показывает, что уже в конце XIX – начале XX века роль ворожцов, предсказателей, сновидцев в процессе отправления культа значительно снижается. Это связано с постепенным прекращением процесса передачи сакрального знания от старшего поколения к младшему, продолжающимся процессом христианизации и просвещения марийцев.

В советский период наметились критические тенденции, проявившиеся в прерывании процесса трансляции опыта старших поколений служителей культа своим помощникам, преемникам, а также в отходе от традиционного гендерного подхода в выборе руководителей молений (заменой руководителей молений мужчин на женщин). Это в значительной степени обусловлено как сокращением численности священнослужителей (в годы репрессий, Великой Отечественной войны), так и постепенным прекращением практики проведения молений.

Система духовных лиц, исполняющих жреческие обязанности, значительно сократилась, оставив в своей структуре только непосредственных руководителей молений – картов и их помощников учо, вместе с тем круг их обязанностей практически не изменился, в полной мере отражая специфику отправляемого религиозного культа.

Таким образом, проведенный анализ позволил выделить комплекс жреческих эндонимов, установить их связь с процессом легитимизации сакральной власти служителей культа, их роли в совершении обрядовой деятельности.

Во-вторых, жреческая система марийского язычества соответствовала особенностям социальной структуры деревенского социума и специфике автохтонного культа, представляла разветвленную иерархию, особенно в дореволюционный период. Этап развития исследуемого института «священства» в годы советской власти характеризуется трансформацией, регрессом предшествующей традиции, вплоть до ее полного исчезновения в отдельных локациях.

В корпусе духовных лиц, исполняющих сакральные обязанности, можно выделить две больших категории, где к первой относятся так называемые «знающие» – ворожцы, колдуны, знахари, а ко второй непосредственные руководители молений – культовое жречество.

Считаем, что первая религиозная «страта» являлась в определенной степени закрытой, обособленной, но при этом сохраняла тесные связи с общиной. Отвечала за совершение магических ритуалов, направленных на удовлетворение

потребностей членов деревенского социума. По мере развития общества рассматриваемых духовных лиц становилось все меньше, вплоть до прекращения их деятельности (ворожцов и колдунов).

В свою очередь, жреческий институт картов и их помощников учо являлся открытой системой, имевшей четко определенный набор обязанностей. Данная категория служителей культа не была обособлена, специально выделена в деревенской общине. Архаическая иерархическая лестница культового жречества мари состоит из трех уровней (совет старейшин / руководители молений (карт, кугыза) / вспомогательный персонал).

Под влиянием политических, социальных процессов, произошедших в XX столетии, жреческая традиция трансформировалась (в лучшем случае остаются только два уровня иерархии – священнослужители карты и помощники – учо, в худшем – деятельность руководителей молений полностью прекращается).

В-третьих, современный жреческий институт традиционной религии мари имеет два ключевых вектора развития: традиция и пролификация. Последняя дефиниция заимствована нами из биологии и, по нашему мнению, хорошо раскрывает специфику происходящих в современном марийском жречестве процессов⁵⁷².

Первый трек – возрождение, попытка сохранения и передачи исконных основ жреческой традиции (наименования, отсутствие обособленного социального и религиозного статуса, неизменность обрядового облачения и исполняемых светских и сакральных обязанностей).

Второй – усиление изоляционистских тенденции марийского «языческого клира», приобретение официального статуса в рамках деятельности организации марийской традиционной религии, организации школ специальной подготовки служителей культа, определенные новации в обрядовом облачении духовных лиц.

⁵⁷² «Пролификация, пролиферация, термин, применяемый в ботанике к случаям большей части ненормального развития какого-либо органа из такого органа, который нормально должен закончить свое развитие и дальше не расти, например, так называемое прорастание цветков, когда из цветка вырастает облиственный побег, или новый цветок, или соцветие». Большая советская энциклопедия. М., 1940. Т. 47. Стлб. 233.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ теории и методологии изучения жертвоприношений (работы М. Мосса, С. А. Токарева и др.), источниковая база исследования позволили выделить ряд ключевых черт, составляющих определенную матрицу, при помощи которой и проводился анализ развития жречества мари. К числу её основных элементов (ячеек) относятся: терминология – наименования (этнические и иноэтнические, позволяющие более детально раскрыть специфику деятельности служителя культа); круг обязанностей служителя культа, а также механизмы вхождения в статус (должность) священнослужителя, обрядовое облачение (определяют степень открытости / закрытости жреческой системы, фиксируют уровни жреческой иерархии). Исследование объекта по указанным критериям, насколько это было возможно, проводилось в хронологической последовательности. Анализ совокупности этих элементов позволяет установить особенности исторического развития и степень сформированности жреческого института этнорелигии мари в настоящее время.

Длительное сохранение аграрного культа мари способствовало сохранению в данной религиозной системе лиц, отвечающих за проведение общественных молений. Определенная периодичность праздников, привязанных к сельскохозяйственному циклу работ, особенности развития социума, процесс христианизации не позволили жречеству автохтонной религии мари оформиться в замкнутую (сословную) структуру в дореволюционный период. В период проведения атеистической пропаганды, борьбы с религиозными пережитками, происходившей в годы советской власти, проведение молений, деятельность служителей культа постепенно прекращались.

Однако кардинальные изменения государственной политики, социальные кризисы в 90-е годы XX века подтолкнули традиционные верования к активно возрождению. Ведущую роль в этом процессе играли и продолжают играть в настоящий момент служители культа, сохранившие свои знания и сакральный статус.

Проведенное исследование позволяет прийти к следующим существенным выводам:

1. Священные рощи (кўсото) как сакральный синапс.

Специализированные культовые сооружения не характерны для традиционной религии мари, поэтому отправление религиозного культа происходило в священных рощах – кўсото. Дефиниция «кереметь», зафиксированная исследователями XVIII века, обозначает священные рощи, в которых поклонялись «низшим» богам пантеона традиционной религии мари. Данное определение в научной среде впоследствии использовалась в качестве своеобразного клише, штампа.

Священная роща (кўсото), являясь в определенной степени субститутотом храма (Г. Е. Шкалина), выполняет синаптическую роль в установлении связи между профанным и сакральным миром. Иерархия мест силы (общественные, семейные) отражает специфику общественного, административно-территориального устройства (в более поздние времена), позволяет поддерживать тесный контакт как внутри компактного ареала проживания мари, так и между отдаленными этническими группами.

Внутреннее устройство священной рощи, расположение участников обрядового действия отражает специфику проводимых ритуалов (культ огня, жертвоприношения, священное дерево – проводник) и в определенной степени соответствует мифологическому представлению мари о «мировом древе». В частности, верующие это – комель, священнослужители – ствол, за ним следует сакральный мир богов – крона дерева. Особую роль в процессе играют руководители молений – священнослужители – карты, онаен – и их помощники учо. Вместе с тем специфика функционирования кўсото и других мест силы свидетельствует об отсутствии в традиционной религии мари обособленного храмового жречества.

Анализ особенностей организации и использования мест силы, их внутренней атрибутики показывает, что адепты традиционной религии мари как в

прошлом, так и настоящем уделяют значительное внимание данной стороне отправления культа – оформлению сакрального пространства.

2. Наименования и обязанности служителей культа: анализ форм их проявления. Научная фиксация дефиниций, указывающих на принадлежность представителя социума к служителям культа или его помощникам, берет своё начало в XVIII веке и продолжается современными исследователями. За этот довольно большой промежуток времени удалось аккумулировать множество вариантов наименований служителей культа. Они имеют разное происхождение. Большинство из них этнически обоснованы, меньшая часть представляет собой различные варианты языковой ассимиляции (русификации – поп, татаризации – мулла). Если происхождение последних довольно прозрачно, то появление и сохранение в языке этнических номинаций (эндонимов) обладают неявной спецификой, уходящей корнями в особенности отправления языческого культа рассматриваемого этноса.

К языковым наименованиям служителей культа автохтонных верований мари относятся самоназвания (эндонимы) «мужедше» (ворожец – в источниках XVIII–XX веков), «юктуч», «юмлан», «чоклышо», «кугурак», «юмын тан» (вероятно, варианты локального происхождения, относящиеся к этнографической группе горных мари, фиксируются только в XX веке), «кугуза» / «кугыза» (букв. «старик, старый мужчина»), «сновидец» («шинчанужшо» – ясновидец или «ужшо-колшо» – знающий), «учо» (основные помощники служителей культа), а к заимствованным (иноэтничным) – «молла», «мулла». Эту палитру можно также дополнить перенятым из русского языка наименованием помощников, не имеющих сакральных обязанностей – казначей.

Наиболее традиционным, широко распространенным в исторической ретроспективе наименованием мари́йского языческого священнослужителя является «карт». В настоящее время служителя культа мари́йской традиционной религии официально идентифицируют как «карт», «онаен», Верховный карт «Тўн онаен / Тўн карт».

Исследование этимологии номинаций марийского жречества показывает наличие нескольких механизмов складывания рассматриваемого корпуса эндонимов. Первый имеет в качестве производных лингвистические единицы языка, указывающие на возраст, пол (старик, старый мужчина) и, как следствие, обозначающие положение в социуме (старший, уважаемый, мудрый, обладающий авторитетом, опытом) – «карт», «кугыза». Второй же механизм образования наименования служителя культа опирается на исполняемую им сакральную роль (ворожец, чтец молитв, видящий сновидения, предсказывающий будущее) – «мужедше», «юктуч», «юмлан», «чоклышо», «юмын тан», «шинчанужшо», «ужшо-колшо».

Полученные в ходе исследования сведения указывают на преобладание второй стратегии образования наименования жреца, то есть в зависимости от исполняемых им обязанностей во время проведения обрядов, сакрального статуса. Данные дефиниции легитимизируют право человека быть посредником между профанным и божественным миром. Вместе с тем наиболее распространенное обозначение жреца – карт, – в светском контексте означающее буквально «старик», плотно закрепилось в сознании адептов традиционной религии. В своем религиозном значении данное наименование впитало в себя общее представление о требованиях, предъявляемых «паствой» к служителю культа – пожилой уважаемый мужчина, обладающий необходимыми знаниями и опытом для проведения автохтонных молений. Со временем возрастной ценз постепенно терял свою строгость.

Анализ наименований служителей культа показал наличие как имплицитной (скрытой), так и эксплицитной (открытой) связи с исполняемыми ими обязанностями. Отметим, что распределение зон ответственности с течением времени подвергалось изменениям.

В дореволюционный период в силу сохранности автохтонной традиции и присутствия лиц, являющихся распорядителями религиозной стороны жизни общины, доступ к исполнению жреческих обязанностей был в определенной степени коллективным.

Это прежде всего касается организационной стороны обрядовой деятельности. Совет старейшин (состоящий, по видимости, из наиболее уважаемых членов религиозной общины и непосредственных руководителей религиозных обрядов), инициировал моления, определял место и время его проведения, устанавливал количество и вид животных, приносимых в жертву. Однако в исключительных случаях Совет обращался к помощи ворожцов «мужедше», опирался на мнения и предсказания сновидцев. Подчеркнем, что ворожцы «мужедше» могли исполнять жреческие обязанности при проведении моления, но, вероятно, в особых исключительных случаях или в силу отсутствия других лиц, знающих порядок проведения обрядов. Изучение специфики сакральной работы «языческого клира» мари показывает, что уже в конце XIX – начале XX века роль ворожцов, предсказателей, сновидцев в процессе отправления культа значительно снижается. Вероятно, это связано с постепенным прекращением процесса передачи сакрального знания от старшего поколения к младшему, продолжающимся процессом христианизации и просвещения марицев.

В свою очередь, непосредственными руководителями совершаемых на молении ритуально-магических действий были служители культа – карты и их помощники учо. Их обязанности можно описать следующим образом.

Во-первых, в рамках подготовки к обрядам они занимались изготовлением атрибутики: свинцовых подвесок и липовых лычек, из которых впоследствии состоял пояс итты («ўштö»), который вешался на священное дерево, а также посуды. Данные виды деятельности и сегодня практикуются при подготовке к молениям, но не повсеместно, с локальной спецификой.

Во-вторых, священнослужители проверяли приносимое в жертву животное на его угодность богам: производили металлический звук, окуривали дымом костра, обливали водой.

В-третьих, учо умерщвляли жертвенное животное, после чего туша животного разделялась, отдельные части карты использовали для ритуалов, приношения богам, остальное – для приготовления ритуальной трапезы

участников моления. Основную часть ритуала составляли молитвы, произносимые служителями культа.

В советский период в развитии жреческого института мари также наметилось несколько критических тенденций, проявившихся в прерывании процесса трансляции опыта старших поколений служителей культа своим помощникам, преемникам, а также в отходе от традиционного гендерного подхода в выборе руководителей молений (заменой руководителей молений мужчин на женщин). В значительной степени это обусловлено как сокращением численности священнослужителей (в 1930-е – 1940-е годы, период Великой Отечественной войны), так и постепенным прекращением практики проведения массовых молений. Система духовных лиц, исполняемых жреческие обязанности, значительно сократилась, оставив в своей структуре только непосредственных руководителей молений – картов и их помощников учо, вместе с тем круг их обязанностей практически не изменился, в полной мере отражая специфику отправляемого религиозного культа.

3. Жреческая традиция и институциональные формы ее проявления: дискуссионные проблемы и варианты классификаций «священства».

Изучение особенностей развития института служителей культа традиционной религии мари в исторической ретроспективе показывает наличие нескольких узловых дискуссионных проблем: 1) отождествление шаманизма и мари́йского жречества, 2) существование иерархии языческого «клира», 3) наличие специального обрядового облачения. Постараемся последовательно решить каждую из них.

Первое: отождествление мари́йского культового жречества с шаманизмом невозможно в силу целого ряда причин.

Во-первых, у служителей этнорелигии мари как ранее, так и в настоящее время отсутствуют практики камлания, не используются в ритуальных практиках бубен или похожие на него предметы, не практикуется путешествие в мир духов.

Во-вторых, статус священнослужителя мари карта не всегда является пожизненным, наследуемым, а сам карт не обособлен в рамках деревенского

социума. Процесс принятия, вхождения в «должность» служителя культа не сопровождается этапами «перехода», «болезнью».

Таким образом, рассматривать знахарей, ведунов, колдунов и ясновидящих мари в рамках определения классического шаманизма не представляется возможным.

Второе: жреческая система марийского язычества соответствовала особенностям социальной структуры деревенского социума и специфике автохтонного культа, представляла разветвленную иерархию, особенно в дореволюционный период. Этап развития исследуемого института священства в годы советской власти характеризуется трансформацией, регрессом предшествующей традиции, вплоть до ее полного исчезновения, особенно на отдельных территориях.

В корпусе духовных лиц, исполняющих сакральные обязанности, можно выделить две большие группы, где к первой относятся так называемые знающие – ворожцы, колдуны, знахари, а ко второй – непосредственные руководители молений – культовое жречество.

Считаем, что первая религиозная страта являлась в определенной степени закрытой, обособленной, но при этом сохраняла тесные связи с общиной. Отвечала за совершение магических ритуалов, направленных на удовлетворение потребностей членов деревенского социума. По мере развития просвещения в обществе рассматриваемых духовных лиц становилось все меньше, что фактически привело к прекращению их деятельности.

Жреческий институт картов и их помощников учо являлся открытой системой, имевшей четко определенный круг обязанностей. Данная категория служителей культа не была обособлена, специально табуирована в деревенской общине. Архаическая иерархическая лестница культового жречества мари состоит из трех уровней: совет старейшин / руководители молений (карт, кугыза) / вспомогательный персонал.

Однако приход советской власти, ревитализационные процессы, происходившие в ходе возрождения обрядовых практик в 90-е годы XX века,

наложили свой отпечаток на структуру «языческого клира», оставив в ней, по нашему мнению, два основных ранга: непосредственно жрецов и их помощников с соответствующим определенным историческим традициям набором ритуальных обязанностей.

Определенную уникальность «языческому клиру» мари придает довольно устойчивое, длительное сохранение нескольких базовых механизмов, действующих как правило симбиотически, вступления в жреческий статус: выборность и наследуемость.

Использование принципа наследуемости в системе «языческого клира» было обусловлено отсутствием специальных мест подготовки служителей культа, следовательно, необходимые знания чаще всего передавались от отца к сыну, от деда к внуку, где младший член семьи исполнял роль ученика, помощника учо. В настоящее время при выборе священнослужителя принадлежность к жреческому роду поощряется, но не является обязательной.

При подборе кандидатов на должность служителя культа со стороны паствы к ним предъявлялся (и предъявляется в настоящее время) ряд требований. К наиболее универсальным из них можно отнести сакральные, а именно: знание специфики проведения обрядов, красноречие, умение импровизировать при чтении молитв, и социальные – хозяйственность, благочестивость, уважение и авторитетность.

Традиционным требованием к служителю культа является его принадлежность к мужскому полу. Выбор духовного лица из представителей социума старшего (пожилого) возраста является желательным, но отнюдь не обязательным. В источниках фиксируются случаи, когда жрецами становились довольно молодые люди – в возрасте до 30 лет. В числе современных служителей культа также можно увидеть мужчин 35–45 лет. Избрание человека служителем культа накладывало на него обязанность исполнять эту роль в течение всей жизни или до момента потери сакральной «трудоспособности» в силу возраста, состояния здоровья.

Третье: вопрос о наличии / отсутствии в жречестве рассматриваемого этноса специальной сакральной одежды также является дискуссионным. Появление специального ритуального костюма – позднее явление, связанное с постепенным выходом национальной праздничной одежды из массового использования.

Основным элементом обрядового облачения как в древности, так и в настоящее время является головной убор, изготовленный чаще всего из шерсти (войлока) белого цвета. По форме он представляет собой теркупш – высокую шапку, имеющую клиновидную форму (напоминающую пилотку или мужскую шапку «Гоголь», распространенную в СССР в 50 – 60-х годах XX века). Подчеркнем, что именно этому элементу облачения современные служители культа мари придают особое значение.

К другим составляющим костюма служителя культа относятся белый кафтан шовыр / шавыр (мари) и пояс ўштö / Ёштӱ, нож (как элемент персональной ритуальной атрибутики).

Несмотря на устойчивую традиционность обрядового облачения, полученные автором полевые материалы фиксируют внесение в него определенных новаций, в частности, использование нашивок, подчеркивающих религиозную принадлежность, использование ювелирных изделий из серебра.

Можно утверждать, что в настоящее время специальный костюм служителя культа при проведении моления подчеркивает его сакральный и в определенной степени социальный статус.

4. Тенденции развития жреческого института мари в XXI веке: традиция и / или пролификация и дальнейшие перспективы исследований. Анализ развития жречества мари в конце XX – начале XXI века показал разнородность процессов, протекающих внутри института: сохранение и дальнейшее развитие (в некоторой степени – трансформация); стагнация и попытки ревитализации; практическая утрата жреческой составляющей в этнорелигиозной системе. На наш взгляд, современный жреческий институт традиционной религии мари имеет два ключевых вектора развития: традиция и пролификация.

Первый трек – возрождение, попытка сохранения и передачи исконных основ функционирования жреческой традиции (наименования, отсутствие обособленного социального и религиозного статуса, неизменность обрядового облачения и исполняемых светских и сакральных обязанностей). Второй – усиление изоляционистских тенденции марийского «языческого клира», приобретение официального статуса (титула, должности, согласно Уставу ЦРО МТР РМЭ) в рамках деятельности Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии (включая выдачу удостоверений служителя культа как факт юридической легитимизации статуса), организации школ специальной подготовки служителей культа, определенные новации в обрядовом облачении духовных лиц.

Подводя общий итог исследованию проблемы, приходим к выводу, что, несмотря на длительный путь развития (включающий различные процессы, протекавшие во внутренней среде священнослужителей, и множество внешних условий, определяющих её существование), у рассматриваемого этноса совокупность акторов – распорядителей молений – не оформилась в замкнутый религиозный (социальный) институт.

Подчеркнем, что анализ только жреческой составляющей показывает динамичность развития марийской традиционной религии сегодня. Протекающие внутри рассматриваемого феномена («языческого клира») процессы, безусловно, требуют продолжения проведения его научного анализа.

В предварительную программу исследования (безусловно, требующую значительной проработки) может быть включено изучение следующих проблемных зон: установление роли служителей культа в свадебной и похоронно-поминальной, воинской обрядности в исторической ретроспективе и в настоящее время; изучение локальной специфики деятельности служителей культа и их помощников; установление численности священства в сельской и при наличии в городской местности; выявление так называемых новоделов и трансформаций в деятельности служителей культа; определение дальнейших векторов развития: официальное оформление, статус, появление юридически закреплённой

жреческой системы этнорелигий финно-угорских этносов Среднего Поволжья и Приуралья; наконец, сравнительный анализ особенностей развития финно-угорского и тюркского жречества в XVIII – начале XXI века (на примере мари, удмуртов, мордвы и чуваш).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

ГАРМЭ – Государственного архива Республики Марий Эл

горн. нар. – горное наречие марийского языка

МТР – Марийская Традиционная Религия

МарНИИЯЛИ НРФ – Научно-рукописный фонд научной библиотеки Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева

МЭЭ – Материалы этнографической экспедиции Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева

ПМА – Полевые материалы автора

СВБ – Союз Воинствующих Безбожников

ЦРО МТР РМЭ – Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. ИСТОЧНИКИ

Неопубликованные источники

1.1. Архивные материалы

Государственный архив Республики Марий Эл (ГАРМЭ)

1. Ф-32. Иоанно-Предтеченская церковь с. Акашево Царевококшайского уезда Казанской губернии, 1805–1922 гг. – Оп. 1. – Д. 35.
2. Ф. П-1. Марийский областной комитет ВКП(б) г. Йошкар-Ола. Опись 6. Марийский областной комитет ВКП(б), 1946–1952 гг. – Оп. 6. – Д. 93.
3. Ф. Р-118. Марийский республиканский Совет Союза воинствующих безбожников СССР, 1937–1943 гг. – Оп. 1. – Д. 9; Д. 23; Д. 46; Д. 61.
4. Ф. Р-189. Марийское областное общество краеведения Центрального общества краеведения РСФСР, 1926–1937 гг. – Оп. 1. – Д. 2. Т. 1; Д. 3. Т. 2; Д. 14; Д. 15; Д. 36.
5. Ф. Р-1132. Межрегиональная общественная организация «Марий Ушем», 1990–1999 гг. – Оп. 1. – Д. 11; Д. 20; Д. 24; Д. 27.
6. Ф-165. Царевококшайское духовное правление Казанской епархии Казанской губернии, 1726–1893 гг., 1916 г. – Оп. 1. – Д. 165.

1.2. Полевые материалы автора, источники личного происхождения

7. Рукавишников, А. И. О Марийской Традиционной Религии в Марий Эл / А. И. Рукавишников. – Б. м.: Б. и., 2011. – 5 с.
8. Таныгин, А. И. Серебряный кубок. Из истории народа мари: святые, вожди, вера, духовные лидеры / А. И. Таныгин. – Йошкар-Ола – Нижний Новгород: Литера, 2022. – 208 с.
9. ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции автора в поселок Куженер Куженерского района Республики Марий Эл, 24 ноября 2012 г. (информант: марийский карт (онаенг) А. И. Рукавишников, 1950 г. р.).

10. ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции автора в поселок Куженер Куженерского района Республики Марий Эл, 5 октября 2013 г. (информант: марийский карт (онаенг) А. И. Рукавишников, 1950 г. р.).

11. ПМА 3 – Полевые материалы экспедиции автора в деревню Нурсола Куженерского района Республики Марий Эл. Всемарийское моление, 6 октября 2013 г. (информанты: Верховный карт Республики Марий Эл А. И. Таныгин, 1943 г. р.; карт деревни Ирмарь Куженерского района Республики Марий Эл Л. И. Горинов, 1955 г. р.).

12. ПМА 4 – Анкетирование марийских картов. Республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола, 12 февраля 2014 г.

13. ПМА 5 – Полевые материалы экспедиции автора в село Шоруньжа Моркинского района Республики Марий Эл. Моление «Сӱрем», 12.07.2015 г.

14. ПМА 6 – Полевые материалы экспедиции автора. Всемарийское моление «Тӱня Кумалтыш», священная роща «Пӱнчеран ото», село Янгранур Советского района Республики Марий Эл, 18.10.2015 г.

15. ПМА 7 – Полевые материалы экспедиции автора. Осеннее моление в священной роще, деревня Ошары Тоншаевского района Нижегородской области, 23.09.2018 г.

16. ПМА 8 – Полевые материалы экспедиции автора в поселок Куженер Куженерского района Республики Марий Эл, 15 июля 2024 г. (информант: марийский карт (онаенг) А. И. Рукавишников, 1950 г. р.).

17. Полевые материалы экспедиции Р. В. Шиженского в г. Йошкар-Ола Республики Марий Эл, июль 2007 г. (информант: И. Ф. Максимова).

1.3. Полевые материалы экспедиций Марийского научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева (МарНИИЯЛИ)

(Научно-рукописный фонд Научной библиотеки)

18. МЭЭ–56. №1. Козлова К. И. Отчет. Этнографические работы в Марийской АССР в 1956 году. 17 л.

19. МЭЭ–60. №5. Козлова К. И. Отчет. Полевые этнографические работы 1960 г. по изучению марийского населения. 20 л.
20. МЭЭ–61. №9. Записи А. Ф. Степанова. Тетрадь №1. 85 с.
21. МЭЭ–61. №10. Записи А. Ф. Степанова. Тетрадь №2. 88 с.
22. МЭЭ–62. №20. Сепеев Г. А. Отчет об этнографической экспедиции МАРНИИ 1962 года. 29 л.
23. МЭЭ–66. №27. Крюкова Т. А. Отчет о работе участника этнографической экспедиции МАРНИИ 1966 года в Марийской АССР. 25 л.
24. МЭЭ–1967. №28. Сепеев Г. А. Отчет об этнографической экспедиции МАРНИИ 1967 года. 67 л.
25. МЭЭ–1967. №30. Записи Л. В. Григорьевой и Э. Г. Чавайн. Тетрадь №2. 41 л.
26. МЭЭ–76. №74. Записи Л. А. Канатеевой по Сернурскому району Марийской АССР. Тетрадь №3. 94 л.
27. МЭЭ–96. №135. Калинина О. А. Научный отчет по полевым материалам этнографической экспедиции 1996 года в Советский районе Республики Марий Эл. 22 л.
28. НРФ. Оп. 5. Д. 10. Лашманов П. И. Религиозное состояние мари Оршанского кантона Маробласти (рукопись). 45 л.
29. НРФ. Оп. 5. Д. 19. Краснов А. В. Происхождение и сущность языческих культов (рукопись, 1960 г.). 24 л.
30. НРФ. Оп. 5. Д. 20. Бердников А. М. Почему так сильно уживчивы и активизируются языческие обряды среди современных луговых мари (рукопись, 11.12.1957 г.). 10 л.
31. НРФ. Оп. 5. Д. 17. Четкарев К. А. Христианские и языческие праздники среди мари в начале XX-го века (рукопись, 1957 г.). 28 л.

1.4. Учредительные документы

32. Устав Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, утвержден Собранием Общин

Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл, протокол от 5 сентября 2020 г. (в редакции от 5 сентября 2020 г., внесенные изменения зарегистрированы Управлением Министерства юстиции Российской Федерации по Республике Марий Эл 20 ноября 2020 г.). – Йошкар-Ола Республика Марий Эл, 2020 г. – 13 л.

Опубликованные источники

1.5. Законодательные акты, учредительные документы

33. О религиозных объединениях. Постановление ВЦК и СНК РСФСР 8 апреля 1929 г. (СУ №35, ст. 353) // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР / М-во юстиции РСФСР. Т. 2. – Москва: Госюриздат, 1959. – С. 29–45.

34. О свободе вероисповеданий [Электронный ресурс]: закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-І (ред. от 27.01.1995 г.). Доступ из справ.-правовой системы «Гарант». – Режим доступа: <https://base.garant.ru/3961281> (дата обращения 14:08.2019).

35. О свободе совести и о религиозных объединениях [Электронный ресурс]: федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ. Доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс». – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218 (дата обращения 14:08.2019).

36. Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации [Электронный ресурс]: федеральный закон от 25.06.2002 № 73-ФЗ. Доступ из справ.-правовой системы «КонсультантПлюс». – Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37318/ (дата обращения: 02.03.2025).

37. Типовой Устав Местной религиозной организации Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» [Электронный ресурс] // Как зарегистрировать общину МТР. – Режим

доступа: <https://mariuver.info/rus/soc/relig/pagan/registracija.html> (дата обращения: 13.08.2019).

1.6. Справочники, словари, сборники документов, статистических, этнографических материалов

38. Андриевский, А. Л. Дела о совершении языческих обрядов и жертвоприношений крещеными инородцами / А. Л. Андриевский // Столетие Вятской епархии. 1780-1880: сб. материалов к истории Вятского края. В 2 т. Т. 2. – Вятка: Издание Вят. губерн. стат. ком., 1880. – С. 535–580.

39. Атеистический словарь / Амбусамедов А. И., Алейник Р. М., Алиева Б. А. и др.; Под общ. ред. М. П. Новикова. – М.: Политиздат, 1983. – 559 с.

40. Багин, С. А. Гадатели и знахари у Царевококшайских черемис / С. А. Багин. – Казань: типо-лит. Имп. Ун-та, 1910. – 14 с.

41. Большая советская энциклопедия / гл. ред. О. Ю. Шмидт. [1-е изд.]. Т. 1-65 М.: Сов. энциклопедия, 1926-47. – Т. 47. Признаки делимости – Равенстон, 1940. – 896 стлб.

42. Васильев, В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари / В. М. Васильев. – Краснококшайск: Маробиздат, 1927. – 127 с.

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

44. Васильев, В. М., Учаев, З. В. Марийско-русский словарь / В. М. Васильев, З. В. Учаев. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003. – 293 с.

45. Васильев, И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губернии / И. Васильев. – Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1906. – 88 с.

46. Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона: сб. док. / науч. ред. К. Мацузато. – Sapporo, Japan: Slavic Research Center Hokkaido University, 2002. – 202 с.

47. Георги, И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей: в 4 т. / И. Г. Георги. Ч. I. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1799. – 76 с.
48. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 2 т. / В. И. Даль. – Т. 1: А – О. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – 1276 с.
49. Ерусланов, П. П. Магометанская пропаганда среди черемис Уфимской губернии (из личных наблюдений) / П. Ерусланов. – М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1895. – 60 с.
50. Золотницкий, Н. И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен / Н. И. Золотницкий. – Казань: тип. Имп. ун-та, 1875. – 279 с.
51. Золотницкий, Н. И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис: из лекций в Казанском миссионерском институте Н. И. Золотницкого / Н. И. Золотницкий. – Казань: Унив. тип., 1877. – 27 с.
52. Зыков, И. В. Религиозные течения среди марийцев / И. В. Зыков. – Нижний Новгород: Огиз – Нижегородское краевое издательство, 1932. – 50 с.
53. Кузнецов, С. К. Остатки язычества у черемиса / С. К. Кузнецов. – СПб., 1885. – 31 с.
54. Кузнецов, С. К. Из воспоминаний этнографа / С. К. Кузнецов // Святыхни. Культ предков. Древняя история. – Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», 2009. – С. 203–252.
55. Кузнецов, С. К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис / С. К. Кузнецов // Святыхни. Культ предков. Древняя история. – Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», 2009. – С. 87–166.
56. Кузнецов, С. К. Очерки из быта черемис / С. К. Кузнецов // Святыхни. Культ предков. Древняя история. – Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», 2009. – С. 17–72.
57. Кузнецов, С. К. Русская историческая география: курс лекций / С. К. Кузнецов. Вып. 2: Мордва. – М.: Моск. археол. ин-т, 1912. – 73 с.

58. Кузнецов, С. К. Черемисская секта Кугу Сорта / С. К. Кузнецов. – М.: тип. Имп. Моск. ун-та, 1909. – 59 с.
59. Кузнецов, С. К. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры. Село Сернур Уржумского района / С. К. Кузнецов // Святые. Культ предков. Древняя история. – Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», 2009. – С. 73–76.
60. Кузнецов, С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрема / С. К. Кузнецов // Известия Русского географического общества. – СПб., 1880. – Т. XV. – Вып. III. – С. 171–206.
61. Лепехин, И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепёхина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 году / И. И. Лепехин. Ч. 1. – СПб.: При Имп. Акад. наук, 1771. – 537 с.
62. Марий калык погын-влак / Съезды народа мари: 1992–2020. – Йошкар-Ола: Стринг, 2022. – 507 с.
63. Маторин, Н. М. Религия у народов волжско-камского края прежде и теперь: Язычество – Ислам – Православие – Сектанство / Н. М. Маторин. – М.: Безбожник: книжная фабрика Центриздата народов СССР, 1929. – 174 с.
64. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2018 года): науч.-статистич. бюллетень / В. И. Шабыков, О. В. Орлова. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ им. В. М. Васильева, 2018. – 192 с.
65. Межконфессиональные и межнациональные отношения в Республике Марий Эл (материалы социологического исследования 2021 года): науч.-статистич. бюллетень / МарНИИЯЛИ; авт.-сост.: Г. С. Зеленева, О. В. Орлова, В. И. Шабыков. – Йошкар-Ола, 2022. – 208 с.
66. Миллер, Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков / Г. Ф. Миллер. – СПб., 1791. – 99 с.
67. Михайловский, В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки) / В. М. Михайловский. Вып. I. – М.: Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 1892. – 151 с.

68. Никанор (Каменский Н. Т.). Черемисы и языческие верования их / Н. Т. Каменский. – Казань, 1910. – 26 с.
69. Паасонен, Х. Большой жертвенный праздник / Х. Паасонен // Календарные праздники и обряды марийцев: сб. материалов. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003. – Вып. 1. – С. 139-150.
70. Паллас, П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства. 1772 и 1773 гг. / П. С. Паллас. Т. 3. Ч. 2. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1788. – 480 с.
71. Памятная книга Казанской губернии на 1863 год. – Казань: Губ. тип., 1862. – 204 с.
72. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Т. XIV: Казанская губерния. – СПб.: Тип. «Слово», 1904. – 284 с.
73. Первый Всероссийский Съезд Мари: протоколы и материалы. – Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, 2006. – 64 с.
74. Религиозное сознание населения Республики Марий Эл / Научно-статистический бюллетень / В. И. Шабыков (отв. ред.), С. Н. Исанбаев, Е. А. Ожиганова. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ им. В. М. Васильева, 2005. – 363 с.
75. Рукавишников, А.И. О Марийской Традиционной Религии в Марий Эл. Б.м., 2011.
76. Русско-мокшанско-эрзянский словарь / Сост.: В. И. Щанкина, А. М. Кочеваткин, С. А. Мишина. Науч. ред. Ю. А. Мишанин. – Саранск: Б. и., 2011. – 531 с.
77. Рычков, Н. П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году / Н. П. Рычков. – СПб.: При Имп. Акад. наук, 1770. – 190 с.
78. Семенов, Т. С. Черемисы: этнографический очерк / Т. С. Семенов. – М.: тип. А. И. Снегиревой, 1893. – 36 с.
79. Словарь марийского языка = Марий мутер / Мар. НИИ яз., лит. и истории им. В. М. Васильева. Т. 9: Ш, Щ. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2004. – 520 с.

80. Словарь марийского языка = Марий мутер / Мар. НИИ яз., лит. и истории им. В. М. Васильева. – Т. 8: У, Ё, Ф, Ч, Ц, Ч. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 2003. – 511 с.
81. Словарь марийского языка: в 10 т. – Т. 4. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1998. – 383 с.
82. Смирнов, И. Н. Мордва: историко-этнографический очерк / И. Н. Смирнов. – Казань: тип. Ун-та, 1895. – 291 с.
83. Смирнов, И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк / И. Н. Смирнов. – Казань: тип. Имп. ун-та, 1889. – 265 с.
84. Советская историческая энциклопедия: в 16 т. / гл. ред. Е. М. Жуков. – Т.5. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – 959 с.
85. Съезды народа Мари: документы и материалы. 1917–2004 гг. – Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, 2008. – 832 с.
86. Удмуртско-русский словарь: ок. 50 000 слов / РАН. УрО. Удм. ин-т ИЯЛ; Сост. Т. Р. Душенкова, А. В. Егоров и др.; Отв. редактор Л. Е. Кириллова. – Ижевск: Изд-во УИИЯЛ, 2008. – 925 с.
87. Фукс, А. А. Записки о чувашах и черемисах Казанской губернии / А. А. Фукс. – Казань: в типографии Императорского Казанского университета, 1840. – 329 с.
88. Харлампович, К. В. Известия И. Гмелина о Казани и о казанских инородцах (1733): доложено в собр. чл. О-ва археологии, истории и этнографии при Казан. ун-те 10 нояб. 1903 г. / К. В. Харлампович. – Казань: типо-лит. Имп. Ун-та, 1904. – 26 с.
89. Черемшанский, В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях / В. М. Черемшанский. – Уфа: изд. иждивением Учен. ком. М-ва гос. имуществ, 1859. – 472 с.
90. Эрзянско-русский словарь / Под ред. Б. А. Серебренникова, Р. Н. Бузаковой, М. В. Мосина. – М.: Рус. яз.: ТОО “Дигора”, 1993. – 803 с.

91. Яковлев, Г. Религиозные обряды черемис / Г. Яковлев. – Казань: типолит. В. М. Ключникова, 1887. – 87 с.

1.7. Материалы периодических изданий

92. Вишневский, В. П. О религии некрещеных черемис Казанской губернии / В. П. Вишневский // Вестник Русского географического общества. – СПб., 1856. – Ч. 17. – Кн. 4. – С. 281–290.

93. Емельянов, А. И. Языческие моления черемис в д. Нурумбал Себеусадской волости Краснококшайского уезда Казанской губернии. 26, 27 сентября 1919 года / А. И. Емельянов // Известия Общества археологии, истории, этнографии при Императорском Казанском университете. – Казань, 1921. – Т. XXXI. – Вып. 4. – С. 7–39.

94. Ерусланов, П. П. Жертвоприношения черемис Бирского уезда (Уфимской губернии) по случаю неурожая / П. П. Ерусланов // Известия Оренбургского отдела Императорского русского географического общества. – Вып. 4. – Оренбург, 1894. – С. 9–19.

95. Знаменский, П. Горные черемисы Казанского края / П. Знаменский // Вестник Европы. – СПб., 1867. – Т. IV. – С. 30–71.

96. Кузнецов, С. К. Жреческая иерархия у язычествующих вотяков: сообщение / С. К. Кузнецов // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. – 1884. – Т. 5. – С. 218–221.

97. Кузнецов, С. К. Остатки язычества у черемиса / С. К. Кузнецов // Известия Русского географического общества. – СПб., 1885. – Т. XXI. – С. 449–479.

98. Кузнецов, С. К. Четыре дня у черемис во время Сюрема / С. К. Кузнецов // Известия Русского географического общества. – СПб., 1880. – Т. XV. – Вып. III. – С. 171–206.

99. Милькович, К. Быт и верования мордвы в конце XVIII столетия / К. Милькович // Тамбовские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. – 1905. – № 18. – С. 815–831.

100. Сомье, С. О черемисах. Этнографическо-антропологический очерк / С. Сомье / перевод В. Москалевой; под редакцией и с примечаниями Д. П. Никольского // Записки Уральского общества любителей естествознания. – 1896. – Т. 17. – Вып. I. – С. 83–118.

101. Филоненко, В. И. Отчет о командировке в Бирский уезд, к язычникам – инородцам / В. И. Филоненко // Адрес календарь Уфимской губернии на 1914 год. – Уфа, 1914. – С. 1-33.

102. Шиле. Черемисы / Шиле // Народы России. Этнографические очерки. – СПб.: Журн. «Природа и люди», 1878. – Т. 1. – С. 321–372.

103. Яковлев, И. В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края / И. В. Яковлев // Известия Общества археологии, истории, этнографии при Императорском Казанском университете. – Казань, 1903. – Т. 19. Вып. 3–4. – С. 183–195.

2. ЛИТЕРАТУРА

2.1. Монографии, научные статьи, сборники статей и прочие материалы

104. Абукаева, Л. А. Дискурс марийской этнической религии в динамике / Л. А. Абукаева // Вызовы современного мира в рамках социально-гуманитарного знания: Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, Ижевск, 02–04 марта 2023 года. – Ижевск: Ижевский государственный технический университет имени М. Т. Калашникова, 2023. – С. 150–152.

105. Абукаева, Л. А. Концепт кумалтыш 'моление, жертвоприношение' в марийской лингвокультуре / Л. А. Абукаева // Финно-угроведение. – 2021. – № 1 (62). – С. 5–18.

106. Абукаева, Л. А. Концепт онапу 'священное / моленное дерево' в марийской лингвокультуре / Л. А. Абукаева // Вестник Марийского государственного университета. – 2023. – Т. 17, № 3(51). – С. 386–394.

107. Абукаева, Л. А. Концептосфера марийской этнической религии: монография / Л. А. Абукаева. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2024. – 364 с.

108. Абукаева, Л. А. Предисловие к материалам Всероссийской научно-практической конференции «Марийская Традиционная Религия: история и современность» / Л. А. Абукаева // Марийская Традиционная Религия : история и современность : материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России (Йошкар-Ола, 9–10 июня 2022 года). – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2022. – С. 6–9.

109. Абукаева, Л. А. Современный дискурс марийской традиционной религии как объект лингвистического анализа / Л. А. Абукаева // Вестник Марийского государственного университета. – 2022. – № 2 (46). – С. 231–237.

110. Айплатов, Г. Н. Марийское общество краеведения: к 70-летию создания / Г. Н. Айплатов // Марий Эл: время, события, люди: календарь знаменательных и памятных дат на 1996 год. – Йошкар-Ола, 1996. – С. 36–39.

111. Антонова, Д. А. Канонизированные формы приуроченного танцевального фольклора удмуртов / Д. А. Антонова // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / Отв. ред.: М. Ю. Мартынова. – Москва; Казань: ИЭА РАН, КФУ, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. – С. 239.

112. Алтухова, А. Н. Шаманы и ламы как альтернатива официальной психиатрии: сравнение кейсов Санкт-Петербурга и Улан-Удэ / А. Н. Алтухова // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Томск, 6–9 июля 2021 г. / отв. ред. И. В. Нам. – Москва; Томск: Издательство Томского государственного университета, 2021. – С. 609.

113. Басилов, В. Н. Что такое шаманство? / В. Н. Басилов // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 5. – С. 3–16.

114. Басилов, В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана / В. Н. Басилов. – М.: Наука, 1992. – 328 с.

115. Бирюков, А. В. Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл на современном этапе: результаты и перспективы развития / А. В. Бирюков // Марийская Традиционная Религия: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической

конференции, посвященной Году культурного наследия народов России, Йошкар-Ола, 09–10 июня 2022 года. – Йошкар-Ола: государственное бюджетное научное учреждение при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева», 2022. – С. 471–475.

116. Бой, Анн Дорит. Последние язычники Европы / Анн Дорит Бой // GEO. – 2010. – Апрель. – С. 80–91.

117. Владыкин, В. Е. Мон. О себе и других, о народах и Человеках, и ... / В. Е. Владыкин. – Ижевск: Удмуртия, 2003. – 398 с.

118. Владыкин, В. Е. Удмуртский языческий клир: статус, иерархия, функции / В. Е. Владыкин // *Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum*. – Jyväskylä, 1996. – Pars VI. – С. 486–489.

119. Владыкина, Т. Г. Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре / Т. Г. Владыкина // *Удмуртская мифология*. – Ижевск, 2004. – С. 97–102.

120. Воронцов, В. С., Марий Эл, Мордовия, Удмуртия: современная этноконфессиональная ситуация: монография / В. С. Воронцов, А. В. Мартыненко, О. В. Орлова. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2021. – 292 с.

121. Герасимов, О. М. Народная музыка народа мари: традиции и современность / О. М. Герасимов. – Йошкар-Ола, 1999. – 55 с.

122. Гусева, Т. М. Религия и верования / Т. М. Гусева // *Финно-угорские народы России: коллективная монография*. Науч. ред. проф. В. А. Юрченков. – Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2016. – С. 478–529.

123. Данилов, О. В. Языческие культы мари в XVI – XIX вв. (к постановке вопроса) / О. В. Данилов // *Новые источники по этнической и социальной истории финно-угров Поволжья 1 тыс. до н. э. – 1 тыс. н. э.: Межвузовской сборник*. – Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 1990. – С. 166–183.

124. Евсеев, И. М. История развития марийской традиционной религии и сохранение обрядовых праздников на территории Шоруньжинского сельского поселения Моркинского района Республики марий Эл / И. М. Евсеев // *Марийская*

Традиционная Религия: история и современность : Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России, Йошкар-Ола, 09–10 июня 2022 года. – Йошкар-Ола: государственное бюджетное научное учреждение при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева», 2022. – С. 481–488.

125. Егоров, В. А. Автохтонная марийская традиционная религия как возможная общероссийская традиционная религия / В. А. Егоров // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования: монография / под ред. Р. В. Шиженского. – Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2023. – С. 40–54.

126. Загребин, А. Е. Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII – первая половина XIX в.) / А. Е. Загребин. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2006. – 324 с.

127. Запорожченко, А. В. Ритуальные деятели шаманского типа в народных верованиях южной Европы / А. В. Запорожченко, В. Е. Славко // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред.: А. Е. Загребин, М. Ю. Мартынова. – Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. – С. 494.

128. Иванов, А. А. Историко-документальное наследие Марийского областного общества краеведения (1926-1937): состав и информативные возможности / А. А. Иванов // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». – 2015. – № 1. – С. 32–37.

129. Иванов, А. Г. Всемарийские языческие моления в 20-х годах XIX века / А. Г. Иванов // Финно-угроведение. – 1999. – № 2–3. – С. 31–33.

130. Иванов, А. Г. Всемарийское языческое моление 1827 года и действия властей / А. Г. Иванов // Марийский археографический вестник. – 1998. – № 8. – С. 48–74.

131. Иванова, З. И. Марийское язычество: пережиток или основа этнокультурного самосохранения / З. И. Иванова // Религии России: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. – М. – Н. Новгород: Медина, 2011. – С. 494–497.

132. Илиева, А. А. Современное состояние вероисповедания марийцев в Республике Башкортостан / А. А. Илиева // Марийская Традиционная Религия: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России, Йошкар-Ола, 09–10 июня 2022 года. – Йошкар-Ола: государственное бюджетное научное учреждение при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева», 2022. – С. 366–372.

133. Иликаев, А. С. «Чисто марийская вера» как способ национального самоопределения марийского народа / А. С. Иликаев // Евразийский юридический журнал. – 2021. – № 2 (153). – С. 460–462.

134. Иликаев, А. С. Тотемизм в традиционной религии мари / А. С. Иликаев // Евразийский юридический журнал. – 2021. – № 8 (159). – С. 479–480.

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

136. Калиев, Ю. А. Религиозные верования. Этнография марийского народа: учебное пособие для старших классов / Ю. А. Калиев. – Йошкар-Ола: Марийск. кн. изд-во, 2001. – 184 с.

137. Калиев, Ю. А. Социальный статус культа Кугурака у марийцев / Ю. А. Калиев // Регионология. – 2004. – № 3. – С. 236–242.

138. Калинина, О. А. Марийские праздники. Марий пайрем-влак: справочник / О. А. Калинина; пер. З. М. Глушковой; Респ. центр марийс. культуры. – Йошкар-Ола, 2006. – 51 с.

139. Кошкина, О. А., К вопросу о проведении марийских молений в годы Великой Отечественной войны (1941–1945) / О. А. Кошкина, М. В. Пенькова,

Н. С. Петрова // Вестник Удмуртского университета. Серия история и филология. – 2023. – Т. 33, вып. 5. – С. 1047–1055.

140. Кудрявцев, В. Г. Искусство марийской вышивки / В. Г. Кудрявцев, А. Н. Павлова. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 2023. – 255 с.

141. Кузнецова, О. В. Исследование жертвоприношения в религиоведении XIX – XX вв. Архаическое жертвоприношение / О. В. Кузнецова // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2010. – № 120. – С. 102–111.

142. Куцаева, М. В. Православно-языческий синкретизм в религиозной жизни марийской диаспоры московского региона / М. В. Куцаева // Живая старина. – 2023. – № 1 (117). – С. 46-50.

143. Люди и судьбы: биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917-1991) / Изд. подгот.: Васильков Я. В., Сорокина М. Ю. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 495 с.

144. Ляхова, Ю. В. Как выбрать шамана: субэтническое и этническое самоопределение бурят / Ю. В. Ляхова // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред.: А. Е. Загребин, М. Ю. Мартынова. – Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. – С. 174-175.

145. Марийские культовые памятники Республики Марий Эл: информационно-справочная брошюра. – Йошкар-Ола: Б. и., 2004. – 63 с.

146. Минц, Л. Священные рощи мари / Л. Минц // Вокруг света. – 1996. – Январь. – С. 32–42.

147. Мокшин, Н. Ф. Мордва и вера / Н. Ф. Мокшин, Е. Н. Мокшина. – Саранск: Морд. кн. изд-во, 2005. – 531 с.

148. Молотова, Т. Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев / Т. Л. Молотова // Этнографическое обозрение. – 2010. – № 6. – С. 81–92.

149. Молотова, Т. Л. Религиозный фактор в сохранении религиозной идентичности восточных мари / Т. Л. Молотова // Традиции и инновации.

Современное культурное наследие восточных марийцев: этнографические очерки / Фонд Культуры Финляндии, МАРНИИЯЛИ им. В. М. Васильева, Нац. музей РМЭ им. Т. Евсеева; сост. Ильдико Лехтинен; редкол.: Ильдико Лехтинен, Тамара Молотова. – Йошкар-Ола: Стринг, 2017. – С. 97–124.

150. Молотова, Т. Л. Марийский костюм [альбом] / Т. Л. Молотова. – Йошкар-Ола, 2020. – 383 с.

151. Мосс, М. Социальные функции священного: избранные произведения / пер. с фр. под общ. ред. И. В. Утехина / М. Мосс. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.

152. Окладникова, Е. А. Этнический ренессанс: теории и современная российская практика / Е. А. Окладникова, А. О. Зобнин // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. – СПб.: МАЭ РАН, 2008. – С. 449–455.

153. Орлова О. В. Социологическое изучение межнациональных и межконфессиональных отношений в Республике Марий Эл / О. В. Орлова // Социологические исследования межнациональных и межконфессиональных отношений // Материалы межрегиональной научно-практической конференции. 7 июня 2012 г. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ им. В. М. Васильева, 2013. – С. 13–23.

154. Охотина, Н. М. Культ коня в поздний период марийского язычества (XVIII – начало XX века) / Н. М. Охотина // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2010. – № 2-1. – С. 195–200.

155. Павлова, А. Н. Семантика марийского обрядового костюма / А. Н. Павлова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – Вып. 12. – № 18. – С. 70–76.

156. Петров, В. Н. Иерархия марийских культовых объединений / В. Н. Петров // Археология и этнография Марийского края: сб. статей / Марийский НИИ; Науч. ред. Г. А. Архипов, Г. А. Сепеев. Вып. 5. Материальная и духовная культура марийцев. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1981. – С. 133–153.

157. Поздеев, И. Л. Марийцы удмуртии: факторы сохранения традиционной культуры в современных условиях / И. Л. Поздеев // Научный диалог. – 2021. – № 12. – С. 380–395.

158. Попов, Н. С. Из истории зарождения религиозного движения марийцев по возрождению язычества в конце XX века / Н. С. Попов // Этнологические проблемы в поликультурном обществе: Материалы всероссийской школы-семинара «Национальные отношения и современная государственность». – Йошкар-Ола, 28-29 июня 2000 г. – Вып. 1. – С. 118–131.

159. Попов, Н. С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии / Н. С. Попов // Финно-угроведение. – 2020. – № 1 (61). – С. 148–157.

160. Попов, Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века / Н. С. Попов // Этническая культура марийцев (традиции и современность). – Йошкар-Ола: Мар. науч.-исслед. ин-т, 2002. – С. 92–121.

161. Попов, Н. С. Кўсото – национальный символ мари / Н. С. Попов // Степанова, И. А. Кўсото. Святая роща / И. А. Степанова. – Йошкар-Ола: МРИПП, 2012. – С. 8–27.

162. Попов, Н. С. О некоторых обрядах и обычаях, связанных с хозяйственной деятельностью марийцев / Н. С. Попов // Археология и этнография Марийского края. Вып. 4. Из истории хозяйства населения Марийского края. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1979. – С. 123–138.

163. Попов, Н. С. Религиозные верования / Н. С. Попов // Марийцы. Историко-этнографические очерки. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. – С. 216.

164. Попов, Н. С. Священные рощи мари / Н. С. Попов // Марийские культовые памятники Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола, 2004. – С. 3–7.

165. Попов, Н. С. Трансформация традиционных праздников в современном быту марийского сельского населения / Н. С. Попов // Материалы конференции молодых ученых МарНИИ / Марийский научно-исследовательский институт при Совете Министров Марийской АССР. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1980. – С. 72–75.

166. Садиков, Р. Р. «Языческие» религии в Республике Башкортостан / Р. Р. Садиков // Известия Уфимского научного центра РАН. – 2016. – № 2. – С. 101–106.

167. Садиков, Р. Р. Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография) / Р. Р. Садиков. – Уфа: Первая тип., 2016. – 274 с.
168. Салмин, А. К. Система религии чувашей / А. К. Салмин. – СПб.: Наука, 2007. – 654 с.
169. Сахарова, Л. Г. Религиозная жизнь вятских марийцев в 20-е – начале 30-х годов XX века // Финно-угроведение. – 2013. – №1. – С. 70–74.
170. Сибатрова, С. С. О религиозной лексике марийского языка (по материалам современных марийских словарей) / С. С. Сибатрова // Финно-угроведение. – 2018. – № 1 (59). – С. 95–102.
171. Смержевская, О. А. Современное язычество в религиозно-культурной жизни / О. А. Смержевская, Р. В. Шиженский. – Нижний Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2010. – 304 с.
172. Степанова И. А. Маритүрыштö юмо-влак. Боги в марийской вышивке: [альбом: руны, боги, схемы] / И. А. Степанова. – Йошкар-Ола: Стринг, 2017. – 151 с.
173. Степанова, И. А. Кусото. Святая роща / И. А. Степанова. – Йошкар-Ола: МРИПП, 2012. – 195 с.
174. Степанова, И. А. Орнаментальное искусство марийской вышивки: иллюстрированное издание по материалам экспедиционных работ РОО РМЭ «Центр марийской вышивки» 2018-2019 гг. / И. А. Степанова. – Йошкар-Ола, 2019. – 279 с.
175. Таймасов, Л. А. Деформация религиозных верований новокрещеных народов Среднего Поволжья в первой половине XIX века / Л. А. Таймасов // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». – 2021. – № 2 (26). – С. 180–188.
176. Таймасов, Л. А. Языческое моление марийцев при деревне Курсола Царевококшайского уезда 1901 г. / Л. А. Таймасов // Марийский археографический вестник. – 2006. – № 16. – С. 145–149.
177. Тойдыбекова, Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание / Л. Тойдыбекова. – Йоенсуу, 1997. – 397 с.

178. Тойдыбекова, Л. С. Марийская мифология: этнографический справочник / Л. С. Тойдыбекова. – Йошкар-Ола: Б. и., 2007. – 312 с.
179. Токарев, С. А. О жертвоприношениях / С. А. Токарев // Этнографическое обозрение. – 1999. – № 5. – С. 24–35.
180. Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
181. Токарев, С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. 4-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
182. Устьянцев, Г. Ю. Религиозно-мифологические представления марийского жречества: боги, души и иные миры / Г. Ю. Устьянцев // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2025. – Т. 8, № 2. – С. 10–30.
183. Фрэзер, Д. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Д. Д. Фрэзер; пер. с англ. М. К. Рыклина. – М.: Эксмо, 2006. – 958 с.
184. Харитонов, В. И. Исследование феномена или обоснование теорий? / В. И. Харитонов // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 1. – С. 56–69.
185. Чемышев, Э. В. Традиционные марийские верования на рубеже XX – XXI вв. / Э. В. Чемышев // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. – 2021. – № 1 (57). – С. 109–119.
186. Шабыков, В. И. Марийская традиционная религия на современном этапе (социологический ракурс) / В. И. Шабыков // Проблемы марийской и сравнительной филологии: Сборник статей VIII-ой заочной Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Йошкар-Ола, 29 октября 2021 года. – Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2021. – С. 254–263.
187. Шабыков, В. И. Религиозное сознание населения Республики Марий Эл на современном этапе: монография / В. И. Шабыков. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2021. – 161 с.
188. Шиженский, Р. В. Проблема генезиса современного русского язычества в работах российских исследователей / Р. В. Шиженский // Indigenous religions.

«Русь языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX – XXI вв. / сост. и общ. ред. Р. В. Шиженский. – Н.Новгород: НГПУ, 2010. – С. 18–41.

189. Шкалина, Г. Е. Священный мир марийский / Г. Е. Шкалина. – Йошкар-Ола: Издательский дом «Марийское книжное издательство», 2019. – 303 с.

190. Шкалина, Г. Е. Традиционная культура народа мари / Г. Е. Шкалина. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003. – 208 с.

191. Шнирельман, В. А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал) / В. А. Шнирельман. – М.: ИЭА РАН, 1998. – № 114. – 25 с.

192. Шнирельман, В. А. Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя / В. А. Шнирельман // Неоязычество на просторах Евразии: сб. ст. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – С. 8–10.

193. Шутова, Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования / Н. И. Шутова. – Ижевск: Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. УрО РАН, 2001. – 301 с.

194. Шутова, Н. И. Сакральное пространство народов Камско-Вятского региона: основные итоги, подходы и методы изучения / Н. И. Шутова // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2017. – № 2. – С. 133–149.

195. Щипков, А. В. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций / А. В. Щипков. – СПб.: РХГИ, 1998. – 297 с.

196. Элиаде, М. Шаманизм. Архаические техники экстаза: [пер. с фр.] / Мирча Элиаде. 2-е изд. – М.: Академический проект, 2015. – 398 с.

197. Эр ўжара гыч кас ўжара марте [От рассвета до заката]. – Йошкар-Ола: Марий Эл Республикысе Рӱдӱ Марий Юмыйӱла ушемӱн Йошкар-Оласе «Марий кумалтыш» общиныже, 2022. – 52 с.

198. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / Е. А. Ягафова, Е. С. Данилко, Г. А. Корнишина, Т. Л. Молотова, Р. Р. Садиков; под ред. д-ра ист. наук Е. А. Ягафовой. – Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. – 266 с.

199. Ямурзин, А. А. О некоторых аспектах современного состояния язычества в Башкортостане (на примере язычества мари) / А. А. Ямурзин // Вестник Башкирского университета. – 2007. – № 1. – С. 113–115.

200. Ямурзина, Л. В. Современные моления восточных марийцев: коммуникация, катарсис, обретение надежды / Л. В. Ямурзина // Этнос. Общество. Цивилизация : Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной Году культурного наследия народов России и 300-летию РАН, Уфа, 29–30 сентября 2022 года / Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева – обособленное структурное подразделение федерального государственного бюджетного научного учреждения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. – Уфа: ООО «Первая типография», 2022. – С. 266–273.

201. Ярыгин, А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев / А. Ф. Ярыгин. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1976. – 76 с.

2.2. Диссертации и авторефераты

202. Алыбина, Т. Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период: диссертация ... доктора философии (этнологии) / Алыбина Татьяна. – Тарту, 2017. – 219 с.

203. Капустин, Н. С. Пережитки древних религиозных верований и борьба с ними: на материалах Марийской АССР: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.00 / Капустин Николай Стратонович. – Москва, 1965. – 306 с.

204. Мартьянов, В. Н. Возрождение и развитие марийского национального движения в 90-е годы XX века: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Мартьянов Владимир Николаевич. – Чебоксары, 2006. – 223 с.

205. Розенфельд, Э. В. Жертвоприношение как феномен культуры традиционного общества: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Розенфельд Элина Владимировна. – Ростов-на-Дону, 2006. – 134 с.

206. Чузаев, Р. И. Марийское национальное движение в 1917-1918 годах: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Чузаев Родион Иванович. – Йошкар-Ола, 1998. – 215 с.

2.3. Интернет-источники

207. Зайнетдинов, Р. З. О молении в Калтасинском районе Республики Башкортостан, 12 августа 2024 года. [Электронный ресурс] / Р. З. Зайнетдинов // Личная страница Р. З. Зайнетдинова в социальной сети «ВКонтакте». – Режим доступа: https://vk.com/wall762149907_960 (дата обращения: 14.08.2024).

208. Илтимирова, А. В деревне Верхний Качмаш провели моление [Электронный ресурс] / А. Илтимирова // Общественно-политическая газета Калтасинского района «Калтасинская заря». – Атайсал. 15 Июня 2022. – Режим доступа: <https://kaltasy-zarya.ru/news/ataysal/2022-06-15/duhovnost-2840018> (дата обращения: 15.08.2024).

209. Козлов, В. Марийцы вышли в священную рощу [Электронный ресурс] / В. Козлов // Сайт «РОО Марий ушем (Союз мари)». – 14.03.2022. – Режим доступа: <https://xn--80akiemey0a9b.xn--p1ai/marijcy-vyshli-v-svjashhennuju-roshhu/> (дата обращения: 19.08.2024).

210. Кнорре, Б. Марийское язычество под натиском Нью-Эйджа [Электронный ресурс] / Б. Кнорре. – Режим доступа: <http://paganantifa.ucoz.ru/publ/1-1-0-31> (дата обращения: 15.08.2019).

211. Марийцы помолились за мир на земле [Электронный ресурс] // MariUver. – 14.03.2022. – Режим доступа: <https://mariuver.com/2022/03/14/mari-pomolilis-za-mir/> (дата обращения: 19.08.2024).

212. Мельников, А. Л. Марийские язычники заявят о себе всей России. Традиционалисты добиваются федерального статуса, но у них есть внутренняя оппозиция [Электронный ресурс] / А. Л. Мельников // Независимая газета. – 06.07.2021. – Режим доступа: https://www.ng.ru/ng_religii/2021-07-06/9_510_status.html (дата обращения: 14.08.2024).

213. О здоровье, благополучии и победе просили жители республики на Всемарийских молениях [Электронный ресурс] // Сайт ГТРК «Марий Эл». – 17 октября 2023. – Режим доступа: <https://www.gtrkmariel.ru/news/news-list/o-zdorove-blagopoluchii-i-pobede-prosili-zhiteli-respubliki-na-vsemariyskikh-moleniyakh/> (дата обращения: 19.08.2024).

214. Попов, Ю. Марийская традиционная религия перерастает национальные рамки [Электронный ресурс] / Ю. Попов. – Режим доступа: <http://www.finugor.ru/?q=taxonomy/term/10> (дата обращения: 09.11.2009).

215. Шишкин, М. Верховный карт марийцев РТ: «Раньше в деревнях на одной половине жили православные, а на другой – некрещеные» [Электронный ресурс] / М. Шишкин // Сетевое издание «Реальное время». – 05.04.2017. – Режим доступа: <https://realnoevremya.ru/articles/61317-obschina-mariyskih-yazychnikov-vybrali-sebe-predsdatelya-sro> (дата обращения: 13.03.2018).

216. Ямщикова И. Религиозная организация Марийской Традиционной Религии может обрести федеральный статус [Электронный ресурс] / И. Ямщикова // Общественно-политическое сетевое издание «Марийская правда». – 17.06.2021. – Режим доступа: <https://www.marpravda.ru/news/zhizn-v-mariy-el/religioznaya-organizatsiya-mariyskoy-traditsionnoy-religii-mozhet-obresti-federalnyy-status/> (дата обращения: 14.08.2024).

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Фотоматериалы полевых экспедиций автора



Фото №1: Обращение «картов» к верующим

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 12 июля 2015 г.

Место съемки: Священная роща. Республика Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа

Автор: Саберов Рушан Анвярович, старший преподаватель кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин НГПУ им. Козьмы Минина.



Фото №2: Сӱрем – праздник летнего календарного цикла

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 12 июля 2015 г.

Место съемки: Священная роща. Республика Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №3: В процессе отправления культа

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 18 октября 2015 г.

Место съемки: Священная роща «Пүнчеран ото». Республика Марий Эл,
Советский р-н, д. Янгранур.

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №4: Верующие во время
совершения обряда.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 6 октября 2013 г.

Место съемки: Всемарийское моление.
Священная роща «Ош Куэр» (Белая береза).
Республика Марий Эл, Куженерский р-н, д.
Нурсола

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №5: Верховный карт мари
Республики Марий Эл

Александр Иванович Таныгин

Этническая принадлежность: луговой мари

Время съемки: 6 октября 2013 г.

Место съемки: Всемарийское моление.
Священная роща «Ош Куэр» (Белая береза).
Республика Марий Эл, Куженерский р-н, д.
Нурсола

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №6: Марийские карты совершают обряд моления.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 6 октября 2013 г.

Место съемки: Всемарийское моление. Священная роща «Ош Куэр» (Белая береза).

Республика Марий Эл, Куженерский р-н, д. Нурсола

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №7: Вход в священную рощу – кӱсото.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 6 октября 2013 г.

Место съемки: Всемарийское моление. Священная роща «Ош Куэр» (Белая береза).

Республика Марий Эл, Куженерский р-н, д. Нурсола

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №8: Внутреннее убранство священной рощи «Ош Куэр» (Белая береза) во время проведения Всемарийского моления.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 6 октября 2013 г.

Место съемки: Республика Марий Эл, Куженерский р-н, д. Нурсола

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №9: Жертвенный стол, по центру священное дерево «онапу».

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 6 октября 2013 г.

Место съемки: Всемарийское моление. Священная роща «Ош Куэр» (Белая береза).

Республика Марий Эл, Куженерский р-н, д. Нурсола

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №10: Процесс приготовления ритуальной пищи.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 6 октября 2013 г.

Место съемки: Всемарийское моление. Священная роща «Ош Куэр» (Белая береза).

Республика Марий Эл, Куженерский р-н, д. Нурсола

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №11: Священное дерево. Липовый «пояс». Жертвенный стол.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 12 июля 2015 г.

Место съемки: Священная роща. Республика Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №12: Официальная символика мари́йской традиционной религии».

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 18 октября 2015 г.

Место съемки: Священная роща «Пўнчеран ото». Республика Марий Эл, Советский р-н, д. Янгранур.

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №13, 14: Свеча – один из главных элементов ритуальной атрибутики

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 6 октября 2013 г.

Место съемки: Всемарийское моление. Священная роща «Ош Куэр» (Белая береза). Республика Марий Эл, Куженерский р-н, д. Нурсола (фото слева); Праздник «Сўрем». Священная роща. Республика Марий Эл, Моркинский р-н, с. Шоруньжа (фото справа).

Автор: Саберов Рушан Анвярович





Фото №15: Осеннее моление в роще. Священное дерево. Липовый «пояс». Жертвенный стол.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 23 сентября 2018 г.

Место съемки: Священная роща. Нижегородская область, Тоншаевский р-н, д. Ошары

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №16: Служители культа совершают обряд.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 23 сентября 2018 г.

Место съемки: Священная роща. Нижегородская область, Тоншаевский р-н, д. Ошары

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №17: Лицевая сторона удостоверения марийского карта.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 15 июля 2024 г.

Место съемки: Республика Марий Эл, Куженерский район, р.п. Куженер

Автор: Саберов Рушан Анвярович

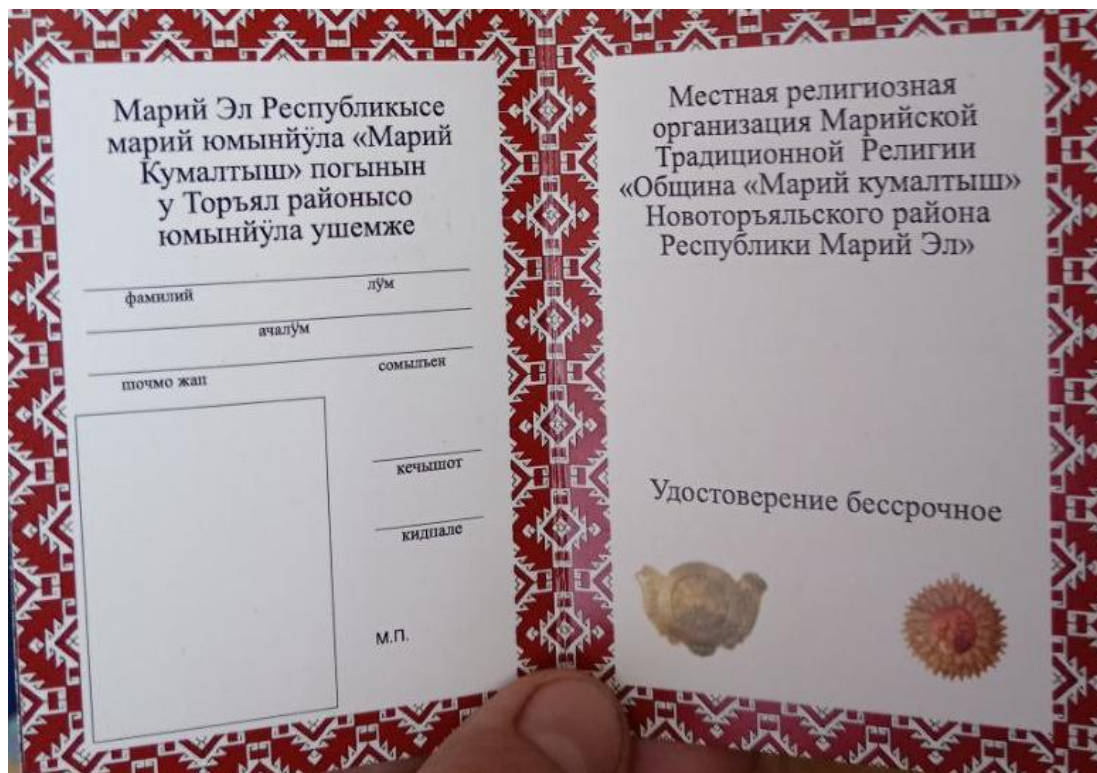


Фото №18: Удостоверение марийского карта.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 15 июля 2024 г.

Место съемки: Республика Марий Эл, Куженерский район, р.п. Куженер

Автор: Саберов Рушан Анвярович



Фото №19: Головной убор служителя культа (карта) с нашивкой с правой стороны.

Этническая принадлежность: мари

Время съемки: 15 июля 2024 г.

Место съемки: Республика Марий Эл, Куженерский район, р.п. Куженер

Автор: Саберов Рушан Анвярович

Образец анкеты для индивидуального интервьюирования**АНКЕТА**

1. Сохранились ли сегодня служители культа традиционной религии мари?
2. Кто такой жрец / священнослужитель традиционной религии в Вашем понимании?
3. Как участники моления называли служителя культа, существует ли отдельное самоназвание? Можно ли их значение перевести с мари́йского на русский язык?
4. Каким требованиям должен отвечать человек являющийся священнослужителем традиционной религии мари?
5. Как происходит процесс выбора жреца? Передается ли эта должность по наследству? Существуют ли сегодня династии служителей культа?
6. Существует ли иерархия (деление на главных и второстепенных) в среде священнослужителей? Имеются ли у жрецов помощники? За какую часть отправления культа отвечают?
7. Какие функции выполняет служитель культа при совершении моления?
8. Существует ли специальное обрядовое облачение для служителя культа?
9. Сохранились ли священные места проведения молений? Проводятся ли в них моления сейчас, какие?
10. Сообщите сведения о себе: Ф. И. О., год рождения, этническую принадлежность, место проживания.

Иерархия священнослужителей марийской традиционной религии XXI века

Верховный карт (Тўн онаен, Тўн карт) мари (республики)

|

Карт(ы) (онаен)

*Схема 1 – Титулатура священнослужителей (онаен, картов)
согласно Устава Централизованной религиозной организации
Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл*

Верховный карт (Тўн онаен, Тўн карт) мари (республики)

|

Заместитель(и) Верховного карта

|

Главный карт (онаен) местной религиозной организации
(является представителем общины в Совете Общин и/или Духовном Совете)

|

Карт(ы) (онаен) местной религиозной организации

*Схема 2 – Организационная иерархия
служителей культа (онаен, картов) марийской традиционной религии
(по полевым источникам и публицистике)*