

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Ордена Дружбы народов  
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая  
Российской академии наук

*На правах рукописи*

**Устьянцев Герман Юрьевич**

**Система мифологических персонажей в репрезентации идентичностей  
современных марийцев**

Специальность: 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология

Диссертация  
на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:  
доктор исторических наук, профессор,  
Заслуженный деятель науки РФ  
Мартынова М. Ю.

Москва – 2022

## Оглавление

Введение .....	3
Глава 1. Марийская этническая идентичность в пространстве мифа .....	73
1.1 Возрождение марийской этнической идеи на рубеже столетий.....	73
1.2 Персонифицированные символы марийской идентичности .....	87
2. Богатыри и правители в моделях и практиках репрезентации региональных идентичностей .....	105
2.1. Этно-региональная идентичность горных марийцев в современных интерпретациях легенды об Акпарсе.....	105
2.2. «Пеле рушпеле мары»: марийские мифологические персонажи и этническое самосознание ветлужских марийцев.....	128
2.3 Возрождение героя. Марийские патыры в территориальной идентичности и современном культурном активизме .....	145
2.4 Практики сакрализации мифологических персонажей. Идентичность марийцев побережья Вятки в поликультурном регионе.....	168
Глава 3. Мифологический аспект финно-угорской панидентичности.....	186
3.1 «Финно-угорский мир». Концепт и реальность. ....	186
3.2. «Птица снесла яйцо». Панидентичность в представлении современных марийцев. ....	199
3.3 «Финно-угорское единство» в образах визуального искусства.....	211
4. Низшая демонология и проявления группового самосознания.....	230
4.1 Персонажи сказочной прозы в пространственно-территориальной идентичности.....	230
4.2 НЛО и полтергейст. Глобализация культуры в образах местной фольклорной традиции. ....	247
4.3 Репрезентация мира живых и мира мертвых в марийской демонологии .....	263
Заключение .....	280
Приложение 1. Вопросы интернет-анкеты .....	285
Приложение 2. Список информантов .....	289
Источники.....	294
Литература.....	301

## Введение

### Актуальность исследования

В современной науке остро стоит проблема репрезентации идентичностей в различных сферах жизни человека. Данная проблема многоаспектна. Социальные антропологи и этнологи изучают самовосприятие индивида, модели его саморепрезентации в обществе, сопричастность к тем или иным группам, а также множество других связанных явлений. Особый акцент в исследованиях второй половины XX – начала XXI веков сделан на конструктивистском и ситуативном характере идентичностей. Часто формирование идентичностей происходит в связи с этнокультурными процессами, политическими событиями и идеологическими установками. На актуализацию различных форм самовосприятия индивида большое влияние оказывают общественные движения, власть, творческая и научная интеллигенция. Данные акторы используют общественные институты СМИ, образования, искусства и религии с целью усилить ту или иную (национальную, этническую, этнорегиональную, территориальную и другие) идентичность. В данном исследовании я предлагаю рассмотреть в качестве канала репрезентации идентичностей персонифицированные образы мифа и фольклора. Я полагаю, что представления об облике персонажа, его признаки и функции в культуре, а также связанные с ним сюжеты могут репрезентировать сопричастности к различным группам. Этот подход видится актуальным на фоне повышенного интереса общественности к этнической культуре, концепту «архаичной» и «аутентичной» традиции.

Я предлагаю рассмотреть роль мифологических персонажей в репрезентации различных идентичностей марийского населения. Мне

представляется, что на примере современных марийцев можно проиллюстрировать то, как в рамках этнической группы происходит акцентуация разнообразных форм индивидуального и группового самосознания. Народ, обладающей своей автономией в составе Российской Федерации и включающий в себя многообразные этно-территориальные группы, после распада СССР испытывает влияние как центробежных, так и интегративных сил. Прежние идентичности постепенно ослабевают и усиливаются/возникают новые. Ценным мне представляется рассмотреть, какую роль в этих процессах играет фольклорно-мифологический аспект культуры в лице его конкретных персонажей, выступающих в роли символов идентичностей и каналов их ретрансляции. Полученные на примере марийского населения выводы применимы и к другим регионам страны.

### **Объект, предмет, хронологические рамки**

Объектом исследования выступают мифологические персонажи марийской культуры, их имена, облик и функции в культуре, а также связанные с ними нарративы, произведения искусства и объекты культурного ландшафта.

Предмет исследования - взаимосвязь между системой мифологических персонажей и формами идентичностей, репрезентация идентичностей посредством мифологических образов.

Хронологические рамки: преимущественно современность (2017-2021 гг.), также в нарративах респондентов ретроспективно отражены события второй половины XX – начала XXI столетий.

### **Степень изученности темы. Историографический обзор**

Используемую в работе исследовательскую литературу можно подразделить на несколько тематических блоков. Первая группа работ посвящена проблемам этнической, этнорегиональной и других видов идентичностей.

В истории науки существовало множество подходов к самосознанию индивида в социальной иерархии и межличностных коммуникациях. Проблема идентификации была затронута в трудах основателя психоанализа З. Фрейда, который обозначил ее как эмоциональную привязанность к другому индивиду. Психолог изучал данное явление с позиций взросления и самоопределения личности, подчеркнув при этом, что идентификация может иметь социальное (массовое) воплощение в случае установления «взаимной привязанности индивидов»<sup>1</sup>. В символическом интеракционизме Дж. Мида актуализированы вопросы самоопределения личности как философской категории<sup>2</sup>. По Дж. Мид, самоидентификация человека (“self”) поставлена в зависимость от социального опыта и контекста коммуникаций.<sup>3</sup> «С другой стороны, самосознание, вне всяких сомнений, организовано вокруг социального индивида, и, как мы увидим, не просто потому, что он находится в социальной группе, испытывает воздействие со стороны других и сам воздействует на них, но и потому (это-то я как раз и подчеркиваю), что опыт, присущий ему как Я, он получает именно из своего воздействия на других»<sup>4</sup>. Данные авторы не использовали понятие «идентичность», однако вопрос самовосприятия себя индивидом был вписан ими в рамки социально-гуманитарного знания.

В антропологическом ключе термин «идентичность» использовал Э. Эриксон. Норвежский психолог, последователь З. Фрейда, в своем классическом труде «Идентичность, юность и кризис» сфокусировал внимание на социальных и психологических свойствах

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» [Электронный ресурс] / пер. с нем. М.: Азбука-Аттикус, 2017.

<sup>2</sup> Задворная Е.С. Феномен идентичности: история формирования понятия и современные подходы к изучению 2017. № 1 (47). С. 28.

<sup>3</sup> Мид Дж. Г. Разум, я и общество / пер. с англ. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: реферативный журнал. М.: ИНИОН, 1997. С. 68-73.

<sup>4</sup> Там же. С. 179.

идентичности в групповой и индивидуальной формах. Идентичность индивида, по его мнению, основана на «тождестве самому себе и непрерывности своего существования во времени и пространстве и на осознании того факта, что твои тождество и непрерывность признаются окружающими»<sup>5</sup>. Э. Х. Эриксон объяснял многие социальные процессы понятием «кризис идентичности», под которым понимал процесс утраты индивидом «чувства идентичности», особенно проявляющейся в периоды катастроф, войн, «переходных» периодах человеческой жизни, в ролевых конфликтах<sup>6</sup>. Данная интерпретация идентичности стала основополагающей для дальнейших исследований феномена идентичности в гуманитарных дисциплинах второй половины XX века, в частности, в этнологии и социальной антропологии. В своём исследовании я также обращался к проблеме акцентуации идентичностей в кризисный период истории – 1990-е годы, когда после распада СССР население страны находилось в процессе конструирования новых идентичностей.

Большим событием в развитии социальной антропологии стало появление Бергенской школы, основанной Ф. Бартом в 1960-х. Норвежский исследователь изучал этническую идентичность в контексте проблемы утверждения и изменения социальных границ. В основе его подхода лежало три принципа. Во-первых, группы воспринимаются самими участниками (авторами) и организуют взаимодействие между ними. Во-вторых, автор изучал не саму структуру социальных групп и их категории, а процесс ее формирования и изменения. Более того, акцент исследования смещался с внутреннего устройства коллектива на выявление этнических границ<sup>7</sup>. Несмотря на то, что компоненты культуры постоянно меняются,

---

<sup>5</sup> Эриксон Э. Х. Идентичность: юность и кризис [Электронный ресурс] / пер. с англ. М.: Прогресс, 1996.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Барт Ф. Этнические группы и социальные границы/ пер. с англ. М.: Новое изд-во, 2006. С. 10-11.

«этнические границы» не теряют своей актуальности и регулярно воспроизводятся. Ф. Барт объяснял это тем, что дифференциальные признаки сохраняются благодаря «процессу исключения и включения» авторов в систему социальной коммуникации, при том, что формы группового участия могли меняться<sup>8</sup>. За счет сохранения этнических дефиниций сохраняется и поддерживается концепт идентичности. Так как мое исследование напрямую рассматривает концепт этничности и формы ее репрезентации, подход Ф. Барта является ключевым методологическим направлением. Особенно актуальным для данной диссертации стал тезис об изменении идентичности под влиянием внешних политических факторов<sup>9</sup>.

Идеи Ф. Барта повлияли на многие исследования второй половины XX – начала XXI вв. Канадский исследователь Дж. М. Кауферт на примере изучения студенческих групп мигрантов сформулировал тезис о взаимосвязи между статусностью, потребностями и акцентуацией идентичности (родовой, племенной, языковой и т.д.). Так, при взаимодействии с другими группами усиливается наиболее «выгодная» идентичность<sup>10</sup>. Дж. Найджэл пишет о том, что в основе своей идентичность является подвижной категорией<sup>11</sup>, которая зависит от множества аспектов: политики, борьбы за ресурсы и т.д.<sup>12</sup>. Индивид, по мнению авторов, выбирает ту идентичность (этническую, национальную), которая является более выгодной в настоящий момент времени. По мнению М. Уотерс, в условиях межгруппового взаимодействия выделяется идентичность

---

<sup>8</sup> Там же. С. 10.

<sup>9</sup> Там же. С. 48.

<sup>10</sup> Kaufert J. M. Situational Identity and Ethnicity among Ghanaian University Students // The Journal of Modern African Studies, 1977, Vol. 15, pp. 132-135.

<sup>11</sup> Nagel J. Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture // Social Problems, 1994, Vol. 41, No. 1, pp. 160-161.

<sup>12</sup> Nagengast C., Kearney M. Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism // Latin American Research Review, 1990, Vol. 25, No. 2. P. 62. Nagel J. Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture // Social Problems, 1994, Vol. 41, No.1, P. 154.

(иммигрантская, этническая и др.) наиболее понятная и признаваемая социумом<sup>13</sup>. Я также придерживаюсь мнения, что репрезентация индивидом идентичности находится в зависимости от системы ценностей и обладания ресурсами.

В начале 1980-х годов идентичность рассматривается авторами в контексте этничности и национальности, а сам дискурс об идентичности стал политизирован. Основными акторами построения наций и народов исследователи считали элиты и властные структуры. Так как часть моей работы освещает проблемы репрезентации этничности, то данный подход представляет существенный интерес для моего исследования. Американский историк, специалист по национальной политике в СССР, Дж. Э. Армстронг в 1982 году опубликовал работу «Нации до национализма», в которой рассмотрел проявление этнической идентичности на индивидуальном и групповом уровнях, рассматривая эти понятия с исторического и политологического ракурсов. По мнению историка, этничность основана на сегрегации одной группы от условных или конкретных «других». Эти различия актуализируются в языке, существуют на уровне символов, традиций, материальных предметов. Миф, лежащий в основе «национальной» или «этнической» идеи, Дж. Армстронг определяет как «конституирующий миф», то есть мифологизированный нарратив о прошлом народа, его правителях и знаковых событиях<sup>14</sup>. В современной марийской культуре «конституирующую» функцию выполняют тексты о сотенных князьях (Акпарсе, Полтуше и т.д.) и богатырях (Онаре и др). Именно поэтому такой «мифологический» подход к конструированию идентичностей актуален для данной работы.

---

<sup>13</sup> Waters M. Ethnic and Racial Identities of Second-Generation Black Immigrants in New York City // The International Migration Review, 1994, Vol. 28, No. 4, P. 816.

<sup>14</sup> Armstrong J.A. Nations Before Nationalism. Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 1982.



Еще одним известным представителем конструктивистского направления в изучении национальной идентичности является британский антрополог Э. А. Геллнер. По мнению исследователя, национализм является продуктом индустриального общества, эпохи появления массовой культуры, духовного единообразия и развитых экономических связей<sup>15</sup>.

Британский социолог Б. Андерсон в книге «Воображаемые сообщества» 1983 года формулирует собственный подход к изучению появившихся в новейшее время крупных социальных групп – «наций». По мнению автора, нации являются «воображаемыми», то есть существующими в сознании людей, условными. Участники данных групп не контактируют друг с другом напрямую, их объединяет не процесс коммуникации, а разделяемые образы сходства, сама идея единения нации. Более того, феномен наций отличает стремление к суверенности, то есть возникновению собственного независимого государства со своими формальным статусом и языком. Б. Андерсон подчеркивает, что необходимым условием для создания «воображаемых сообществ» является наличие других этнических, локальных или национальных групп. Среди факторов, способствующих нациестроительству, автор выделяет популяризацию национальных языков, появление книгопечатания, целенаправленную деятельность элит и т.д. Создание национальных идентичностей предстаёт в концепции исследователя последовательностью «забывания» обществом одних исторических фактов и запоминания других<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Геллнер Э. Нации и национализм / пер. с англ. М.: Прогресс. 1991; Его же. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм / пер. с англ. и нем. М.: Праксис, 2002. С. 146-200.

<sup>16</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышление об истоках и распространении национализма / пер. с англ. М.: Канон-пресс-Ц, 2001.

Для исследований национализмов 1980-х годов было характерно выделение определённых этапов национальной истории. Так, чешский историк М. Хрох выделил три основных фазы в развитии национального движения: фазу акцентуации этнической истории и повышенного интереса к ней, фазу распространения идеи «нации» в кругах интеллигенции и ее агитационной деятельности, а также фазу массовой поддержки национальной идеи<sup>17</sup>. Для данного исследования ценен исторический подход указанных авторов, а также их теоретические положения касательно влияния институтов на формирование групп.

Для моего исследования крайне актуальной является модернистская концепция «изобретенной традиции» историка Э. Дж. Хобсбаума. По мнению исследователя, культурные паттерны и символы, репрезентируемые как традиционные и аутентичные, на самом деле возникли в недавнем прошлом<sup>18</sup>. Теоретик конструктивизма, в отличие от Б. Андерсона, разделяет национализм и принцип этнической принадлежности; под «национализмом» Э. Хобсбаум понимает «политическую программу», то есть целенаправленную деятельность элит и государства<sup>19</sup>. Этническая принадлежность, по автору, это социологическое понятие, общность, объединенная культурными основаниями, «истинная групповая идентичность»<sup>20</sup>. Исследователь отмечает также трансформацию этнической политики в Европе в национальную под влиянием межгруппового взаимодействия, чем на мой взгляд, можно объяснить

---

<sup>17</sup> Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // *Нации и национализм* / пер. с англ. и нем. М.: Праксис, 2002. С. 125.

<sup>18</sup> Хобсбаум Э. Дж. Изобретение традиций // *Вестник Евразии*. М.: ИЦ «Вестник Евразии», 2000. № 1. С. 47-62.

<sup>19</sup> Хобсбаум Э. Дж. Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе // *Нации и национализмы* / пер. с англ. и нем. М.: Праксис, 2002. С. 335.

<sup>20</sup> Там же. С.335-336.

сложности в разделении «этнической» и «государственной/национальной» идентичностей. Таким образом, «изобретенные традиции» становятся своего рода механизмами формирования идентичностей. Как и другие представители конструктивизма, Э. Хобсбаум подчеркивает роль культурного «другого» в формировании и усилении групповой идентичности<sup>21</sup>.

Более поздние работы смещают акцент с политологической интерпретации идентичности в антропологическое поле исследования. Британский социолог З. Бауман в монографии «Индивидуализированное общество» трактовал идентичность как способность индивида «выбирать» самоопределение и социальный статус вопреки предписанным в обществе обстоятельствам<sup>22</sup>. При этом глобализм, по его мнению, не противоречит формированию идентичностей, а напротив, мобилизует их, создает условия для формирования новых<sup>23</sup>. З. Бауман подчеркивает такую особенность идентичностей как адаптивность, то есть способность к трансформациям. Эта концепция находит отражение в моем исследовании, в котором затронута проблема влияния глобальной культуры на национальные, этнические, региональные идентичности марийцев. З. Бауман определяет идентичность как «суррогат общества»<sup>24</sup>, то есть пространство мнимого комфорта и групповой солидарности в «эпоху модерна», что также соответствует основным положениям конструктивизма. Идентичность, построенная на дихотомии «свой-чужие», придает уверенность в себе, дает чувство защищенности социальными границами<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Там же. С. 341-346.

<sup>22</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. М.: Логос, 2005. С. 115-116.

<sup>23</sup> Там же. С. 187-189.

<sup>24</sup> Там же. С. 189.

<sup>25</sup> Bauman Z. Soil, Blood and Identity // Sociological Review 2008, 40(4), pp. 678-679.

Развивая идеи конструктивизма, Б. Холл выстраивает собственную схему формирования национальной идентичности. Она создана, по его мнению, на основе «осознанности групповой этнической идентичности», которая, в свою очередь, базируется на политике государства, восприятии равенства в обществе и контактах между группами<sup>26</sup>. При изменении политической конъюнктуры и появлении доступа к информации могут возникнуть новые идентичности<sup>27</sup>. Американский антрополог С. Квизак считает, что концепт этничности используется институтами власти для того, чтобы сделать этническую организацию значимее других социальных общностей<sup>28</sup>.

Критика некоторых аспектов конструктивизма представлена в работе индийского антрополога П. Чаттерджи. Индийский исследователь колониализма и постколониализма считает, что концепция Б. Андерсона претендует на излишний универсализм и сводит появления «национализмов» в странах Востока к копированию европейских образцов «изобретенных» идентичностей. П. Чаттерджи полагает, что национальная идея в Азии и Африке появилась не под цивилизующим влиянием колониальных властей, а в процессе противостояния им<sup>29</sup>. Этот критический подход позволяет переосмыслить модернистский взгляд на формирование этнических идентичностей. Автор также критикует приравнение государства и сообщества в конструктивизме<sup>30</sup>, что также видится мне существенным

---

<sup>26</sup>Hall B. Modernization and the Social Construction of National Identity: The Case of Taiwanese Identity // Berkeley Journal of Sociology, 2003, Vol. 47, P. 140.

<sup>27</sup>Ibid, pp. 164-165.

<sup>28</sup>Qizak S. Contemporary Ethnic Mobilization // Annual Review of Sociology, 1985. P. 356.

<sup>29</sup>Чаттерджи П. Воображаемые сообщества: кто их воображает? // Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе // Нации и национализмы / пер. с англ. и нем. М.: Праксис, 2002. С. 284-286.

<sup>30</sup>Там же. С. 292-293.

недостатком многих исследований идентичности второй половины XX века.

Компромиссным вариантом между примордиализмом и конструктивизмом является этносимволизм, подход, разработанный в работе Э. Смита «Национализм и модернизм»<sup>31</sup> и «Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach»<sup>32</sup>. Автор сформулировал теорию об этнических корнях национальностей, при этом он признает основную идею конструктивизма об условности социальных групп. В основе наций, по его мнению, может лежать «чувство культурной близости», которое существовало задолго до появления дискурса о нациях»<sup>33</sup>. Э. Смит критиковал теорию Б. Андерсона за излишний ирредентизм и универсализм, а также за формулировку «воображаемые сообщества», которая наводит на мысль о полностью искусственной природе национальных идентичностей.<sup>34</sup> Исследователь выделял «вертикальные» этнические сообщества, в которых идеи единения распространяются элитой, и «горизонтальные», в которых мобилизация происходит под влиянием «народных масс», интеллигенции<sup>35</sup>. По мнению автора, формирование этнических групп нельзя объяснить только продуктом действия интеллигенции<sup>36</sup>. С помощью только образования, искусства и культурных практик невозможно «скрепить» общество в единую этническую группу или нацию: необходима сама идея нации, которую разделяет большинство членов сообщества<sup>37</sup>. По Э. Смицу, идеология национализма является изобретением эпохи построения национальных

---

<sup>31</sup> Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма / пер. с англ. М.: Праксис, 2004.

<sup>32</sup> Smith A. Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach. 2009, pp. 58-59.

<sup>33</sup> Там же. С. 239-240.

<sup>34</sup> Там же. С. 255-257.

<sup>35</sup> Там же. С. 352.

<sup>36</sup> Smith A. Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach. New York, Routledge, 2009, pp. 58-59.

<sup>37</sup> Ibid, pp. 43-44.

государств, в то время как национальная идентичность изначально, она предшествует появлению наций<sup>38</sup>. С точки зрения этносимволизма, люди не могут становиться частью социальных конструктов против их воли<sup>39</sup>, деятели нациестроительства лишь используют определенные символы, идеи, объединяющие коллектив и понятные всем его представителям<sup>40</sup>. Э. Смит использовал понятие этнии как «обладающее самоназванием и самоопределившееся сообщество, имеющее миф об общем происхождении, историческую память, общие элементы культуры и этническую солидарность, сохраняемые при смене поколений»<sup>41</sup>, рассматривая ее как носителя изначальной национальной идеи и общей истории. Концепция британского историка кажется мне логичной своим фокусом на культурных явлениях, критическим подходом к обобщениям. Тем не менее, уподобление понятий «этническая общность» и «нация» представляются мне искаженным и упрощенным подходом к феномену идентичностей.

В этносимволизме можно выделить спектр ключевых теоретических положений. Представители этого научного подхода уделяют внимание не только действиям элит, но и рядовых представителей группы, воспринимающих и ретранслирующих символы наций<sup>42</sup>. Особый упор в этносимволизме сделан на истории формирования нации или этнической групп<sup>43</sup>, на ее ключевых

---

<sup>38</sup> Miller N. Nationalism and Policymaking in the Balkans // *Georgetown Journal of International Affairs*, 2006. Vol. 7, No. 2, P. 17.

<sup>39</sup> Woods E. Beyond multinational federalism: Reflections on nations and nationalism in Canada // *Ethnicities*. Vol. 12, No. 3. Sage Publications, Inc. 2012, pp. 278-279..

<sup>40</sup> Smith A. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, 2009. P. 28.

<sup>41</sup> Майничева А. Ю. Этносимволизм: возможности использования в этнографических исследованиях // *Культура в евразийском пространстве: традиции и новации*, 2019. С. 17.

<sup>42</sup> Майничева А. Ю. Этносимволизм: возможности использования в этнографических исследованиях // *Культура в евразийском пространстве: традиции и новации*, 2019. С. 17.

<sup>43</sup> Smith A. D. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. 2009. P. 35-37. Кузнецова С. В. Историческая память и повседневный национализм в трактовке этносимволизма // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*, 2012, № 6 (3), С. 133.

событиях и символах<sup>44</sup>. Задача интеллектуалов же заключается в том, чтобы установить связь между прошлым и настоящим.<sup>45</sup> В этносимволизме фокус внимания также обращен на политические институты, отмечается явление «символической» этничности (выраженной, в том числе, через государственную символику), которая устанавливается и вводится в социальную структуру государством<sup>46</sup>.

Не теряет актуальности проблема дихотомии «свои-чужие» в контексте темы идентичности. В результате противопоставления групп этничность приобретает особое значение, особенно в кросс-культурном взаимодействии<sup>47</sup>. При этом выстраивание «демаркационной линии» между группами с определенными идентичностями может иметь разные основания. «С одной стороны, члены группы это те, кто придерживается групповых традиций, обрядов и доктрин, а внешние/другие – те, кто следует иным образцам (поведения). С другой стороны, члены группы – «свои» это те, кто воспроизводит групповые традиции, обычаи и верования, а другие - это те, кто лишен прав (на это воспроизводство)»<sup>48</sup>. По мнению С. Харрисона, дихотомия «мы/они» может выражать мотив «чистоты культуры» (пуризма) или мотив обладания культурными ценностями<sup>49</sup>. Я считаю, что такой бинарный подход к структуре идентичности применим и к моему полю. Действительно, некоторые формы идентичностей приобретают

---

<sup>44</sup> Hutchinson J. Warfare, Remembrance and National Identity // Nationalism and Ethnosymbolism. History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations. Ed. by A.S. Leoussi, S. Grosby. Edinburg: Edinburg University Press, 2007, pp. 42 - 54.

<sup>45</sup> Conversi D. Mapping the Field: Theories of Nationalism and the Ethnosymbolic Approach // Nationalism and Ethnosymbolism. History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations. Ed. by A.S. Leoussi, S. Grosby. Edinburg: Edinburg University Press, 2007. P. 25.

<sup>46</sup> Anagnostou Y. A critique of symbolic ethnicity: The ideology of choice? // Ethnicities, Vol. 9, No. 1. SAGE Publications, 2009. P. 163.

<sup>47</sup> Nagengast, C., Kearney, M. Mixtec ethnicity: Social identity, political consciousness, and political activism // Latin American Research Review, 1990, Vol. 25, No. 2, pp. 67-72.

<sup>48</sup> Harrison S. Cultural Boundaries // Anthropology Today, 1999, Vol. 15, No. 5, P. 12.

<sup>49</sup> Ibid.

актуальность при соприкосновении с «другими» и потребности отстаивать право на «свою» культуру.

Последние десятилетия в историографии поднимаются проблемы мозаичности, ситуативности, «гибридизации» идентичностей. В моем исследовании я обращаюсь к некоторым выводам коллективной монографии «Hybrid Identities. Theoretical and Empirical Examinations», авторы которой поднимают проблему нечеткости и относительности этнических границ, а также взаимодействия различных идентичностей друг с другом<sup>50</sup>. Эпистемологические основы идентичности рассмотрены в труде “Theory of Identity” французского философа Ф. Ларюелля. По мнению автора, не язык, история и другие аспекты культуры определяют идентичность, а наоборот, самовосприятие индивида определяет его отношение к культурным явлениям<sup>51</sup>.

Дж. Васкуиз различает «ситуативную идентичность» (situational identity) и «гибкую идентичность» (flexible identity). Первый термин обозначает быструю смену идентичностей в зависимости от контекста ситуации саморепрезентации; в то время как «гибкая идентичность» - это свойство индивида быть частью сразу нескольких идентичностей.<sup>52</sup> Такой подход к самоопределению человека является важным для моего исследования. Действительно, идентичность имеет склонность к трансформациям, постоянной ситуативной изменчивости. Зачастую она мозаична, а ее грани невозможно осмыслить в конкретных терминах.

В моем исследовании рассмотрена репрезентация идентичностей в фольклорных текстах, дискурсе о мифологических образах и связанных с ними практиках. Подобный подход раскрыт в работе С.

---

<sup>50</sup>Keri E. Smith I., Leavy P. Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations. Leiden. Boston, BRILL, 2008.

<sup>51</sup>Laruelle F. Theory of identities. New York: Columbia University Press, 2016.

<sup>52</sup>Vasquez J. Blurred Borders for Some but Not “Others”: Racialization, “Flexible Ethnicity,” Gender, and Third-Generation Mexican American Identity // Sociological Perspectives, 2010, 53(1), pp. 46-59.



Норриса, по мнению которого идентичность проявляется в акторности: речи, жестах и т.д.<sup>53</sup>. «Выбор» этничности является иллюзией, общество и государство, как полагает исследователь, навязывают определённую идентичность, репрезентируемую в символах и образах<sup>54</sup>. Похожее мнение разделяет антрополог Р. Д. Фостер, который выделил два уровня идентичностей: индивидуальный и групповой<sup>55</sup>. В процессе конструирования этнических групп большую роль играет государство и коммеморативные практики<sup>56</sup>. Существует концепция, в рамках которой идентичность рассматривается как «языковой концепт». Согласно ей, идентичность репрезентируется через «коммуникативные символы», в которых проявляется самоидентификация индивида<sup>57</sup>.

В данном исследовании я беру за основу концепт идентичности. Термин идентичность фигурирует в социальных науках в нескольких основных значениях. Историк Р. Брубейкер выделяет следующие его толкования: 1) «Основание или базис социального или политического действия»; 2) «специфически коллективный феномен...основополагающее и важное «тождество» членов группы или категории; 3) «ключевой аспект (индивидуальной или коллективной) самости или как основное условие социального бытия»<sup>58</sup>. Я буду опираться на интерпретацию понятия идентичность в значении коллективного «тождества» и чувства индивидуального/группового самоопределения, то есть исходить из второго и третьего определений, данных Р. Брубейкером. В данной работе я исследую идентичность в рамках конструктивистского

---

<sup>53</sup> Norris S. The micropolitics of personal national and ethnicity identity // *Discourse & Society*, 2007, Vol. 18, No 5., pp. 661-662.

<sup>54</sup> Anagnostou Y. A critique of symbolic ethnicity: The ideology of choice? // 2009, *Ethnicities*, Vol. 9, No. 1., 2009. P. 166.

<sup>55</sup> Foster R. Making National Cultures in The Global Ecumene // *Annual Reviews*, 1991, 20(1), P. 253.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp.243-248.

<sup>57</sup> Kroskity P. Identity // *Journal of Linguistic Anthropology*, 1999, Vol. 9, No. ½, pp. 111-112.

<sup>58</sup> Брубейкер Р. Этничность без групп / пер. с англ. М.: ИДВШЭ, 2012. С. 74-76.

подхода, рассматриваю это явление как создаваемый и разделяемый социумом конструкт.

В советской науке идентичность рассматривалась, в большей степени, как показатель этнического самовосприятия индивида и принадлежности к определенной этнической группе. Гендерная, профессиональная и иные формы идентичностей не были актуализированы отечественными этнографами середины – второй половины XX века. Советские авторы исходили из позиций примордиализма, направления, с точки зрения которого этничность является изначально заданной категорией, наследуемой, воспроизводимой и разделяемой всеми членами сообщества. Так, представители марийского народа, согласно тезисам примордиализма, неизменно должны ощущать и разделять общие для данной этнической группы культурные ориентиры и воспроизводить этничность в своих паттернах поведения. Более того, в фокусе примордиализма находилась именно «марийская идентичность» и другие этнические идентичности; гендерной и другими формами самовосприятия занимались специалисты в психологии, социологии и других предметных областях.

В советской этнографии ключевую роль играла теория этноса, под которым советский ученый С. М. Широкогоров понимал «группу людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традиций и отличаемых ею от других групп»<sup>59</sup>. Соответственно, «признание единства», соотносимое с термином «идентичность», большинством исследователей считалось статичной и детерминированной категорией. В 1960-1970-х гг. теория этноса была

---

<sup>59</sup> Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай: Отдельный оттиск из LXVII Известий Восточного факультета Государственного Дальневосточного университета, 1923. С. 13.

пересмотрена Ю.В. Бромлеем, который стал создателем дуалистической теории этноса. Согласно ей, термин «этнос» может иметь две составляющие: этникос (сам этнос в узком смысле слова) и этносоциальный организм (политическое, экономическое и территориальное воплощение этноса). Советский этнограф включил идентичность в основание «этнического организма»: «этнос в узком смысле слова может быть определен как исторически сложившаяся совокупность людей, обладающих общими относительно стабильными особенностями культуры (в том числе языка) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других таких же образований»<sup>60</sup>. Советская наука XX века в большей степени была сконцентрирована на описании и изучении «объективных» сторон культуры, в то время как проблемы самосознания, самовосприятия, межкультурной интеракции, глобализма оставались вне поля зрения исследователей.

В 1990-х гг. отечественная этнология и социальная антропология также были вовлечены в конструктивистский дискурс, постепенно сближаясь с зарубежной наукой. Ввиду внутренних противоречий примордиализма и его первостепенной концентрации на этничности, в рамках данного исследования этот подход не применим. Постсоветская наука исходит из критики теории этноса, а сам термин подвергался ревизии. В. А. Тишков разделяет конструктивистские положения, особенно в части условного характера этничности и ее зависимости от социальных границ. Отечественный этнолог выделяет массовую этническую идентичность и индивидуальную. Первая зависит во многом от деятельности элит, национальных активистов и статусности групп, в то время как индивидуальная формируется под сложным комплексом условий, она динамична и ситуативна. Для

---

<sup>60</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. С. 370.

данной работы важен тезис В. А. Тишкова о том, что идентичность не всегда основана на отрицании и противопоставлении условных «себя» «другим» и может быть связана с отдельным культурным комплексом<sup>61</sup>.

Согласно этнологу С. А. Абашину, примордиалистское понимание этничности обрело новую популярность в период распада СССР и после него. В постсоветском пространстве термины теории этноса стали активно цитироваться в журналистике, политике и т.д.<sup>62</sup> В рамках моей работы это, в частности, объясняет примордиалистское восприятие идентичности в деятельности местных активистов, в реализуемых национальных проектах и СМИ. Примечателен тезис С. Н. Абашина о том, что, несмотря на «победу» конструктивизма в мировой науке, во многих работах сохраняется весьма узкий взгляд на феномен идентичности: она рассматривается в рамках этничности и национальности, в то время как другие ее аспекты игнорируются исследователями<sup>63</sup>. Задача данной работы, в том числе, рассмотреть понятие идентичности, выйдя за ограниченные рамки дискурса об этничности. Представляется важной попытка совместить изучение «массовых» идентичностей на уровне этнических групп и личностного восприятия идентичностей.

С. В. Соколовский в статье «Метафизика идентичности и исследования процессов идентификации в социальных науках» формулирует проблему философского осмысления идентичности. По мнению антрополога, идентичность, воспринимаемая в социальных науках как тождественность индивида или вещи определённой категории, нуждается в концептуальном пересмотре. С. В.

---

<sup>61</sup> Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.

<sup>62</sup> Абашин С. Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 298.

<sup>63</sup> Там же. С. 301.

Соколовский приходит к выводу о том, что тождественность никогда не бывает абсолютной, она всегда находится в зависимости от контекста, то есть является релятивной<sup>64</sup>. В антропологических исследованиях, как считает автор, идентичность часто рассматривается в рамках только одного аспекта социальной жизни и без учета ее динамики,<sup>65</sup> а также в отрыве от такой категории, с которой объект должен быть тождественен<sup>66</sup>. На мой взгляд, концентрация лишь на этнической или территориальной идентичностях ведет к заведомо искаженному восприятию объекта.

Отдельные аспекты гражданской, этнической, территориальной идентичностей исследованы в работах М. Н. Губогло «Идентификация идентичностей. Этносоциологические очерки»<sup>67</sup>, Е. И. Филипповой «Территории идентичности в современной Франции»,<sup>68</sup> коллективной монографиях «Очерки о европейской идентичности и многокультурности» и «Школьное образование и идентичность. Отечественные и зарубежные концептуальные педагогические подходы к национальной (общегосударственной) интеграции и культурному многообразию общества»<sup>69</sup>. Проблема этнической идентичности населения Поволжья затронута в исследованиях «Молодежь в полиэтничных регионах Приволжского федерального округа. Экспертный доклад» под редакцией В. А. Тишкова и В. В.

---

<sup>64</sup> Соколовский С. В. Метафизика идентичности и исследования процессов идентификации в социальных науках // Сибирские исторические исследования, 2015, №1. С. 11-12.

<sup>65</sup> Там же. С. 13-15.

<sup>66</sup> Там же. С. 16-17.

<sup>67</sup> Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003.

<sup>68</sup> Филиппова Е. И. Территории идентичности в современной Франции. М.: Росинформаргротех, 2010.

<sup>69</sup> Мартынова М.Ю. Школьное образование и идентичность / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭРАН, 2013.

Степанова<sup>70</sup>, «Пробуждение финно-угорского Севера. Национальные движения Марий Эл» под редакцией М. Н. Губогло<sup>71</sup>.

Второй блок исследований касается проблемы конструктивистского характера этнической культуры, «изобретения» традиций. В большинстве работ этой категории авторы рассуждают о репрезентации идентичностей индивидов и групп посредством мифа и фольклора. Большинство современных исследователей культурного наследия исходят из конструктивистских положений, рассматривая традицию как создаваемое обществом явление. Многие исследователи, вслед за историком Э. Хобсбаумом, используют термин «изобретение традиции/изобретенная традиция» (invention of tradition). Под этой научной дефиницией автор подразумевал «совокупность общественных практик ритуального или символического характера, обычно регулируемых с помощью явно или неявно признанных правил; целью её является внедрение определенных ценностей и норм поведения, а средством достижения – повторение»<sup>72</sup>. Данное понятие четко определяет способность сообщества наделять мифологические сюжеты и образы символами национальной или этнической идентичности. В моем исследовании ставшая уже классической теория Э. Хобсбаума является отправной точкой, хотя не все тезисы его труда будут применимы к моему полю и исследовательскому подходу (например, мысль о сугубо целенаправленном и контролируемом характере трансформации традиций).

---

<sup>70</sup> Тишков В. А., Степанова В. В. Молодежь в полиэтничных регионах Приволжского федерального округа. М75 Экспертный доклад / Под ред. В. А. Тишкова, В. В. Степанова. – Оренбург: ООО ИПК. «Университет», 2013

<sup>71</sup> Пробуждение финно-угорского Севера. Национальные движения Марий Эл / автор-сост. С. М. Червоная; под ред. М. Н. Губогло. М.: Российская академия наук, Центр по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1996.

<sup>72</sup> Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // The Invention of Tradition. Edited by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge, Cambridge university press, 1983, pp. 1-14.

По мнению Дж. Г. Лиендо фольклор является «изобретенной традицией», «результатом отбора, манипуляций и комбинирования элементов традиционной (сельской или городской) культуры с элементами других культур»<sup>73</sup>. Образование, материальная культура, фестивали выступают каналами репрезентации перехода от прежних идентичностей (этнических) к новым (региональным).<sup>74</sup> Более того, нематериальное культурное наследие может быть интерпретировано как предмет экономического спроса. Так, Д. О'Гиоллайн анализирует репрезентативность народной традиции в экономическом контексте и сравнивает её с предметом спроса. Этническая культура, по его мнению, становится объектом потребления участником группы, тем самым «выражая его индивидуальность и обладание национальной идентичностью»<sup>75</sup>. В обществе возникает спрос на так называемую «аутентичность»<sup>76</sup>. Данное положение применимо и к моему полю: современное бытование марийских фольклорных и мифических сюжетов в СМИ, художественной литературе иллюстрируют интерес общественности к сюжетам, наделяемым символами этничности. Д. Рогински использует термин «фольклоризм» для определения современных традиций, основанных на идеях этнической самобытности и имеющих коммерческую составляющую.<sup>77</sup> Создателями «фольклоризмов» могут выступать как властные структуры, так и неполитические институты. Акцентируя внимание на этнической или национальной принадлежности локального фольклора, культурные активисты и деятели искусства подчеркивают его

---

<sup>73</sup> Liendo J. Teachers, Folklore, and the Crafting of Serrano Cultural Identity in Peru // *Latin American Research Review*, 2017, Vol. 52. No. 3, P. 379.

<sup>74</sup> Ibid, pp. 387-389.

<sup>75</sup> Ó Giolláin D. Rethinking (Irish) Folklore in the Twenty-First Century // *Béaloideas*, 203, Iml. 81, P. 45.

<sup>76</sup> Ibid. P.49.

<sup>77</sup> Roginsky D. Folklore, Folklorism, and Synchronization: Preserved-Created Folklore in Israel // *Journal of Folklore Research*, 2007, Vol. 44, No. 1, pp. 41-66.

«аутентичность», в то же время коммерциализируя и превращая в массовую культуру.

Существует ряд терминов, которые подчеркивают «рукотворный» характер «изобретённые традиции». Помимо указанного выше «фольклоризма»<sup>78</sup> в современных работах используется понятие «неофольклоризм». А. Клотинс, обращается к понятию «неофольклоризм» для обозначения современной интерпретации традиционной культуры активистами. Автор приходит к выводу, что обращение национальных активистов к фольклору и мифу становится особенно актуальным на фоне политических трансформаций, происходящих в мире.<sup>79</sup> Движение «неофольклоризма», как считает исследователь, началось в прибалтийских республиках в 1970-1980-х годах, затем данное этнокультурное течение распространилось в других постсоциалистических государствах<sup>80</sup>.

Еще одно распространённое понятие для обозначения новых тенденций в практиках легитимации и присвоения традиций – «культурное наследие» (cultural heritage). Концепт наследия репрезентует потребности группы в закреплении статуса своей культуры и обозначении ее рамок, получения правовых и экономических выгод. Современный исландский антрополог В. Хафштейн рассматривает это явление как сочетание индивидуального и коллективного творчества, присвоенное определенной группой в качестве своей собственности. Автор считает, что многие традиции, воспринимаемые как часть «народной культуры» и имеющие

---

<sup>78</sup> Dégh L. Uses of Folklore as Expressions of Identity by Hungarians in the Old and New Country // Journal of Folklore Research, Vol. 21, No. 2/3, Culture, Tradition, Identity Conference. March 26-28. 1984. P. 188.

<sup>79</sup> Klotiņš A. The Latvian Neo-folklore Movement and the Political Changes of the Late 20th Century // The World of Music, 2002, Vol. 44, No. 3, P. 118.

<sup>80</sup> Ibid. P.107.



соответствующий формальный статус, на самом деле были культивированы определенными акторами<sup>81</sup>.

Авторы отмечают трансформацию, которая произошла в повестке сохранения традиционной культуры. Дискурс защиты «исконных» традиций дает активистам национального движения возможность выразить озабоченность правовым статусом этнических групп и их положением в обществе. В стремлениях сохранить фольклор и сделать его известным широкой общественности выражены стремления утвердить положение отдельной группы (культурного или этнического меньшинства), что особенно актуально в многонациональных государствах и регионах<sup>82</sup>. Марийцы, проживающие в многонациональном государстве и поликультурном регионе имеют стимул обозначить себя как полноправное этническое сообщество, сохраняющее свою идентичность.

Деятельность по актуализации и созданию фольклорных традиций осуществляют политические институты. А. Путелис, в статье «Folklore and Identity: the situation in Latvia», поднимает проблему связи национальной идентичности и интереса к песенному фольклору, фестивалям традиционной культуры<sup>83</sup>. По мнению фольклориста К. Силвермана, под влиянием дискурса национальности и идеологии духовная культура приобретает «этнический» характер, при этом тон в «изобретении» традиции задает государство<sup>84</sup>. Х. Конагайо пишет о политизированности понятия «культурное наследие» и связи его с установками государства на формирование консолидированного сообщества, обладающего своей «аутентичной» традицией:

---

<sup>81</sup> Hafstein V.Tr. The Politics of Origins: Collective Creation Revisited // Journal of American Folklore. 2004. Vol. 117. No. 465. P. 308.

<sup>82</sup> Kuutma K., Seljamaa Elo-Hanna, Västriik Ergo-Hart. Minority Identities and the Construction of right in post-soviet settings // Electronic Journal of Folklore [Electronic resource]. 2012, Vol. 51.

<sup>83</sup> Putelis A. Folklore and Identity: the Situation of Latvia // Electronic Journal of Folklore [Electronic resource] .4(5), June 1997.

<sup>84</sup> Silverman C. The Politics of Folklore in Bulgaria // Anthropological Quarterly, Vol. 56, No. 2, Political Rituals and Symbolism in Socialist Eastern Europe (Apr., 1983), pp. 56-58.

«...культурные ценности и культурное наследие функционировали как инструмент государства в национальной и глобальной культурной политике, которая сильно повлияла на восприятие и переживание народом своей культуры, идентичности и истории»<sup>85</sup>. Исследователь американского и африканского фольклора Дж. Робертс приходит к выводу, что национальная идея и политический дискурс крайне значимы для исследовательской концепции современного американского фольклора. Идея «плавильного котла» и культурного многообразия значительно повлияли на существующие традиции (попытка создать «аполитичную науку», как считает автор, провалилась), которые презентуют полиэтничность современного общества<sup>86</sup>. «Традиционный» фольклор стал сферой репрезентации национальных идеологий. Похожие процессы происходили в Марий Эл, в которой под влиянием политики мультикультурализма и акцентуации этнической (уже не советской) идентичности символы и образы «аутентичного» фольклора стали активно эксплуатироваться местными деятелями культуры.

Автор Дж. Варшавер предлагает выделять в фольклоре несколько уровней: первый («аутентичная» традиция), вторичный фольклор («переработанный» деятелями культуры), третичный фольклор, под которым автор предлагает понимать «реконструкцию» первичного фольклора<sup>87</sup>. Исследователь приходит к выводу, что фольклор «второй категории» служит средством выстраивания политической и национальной идеологии. В концепте «народной» культуры находят отражение актуальные для данного общества символы и сюжеты, способствующие нациестроительству и/или консолидации этнической

---

<sup>85</sup> Konagaya H. Heritage Production in National and Global Cultural Policies: Folkloristics, Politics, and Cultural Economy in Ryukyuan/Okinawan Performance // *Asian Ethnology*, Vol. 79, No. 1 (2020). P. 61.

<sup>86</sup> Roberts J. Grand Theory, Nationalism, and American Folklore // *Journal of Folklore Research*, Vol. 45, No. 1, Grand Theory (Jan. - Apr., 2008), pp. 45-52.

<sup>87</sup> Warshaver G. On Postmodern Folklore // *Western Folklore*, Vol. 50, No. 3 (Jul., 1991). P. 220.

группы <sup>88</sup>. Схожей концепции придерживается и китайский исследователь З. Ю, по мнению которого, группа репрезентирует свои духовные ценности через дефиниции и понятия, описывающие местные верования и традиции: «новые названия позволяют нам выражать в терминах описания местных верований и создают пространство для достижения обществом социального равенства и справедливости»<sup>89</sup>.

Во многих современных сообществах, по его мнению, процессы нациестроительства и этнической консолидации контролируются государством в соответствии с идеологическими установками. Такую ситуацию можно наблюдать на примере многих современных стран: фольклор выполняет функцию легитимации идентичностей и их символического выражения как на уровне государственных образований, так и в отдельных регионах. Можно прийти к выводу, что сам потребительский спрос и интерес членов группы к фолк-культуре может выступать каналом репрезентации определенных ценностных установок. Важно учесть, что практики репрезентации идентичностей в фольклоре трансформируют исследуемую традицию, создавая новые формы ее бытования. Рассматривая процесс производства и распространения «фольклоризма», я также поднимаю в работе проблему коммерциализации «народной» культуры.

В легитимации традиций важна также роль культурных неполитических организаций. Цель культурного активизма, по К. Джерлоу и А. Прайор, заключается в «централизации маргинализированных сообществ, в основном, посредством фольклора и внедрения его в образование»<sup>90</sup>. Медиаторами в данном процессе

---

<sup>88</sup> Ibid., pp. 226-227.

<sup>89</sup> You Z. Conflicts over Local Beliefs: "Feudal Superstitions" as Intangible Cultural Heritage in Contemporary China // *Asian Ethnology*, Vol. 79, No. 1 (2020). P. 154.

<sup>90</sup> Garlough C., Pryor A. Fearlessly "Sifting and Winnowing": Folklore and the Wisconsin Idea // *Western Folklore*, Vol. 70, No. 3/4 (Summer/Fall 2011). P. 252.

выступают образовательные и культурные организации: библиотеки и музеи <sup>91</sup>. Примечательно, что «изобретенный» фольклор скорее является частью профессиональной эстрадной культуры, нежели чем действительно бытующей в народе традицией.<sup>92</sup> В моём исследовании было крайне важным взаимодействие с акторами национального движения и фольклорного творчества (примечательно, что часто это одни и те же люди), а также с культурными и образовательными организациями.

В ходе полевых исследований я обращался не только к устным текстам, но и к СМИ, интернет-ресурсам, произведениям искусства. Книжки, выставки и фильмы, основанные на сюжетах устного народного творчества, создают особый дискурс среди представителей сообщества. Изучая творческую деятельность культурных активистов, я рассматривал не только выраженную в ней репрезентацию коллективных ценностей, но восприятие этого творчества изучаемой группой. Например, кино по мотивам фольклорных сюжетов («filmic folklore»), в моем поле таким выступает, например, кинолента «Небесные жены луговых мари» режиссера А.С. Федорченко), которое становится медиатором между создателями визуального искусства и зрителями, воплощает собой текст «изобретенной традиции». «Фольклоризированное» искусство «укрепляет конструкции новых идентичностей»<sup>93</sup>; становится «контекстом интерпретации прошлого и выражения настоящего»<sup>94</sup>.

«Культурное наследие» как средство отстаивания групповых ценностей и идентичностей тесно связано с проблемой «присвоения» традиции и встраивания её в дихотомию «свой/чужой». Репрезентация

---

<sup>91</sup> Ibid. P.251.

<sup>92</sup> Silverman C. The Politics of Folklore in Bulgaria // *Anthropological Quarterly*, Vol. 56, No. 2, Political Rituals and Symbolism in Socialist Eastern Europe (Apr., 1983). P. 59.

<sup>93</sup> Zhang J. Filmic Folklore and Chinese Cultural Identity // *Western Folklore*, Vol. 64, No. 3/4, Film and Folklore (Summer - Fall, 2005). P. 268.

<sup>94</sup> Ibid. P.269.

возникает как вызов другой культуре в попытках сообществ отстаивать свои ресурсы, привилегии и статус (главенствующий или же, напротив, статус меньшинства). В фольклорных символах могут быть репрезентированы антиглобалистские тенденции локальной/национальной культуры, определённый протест по отношению к массовым тенденциям<sup>95</sup>. Исследователь М. Л. Крстанович считает, что «культурное наследие» реагирует на глобальные и политические тренды, трансформируясь под влиянием процессов стандартизации, конвенционализации и репрезентации.<sup>96</sup> Фольклоризм становится средством выстраивания оппозиции «свои-чужие», репрезентует при этом направленность общества на конструирование идентичностей<sup>97</sup>. Дж. С. Рикон поднимает проблему влияния европеизированного научного дискурса и профессиональной культуры на интерпретацию традиции. По мнению исследователя, глобалистское западное общество устанавливает контроль над региональными культурами, легитимизирует традиции определённых сообществ, создавая тем самым этнические дефиниции<sup>98</sup>. В то же время автор полемизирует с В. Хафштайном, полагая, что «изобретение традиции» не является сугубо контролируемым большинством процессом: локальность и различия также служат источниками для создания мозаичной и гетерогенной культуры<sup>99</sup>. По мнению российских исследователей Р. Кононенко и Е. Карповой, традиционная культура становится одним из элементов коллективной строящейся идентичности. Носители традиции «возрождают» фольклор в

---

<sup>95</sup> Conrad J. The Political Face of Folklore. A Call for Debate // The Journal of American Folklore, Vol. 111, No. 442 (Autumn, 1998), pp. 409-413.

<sup>96</sup> Krstanovic M. // Political Folklore On Festival Market: Power of Paradigm and Power of Stage // ČESKÝ LID, VOL. 98, NO. 3 (2011), pp. 261-262.

<sup>97</sup> Ibid. P.266.

<sup>98</sup> Rikoon J. On the Politics of the Politics of Origins: Social (In) Justice and the International Agenda on Intellectual Property, Traditional Knowledge, and Folklore // The Journal of American Folklore, Vol. 117, No. 465 (Summer, 2004), pp. 325-336.

<sup>99</sup> Ibid.P.334.

противовес массовой культуре<sup>100</sup>. Указанные положения в полной мере применимы и к исследуемым мною сообществам. В публичном дискурсе современных марийцев об аутентичности традиций, а также в материалах СМИ прослеживается идея противостояния глобальной культуре, а также культурам других этнических сообществ (татар, русских и др.). В изучаемом мною поле можно проследить два вектора дихотомии: «марийская культура - культура других» и «марийская культура – массовая культура», что находит отражение в нарративах информантов.

Важную позицию в проблеме репрезентации идентичности занимают научный дискурс и исследовательское сообщество. С. Дж. Зейтлин поднимает вопрос о роли фольклориста в репрезентации культуры изучаемого сообщества. С одной стороны, исследовательский дискурс позволяет сообществу выразить себя как социальную группу, выступая в роли медиатора. При этом исследователь сам участвует в создании изучаемой традиции, избирательно подходя к источникам исследования и презентуя фольклор широкой общественности в виде проектов или текстов<sup>101</sup>. Г. Смидхенс рассматривает фольклоризм в двух аспектах: коммерциализации «народного» искусства и репрезентации региональных культурных ориентиров в публичном пространстве. Исследователь полагает, что «фольклоризм» – это интерпретация современного искусства ученым сообществом, в то время как носители традиций не рефлексиируют по поводу их (традиций) происхождения<sup>102</sup>. По С. Остерлунд-Пот, вклад в формирование национальной идентичности может вносить локальный фольклорный сюжет,

---

<sup>100</sup> Kononenko R. V., Karpova E. J. Collective identity and social capital of the contemporary Russian folklore movement // *Anthropology of East Europe Review*, 2012. P. 86.

<sup>101</sup> Zeitlin S. I'm a Folklorist and You're Not: Expansive versus Delimited Strategies in the Practice of Folklore // *The Journal of American Folklore*, Vol. 113, No. 447 (Winter, 2000), pp. 3-19.

<sup>102</sup> Šmidchens G. Folklorism Revisited // *Journal of Folklore Research*, Vol. 36, No. 1 (Jan. - Apr., 1999), pp. 53-56.

записанный и представленный в конечном варианте собирателями и исследователями<sup>103</sup>. По мнению антрополога С. Ритхи, академическая среда превращает нарратив в этнографический текст: традиция становится объектом репрезентации усилиями исследовательского сообщества<sup>104</sup>. В современной марийской культуре именно определенная выборка текстов, оформленных и представленных публике учеными, выполняет функцию репрезентации идентичностей. Конкретный сюжет о национальном герое или мифе, транслируемый в массовой культуре, ассоциируется представителями определённой группы марийского населения с их этнической «самобытностью».

П.Э. Уэлш в статье «Public Folklore in the Twenty-First Century: New Challenges for the Discipline» поднимает актуальный в рамках данного текста вопрос: «Кто обладает властью определять аутентичность?» (культуры – прим. автора)<sup>105</sup>. По мнению исследователя, в процессе акцентуации фольклора задействован исследовательский дискурс. Учёное сообщество, балансируя между «академическим стилем» работы и творческим подходом к исследовательскому сообществу, представляет обществу свое видение традиции<sup>106</sup>. Проблема репрезентации идентичностей в исследованиях акцентирована в работе Г. Евангелиса. Греческий исследователь полагает, что научный дискурс на протяжении различных этапов изучения фольклора имел определённое идеологическое направление. С одной стороны, происходила унификация традиции и выделение «национального», «общегреческого» пласта культуры. С другой

---

<sup>103</sup> Osterlund-Pötzsch S. Bodies in Motion: The Peregrinations of Early Finland-Swedish Folklore Collectors. *Journal of Folklore Research An International Journal of Folklore and Ethnomusicology*, 2014, 51(3). 2014. P. 254.

<sup>104</sup> Ritchie S. Ventriloquist Folklore: Who Speaks for Representation? // *Western Folklore*, Vol. 52, No. 2/4, *Theorizing Folklore: Toward New Perspectives on the Politics of Culture* (Apr. - Oct., 1993), pp. 372-373.

<sup>105</sup> Wells P. Public Folklore in the Twenty-First Century: New Challenges for the Discipline // *The Journal of American Folklore*, Vol. 119, No. 471, *Working for and with the Folk: Public Folklore in the Twenty-First Century* (Winter, 2006). P. 9.

<sup>106</sup> Wells P. Public Folklore in the Twenty-First Century: New Challenges for the Discipline // *The Journal of American Folklore*, Vol. 119, No. 471, 2006. P. 13.

стороны, игнорировались локальные особенности различных этнических групп. Эти процессы связаны с влиянием политической идеологии, вызовом глобализации и конструированием образа «внешних других»<sup>107</sup>. Через нематериальную культуру транслируются, в том числе, личные интересы и установки исследователей, изучавших конкретное сообщество.

По выражению антрополога А. Дандеса «член группы может не знать всех членов группы, но он знает общие основы традиций, принадлежащих данной группе, традиции, которые помогают группе иметь чувство групповой идентичности»<sup>108</sup>. Исследователь выделял особую функцию традиции – интегративную, то есть объединение индивидов, схожих по ряду признаков (этнических, профессиональных и т.д.) в одно сообщество. Идеальная «формула исследования», по его мнению, это совмещение идентификации нарративов и их интерпретации, то есть умение как работать с содержательной частью устного текста, так и с контекстом его происхождения, бытования и фиксации.<sup>109</sup>

В антропологических исследованиях нематериальной культуры крайне актуальна проблема социального контекста бытования традиций. Д. Бен-Амос описывает три подхода к коллективному восприятию фольклора: фольклор как «абстрактное знание», как разделяемая членами сообщества коллективная собственность и как повторяющееся коллективное действие<sup>110</sup>. При этом автор предлагает определять взаимосвязь между социальным контекстом и фольклором

---

<sup>107</sup> Avdikos 2010 –Avdikos E. Continuity, Identity and Folk Studies in Greece // Electronic Journal of Folklore, Vol.44, 2010, pp. 157-168.

<sup>108</sup> Dundes A. Who Are the Folk? [Electronic resource] // Interpreting Folklore. AlanDundes. Indiana University Press, 1980.

<sup>109</sup> Dundes A. Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes. Edited and Introduced by Simon J. Bronner. University Press of Colorado, Utah State University Press, 2007.

<sup>110</sup> Ben-Amos D. Toward a Definition of Folklore in Context // The Journal of American Folklore, Vol. 84, No. 331, Toward New Perspectives in Folklore (Jan. - Mar., 1971). P. 6.



в терминах «владения, репрезентации, создания и пересоздания»<sup>111</sup>. В моем исследовании указанный подход применим к изучению культуры этнических сообществ, в которой выражен концепт «обладания традицией».

Большим подспорьем для данной работы будут исследования прагматики и семиотики мифологических представлений. В рамках данного исследования фольклорный текст и текст о фольклоре (и мифе) будут рассматриваться не как исторический/этнографический источник, а как сфера репрезентации идентичностей. Мифологический текст выступает пространством интерпретации исторических событий и явлений современности: «...если сами нарративы не претендуют на реалистичность, но в то же время передают отношение информанта и исследуемого сообщества к важным событиям прошлого»<sup>112</sup>.

В текстах фольклора (и текстах о фольклоре и мифах) представлены, помимо эмоций, переживаний рассказчика, мотивы «эксплуатации, манипуляции, имитации и присвоения»<sup>113</sup>. Нарратив служит не только каналом воспроизводства и фиксации сюжетов, но и своего рода «рупором» для представителей сообщества. Антрополог Саймон Дж. Броннер интерпретирует фольклор как акт и действие, используя понятие «абстрактная коммуникация». По мнению ученого, в современном фольклоре проявлен интерес носителей традиции к прошлому: он формируется в «психологическом и эпистемологическом контексте, словно в рамке картины»<sup>114</sup>. С. Рити считает, что в анализируемом тексте находит отражение саморепрезентация рассказчика, сам по себе фольклорный дискурс объединяет людей,

---

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Неклюдов С.Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре [Электронный ресурс] // Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина Сер. "StudiaEthnologica" 2007.

<sup>113</sup> Goldstein D. Vernacular Turns: Narrative, Local Knowledge, and the Changed Context of Folklore // The Journal of American Folklore, Vol. 128, No. 508 (Spring 2015). P. 137.

<sup>114</sup> Bronner S. Framing Folklore: An Introduction // Western Folklore, Vol. 69, No. 3/4, FRAMING FOLKLORE: Essays in Honor of Jay Mechling (Summer/Fall 2010), pp. 286-287.

формируя единый нарратив уже на коллективном уровне <sup>115</sup>. С психологической точки зрения рассматривает фольклор Д. Хаффорд, выделяя в качестве факторов формирования устного текста образование и социальную среду представителей сообщества. <sup>116</sup> Особое внимание в своём исследовании я уделяю контексту получения информации, описательным конструкциям, применяемым к мифологическим образам, а также личному отношению респондента к описываемым персонажам.

Исследователь городского фольклора Л. Дэг рассматривает фольклор и дискурс о нем «как выражение этнической и национальной идентичностей в границах народной культуры или этнической субкультуры» <sup>117</sup>. Американский антрополог Г. Файн считает, что «традиции имеют силу объединять группы, создавая культурную основу для доверия, единения и связей, которые создают коллективную идентичность», то есть традиции инкорпорированы в дискурс о групповой идентичности и ее проявления <sup>118</sup>. Моё исследование берет за основу тезис о том, что, в нарративах сказочной прозы и в дискурсе о «народной культуре» выражено восприятие разделяемых сообществом идентичностей. Большую роль в выявлении механизмов репрезентации играет концепт «присвоения» фольклорных традиций: часто в нарративах присутствуют дефиниции «наш», «местный», «национальный» и т.д., что подчеркивает осознаваемую связь между озвучиваемым текстом и его принадлежностью к определенной группе. Миф и фольклор выполняют функцию легитимации идентичностей и их символического выражения как на уровне всей этнической группы,

---

<sup>115</sup> Rithie 1993, 367

<sup>116</sup> Hufford D. J. *Folklore Studies Applied to Health // Journal of Folklore Research*, Vol. 35, No. 3 (Sep. - Dec., 1998). P. 295-313.

<sup>117</sup> Dégh L. *Uses of Folklore as Expressions of Identity by Hungarians in the Old and New Country // Journal of Folklore Research*, Vol. 21, No. 2/3, Culture, Tradition, Identity Conference, March 26-28, 1984 (May - Dec., 1984). P. 188.

<sup>118</sup> Fine G. A. *The Folklore of Small Things: Tradition in Group Culture // Western Folklore*, Vol. 77, No. 1 (Winter 2018), pp. 5-27.

так и в отдельных регионах ее проживания. Интерес членов группы к фолк-культуре может выступать каналом репрезентации определенных ценностных установок. Важно учесть, что практики репрезентации идентичностей трансформируют исследуемую традицию, создавая новые формы ее бытования.

Значительный вклад в изучение этноконсолидирующих мифов внес отечественный этнолог В. А. Шнирельман. В его работах «Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье»<sup>119</sup>, «Арийский миф в современном мире»<sup>120</sup> и коллективной монографии «Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов» под редакцией исследователя показано, какие смыслы могут приобретать мифы в контексте создания национальных и этнических идентичностей.

Исследователи производят «ревизию» традиций, презентуя ряд мифических сюжетов и образов как «каноничные», истинно «свои» и «аутентичные». Данное положение имеет прикладной характер для моего исследования. Большое внимание я уделяю каналам ретранслирования фольклора и мифа через науку, влиянию этнографии на восприятие традиций ее носителями.

Третья группа работ освещает проблему изучения мифологических персонажей в широком социокультурном контексте. В трудах XIX - начала XX вв. исследование мифологических персонажей (в том числе, марийских) развивалось в русле «мифологической школы». А. Н. Афанасьев в работе «Поэтические воззрения славян на природу»<sup>121</sup>, С. В. Максимов в книге ««Нечистая, неведомая и крестная сила»<sup>122</sup> выявляют в мифологических образах

---

<sup>119</sup> Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.

<sup>120</sup> Шнирельман В.А. Русское родноверие (Неоязычество и национализм в современной России) М.: Издательство Библийско-Богословского института, 2012.

<sup>121</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М.: К. Солдатенков, 1865-1869.

<sup>122</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб, 1903

«отголоски» древних верований и культовых практик. В начале XX столетия вышла в свет книга «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина<sup>123</sup>, в которой автор представил подробное описание персонажей низшей славянской демонологии и «заложных» покойников. Этнографические работы этого периода отличаются описательностью и отсутствием контекстуального взгляда на персонажей мифа.

В советской науке акцент с изучения персонажей низшей демонологии сместился на героев сказок и эпоса. В этнографии и фольклористике утверждается историко-типологическое направление. Исследователи рассматривали персонажа как структурный элемент сюжета, а также генезис его образа<sup>124</sup>. Особый интерес ученых-фольклористов вызывало соотнесение былинных эпических героев с реальными прототипами, с определенным историческим периодом.<sup>125</sup>

В 1975 году вышла в свет монография Э. В. Померанцевой «Мифологические персонажи в русском фольклоре», в которой автор затронула проблему соотношения демонологических поверий с фольклорным текстом, необходимости учитывать жанровые особенности источника, из которого почерпнута информация о мифологическом персонаже<sup>126</sup>. В 1980-1990-гг. широкий размах получило издание трудов по славянской демонологии. В 1995 году вышел в свет «Русский демонологический словарь»<sup>127</sup> фольклориста Т. А. Новичковой, в котором автор систематизировала демонологические народные верования. В монографии «Эпос и миф»<sup>128</sup> автор на основе обширного фольклорно-этнографического материала анализирует

---

<sup>123</sup>Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. С. 39-40.

<sup>124</sup> Пропп В. Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928

<sup>125</sup>Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л.: Наука, 1976. Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л.: Наука, Ленинградское отд-ние, 1982.

<sup>126</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.

<sup>127</sup> Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб.: Петербургский писатель, 1995.

<sup>128</sup> Новичкова Т. А. Эпос и миф. СПб.: Наука, 2001.

трансформации персонажей фольклора и появление новых образов на фоне глобализации культуры.

В конце XX века в изучении мифа утвердился семиотический подход. В рамках данного исследовательского направления персонажи рассматриваются в контексте нарратива, индивидуального и группового восприятия традиции. В семиотике особый акцент сделан на варьировании и трансформации мифологических образов в зависимости от коммуникативных процессов. Существенную роль в популяризации и актуализации данного направления внес С. Ю. Неклюдов, автор многочисленных работ об эпосе различных регионов мира и их демонологических представлениях <sup>129</sup>. Семиотическое направление применимо как к изучению эпоса и сказок, так и к несказочной прозе. Исследователи Н. А. Криничная <sup>130</sup> и О. А. Черепанова <sup>131</sup> исследовали северорусский демонологический фольклор, описывая совокупность признаков демонологических существ. Образы «нечистой силы» в культуре жителей Полесья рассмотрены в трудах С. М. Толстой <sup>132</sup> и А. В. Гура <sup>133</sup>. Воззрения сербов на нежить и пространственные локусы, населенные ими, исследовал Л. Раденкович <sup>134</sup>. На материалах славянской демонологии

---

<sup>129</sup> Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности [Электронный ресурс] // Восточная демонология. От народных верований к литературе М.: Наследие, 1998.

Заметки об «исторической памяти» в фольклоре [Электронный ресурс] // Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина, 2007. На земле, в небесах и на море: заметки о «семантических пространствах» мифа [Электронный ресурс] // Классика... И не только: Нине Владимировне Брагинской. *OrirntaliaetClassica: Труды Иститута восточных культур и и античности*. Вып. 33. М.: РГГУ, 2010. Слепота демона и ее литературные перспективы [Электронный ресурс] // *Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Сб. науч. ст.* М.: РГГУ, 2014 и др.

<sup>130</sup> Криничная Н. А. Предания русского Севера. СПб.: "Наука", СПб отд. 1991.

<sup>131</sup> Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера /сост. А.О. Черепанова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.

<sup>132</sup> Толстая С. М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001. С. 151 – 205.

<sup>133</sup> Гура А. В. Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М.: 2000. С. 303 – 313.

<sup>134</sup> Раденкович Л. Опасные места в славянской народной демонологии // Славянский и балканский фольклор: Виноградье. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой. М.: Индрик, 2011. С. 73 – 88.

Н. Л. Виноградов<sup>135</sup>, Е. Е. Левкиевская<sup>136</sup> и Е. С. Ефимова<sup>137</sup> разработали свои подходы к изучению структуры былички и анализу мифологических персонажей. Авторы предлагают комплексный подход к описанию героев фольклорного текста, с учетом его номинативных и предикативных признаков. В работе «Икота: мифологический персонаж в локальной традиции» исследователь О. Б. Христофорова рассматривает образ болезни-проклятия на основе нарратологического анализа с учетом контекста интервью и социокультурного опыта информантов<sup>138</sup>.

В данном исследовании большую значимость имеют тексты статей из альманаха «Славянский и балканский фольклор» (1971 – 2011), издаваемым Институтом славяноведения РАН и «In Umbra: Демонология как семиотическая система» (2012 – 2020), издаваемым Центром семиотики и типологии фольклора РГГУ.

Последний историографический блок представляет собой исследования непосредственно марийских мифов и фольклора. Коротко охарактеризую существующую историографию по интересующим меня проблемам. Первые сведения о некоторых

---

<sup>135</sup> Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16 – 44. Человек / нечеловек в народных представлениях // Человек в контексте культуры. Славянский мир. М.: Индрик, 1995.

Виноградова Л. Н. Новые представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умершего // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 25 – 51. Ментальный образ ландшафта в народной культуре // Ландшафты культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 45 – 54. Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80 – 90-х годов XX века. Том III. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016 и др.

<sup>136</sup> Левкиевская Е.Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 185-212. Мифологические персонажи в славянской традиции. Восточнославянский домовой. // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 96-161. - Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2003. С. 376-388. Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах. М.: Институт славяноведения Российской академии наук, 2004. С. 342-367 и др.

<sup>137</sup> Ефимова Е.С. Основные мотивы русских быличек (опыт классификации) [Электронный ресурс] // Сказка и несказочная проза. Межвузовский сборник научных трудов. М.: МПГУ, 1992.

<sup>138</sup> Христофорова О.Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М: РГГУ, 2013.

персонажах марийской мифологии приведены в работах Г. Ф. Миллера<sup>139</sup>, И. Г. Георги<sup>140</sup>. Систематическая фиксация марийского фольклора началась в XIX веке исследователями Г. Яковлевым («Религиозные обряды черемис»<sup>141</sup>), И. Н. Смирновым («Черемисы: историко-этнографический очерк»<sup>142</sup>).

В литературе начала XX века изучение марийских языческих верований продолжилось этнографами С. К. Кузнецовым, М. Г. Васильевым, В. М. Васильевым. Дореволюционные авторы скорее описывали систему языческих верований марийцев, не отталкиваясь от нарративов, а представляя обобщенную картину мифологических воззрений. В указанный период наблюдается интерес к представлениям загробной жизни и заупокойным культам марийской мифологии. Так, С. К. Кузнецов в работе «Загробные верования черемис»<sup>143</sup> исследовал обширные данные о демонических персонажах и «ходячих» покойниках, а М. Г. Васильев подробно описал представления о кереметах у марийцев и чувашей, что послужило началом детального изучения представлений о марийской «нечистой силе»<sup>144</sup>. В 1927 году вышла книга В. М. Васильева «Материалы для изучения верований и обрядов народа мари»<sup>145</sup>, в которой он представил описание некоторых предметов культа марийцев-язычников. В первой половине XX века сбором фольклорных сюжетов занимался К. А. Четкарев<sup>146</sup>.

---

<sup>139</sup> Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. Санкт-Петербург: Изданием Императорской Академией наук, 1791.

<sup>140</sup> Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ одежд и прочих достопамятностей. 1795 - 1797. Часть I. О народах финского племени. СПб., 1795.

<sup>141</sup> Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань. 1887.

<sup>142</sup> Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань. 1889.

<sup>143</sup> Кузнецов С.К. Загробные верования черемис. Казань: Типография Губертского Правления 1884 г.

<sup>144</sup> Васильев М. Г. О киреметях чуваш и черемис. Казань. 1904.

<sup>145</sup> Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов мари. Краснококшайск. 1927.

<sup>146</sup> Четкарев К. А. «О марийских преданиях и легендах // Труды МарНИИСК. Вып. II: Вопросы истории, языка, литературы и фольклора мари. Йошкар- Ола, 1940. С. 150–179. Богатырь нерген марий калыкын преданийже-шамыч; Марий калыкын муро фольклоржо да йомаклаште героический образ-шамыч нерген // Марий литература. Йошкар-Ола, 1950 - С. 3—20, 187—213. Марий калыкын

В 1970-х годах началось активное изучение марийских традиционных верований, сказок и несказочной прозы. Проблемы, связанные с марийским фольклором, осветили в своих работах С. А. Токарев («Религия в истории народов мира»<sup>147</sup>) и К. И. Козловой («Очерки этнической истории марийского народа»<sup>148</sup>). В. А. Акцорин и С. С. Сабитов опубликовали сборник марийских мифов и фольклорных текстов («Марий калыкойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания»<sup>149</sup>). К. И. Ситников составил двухтомный «Словарь марийской мифологии», который способствовал подбору и структурированию терминологического аппарата моей работы<sup>150</sup>. Мифологические персонажи как объекты культовых практик рассмотрены в работе О. В. Данилова «Языческие культы древнего населения Марийского Поволжья»<sup>151</sup>. Отдельные сюжеты, связанные с описанием фольклорных образов, раскрыты в работах Н. С. Попова<sup>152</sup>, Т. Л. Молотовой<sup>153</sup>, исследующих трансформацию языческих верований марийцев. Весомый вклад в изучение мифологии марийского населения конца XIX – начала XX веков внесли финские исследователи У. Хольберг<sup>154</sup> и А. Хаалайнен<sup>155</sup>, описавшие религиозные представления народов Поволжья.

---

преданий ден легендыже нерген; Ронго районысо йомак-шамыч // Марий фольклор ден литература, Йошкар-Ола: Марийский государственный издательство, 1945. С. 7–132.

<sup>147</sup> Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1964.

<sup>148</sup> Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М.: Изд-во МГУ, 1978.

<sup>149</sup> Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калыкойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. / Сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1991.

<sup>150</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола. 2006.

<sup>151</sup> Данилов О.В. Языческие культы древнего населения Марийского Поволжья. Йошкар-Ола, 2016.

<sup>152</sup> Попов Н. С. Верования // Марийцы. Историко-этнографические очерки. Издание 2-е, дополненное. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. С. 287 -301

<sup>153</sup> Молотова Т. Л. Марийцы «язычники» в Урало-Поволжье: история и современность // Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е. А. Ягафова, Е. С. Данилко и др.; Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. С. 71–89.

<sup>154</sup> Holmberg U. Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, Vol. 32. 1913. Tsheremission uskonto // Suomensuvun uskonnot, 1914.

<sup>155</sup> Härmäläinen A. Tšeremission ja votjakkien keremeteistä // Kalevalaseuran vuosikirja, 1930, Vol. 10, S. 43–57. Das Kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tšeremission // Journal de la Société Finno-Ougrienne, 1936–1937, Vol. 48, S. 1–150.



Исследователь марийской традиционной религии Л. С. Тойдыбекова предприняла попытку связать верования и мифы марийцев с этнической идентичностью в монографии «Марийская языческая вера и этническое самосознание»<sup>156</sup>, позже автор опубликовала справочник по марийской мифологии<sup>157</sup>. Проблема проявленности самосознания марийцев в контексте мифологических представлений освещена в исследованиях Ю. А. Калиева «Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия»<sup>158</sup> и Г. Е. Шкалиной<sup>159</sup>.

Труды, посвященные взаимосвязи марийской мифологии и самосознания, отличаются широким спектром фольклорно-этнографических источников, насыщенным полевым материалом. В то же время авторы часто игнорируют актуальные исследования идентичности, посвященные взаимосвязи идентичности и фольклора, отображению мифологических персонажей в современной культуре.

Помимо указанных работ (в данном разделе приведены далеко не все) в своем исследовании я прибегал к тематическим словарям и справочникам и литературе методического характера.

Резюмируя степень изученности темы, можно отметить недостаток комплексных разносторонних исследований взаимосвязи между идентичностями различных групп населения и марийской мифологией. Накопленный полевой материал следует рассматривать в более концептуальном ключе.

---

<sup>156</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание народа. Joensuu, Joensuuyliopistopaino, 1997.

<sup>157</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола. 2007.

<sup>158</sup> Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: Марийский гос. ун-т, 2003.

<sup>159</sup> Шкалина Г.Е. Добро и Зло в марийской мифологии // Финно-угорский мир. 2009. N. 2 (3). С. 80 – 83. Этноэтические аспекты в традиционном мировоззрении народа мар. [Электронный ресурс] // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. Казань. 2012. Роль женщин-мари в этнокультурном проектировании // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Историческинауки. Юридическинауки». Йошкар-Ола. 2017. № 4 (12). С. 35 – 39 и др.

### **Цель и задачи исследования**

Цель исследования – выявить механизмы репрезентации различных идентичностей через систему мифологических персонажей, связанных с ними номинативных признаков, функций и нарративов.

Для достижения поставленной цели в работе решается ряд исследовательских задач:

1) выяснить, как мифологические персонажи символически соотносятся с различными формами идентичности марийского населения;

2) выявить, как меняется образ персонажа (его имя, внешние признаки, функции) в процессе трансформации идентичностей;

3) определить роль мифологических персонажей в укреплении и акцентуации групповых границ, дихотомии «свой-чужие»;

4) выяснить, как в нарративах о персонаже, связанных с ним перформативных и коммеморативных практиках репрезентированы идентичности исследуемых групп;

5) изучить роль акторов и социальных институтов (СМИ, образования, искусства, науки и политики) в конструировании идентичностей с помощью мифологических образов.

### **Методология исследования. Понятийный аппарат**

В данной работе я опираюсь на методологические положения *социального конструктивизма, этносимволизма, интерпретативной антропологии, теории репрезентации и семиотики фольклора, междисциплинарного подхода, научного холизма.*

Концепт конструктивизма выражен в следующих методологических установках. Идентичность носит ситуативный характер, обладает способностью к трансформации в различных социокультурных контекстах. Идентичность не пребывает в иерархии: в определённой ситуации акцентируется наиболее актуальная модель самовосприятия индивида. «Выбор» идентичностей связан со

статусностью, обладанием ресурсами и другими выгодами. Акцентуация идентичностей происходит, в том числе, при возникновении дихотомии «свои/чужие», то есть противопоставлении групп. Идентичности репрезентированы в нарративах, символах, действиях, при этом они приобретают упорядоченность и воплощаются в определенных языковых понятиях. Некоторые формы коллективного и индивидуального самовосприятия являются продуктом политической активности, научного и журналистского дискурса, деятельности активистов этнического движения.

В основе данной работы лежит концепция репрезентации идентичностей через систему мифологических персонажей, текстов и практик, связанных с ними (подробнее о концепте репрезентации см. в разделе историографии). «Проблема репрезентации идентичностей в исследованиях фольклора и мифа стала значимой с 1970-х годов, когда «в этнографических дисциплинах произошёл теоретический сдвиг в сторону этнографии рефлексий, культурной репрезентации и социальной конструкции реальности»<sup>160</sup>. По Г. Г. Гадамеру, через репрезентацию перед познающим предстает картина мира: «изображение приобретает свою собственную действительность»<sup>161</sup>. Ж. Деррида считал, что контакт человека с реальностью ограничен, и он всегда имеет дело именно с репрезентацией, как посредником между сознанием и окружающим миром<sup>162</sup>. Р. Ф. Анкерсмит полагает, что у репрезентации как научного метода стоит задача не выявить саму реальность, какова она есть, а представления о ней в системе образов<sup>163</sup>. М. Хайдеггер видел в репрезентации не модель познания мира, а

---

<sup>160</sup> Mullen P. The Dilemma of Representation in Folklore Studies: The Case of Henry Truvillion and John Lomax // Journal of Folklore Research, Vol. 37, No. 2/3, Special Double Issue: Issues in Collaboration and Representation (May - Dec., 2000). P. 155.

<sup>161</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

<sup>162</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М: Ad Marginem, 2000.

<sup>163</sup> Анкерсмит Р. Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003. С. 234

интерпретацию окружающего мира, результат рефлексий<sup>164</sup>  
 Репрезентация подразумевает проявленность ценностных установок носителей идентичностей, деятелей этнической культуры в фольклорно-мифологических образах и связанных с ними практиках.

С точки зрения этносимволизма (подробнее об этносимволизме см. в разделе историографии) в становлении групповых форм идентичностей (в особенности, этнической, национальной) существенную роль играют разделяемые сообществом маркеры-символы, которые не всегда являются продуктом деятельности элит.

Образы марийской мифологии рассмотрены в моем исследовании в рамках семиотического подхода. Я подразумеваю, что персонажи и их признаки (имя, функции, атрибуты) выполняют роль символов-знаков, которые трансформируются в коммуникативном поле, меняются в зависимости от контекста.

Важно отметить, что указанные проблемы я рассматриваю с точки зрения холизма, то есть вкуче с другими культурными явлениями исследуемых сообществ, в контексте исторического развития.

Междисциплинарность исследования проявляется в использовании инструментария и терминологии различных наук: этнологии, социальной антропологии, фольклористики, истории.

Видится необходимым пояснить некоторые термины, используемые в работе:

*Национальное движение* – «массовое движение в среде этнической группы для достижения ею своих интересов: экономических, политических или языковокультурных»<sup>165</sup>.

---

<sup>164</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 149.

<sup>165</sup> Чешко С. В. Национальное движение [Электронный ресурс] // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6. Этнические и этносоциальные категории М.: ИЭА РАН, 1995.

*Национальность* - принадлежность индивида к определенной нации, чувство идентичности с определенной политико-территориальной группой.

*Нациостроительство* (национально-государственное строительство) – деятельность государства по созданию и укреплению наций и национальной идеи, а также этнических и национально-культурных автономий.

*Нация* – «народ в смысле государственного территориального сообщества», этническое сообщество, объединенное отношением к одному государству<sup>166</sup>.

*Этническая группа* – социальная группа, имеющая «схожие особенности разговорного языка (диалект), культуры и быта, а также особое самосознание и название (этноним)»<sup>167</sup>.

### **Миф и фольклор. Понятийный аппарат**

В данной работе основным объектом исследования являются мифологические персонажи, рассмотренные в контексте современной марийской культуры. В рамках обозначенной задачи исследования необходимо разделить понятия *мифа (мифологии)* и *фольклора*, так ряд персонажей в историографии принято считать исключительно мифологическими, другие выступают в роли как мифологических, так и фольклорных. Существует обширный пласт исследований, посвященных разграничению мифологических и фольклорных текстов. В своей работе я ограничусь указанием существенных различий мифа и фольклора, выделяемых рядом авторов. Согласно мнению филолога Н. Б. Мечковской, мифология (мифологические представления) – это «исторически первая форма коллективного сознания народа, целостная картина мира, в которой элементы религиозного, практического,

---

<sup>166</sup> Тишков В. А. Российская нация и ее критерии // Национализм в мировой истории / Под ред. В. А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 558.

<sup>167</sup> Козлов В.И. Этническая группа // Свод этнографических понятий и терминов. Вып.6. Этнические и этносоциальные категории. 1995. С. 147.

научного, художественного познания еще не различены и не обособлены друг от друга»<sup>168</sup>. Под фольклором автор понимает «исторически первое художественное (эстетическое) коллективное творчество народа»<sup>169</sup>. Эти понятия связаны друг с другом: оба носят коллективный характер, более того, «фольклор связан с мифом в своих истоках»<sup>170</sup>. Отличие между ними заключается в том, что в мифе присутствует мифическое (абстрактное) время – время появления мира, людей и т.д., нет указания на топонимы. Героями мифологического сюжета являются боги и полубоги. Фольклор, в свою очередь, содержит повествования о персонажах небожественного происхождения, может включать указания на конкретные географические объекты и исторические периоды. Фольклорные тексты, в которые трансформируется миф, по мнению Н. Б. Мечковской, утрачивают ритуально-магическое, сакральное значение<sup>171</sup>. Фольклорист Е. М. Мелетинский писал о различной логике мифа и фольклорного текста. В мифологическом повествовании, по его мнению, нет «обобщения на основе логической иерархии от конкретного к абстрактному и от причин к следствиям»<sup>172</sup>. В фольклоре события подчинены причинно-следственным связям. При переходе мифа в жанр сказки мифологическое время сменяется «сказочно-неопределенным». При трансформации мифа в героический эпос сюжетная линия разворачивается в историческое время; в эпосе повествуется «о заре национальной истории, об устройстве древнейших государственных образований»<sup>173</sup>. Автор отмечает происхождение фольклора на основе мифа. При переходе мифа в

---

<sup>168</sup> Мечковская Н.Б. Язык и религия [Электронный ресурс]. М.: Агентство «ФАИР», 1998.

<sup>169</sup> Там же.

<sup>170</sup> Там же.

<sup>171</sup> Там же.

<sup>172</sup> Мелетинский Е. М. Миф и сказка [Электронный ресурс] // Мелетинский Е. Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГУ. 1998.

<sup>173</sup> Там же.

жанры сказки и эпоса происходит его (мифа) «деритуализация» и «десакрализация»<sup>174</sup>, он приобретает более литературные формы, а мифологические образы – метафоричность<sup>175</sup>. В зависимости от контекста, в работе персонажи названы мифологическими или фольклорными, но так как миф – более емкое понятие, то чаще всего персонажи названы мифологическими.

В историографии существуют различные подходы к описанию мифологических персонажей. Специалисты по славянскому фольклору Л. Н. Виноградова и С. М. Толстая предлагают развернутую систему описания персонажа по широкому ряду признаков, которые можно сгруппировать в три раздела. Первый – признаки субъекта «в статике» (имя, внешний облик, генезис и др.). Второй включает в себя признаки-функции субъекта, а третий – признаки, относящиеся к объекту деятельности и влияния персонажа, то есть способы «коммуникация» с носителями традиции, проявленность персонажей в различных контекстах<sup>176</sup>. Е.Е. Левкиевская определяет мифологического персонажа как «скреплённый именем пучок функций»<sup>177</sup>, разделяя предметное и предикативное (функциональное) имя мифологического субъекта в традиции<sup>178</sup>. Фольклорист О. Б. Христофорова, исследуя мифологический персонаж, описывает его имя, происхождение, внешний облик, издаваемые звуки и функции<sup>179</sup>. Указанные подходы относятся к славянской фольклорной традиции, однако применимы и к марийскому полю. Данные описательные модели помогут комплексно изучить современные представления о мифологических образах. В то

---

<sup>174</sup> Там же.

<sup>175</sup> Потебня А. А. Слово и миф [Электронный ресурс]. М.: Правда, 1989.

<sup>176</sup> Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. 1994. С. 17-18.

<sup>177</sup> Левкиевская Е.Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. [Электронный ресурс]. М., 2003. С. 376-388.

<sup>178</sup> Там же

<sup>179</sup> Христофорова О.Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. 2013. С. 110-201.

же время основной фокус моего исследования сосредоточен не столько на признаках самого персонажа, сколько на его восприятии носителями традиции, его символической роли в культуре и отношении к нему информантов. В центре моей работы - репрезентативные функции мифологического образа, связанных с ним текстов и практик.

В работе использовано много русской мифологической лексики общеупотребимого характера: чёрт, дьявол и др., а также термины локальной культуры, относящиеся к марийскому языку. Для удобства восприятия текста приведу во введении названия и имена наиболее часто встречающихся персонажей современного марийского фольклора.

*Азырен (Азрени)* – «...от араб. Азраил (ангел смерти в исламе). Ангел смерти, олицетворение смерти, в разных местах помощник при керемете, киямат, кугырак или йомше...«Смерть - дух, ангел смерти Азрии, Азри — чуваш. Эсрель, араб. Азраил [...]»<sup>180</sup>. В марийском фольклоре под этим термином понимают духа, забирающего людей на тот свет, предвестника (ангела) смерти, в некоторых нарративах – представителя нечистой силы, которого респонденты сравнивают с чёртом. Азырена описывают как существо мужского пола, предстающего чаще в виде тени, длинной темной фигуры. Может выполнять зловредные функции, но чаще «является» умершим или его окружающим.

*Вүдоза, вүдкугыза, вүдава, водяной* – персонифицированная вода или дух воды. Данный персонаж редко имеет какие-то визуальные физические характеристики (в том числе, так как «обитает» в невидимом пространстве и редко «является» человеку). В нарративах описывается и как положительный дух-хозяин (хозяйка), и как зловредный дух, «утягивающий» людей на дно рек и озер. Духи воды в

---

<sup>180</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 17.



ряде текстов имеют парное воплощение: информанты выделяют «хозяина» и «хозяйку»<sup>181</sup>.

*Ия* (чёрт, сатана, бес, шайтан, керемет, панигя) - «[злой дух]», ср. тат. ия «хозяин; [невидимое существо, якобы живущее в конюшне вместе с лошадей и по ночам заплетающее её гриву]»<sup>182</sup>. В текстах сказочной прозы он фигурирует как злобный дух, населяющий все сферы пространства (выделяют водяных чертей – *вудия*, черти бань – *мончаия* и т.д). В локальной традиции им приписывают способность вселяться в людей. Обычно *ия* фигурируют во множественном числе.

*Керемет* (*Кереметь*) – злой дух, один из самых многогранных персонажей марийской мифологии. «Представляется верным разделить существующие в современной марийской народной традиции представления о керемете на условно демонологические, для которых свойственно соотнесение керемета с чертями, демонами, абстрактным злом; природные, наделяющие его статусом духа природы, историко-культурные, в которых подчеркивается божественное происхождение керемета и присутствуют рассуждения о потере им «сакрального статуса» в результате христианизации»<sup>183</sup>. В современных текстах сказочной прозы и сказках керемет может фигурировать как представитель «злой» нечисти, сродни чёрту, демону, ия. Помимо этого, Керемет упоминается рассказчиками как герой мифа о творении, божество-трикстер, противник бога Юмо и главное тёмное божество.<sup>184</sup> В ряде местностей отмечена практика поклонения Керемету; существует мнение, что это божество отводит от человека несчастья<sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание народа. Joensuu, Joensuun yliopisto paino, 1997.

<sup>182</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 17.

<sup>183</sup> Ефремова Д. Ю., Устьянцев Г. Ю. Бог, дух и дьявол. Статус и образ керемета в современном марийском фольклоре // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 1. С. 120.

<sup>184</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 104.

<sup>185</sup> Шкалина Г.Е. Добро и Зло в марийской мифологии // Финно-угорский мир. 2009. N. 2. С. 81.

В то же время под кереметом некоторые респонденты понимают покровителя рода и семьи, которому поклонялись их предки.

*Князь* – в марийской истории и фольклоре правитель группы деревень, представитель племенной аристократии, глава войска (сотни). Несмотря на то, что некоторые князья могут иметь реальные прототипы или упоминаются в СМИ и научной литературе как реальные исторические персонажи (при отсутствии достоверных исторических источников), в текстах легенд и исторических преданий они наделяются мифологическими характеристиками. Так, князья в фольклоре могут обладать бессмертием, огромной нечеловеческой силой, владеть колдовскими практиками. Образы правителей сближаются с фигурами *богатырей-патыров*.

*Мончаия, мончаоза, мончакугыза* – «хозяин бани», как правило, называемый «нечистой силой». Чаще всего респонденты описывают встречи с ия именно в бане, так как это хозяйственное здание считается лиминальным пространством почти всех групп марийского населения. Банные духи наказывают людей, нарушающих запреты на мытьё в позднее время<sup>186</sup>. Монча ия оборачивается в людей, издает страшные звуки и т.д. В некоторых текстах сказочной прозы упоминается и банный хозяин (монча кугыза), и банная хозяйка (монча кова).

*Овда* – женское демоническое существо, владеющее колдовскими практиками (проклятье, оборотничество и др). В фольклорной традиции существует множество вариаций данного образа. Во-первых, овда фигурирует в народной демонологии как нечисть, зловредный обитатель лиминального пространства (оврагов, гор, лесов), в образе которого проявляются типичные черты демона-женщины: лохматые волосы, длинные груди и др. Во-вторых, местные жители определяют овд как ведьм: этим словом могут обозначать носительницу

---

<sup>186</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 81-82. Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 167-169.

колдовского статуса, женщину с негативной репутацией. В редких случаях информанты интерпретируют этот персонаж как автохтонное племя, мифический народ, живший на «марийской земле» до прихода марийцев. В данном контексте овды имеют как мужской, так и женский гендеры, отличаются высоким ростом, волосатостью. Согласно поверьям, мифический народ овдисчез или скрывается от людей<sup>187</sup>.

*Пёртоза, пёрткузыза, пёртава, суртоза, сүсётко, домовой* – дух дома, сопоставимый со славянским домовым. Может упоминаться информантами в положительном контексте, как добрый покровитель дома, а также же как зловредный дух, который «портит» скотину, шумит, устраивает беспорядок. В некоторых нарративах уподобляется чёрту, «живущему» в доме (пёрт ия). «Хозяева» дома могут упоминаться во множественном числе, как пара супругов<sup>188</sup>.

*Патыр* - «богатырь», от тат. батыр «богатырь, герой, силач». Общее название легендарных, сказочных богатырей. Часто термин «патыр» используется для обозначения великана, в том числе злого, например, «кугу патыр»<sup>189</sup>. Патыры в текстах легенд и исторических преданий наделяются нечеловеческой силой, способностями оборачиваться, восставать из мертвых.

*Суксо* – «диал. сакче, шукчо «ангел», юмосуксо, тёмынсуксо «божий ангел», ср. тат. сакчы «сторож, страж, охранник». «Категория служебных божеств, выполняющих функции божьих посланников (ангелов), а также покровителей (ангелов-хранителей) человека или какой-либо сферы бытия»<sup>190</sup>. Отождествляются информантами с ангелами, которые сопутствуют человеку на протяжении всей жизни, а

---

<sup>187</sup> Устьянцев Г.Ю. Ведьмы, черти и мифическое племя: количественная и гендерная характеристика овды в современном марийском фольклоре // IN UMBRA. Демонология как семиотическая система: альманах. 2020. Том. № 9. С. 278-286.

<sup>188</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 102-103. Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 193-200.

<sup>189</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 97.

<sup>190</sup> Там же. С. 110-111.

также с «небесными посланниками» Бога<sup>191</sup>, при этом они являются людям в образе светящихся шаров, лучей света и т.д., в качестве судьбоносного предзнаменования.

*Чодыраия, чодыраоза, леший* – дух леса, персонификация лесной природы. Как и в славянском фольклоре, данный дух может благоволить путникам, указывать им верный путь, защищать природу, то есть выполнять покровительские функции. В нарративах информанты наделяют его атрибутами и внешностью злых духов – ия. Хозяева леса «плутают», издают страшные звуки, имитируя животных, могут превращаться в людей и зверей<sup>192</sup>. Из всех категорий «нежити» данный персонаж чаще других имеет визуальное воплощение: его описывают в образе старика, ребенка, птицы и др. Редко чодыраоза упоминается во множественном числе или в парной ипостаси, чаще описывается респондентами как существо мужского пола.

*Юмо* (Ош Кугу Юмо – «(бог), создатель земли и неба, вселенной, вечное, бесплотное, духовное. В марийской традиции Юмо выступает в виде седого старичка с белой бородой, живущего на небе. Существуют рассказы, в которых Юмо встречается в виде странника или нищего»<sup>193</sup> . Данный персонаж чаще упоминается в мифологическом и религиозном дискурсах как глава марийского пантеона (Ош Кугу Юмо – Великий Белый Бог), божество-демиург, бог-правитель<sup>194</sup>, в то время как в текстах сказочной прозы он не фигурирует. Имя и образ Юмо употребляется в литературе и других произведениях искусства (опера «Юмынүдыр» и др).

---

<sup>191</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание народа. 1997. С. 117.

<sup>192</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 129-130. Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 257-259.

<sup>193</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 282-283.

<sup>194</sup> Акзорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе. Саров: Альфа, 2000. С. 31-33.

В исследовании также фигурирует абстрактная категория духов умерших, привидений, призраков, «заложных покойников»<sup>195</sup>. Обычно их описывают как воплощение когда-то живших людей, вернувшихся «с того света». Информанты указывают на аудиальные и тактильные эффекты, которые производят духи: голоса, скрипы, потоки воздуха, прикосновения.

Важно отметить, что не все носители традиции признают дефиниции духов-хозяев и злых духов, живущих в одном и том же локусе пространства (в доме, лесу, на горе и т.д.). Напротив, чаще всего функции «защитников-покровителей» и вредительство приписываются одному и тому же персонажу. Информанты упоминают «хозяина» определённой стихии или пространства, который является «нечистым» и злым, но в то же время может проявить расположение к человеку, не нарушающему общепринятых норм поведения. Таким образом, можно сделать вывод об отсутствии четких дефиниций и категорий в марийской мифологической системе. Марийцы из разных регионов используют термины в контексте локальной традиции. Большую роль в описании персонажей играет личная интерпретация рассказчика, влияние глобальной культуры.

Конструирование дефиниций в системе мифологических персонажей усложняется также тем, что в традиции отмечается отсутствие предметного имени персонажа. В повествовании рассказчик часто делает акцент на действиях субъекта («водит», «плутает», «пугает» и др.). Названия персонажей опускаются или заменяются местоимениями, указаниями на пол или возраст: «девушка», «старик» и др. В. А. Черванева объясняет «расплывчатость» фольклорных образов в описаниях двумя причинами: спецификой разговорного

---

<sup>195</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. С. 39-40.

жанра и нежеланием произносить имена демонических персонажей.<sup>196</sup> Вместо персонажей в текстах могут фигурировать звуки, свечения (светящиеся столбы или шары), полтергейст, а также образы медийной сферы (НЛО, снежный человек, чупакабра и т.д.). Антрополог Э. Берд считает, что массовая культура вытесняет более «традиционные» образы и вводит в повседневную жизнь новые темы и сюжеты.<sup>197</sup> Подобный процесс можно наблюдать на примере так называемых городских легенд, в которых часто субъект заменён явлением или ощущением рассказчика<sup>198</sup>.

В моей работе нет упоминаний колдунов, ведьм и других «знающих» персонажей современного фольклора. Несмотря на большую популярность колдовского дискурса, особенно в сельской местности, этот аспект не будет рассмотрен мною в данном исследовании. Деревенские «знающие», в отличие от упомянутых персонажей, являются реально жившими или живущими людьми, которые входят в систему коммуникаций с местными жителями. Следовательно, подход к изучению их восприятия обществом, к исследованию образа «знающего» в корпусе текстов и массовой культуре требует специального методологического подхода.

Существует устоявшееся в историографии деление мифологических персонажей на существ «высшей» (сакральных, божественных) и «низшей» мифологии (демонов и духов)<sup>199</sup>. Также в

---

<sup>196</sup> Chervaneva V. Meet the Demonological Character: Two Types of Narrative Structures [Электронный ресурс] // Electronic Journal of Folklore/ Vol. 65 (3). Tartu, 2016. P. 62.

<sup>197</sup> Bird E. Cultural studies as confluence: The convergence of folklore and media studies // Popular culture theory and methodology: A basic introduction, eds. H. E. Hinds, M. Motz, and A. Nelson, Madison: University of Wisconsin Press/Popular Press. 2006, pp. 346-34.

<sup>198</sup> Edwards E. D. A house that tries to be haunted: Ghostly narratives in popular film and television. // Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives, eds. J. Houran and R. Lange, Jefferson, NC: McFarland and Company, 2001. P. 86. Hufford, D. J. An experience centered approach to hauntings // Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives, eds. J. Houran and R. Lange, Jefferson, North Carolina: McFarland and Company, 2001. P. 33. Goldstein D.E., Grider A.N., Thomas J.B. Conclusion: The "Spectral Turn" // Haunting Experiences: Ghosts in Contemporary Folklore. University Press of Colorado, Utah State University Press, 2007, P. 208.

<sup>199</sup> Иванов В. В. Низшая мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. Электронное издание / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980. С. 724 – 725. Мелетинский Е. М. Основные мифологические

фольклористике для обозначения указанных мною существ распространён термин «нечистая сила» или «нечисть»<sup>200</sup>. Данные понятия применимы к моему полю.

Приведу также категории фольклорных текстов, которые фигурируют в исследовании.

*Бывальщина* – «жанр устного народного творчества: рассказ о действительном происшествии, случае, имевшем место в действительности»<sup>201</sup>, как правило, в бывальщинах повествуется о третьих лицах, а не о собственном опыте.

*Быличка* – «жанр устного народного творчества: рассказ героя о встрече с «нечистой силой»<sup>202</sup>.

*Легенда* – «...жанр устного народного творчества: рассказ поучительного содержания о выдающемся событии или поступке человека, повествование о необыкновенном, чудесном происшествии, которое воспринимается как достоверное»<sup>203</sup>.

*Литературная сказка* – «эпический жанр: ориентированное на вымысел произведение, тесно связанное с народной сказкой, но, в отличие от нее, принадлежащее конкретному автору, не бытовавшее до публикации в устной форме и не имевшее вариантов»<sup>204</sup>.

*Несказочная проза* – совокупность жанров (бывальщины, былички, легенды, предания и др.), в которых повествуется о событиях, претендующих на реальность (в отличие от сказки).

*Предание* – «жанр устного народного творчества: рассказ поучительного содержания о выдающемся событии или поступке

---

мотивы и термины. Низшая мифология // Мифологический словарь [Электронный ресурс] / ред. Е. М. Мелетинского. М.: Советская энциклопедия, 1991

<sup>200</sup> Толстая С. М. Нечистая сила // Славянская мифология: энциклопедический словарь / Ин-т славяноведения РАН. 2-е изд. М.: Междунар. отношения, 2002. С. 319–321.

<sup>201</sup> Белокурова С. П. Словарь литературоведческих терминов. [Электронный ресурс]. СПб.: Паритет, 2006.

<sup>202</sup> Там же. .

<sup>203</sup> Там же.

<sup>204</sup> Там же.

человека, повествование о необыкновенном, чудесном происшествии, которое воспринимается как достоверное»<sup>205</sup>. В случае, если предание основано на исторических событиях, а также в них упоминаются исторические персонажи, его называют *историческим*.

*Фольклорная сказка* – «эпический жанр письменного и устного народного творчества: прозаический устный рассказ о вымышленных событиях в фольклоре разных народов. Вид повествовательного, в основном, прозаического фольклора (сказочная проза), включающий в себя разножанровые произведения, тексты которых опираются на вымысел»<sup>206</sup>.

*Эпос* - «...героическое повествование о прошлом, содержащее целостную картину жизни и представляющее в гармоническом единстве некий эпический мир и героев-богатырей»<sup>207</sup>.

Мифы, которые будут рассмотрены в работе, можно классифицировать как *космогонические* (о появлении мира), *этиологические* (о происхождении различных природных и культурных особенностей и социальных объектов), *антропгонические* (о появлении человека и его особенностях) и *дуалистические* (о противоборстве двух начал)<sup>208</sup>.

### **Научная новизна**

В работе предлагается исследовать идентичности на основе широкого спектра источников: фольклорных текстов, интервью, материалов СМИ, культурного ландшафта, произведений искусств, статистических данных. Данный комплексный подход позволяет одновременно изучать репрезентации идентичностей на уровне

---

<sup>205</sup> Там же.

<sup>206</sup> Там же.

<sup>207</sup> Хализев В. Е., Мелетинский Е. М. Эпос // Советская энциклопедия. [в 30 т.] [Электронный ресурс] / гл. ред. А. М. Прохоров ; 1969—1978, т. 30. М.: Экслибрис, 1978.

<sup>208</sup> Мелетинский Е. М. Мифологический словарь. М.: Светская энциклопедия, 1990.



индивидуального восприятия, деятельности активистов и этнической интеллигенции, общественного сознания.

Впервые в исследовании марийской культуры мифологические и фольклорные персонажи представлены не как «этнографическая данность», а в более широком антропологическом контексте. Мифологические персонажи рассмотрены как инструмент репрезентации и символ идентичностей с учетом вариативности и трансформации их образов.

### **Научная и практическая значимость**

В работе использован комплексный подход к исследованию явления идентичности, объединяющий некоторые положения социального конструктивизма, этносимволизма и семиотики фольклора. Предложенный подход, на мой взгляд, применим к исследованию идентитета различных этнических сообществ, обладающих этно-территориальной автономией и включающих в себя дисперсные этнографические группы. Более того, он может являться релевантным для изучения функционирования и трансформации мифологических персонажей в контексте социально-политических явлений.

### **Положения исследования, выносимые на защиту**

1) В актуализации идентичности и этнической идеи современных марийцев (общемарийской идентичности) значимую роль играют мифологические персонажи, образы которых в традиции не привязаны к конкретным территориальным локусам и распространены повсеместно. Данная группа персонажей встречается в мифологических и сказочных текстах, к ней относятся божество Юмо, герои мифов и мифологических сказок, мифический великан Онар. Эти образы не претендуют на историческую достоверность, а в сюжетах о них фигурирует абстрактное мифологическое пространство и время.

2) Персонажи богатырей (патыров) и правителей выполняют символическую функцию в акцентуации этно-региональных идентичностей (горных, ветлужских, кировских, луговых марийцев и т.д.). Помимо этого, данная категория фольклорных образов встраивается в территориальную идентичность: в локальной традиции с ними связаны определенные объекты пространства и мифические генеалогии.

3) Некоторые персонажи локального фольклора (патыры, князя) возводятся деятелями культуры в ранг общезначимых культурных героев («марийских героев», «национальных героев»), их образы популяризируются посредством СМИ, искусства и образования. В эту группу героев фольклора попадают совершенно разные по своему происхождению персонажи: мифические великаны, легендарные правители, воины-патыры.

4) Фольклорные князя и богатыри воспринимаются носителями культуры как реальные исторические лица, что усиливает важный аспект этно-региональной идентичности – веру в «золотой век» своей этнической группы, эпоху «героического прошлого».

5) Некоторые культивируемые образы фольклорных героев (правителей, патыров) в XX веке не фигурировали в фольклорных текстах, информация о них оставалась на страницах этнографических трудов. Однако на волне этнокультурного «возрождения» на рубеже веков эти персонажи популяризировались творческой интеллигенцией, учеными, работниками культуры и администрации. Героев почитают в памятные даты, в культурном ландшафте появляются новые объекты, связанные с их деятельностью.

б) «Финно-угорская идентичность» (панидентичность), активно внедряемая активистами в медийный дискурс в последние десятилетия, зиждется на персонажах, встречающихся в мифах различных уральских народов (говорящих на финно-угорских и самодийских языках). К

данной категории относятся утка-демиург; божества-братья, участвующие в творении мира (Юмо и Керемет/Йын), абстрактные природные силы. В контексте «финно-угорского единства» и «финно-угорской идентичности» подчеркивается «архаическое родство» народов, общее историческое происхождение и схожесть мифов. Сторонники «финно-угорского единства» делают акцент не только на языковой близости народов, но и на других культурных универсалиях.

7) Мифологические персонажи и сюжеты являются частью дихотомии «своя культура-чужая культура», усиливая восприятие этно-социальных границ. В нарративах об идентичности часто присутствуют мотивы «обладания» и «присвоения» фольклорно-мифологического наследия.

8) Персонажи низшей мифологии (духи природных объектов, демонические сущности и другие) не воспринимаются представителями сообществ в качестве символа марийской культуры, как «общемарийские» или «национальные» герои. В то же время они важны в контексте территориальной идентичности, так как с «нечистой силой», преимущественно, связаны локальные фольклорные сюжеты о природном ландшафте, деревнях и жилых постройках.

### **Апробация выводов исследования**

Некоторые выводы исследования апробированы в девяти научно-исследовательских печатных публикациях, три из которых входят в перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии (ВАК). Методологические аспекты исследования частично изложены в статье «Встреча с «нечистой»: отражение личных переживаний рассказчика в текстуальных особенностях нарратива (на примере марийской сказочной прозы)» («Вестник антропологии», №3 (47), 2019). Исследование некоторых мифологических персонажей представлено в работах «Бог, дух и дьявол. Статус и образ Керемета в современном марийском фольклоре» («Традиционная культура», Т. 21,

№ 1, 2020) и «Восславим землю Акпарса»: легендарный князь в современном фольклоре и национальной идее горных марийцев («Вестник антропологии», № 1 (53), 2021).

Также материалы исследования были апробированы в тезисах конференций российского и международного уровней. Проблемы взаимосвязи между изучением идентичностей и мифологических персонажей были освещены в следующих научных конференциях. “Anthropology and Geography: Dialogues Past, Present and Future”, сентябрь 2020 года. Темадоклада: "Dirty" and sacred places: representation of geographical objects in the Mari folklore. VANDA (“Vienna Anthropology Days) 2020”. Темадоклада: “National heroes and local spirits: studying the national identity of the Mari people through folklore», сентябрь 2020 года. SIEF2021, 15th Congress “Breaking the rules? Power, participation, transgression”, июнь 2021 года. Тема доклада: 'It is not our legend": folklore heroes in representation of regional identity of the Mari people after the Soviet collapse”. XIV Конгресс антропологов и этнологов России (КАЭР). Томск, июль 2021 года. Тема доклада: «Герой национальный и герой локальный. Фольклорный персонаж в репрезентации идентичностей различных групп марийского населения».

Анализ некоторых персонажей марийской мифологии был представлен на выступлениях в следующих конференциях. Конференция молодых ученых Института этнологии и антропологии им Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академия наук, ноябрь 2018 года. Тема доклада: «Поро ден осал: репрезентация персонажей-антагонистов в современном марийском фольклоре». V научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Динамика этнокультурных процессов. Этнография в действии», Санкт-Петербург, апрель 2019 года. Тема доклада: «Образы глобальной культуры в марийской сказочной прозе». Конференция «Вопросы

духовной культуры народов Урало-Поволжья: история и современность», апрель 2019 года. Тема доклада: «Марийские мистические нарративы и образы глобальной культуры», апрель 2019 года. VI Международная научная конференция «Демонология как семиотическая система», май 2020 года. Тема доклада: «Ведьмы, черти и мифическое племя: количественная и гендерная характеристика овды в современном марийском фольклоре». Методические аспекты исследования освещены в III Всероссийской студенческой конференции «Антропология всего за 10 минут» (апрель 2019 года). Тема доклада: «Говоря о чертях: методологические аспекты интервью о «нечистой силе» (марийская нескладочная проза)».

### **Научные методы**

Основным методом исследования является индивидуальное интервьюирование респондентов («глубокое интервью», “in-depth interview”<sup>209</sup>) в ходе полевых экспедиций, которое дополнялось дневниковыми заметками. В процессе сбора материала я совмещал макро - и микроуровни, то есть затрагивал в вопросах как аспекты личного опыта респондента («Каких персонажей Вы изучали в школе?»), а также выходил на более глобальный уровень («Чем луговые марийцы отличаются от горных»)<sup>210</sup>. В структуре текстов интервью скомбинированы дедуктивный и индуктивный методы: вопросы могли быть построены как от «общего к частному», так и наоборот.<sup>211</sup> В проведении устных опросов я старался сочетать количественные и качественные модели сбора полевого материала<sup>212</sup>: часть интервью была более длительной и расширенной, некоторые

---

<sup>209</sup> Schensul J. J., LeCompte M. D. Essential Ethnographic Methods: A Mixed Methods Approach. Boulder, University of Colorado, Rowman Altamira, 2013. P. 134-170.

<sup>210</sup> Ibid. P. 18-19.

<sup>211</sup> Ibid. pp. 6.

<sup>212</sup> Ibid, pp. 8-9.

вопросы я задавал ситуативно вне процесса интервьюирования (в транспорте, в общественных местах и т.д.)

С точки зрения структуры речевых актов, я чаще прибегал к структурированным или полуструктурированным интервью. К первым относятся опросы исключительно по теме исследования, проводимые по опроснику. Полуструктурированные интервью включают в себя, помимо ключевой для исследования информации, вопросы и нарративы на смежные и отвлеченные темы (хозяйство, работы, личная жизнь и т.д.)<sup>213</sup>. Что касается неструктурированных интервью, то к ним я обращался редко, в основном, в ходе спонтанных разговоров на улице или в общественном транспорте.

Интервью также могли быть как индивидуальными, так и групповыми, например, с ансамблями, коллективами музейных сотрудников, группой гостей. Групповые интервью позволяют выявить коммуникативный аспект взаимодействия в рамках социума и отношение коллектива к нарративу. Часто слова респондента дополнялись другими участниками коммуникативного акта. При этом контроль за ходом интервью с моей стороны как исследователя в подобных ситуациях ослабевал<sup>214</sup>.

Часть интервьюируемых можно отнести к категории экспертов: ученых-историков, сотрудников музеев, краеведов и др. Соответственно, интервью с ними по теме исследования можно охарактеризовать как экспертные. Важный нюанс состоит в том, что эксперты преимущественно сами относят себя к марийцам, что позволяет рассматривать их и как «рядовых» носителей идентичностей, представителей изучаемой этнической группы.

---

<sup>213</sup> O'Reilly K. *Ethnographic Methods*. London, New York, Routledge, 2005. P. 74-75. Bernard H.R. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham, New York, Toronto, Oxford, Rowman Altamira, 2006. P. 212.

<sup>214</sup> O'Reilly K. *Ethnographic Methods*. London, New York, Routledge, 2005. P. 83.

Интервью были нацелены не столько на сбор этнографического материала (верований, фольклора и т.д.), сколько на выяснение отношения респондента к описываемым явлениям культуры, их ассоциации и переживания<sup>215</sup>. Ценным было отследить языковое поведение опрашиваемого в контексте ситуации: эмоциональные высказывания, «звуковой символизм», выстраивание границ в речевом акте<sup>216</sup>. В процессе интервьюирования мне важно было отследить собственную вовлеченность в речевой акт, соучастие в построении нарратива<sup>217</sup>.

При проведении интервью я прибегал к следующим методам устного опроса: каскад вопросов (“Long Question Probe”), развитие начатой информантом темы (“Tell-Me-More Probe”), дублирование сказанных им слов (“Echo Probe”), уточнение и подтверждение уже известных мне фактов (“Phased-Asserting Probe”<sup>218</sup>). Некоторые темы, которые я поднимал в интервью, могли восприниматься респондентами как опасные, странные, возможно, неуместные. Если реакция носителей традиции была слишком настороженной, агрессивной или недоумевающей, я менял тему. Зачастую приходилось чередовать вопросы, непосредственно связанные с темой исследования, с более отвлеченными. На выбор тематики интервью также влияли профессия, образ жизни и сфера интересов информантов<sup>219</sup>. С целью сохранения

---

<sup>215</sup> Levy R. I., Hollan D. W. Person-Centered Interviewing and Observation // Handbook of Methods in Cultural Anthropology. H. Russell Bernard, Clarence C. Gravlee. Rowman & Littlefield, 2000. P. 336.

Устьянцев Г. Ю. Встреча с «нечистой»: отражение личных переживаний рассказчика в текстуальных особенностях нарратива (на примере марийской несказочной прозы) // Вестник антропологии. М.: ИЭРАН, 2019. № 3 (47). С. 238-240.

<sup>216</sup> Farnell B., Graham L. R. Discourse-Centered Methods // Handbook of Methods in Cultural Anthropology. H. Russell Bernard, Clarence C. Gravlee. Rowman & Littlefield, 2000. P. 418.

<sup>217</sup> Устьянцев Г. Ю. Встреча с «нечистой»: отражение личных переживаний рассказчика в текстуальных особенностях нарратива (на примере марийской несказочной прозы) // Вестник антропологии. 2019. № 3 (47). С. 235-236.

<sup>218</sup> Bernard H.R. Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches, 2006, pp. 218-222.

<sup>219</sup> Levy R. I., Hollan D. W. Person-Centered Interviewing and Observation // Handbook of Methods in Cultural Anthropology. 2000. P. 336.

анонимности информантов в тексте приведены лишь инициалы опрошенных. В конце работы представлен список информантов.

Отбор респондентов проводился по принципу целенаправленного поиска через социальные сети, а также официальные организации: музеи, администрации; также местные жители становились моими респондентами случайно в ходе спонтанных коммуникативных актов. Несомненно, важную роль в сборе полевой информации сыграли «ключевые информанты» («key informants»), имеющие репутацию экспертов<sup>220</sup>. К этой категории можно отнести музейных сотрудников, учителей, работников домов культуры и администрации, музыкантов. С одной стороны, эта группа информантов отличается общительностью, умением поддерживать тему интервью, вовлеченностью в дискурс этнической культуры, способностью поучаствовать в организации полевой работы. С другой стороны, часто «ключевые информанты» настаивают на своей точке зрения, представляя ее единственно верную, ограничивают круг потенциальных респондентов («К ней не пойдем, да она плохо-то знает нашу традицию»). В своих полевых исследованиях я старался совместить интервьюирование указанной группы респондентов с опросом других местных жителей: прохожих, водителей, попутчиков и т.д.

Интервью я обычно брал в нейтральной обстановке (музеях, домах культуры, библиотеках), что, вероятно, являлось более комфортным для обоих участников речевого акта<sup>221</sup>. В случаях, когда интервью проводилось в домах информантов, фокус разговора смещался с основной темы исследования на объекты домашнего пространства, семейные истории и факты личной биографии. При

---

<sup>220</sup> Schensul J. J., LeCompte M. D. *Essential Ethnographic Methods: A Mixed Methods Approach*. 2013. P. 136.

<sup>221</sup> Levy R. I., Hollan D. W. *Person-Centered Interviewing and Observation // Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. 2000. P. 340.



общении с респондентами я использовал аппаратуру для аудиозаписей и инструменты для письменных заметок (тетрадь и ручка). Некоторые интервью проводились по телефонной связи и также были записаны. В ходе интервью я делал редкие заметки в тетради, в основном, непосредственно касающиеся темы диссертации, а также контактные данные, адреса. Слишком частое непрерывное письмо может отвлекать информанта от речевого акта, заставляя его постоянно думать о сказанном и подбирать слова, то есть делает интервью более формальным<sup>222</sup>. По моим наблюдениям, факт наличия включенного диктофона не так бросается в глаза информантам, они постепенно забывают о ведущейся записи.

Некоторые носители марийской идентичности считали, что мне необходим этнографический материал фактического характера. Данный факт значительно усложнял процесс поиска информантов. Местные жители отсылали меня к другим «более знающим» информантам, научным текстам, не признавая релевантности своих собственных знаний и рефлексий по поводу идентичности и культуры. Данный факт был учтен в ходе анализа полученных полевых материалов.

В процессе ведения полевых записей я старался фиксировать события полевой экспедиции в хронологическом порядке, а также адреса, контакты и личные данные информантов. Мои собственные впечатления от увиденного и услышанного также нашли отражение в дневниковых записях. В записях я ситуативно отражал собственные рефлексии о встречах с респондентами, восприятие еды, погоды, визуальных образов и т.д.<sup>223</sup>.

При интерпретации записанного полевого материала (дневниковых записей, интервью) мне важно было опираться не только на зафиксированные факты и события, но также на собственные

---

<sup>222</sup> Ibid. P. 353

<sup>223</sup> Emerson R. M. Writing Ethnographic Fieldnotes. University of Chicago Press Published, 1995.

рефлексии по поводу наблюдений, то есть совмещать объективный и субъективный уровни исследования<sup>224</sup>. При этом на этапе работы над текстом важно пытаться отделить объективные факты социальной жизни от личного восприятия поля, которое, тем не менее, также должно присутствовать в антропологическом исследовании<sup>225</sup>. Таким образом, в ходе исследования выстраивалась цепочка действий: сбор материалов – рефлексия – интерпретация.

Вспомогательный метод сбора полевого материала – анкетирование, проведенное удаленным способом без моего непосредственного участия (“self-administrated interview”<sup>226</sup>) и при личном общении. Анонимную анкету из 25 вопросов заполнило 144 респондента, они получали ссылку на ее электронный вариант через социальные сети. Анкета включала вопросы про самоидентификацию респондентов, владение языками, личную информацию (возраст, гендер, место рождения и проживания, сфера деятельности и другие), а также их восприятие мифологических персонажей. Вопросы носили как открытый (с развёрнутым ответом), так и закрытый характер (выбор из списка вариантов)<sup>227</sup>. Данный метод имеет ряд недостатков по сравнению с интервьюированием. Так, мне был плохо известен личный опыт анкетлируемого. Более того, репрезентативность выборки весьма относительна: анкету заполнили люди, априори заинтересованные в этнической культуре, готовые ответить на вопросы о ней (другие просто игнорировали мои сообщения и посты в социальных сетях). Тем не менее, анкетирование дополняло материалы

---

<sup>224</sup> Schensul J. J., LeCompte M. D. *Essential Ethnographic Methods: A Mixed Methods Approach*. 2013. P. 18-19.

<sup>225</sup> Levy R. I., Hollan D. W. *Person-Centered Interviewing and Observation // Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. 2000. P. 159-161.

<sup>226</sup> Weller S. C. *Structured Interviewing and Questionnaire Construction // Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. H. Russell Bernard, Clarence C. Gravlee. Rowman & Littlefield, 2000. P. 374.

<sup>227</sup> *Ibid.* P. 375.

интервью, снабдило исследование небольшим статистическим материалом.

### **Характеристика источников**

Используемые в работе источники можно разделить на несколько групп:

1) Основными источниками являются материалы интервью, записанные на аудионосители и впоследствии дешифрованные. Часть нарративов ввиду технических особенностей и контекста ситуации интервью были зафиксированы на бумажных носителях. В записанных нарративах, в зависимости от их темы и структуры, я выделяю следующие блоки: фольклорные тексты, воспроизводимые информантами (сказки, легенды, исторические придания, былички, бывальщины); развернутые ответы респондентов на основные вопросы опросника, информация о различных аспектах марийской культуры (описания праздников, локальной истории, промыслов, религиозных практик), описание фактов биографии местных жителей. Остальные группы источников носят второстепенный характер.

2) Материалы СМИ, включая как архив печатных изданий («Кугарня», «Ямделий», «Ончыко», «Марийская правда»), так и интернет-ресурсы (сайт газеты «Марийская правда»<https://www.marpravda.ru/>, журнала «Арслан»<http://mari-arслан.ru/>, портал «MariUver» <https://mariuver.com/> и другие). Для исследования были важны модели репрезентации мифологических персонажей в медиа-пространстве, включая содержание статей, их заголовки, отношение авторов к явлениям марийской культуры. В информационном пространстве особое внимание я уделял публикациям, содержащим в себе «этническую информацию» и

«этнические образы»<sup>228</sup>, освещающие культурную жизнь местного населения в этническом аспекте. Язык использованных СМИ русский и луговосточный марийский.

3) Результаты анкетирования, проведенного с помощью социальных сетей. В опросе участвовало 144 человека из различных регионов проживания марийского населения, разного возраста и профессиональной деятельности. Интернет-опрос проводился с помощью платформы “Google Документы”, затем его результаты были перенесены в программу Microsoft Excel. Важно отметить, что количественный метод не является основным в данном исследовании, а служит скорее для соотнесения с данными устных интервью.

4) Произведения художественной литературы, созданные по мотивам мифов и фольклора, например, романы А. С. Крупнякова, «марийский эпос» «Югорно», написанный А. Я. Спиридоновым; литературные сказки К. Васина и другие. Я исхожу из предположения, что художественные тексты часто преобразуют традицию, «встраиваются» в фольклор. Записанный автором сюжет тиражируется и воспринимается многими носителями культуры как «верный», более «аутентичный».

5) Произведения визуального искусства: кинофильмы («Небесные жены луговых мари», 2012 год, режиссер А. С. Фелорченко и другие), театральные постановки (мюзикл «Юмынӱдыр» и другие), картины марийских художников, экспозиции в музеях. Для исследования представляется важным, как мифологические образы репрезентированы в профессиональном искусстве и как они воспринимаются местным населением. Ряд вопросов к респондентам касался их отношения к тому или иному объекту искусства.

---

<sup>228</sup> Малькова В. К. Этническая тематика в российском информационном пространстве // Коммуникология. М., Т. 5, 2014. № 3. С. 108-110.

б) Объекты городского и сельского ландшафтов: названия общественных мест (кафе, банков, кинотеатров и т.д.), памятники мифологическим персонажам, их символические захоронения и предметы пространства, связываемые респондентами с деятельностью этих персонажей. Данные объекты маркируют территорию образами мифологии, вписывая ее в контекст этнической культуры и идентичности.

7) Исторические источники: «Летописец Воскресенского Солигалицкого монастыря», «Повесть о стране Вятской», «Никоновская летопись» и другие. Данная группа источников служила не целям «исторической реконструкции». Эти тексты могут давать пространство для интерпретации описываемых в них персонажей: в исторических источниках некоторые исследователи видят прототипы персонажей фольклора. Исторические источники предоставляют основу для формирования портрета мифологического героя.

8) Источники официального характера: программные документы организаций (например, «Устав Марий Ушем»), постановление и иные тексты декларативного характера. В данной группе текстов представлены официальные позиции деятелей этнического движения и властей касательно различных аспектов марийской культуры.

9) Материалы Всероссийской переписи населения 2010 года [https://gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm) Данный статистический источник вызывает ряд сложностей для интерпретации. Репрезентативность переписи является дискуссионной: весьма спорно, насколько точно в тексте отражены представления населения о самоидентификации, насколько точно опрошенные понимают терминологию опроса и видят разницу между «статусами» языко<sup>229</sup>. Тем не менее, материалы переписи дают

---

<sup>229</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. 2003. С. 175-229.

обобщённую картину саморепрезентации населения на определённый период времени, предоставляет информацию об этнических дефинициях, существующих в дискурсе науки и власти.

### **Характеристика поля**

Основная часть полевых исследований проводилась в период с августа 2019 по сентябрь 2021 годов в Республике Марий Эл и соседних регионах компактного проживания марийского населения<sup>230</sup>. Помимо этого, я использовал материалы Южно-Вятской экспедиции<sup>231</sup> кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова в Уржумском районе (2015) и Малмыжском районе (2017) Кировской области, а также более ранних индивидуальных полевых выездов. Основная часть респондентов проживает в сельской местности или имеет опыт жизни в деревнях, селах, поселках городского типа. Среди городов, которые вошли в ареал полевых экспедиций, Йошкар-Ола, Звенигово, Козьмодемьянск и Волжск в республике Марий Эл, Малмыж, Уржум в Кировской области.

Полевые выезды автора осуществлялись одиночно (начиная с 2017 года) или же в составе экспедиционных групп МГУ им. М. В. Ломоносова. Основным периодом проведения экспедиций - лето (июль – август), что предопределяло выборку информантов и характер собранного полевого материала. В летний период времени многие жители находились в отпусках, были заняты в хозяйственной деятельности. Сотрудников образовательных и культурных учреждений, администрации реже можно было обнаружить на рабочем месте. С другой стороны, график некоторых информантов в летнее время свободнее, а работники и студенты, основное время находящиеся в крупных городах, на летний период возвращаются в родные дома.

---

<sup>230</sup> Далее – полевые материалы автора, ПМА.

<sup>231</sup> Далее - ЮВЭЭ

Важно отметить, что сбор полевых материалов осуществлялся в период эпидемии «COVID-19». Данное обстоятельство ограничивало меня в передвижения по исследуемым регионам, затрудняло коммуникацию с местными жителями. Ввиду карантинных мер некоторые общественные заведения работали по измененному графику. Более того, я не смог осуществить полевой выезд к группе восточных марийцев Башкирии и в Советский район Кировской области, в место поклонения мифологическому герою Чумбулату.

В определенных местах я был несколько раз, что позволяло сравнить нарративы информантов (иногда одних и тех же), записанных с разницей в несколько лет, а также отследить динамику собственного восприятия поля. Далее приведу перечень населенных пунктов, в которых проводились полевые исследования.

Апрель 2017: Йошкар-Ола, Моркинский район (Шоруньжа), Советский район (Советский), Оршанский район (Оршанка).

Июль-август 2019 года: Йошкар-Ола, Звениговский район (Звенигово, Кожласола, Кокшамары, Кокшайск, Нуктуж, парк «Марий Чодра»), Медведевский район (Медведево, Орешкино), Моркинский район (Кутюк-Кинерь), Волжский район (Карамасы).

Август 2020 года: Йошкар-Ола, Горномарийский район (Виловатово, Еласы, Емешешво, Козьмодемьянск, Сарапаево, Чаломкино, Чувакино, Шиндырьялы), Медведевский район (Медведево, Руэм), Мари-Турекский район (Мари-Турек), Параньгинский район (Параньга, Усола), Сернурский район (Сернур). Новоторъяльский район (Новый Торъял).

Февраль 2021 года: Нижегородская область: Тонкинский район (Тонкино, Старые Краи), Тоншаевский (Тоншаево, Большая Куверба, Ошары, Большие Ашкаты, Большой Одушнур), Шарангский (Шаранга, Черномуж).

Август-сентябрь 2021 года: Йошкар-Ола, Оршанский район (Малая Каракша, Оршанка), Сернурский район (Сернур), Звениговский район (Сидельниково), Волжский район (Волжский, Карамасы, Нурмучаш), Советский район (Кужмара, Кораксола, Советский). Кировская область: Малмыжский район (Большой Китяк, Малмыж).

ЮВЭЭ 2015 года проводилась в Уржумском районе (Акмазики, Верхняя Шурма, Манкинерь, Русский Турек, Тюм-Тюм, Уржум, Шурма). ЮВЭЭ 2017 года – в Малмыжской районе (Большой Сатнур, Гоньба, Большой Китяк, Калинино, Кинерь, Малмыж).

### **Структура работы**

В первой главе под названием «Марийская этническая идентичность в пространстве мифа» я исследую этносимволические аспекты этнического движения марийцев на рубеже XX и XXI веков. Во второй главе «Богатыри и правители в моделях и практиках репрезентации региональных идентичностей» освещены особенности региональных идентичностей, существующих, как правило, на уровне административных-территориальных единиц. В этой части работы я анализирую процессы создания и воссоздания мифологических образов, способствующих легитимации регионального самосознания. Третья глава «Мифологический аспект финно-угорской панидентичности» посвящена роли символов и персонажей марийской мифологии в создании наднациональной финно-угорской (уральской) идентичности. Особенности территориальной идентичности в проекции фольклора, а также репрезентация «иномерности» «загробного» мира и его обитателей раскрыты в четвертой главе "Низшая демонология и проявления группового самосознания».



## Глава 1. Марийская этническая идентичность в пространстве мифа

### 1.1 Возрождение марийской этнической идеи на рубеже столетий

Начиная с конца 1980-х - начала 1990-х на постсоветском пространстве происходит процесс акцентуации и создания идентичностей, в том числе, национальных, этнических и региональных. Политические институты и культурные активисты национальных республик Поволжья обратились к поиску новых маркеров и символов этничности.

В СМИ и локальной историографии часто фигурирует термин «нация» применительно к современной этнической группе марийцев, в частности, в таких словосочетаниях как «национальная культура», «национальная история», «национальный герой» и т.д. На мой взгляд, данное понятие не обоснованно применимо к сообществу марийцев. В мировой науке термин «нация» принято употреблять в политическом контексте, применительно к этническим группам, обладающим суверенной государственностью. Так, У. Альтерматт выделяет две составляющие понятия нации в западном обществе: политическое и этнокультурное<sup>232</sup>. Согласно мнению В. А. Тишкова, подразделять национализмы на гражданский (политический) и этнокультурный неверно, так как они очень тесно связаны друг с другом. «Гражданский – от имени политической общности, почти всегда обладающей референтной культурой; этнический – от имени этнической общности, но с политико-государственным компонентом»<sup>233</sup>. По мнению исследователя, традиция использования данного термина в отечественном дискурсе отличается от общепринятой практики. В

---

<sup>232</sup> Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М.: РГГУ, 2000. С. 309.

<sup>233</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. 2003. С. 139.

СССР и после его распада нацию понимали в сугубо этническом смысле, а не в гражданском, приравнивая тем самым нацию к понятию народа<sup>234</sup>. Марийцев же, по классификации исследователя можно отнести к народам с «высоким уровнем этнотерриториальной автономии»<sup>235</sup>, но не к нациям, так как эта этническая группа не обладает полной политической независимостью. Для того, чтобы более детально аргументировать свой тезис о статусе марийской этнической группы, приведу некоторые характеристики понятия «нация».

Латинское слово «нация» изначально обозначало варваров, живших на территории Рима и имевших общее происхождение. В позднее Средневековье (XV-XVI вв.) в европейских государствах авторы стали использовать это слово в отношении жителей одного государства, то есть в политическом контексте<sup>236</sup>. Сложно выделить объективные условия формирования нации, универсальные для всех государств и периодов истории. Французский исследователь XIX века Э. Ренан полагал, что «нация - это великая солидарность, устанавливаемая чувством жертв, которые уже сделаны и которые расположены сделать в будущем. Нация предполагает прошедшее, но в настоящем она резюмируется вполне осязаемым фактом: это ясно выраженное желание продолжать общую жизнь»<sup>237</sup>. Иными словами, нацию как группу, по мнению автора, объединяет чувство принадлежности к одной группе и наличие общей истории. Антрополог Э. Смит выделяет следующие критерии наций: наличие политической автономии, единство, идентичность, концепт аутентичности, обладание определенной территорией, глубокие внутригрупповые

---

<sup>234</sup> Тишков В. А. Российская нация и ее критерии // Национализм в мировой истории / Под ред. В. А. Тишкова, В.А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 578.

<sup>235</sup> Тишков В. А. Этнология и политика. М.: Наука, 2005. ,С 147.

<sup>236</sup> Аршин К. А. Нация // Философская антропология. Т. 4. № 2, 2018. С. 103-105.

<sup>237</sup> Ренан Э. Что такое нация? [Электронный ресурс] // Ренан Э. Собрание сочинений в 12-ти томах. Перевод с французского под редакцией В.Н. Михайловского. Т.6. Киев, 1902.

связи и общая историческая судьба<sup>238</sup>. По мнению автора, современный глобальный мир строится на основе свободных независимых наций.<sup>239</sup> Исследователь национализмов К. Калхун исходит из конструктивистских позиций, утверждая, что нация формируется вследствие действий лидеров группы по объединению сообщества и борьбы за ресурсы.<sup>240</sup> При этом автор отмечает, что в основе национальной идеи лежит ощущение принадлежности к группе и преобладание коллективных интересов над частными<sup>241</sup>. Исследователь У. Альтерматт полагает, что конструирование наций связано с коммуникативным процессом: установлением связи между элитами и остальной частью общества<sup>242</sup>. Б. Андерсон в книге «Воображаемые сообщества» значительную роль в нациестроительстве отводит появлению литературных языков, книгопечатанию, а также секуляризации сознания<sup>243</sup>. Д. Белл видел в национальных движениях прежде всего борьбу за экономические и политические амбиции<sup>244</sup>. Историк Э. Геллнер полагал, что нация невозможна без «высокой культуры», насаждаемой государством - совокупности литературного языка, образования, бюрократии и т.д.<sup>245</sup> В историографии также распространен тезис, что в основе нации, как и многих других социальных групп, лежит принцип дихотомии «мы - они», разделение групп на условно «своих» и «чужих»<sup>246</sup>.

---

<sup>238</sup> Smith A. Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach. 2009. P. 63.

<sup>239</sup> Ibid. P. 61.

<sup>240</sup> Калхун К. Национализм. Перевод с англ. А. Смирнова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 78, 164.

<sup>241</sup> Там же. С. 78, 92.

<sup>242</sup> Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М.: РГУ, 2000. С. 56.

<sup>243</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышление об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева. М.: Канон-пресс-Ц, 2001.

<sup>244</sup> Bell D. The coming of post-industrial society; a venture in social forecasting. New York, Basic Books, 1973. P.172.

<sup>245</sup> Gellner E. Nations and nationalism. Ithaca : Cornell University Press, 1983, pp. 124-143.

<sup>246</sup> Bell D. The coming of post-industrial society; a venture in social forecasting. New York, Basic Books, 1973. P.158. Connor W. The politics of ethnonationalism', Journal of International Affairs, vol. 27, no. 1, 1973. P. 17.

Исследователи национализмов предлагают различные классификации этого явления. Л. Гринфельд выделила свою двухчастную классификацию национализмов: она выделила *авторитарный* (созданный политическими элитами) и *либертарианский* (утверждаемый в «народном большинстве») национализмы<sup>247</sup>. М. Хрох писал о социальной структуре национальных движений, выделяя разные подходы представителей сообщества к идее нации: *активный патриотический, пассивный и индифферентный*<sup>248</sup>. По социальному происхождению национальных патриотов исследователь выделил три типа национальных движений. При первом типе идею нации продвигают крестьяне, второй тип связан с деятельностью крестьян, интеллигенции и «среднего класса» вместе, третий тип национального движения является результатом активности горожан<sup>249</sup>. Автор предложил схему формирования наций, состоящую из трех стадий. Стадия А – борьба населения против феодализма и абсолютизма, стадия В – построение общества модерна, стадия С – борьба между бюрократией и абсолютизмом.<sup>250</sup> Концепция, предложенная исследователем, не может претендовать на универсальность: она применима к определенному временному периоду и исходит из марксистского толкования этнических процессов. У. Альтерматт предлагает свою классификацию национальных государств и выделяет *многоэтнические, биэтнические государства, государства с одним доминирующим народом и со значительным иммиграционным обществом*<sup>251</sup>. В этой классификации марийцы

---

<sup>247</sup> Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. Пер.с англ. Т.И. Грингольц, М.Р. Вирозуб. М.: Пер Сэ, 2012.

<sup>248</sup> Hroch M. Social Preconditions Of National Revival In Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations. Cambridge, Cambridge University Pres, 1985. P. 15.

<sup>249</sup> Ibid. P. 25.

<sup>250</sup> Ibid. P. 25.

<sup>251</sup> Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М.: РГУ, 2000. С. 18-19.

являются частью нации с одним доминирующим этническим компонентом (русским).

Некоторые исследователи отмечают европоцентристский характер национализмов. Являясь продуктом европейской интеллектуальной мысли, национальные идентичности вытесняли другие (родовые, племенные и др.) в остальных регионах мира. Так, возникновение национализма в постколониальном мире ученые связывают с государств-метрополий<sup>252</sup>. Становясь частью полиэтнического державного государства народы усваивают новые названия, границы этнических групп и национальные идеи<sup>253</sup>.

Дискуссионным является вопрос о соотношении этнической культуры и национализма. Многие авторы полагают, что в основе процесса нациестроительства лежит этническая культура. Деятели национальных движений исходят из утверждения превосходства этнической идентичности над остальными (языковыми, территориальными и т.д.) и апеллируют характеристиками этнической культуры<sup>254</sup>. По мнению Э. Смита, появлению наций предшествовали этнии (ethnies)<sup>255</sup>, основанные на «донациональных связях»<sup>256</sup>. Можно лишь предположить, что в основе этнокультурных процессов республики Марий Эл XX века лежали некоторые локальные традиции, ставшие символом народа после определенных действий элит.

В виду дискуссионности проблемы, точного определения понятию нация, как и других этнических дефиниций, дать сложно. Необходимо определиться с использованием терминологического

---

<sup>252</sup> Ranger T. The Invention of Tradition in Colonial Africa // The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 250.

<sup>253</sup> Абашин С. Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. 2007. С. 253-266.

<sup>254</sup> Калхун К. Национализм. Перевод с англ. А. Смирнова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 86. Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. Пер.с англ. Т.И. Грингольц, М.Р. Вирозуб. М.: Пер Сэ, 2012. С. 18.

<sup>255</sup> Smith A. Ethno-Symbolism and Nationalism. 2009.P. 45.

<sup>256</sup> Смит Э. Д. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загашвили и др. М.: Праксис, 2004. С. 240.

аппарата. Под народом я, следуя наиболее принятой терминологии, понимаю этническое сообщество, объединенное культурой, «население одной страны» или региона <sup>257</sup>. Термин «нация» я интерпретирую, также основываясь на работах В. А. Тишкова. «Нация носит более строгий и более политический характер. Оно нагружено символическим и эмоциональным смыслами, но по сути подразумевает народ в смысле государственного территориального сообщества» <sup>258</sup>. Под национальностью я подразумеваю принадлежность индивида к определенной нации, чувство идентичности с определенной политико-территориальной группой. Национальная идентичность, как полагает ряд авторов, предшествует формированию наций <sup>259</sup>. Я исхожу из мнения, что марийцы, несмотря на клишированное употребление термина «нация» в СМИ, не подходят под это понятия по причине отсутствия собственной государственности. Марийцев следует понимать как народ или этническую группу, входящую в состав российской нации.

Большим подспорьем в процессе актуализации этничности являются архаизация региональной культуры и обращение к историческим мифам. По мнению В. А. Шнирельмана, в период постмодерна, наступившего в общественном сознании и науке в конце XX столетия, произошёл отход от европоцентристского подхода к национальной идее. В построении новых моделей идентичностей группы отстаивают свое право на социальную или этническую историю <sup>260</sup>. С точки зрения конструктивизма и постмодернизма, создание групп для активистов может быть не столько сферой

---

<sup>257</sup> Тишков В. А. Российская нация и ее критерии. Национализм в мировой истории / Под ред. В. Тишкова, В. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. С. 558.

<sup>258</sup> Там же. С. 558.

<sup>259</sup> Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности. Пер.с англ. Т.И. Грингольц, М.Р. Вирозуб. М.: Пер Сэ, 2012. С. 25.

<sup>260</sup> Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. 2003.

этнических интересов, сколько политически обусловленной целью.<sup>261</sup> По мнению антрополога Н. Дж. Миллера, историческая память может восприниматься представителями этнических групп серьезнее, чем «живая» реальность<sup>262</sup>. Говоря о марийцах (некоторые респонденты и авторы предпочитают название «мари»), стоит подчеркнуть, что данная этническая группа исторически проживала (и проживает сейчас) в различных регионах России (и РСФСР) (Марий Эл, Башкирия, Удмуртия, Кировская и Нижегородская области) в поле поликультурного взаимодействия с русскими, татарами, удмуртами, башкирами и т.д. Основная часть марийского населения проживает в республике Марий Эл, при этом официальными языками здесь являются русский, луговомарийский (более распространенный) и горномарийский. В границах республики объединение различных этнографических и языковых групп в одно сообщество стало важной задачей интеллигенции и политических деятелей. Для укрепления «общемарийской» идентичности крайне актуальны история, литературная традиция и язык<sup>263</sup>, а также мифы и фольклор. Учитывая тот факт, что письменная история марийцев известна фрагментарно, символами этнической группы становятся полуполюгендарные и мифологические персонажи.

Начало «возрождения» марийской идентичности большинством авторов и респондентами относится либо к концу «перестройки», либо к 1990-м. В. И. Мартянов выделил следующие периоды в истории «национального» движения марийцев. 1989 – 1990 гг. – время возникновения и акцентуации этнической идеи. 1991 – 1993 гг. –

---

<sup>261</sup> Giuliano E. Who Determines the Self in the Politics of Self-Determination? Identity and Preference Formation in Tatarstan's Nationalist Mobilization // *Comparative Politics*. Vol. 32, No. 3, Apr., 2000. P. 308-313.

<sup>262</sup> Miller N. Nationalism and Policymaking in the Balkans // *Georgetown Journal of International Affairs*. Vol. 7, No. 2, 2006. P. 17.

<sup>263</sup> Беликов Е. Н. Роль языка в формировании национальной идентичности народа мари // *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки*. СПб., 2012. С. 166-170.

подъем этнического движения. С 1994 по 1997 гг. движение оказалось в кризисе, который закончился в 1998 году. Начиная с 1999 года вновь отмечается активность в деятельности активистов этнического движения<sup>264</sup>.

В 1989 году состоялось первое публичное выступление неформальной организации марийцев «Онар». Официальная организация «У вий» (в пер. с луговомар. – «Новая сила») появилась в 1989 году, к этому же времени относится первая встреча марийских писателей. В 2020 году, согласно материалам СМИ, «У вий» был юридически ликвидирован (статья с портала «Idel.Реалии» «В Марий Эл ликвидируют «У вий» <https://www.idelreal.org/a/30741058.html>). По инициативе «У вий» в 1989 году был создан Всемарийский союз «Марий ушем» (в пер. с луговомар. – Марийский союз) в качестве национальной региональной общественной организации<sup>265</sup>. В 1991 году из состава «Марий ушем» выделилась организация «Кугезе мланде» (в пер. с луговомар. – «Земля предков»), которая выступала с радикальными сепаратистскими предложениями<sup>266</sup>. В 1992 году прошел II съезд «Марий ушем», в 1994 – III съезд этой политической организации<sup>267</sup>. С 2002 года деятельность «Марий ушем» пошла на спад, ведущую роль в представлении этнических интересов с того времени играет Марийский национальный конгресс, который имеет представительства во всех городах и районах Марий Эл<sup>268</sup>. В 2016 году был принят новый устав «Мари ушем», который определил задачи общественной организации: «разработка программ, конкретных предложений и осуществление мер, направленных на возрождение и

---

<sup>264</sup> Мартьянов В. Н. Возрождение и развитие марийского национального движения в 90-е годы XX века: автореферат дис. ... канд. ист. наук. Специальность 07.00.02. Чебоксары, 2006. С. 16.

<sup>265</sup> Пробуждение финно-угорского Севера. Национальные движения Марий Эл / ред. М. Н. Губогло. М., 1996. С. 278-280.

<sup>266</sup> Там же. С. 281.

<sup>267</sup> Там же. С. 286-294.

<sup>268</sup> Иванов А.Г., Сануков К.Н. История марийского народа. Йошкар-Ола, 2011. С. 168.



развитие культуры и языка народа мари, развитие образования, формирование активной политической позиции, содействие проведению реформы экономики, совершенствованию законодательства и становлению достойной, полноправной жизни в Республике Марий Эл и в местах компактного проживания марийцев; содействие становлению и развитию целостной системы в области сотрудничества финно-угорских народов; установление прямых связей между финно-угорскими народами; содействие разработке и изданию учебников, подготовке кадров, ведение просветительской работы; координация действий членов Организации в рамках совместно принятых программ; аккумуляция интеллектуальных и финансовых ресурсов для реализации общих программ; практическая помощь членам Организации в решении различных вопросов; сотрудничество с иными общественными объединениями, партиями, организациями и др»<sup>269</sup>.

Важной особенностью марийского национального «возрождения» стала декларируемая активистами преемственность движению начала XX века (1917-1918 гг.). В тот исторический период было проведено два съезда марийского народа, после чего в силу политических обстоятельств (прихода к власти большевистского правительства) движение не получило дальнейшего развития. В 1992 году был проведен III Съезд марийского народа, на котором была принята декларация и резолюция «О статусе Съезда народа мари»<sup>270</sup>. Согласно декларации, «Высшее представительное собрание народа мари, опираясь на международно признанное право народов на самоопределение, учреждает Съезд народа мари как орган общественного самоуправления, действующий во имя возрождения и

---

<sup>269</sup> «Марий Ушэм», 2016.

<sup>270</sup> Крайнов Г.Н. Национально-освободительное движение марийского народа: история и современность//Пробуждение финно-угорского Севера. Опыт Марий Эл. Т.1. М., 1996. С. 71.

консолидации марийского этноса»<sup>271</sup>. Съезд собирается раз в два года или по мере необходимости. Функции Съезда в документе определены следующим образом: «Он отражает и отстаивает жизненные интересы марийской нации перед высшими органами государственной власти и управления, способствует реализации законодательных актов, постановлений, направленных на создание необходимых социально-экономических условий национального развития народа, проводит общественную экспертизу решений и постановлений органов власти, согласовывает социально-экономические программы. Съезд народа мари вправе представлять марийскую нацию в международных неправительственных организациях (резолюция «О статусе народа мари», 1992<sup>272</sup>). К настоящему моменту (2021 год) состоялось девять съездов.

В периоды между съездами руководящим органом становится Всемарийский Совет - «Мари Канаш», среди полномочий которого «...общественный контроль за ходом реализации законов, указов, постановлений, принятых органами власти и управления; участие в разработке проектов социально-экономического развития Республики Марий Эл; общественная экспертиза отдельных решений и постановлений органов власти и управления; внесение поправок в регламент и статус съезда с последующим обсуждением на Съезде» и другие (резолюция «О статусе народа мари»). В. И. Мартьянов выделяет следующие периоды в развитии «Мер Канаш»: 1991 – 1992 – предпосылки к возникновению политической организации, 1992 – 1996 – образование «Мер Канаш», с 1996 продолжается регулярная работа «Мер Канаш»<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup> Декларация «О статусе народа мари», 1992.

<sup>272</sup> Резолюция «О статусе народа мари», 1992.

<sup>273</sup> Мартьянов В. Н. Возрождение и развитие марийского национального движения в 90-е годы XX века: автореферат дис. ... канд. ист. наук. 2006. С. 18- 19.

По мнению исследователя В. И. Мартьянова, объединению марийцев в единую этническую группу препятствуют различия в языке, традициях, религии между различными этнографическими группами<sup>274</sup>. На мой взгляд, слаженной работе общественных культурных организаций мешает их разобщённость и дисперсность, отсутствие четко разделенных функций между ними. Так, не очень ясно, что авторы подразумевают под «жизненными интересами марийской нации» и функцией по их осуществлению. В настоящее время официальные сайты имеют общественные объединения «Марий Канаш»<sup>275</sup> и «Марий ушем»<sup>276</sup>. В данных информационных источниках активно освещаются проведение фестивалей, новости культуры и образования, локальные политические процессы. В СМИ поднимается проблема функциональности и слаженности работы этих организаций (статья с портала «MariUver» «Зачем нужна организация «Марий ушем»?<sup>277</sup>), раскола внутри организаций (статья с сайта «Idel. Реалии» «Два "Марий Ушем". Что происходит?»<sup>278</sup>), а также проблемы их юридических полномочий (статья с сайта ««MariUver» «Расколоть «Марий ушем» не удалось. Об обстановке вокруг организации» <https://mariuver.com><sup>279</sup>). Это свидетельствует о том, что организованное этническое движение марийцев воспринимается частью общественности скептически.

Основную часть современного марийского населения составляют луговые марийцы. Луговомарийский литературный язык является более распространенным, чем горномарийский. Более того,

---

<sup>274</sup> Там же. С. 18-19.

<sup>275</sup> <http://mer-kanash.ru/>

<sup>276</sup> <https://марийушем.рф/>

<sup>277</sup> Зачем нужна организация «Марий ушем»? // Mari Uver: [сайт]. URL: <https://mariuver.com/2015/10/27/zachem-mu> (дата обращения: 16.06.2020).

<sup>278</sup> Два "Марий Ушем" // Idel. Реалии: [сайт]. URL: <https://www.idelreal.org/a/30403757.html> (дата обращения: 16.06.2020).

<sup>279</sup> Расколоть «Марий ушем» не удалось. Об обстановке вокруг организации // MariUver: [сайт]. URL: <https://mariuver.com/2020/01/27/raskol-mari-ushem-ne> (дата обращения: 28.06.2020).

традиционная религия «луговой» части республики, возрождение которой активно началось в 1990-х с официальных массовых молений<sup>280</sup> сейчас становится своего рода «брендом» марийской культуры. Языческая вера марийцев не бытует среди более христианизированных горных марийцев, поэтому не включена в контекст «горномарийской идентичности». Н. Е. Сильдушкина на основе статистического исследования приходит к выводу, что у луговых марийцев больше развито чувство принадлежности к своей этнической группе и осознание себя коренным большинством<sup>281</sup>. На мой взгляд, это вызвано численным превосходством группы луговых марийцев над горными в пределах республики, нахождением столицы и крупнейшего культурного центра (Йошкар-Олы) в ареале проживания луговых марийцев.

По результатам Всероссийской переписи населения 2010 года к марийцам себя причислили 547 605 человек, при этом к этнониму марийцы приравнивались также понятия «мари», «марий», «черемисы», в это же число включались представители этнических групп горных, лугово-восточных марийцев, к которым авторы переписи причислили такие понятия как «ветлужские марийцы, восточные марийцы, лесные марийцы, луговые марийцы, олыкмарий, уральские марийцы»<sup>282</sup>. В. А. Тишков подробно разобрал проблему разработки этнических дефиниций для переписей населения, а также репрезентативности их результатов<sup>283</sup>. Существует много проблем в интерпретации опросов и переписей: многообразие терминов,

---

<sup>280</sup> Сануков К. И. Национальный идентитет в историческом контексте // Вопросы этносоциальной истории марийского народа. Сер. Археология и этнография Марийского края. Вып. 28. Йошкар-Ола. 2005. С. 103-104.

<sup>281</sup> Сильдушкина Н. Е. Особенности этнической идентичности старших школьников марийского этноса // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Серия: Педагогика. Психология. Социальная работа. Ювенология. Социокинетика. Т. 20. 2014. С. 75.

<sup>282</sup> Материалы Всероссийской переписи населения 2010 года URL: [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm) (дата обращения: 25.07.2020).

<sup>283</sup> Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. 2003.

определяющих «марийскую» идентичность; дисперсность локальных и более универсальных этнонимов, проблема двуязычности названий этнических групп. В связи с этим, на основе статистических данных трудно определить количество людей, соотносящих себя с марийской этнической идеей. Примечательно также, что результаты моего анкетирования показали отсутствие четких представлений о разнице между понятиями «этническая группа» и «национальность». Большинство опрошенных (девяносто восемь процентов) ответили на этот вопрос одинаково, указав вариант ««марийцы» или «мари», лишь единицы указали в качестве нации понятие «россияне» или «русские». Более того, значительная часть анкетированных респондентов (около пятидесяти процентов) не делает акцент на принадлежности к определённой этнографической группе, считая себя марийцами (варианты ответов: «мари», «марийский народ», «марийцы»).

В становлении единой этнической идентичности большую роль играет общая история или ее конструирование - “uses of history”<sup>284</sup>. Во многом этническая история связана с мифотворчеством и мифологизацией персонажей истории<sup>285</sup>. «Нация часто использует исторические воспоминания, предоставляя такие примеры этого явления, что историческая память становится более важной, чем реальность»<sup>286</sup>. Корни современных культурных сообществ обнаруживаются в прошлом<sup>287</sup>. Антрополог Дж. Бейнер использует понятие «пост-память» (postmemory), понимая под ним интерпретацию прошлого современниками, а не его буквальное воспроизведение.

---

<sup>284</sup> Кузнецова С. В. Историческая память и повседневный национализм в трактовке этносимволизма // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, № 6 (3), 2012. С. 133.

<sup>285</sup> Кузнецова С. В. Историческая память и повседневный национализм в трактовке этносимволизма // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, № 6 (3), 2012. С. 133. Федорова С.Н. Специфика проявления этнической идентичности мари и процесс ее формирования // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. Улан-Удэ, 2012. С. 174.

<sup>286</sup> Miller N. Nationalism and Policymaking in the Balkans // Georgetown Journal of International Affairs. Vol. 7, No. 2. 2006. P. 17.

<sup>287</sup> Reid R. Past and presentism: The 'precolonial' and the foreshortening of African history // The Journal of African History/ Vol. 52, 52(02), 2011. P. 150.

Пост-память использует воспоминания для новой реконструкции исторического прошлого. Исследователь приходит к выводу, что не память реконструирует историю, а наоборот, история практически формирует воспоминания<sup>288</sup>. По мнению Э. Смита, мифологизация истории и «открытие истории заново» создают границы и рамки сообщества<sup>289</sup>. Новые члены группы изучают и узнают мифы о прошлом в интерпретации предыдущих поколений<sup>290</sup>. Так происходит ретрансляция этнической идеи и идентичности. В процессе использования истории в консолидации этнической группы выделяют два ключевых события: основание сообщества и «золотой век», период расцвета.<sup>291</sup> В контексте ранней марийской истории момент появления этнической группы мифологизирован: согласно мифам, до марийцев на территории Волги жили фантастические народы (онары<sup>292</sup> или овды), а сами марийцы являются предками конкретных людей или патыров (богатырей). По одному из сюжетов, сами марийцы являются потомками дочери бога Юмо. Условный «золотой век» марийцев связан с правлением легендарных правителей и подвигами героев-патыров. По мнению К. И. Санукова, исторический фольклор марийцев хранит сведения о родоплеменных богатырях.<sup>293</sup> Важно, что для укрепления этнической идеи активисты используют те символы и образы, которые могут быть поняты и транслируемы всеми членами сообщества<sup>294</sup>. В современной марийской культуре можно выделить

---

<sup>288</sup> Beiner G. Probing the boundaries of Irish memory: From postmemory to prememory and back // *Irish historical studies: joint journal of the Irish Historical Society and the Ulster Society for Irish Historical Studies*. Vol. 39, № 154. 2014. P. 302-303.

<sup>289</sup> Smith A. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. 2009. P. 37.

<sup>290</sup> Coughlan R. Review. *Myths and Memories of the Nation* by Anthony D. Smith // *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 2021. Vol. 577, pp. 160-161.

<sup>291</sup> Кузнецова С. В. Историческая память и повседневный национализм в трактовке этносимволизма // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*, № 6 (3), 2012. С. 133.

<sup>292</sup> Термины «Онар» и «Юмо» я пишу с большей буквы, подразумевая конкретного персонажа, с маленькой – имея в виду категорию мифологических существ.

<sup>293</sup> Сануков К. И. Национальный идентитет в историческом контексте // *Вопросы этносоциальной истории марийского народа. Сер. Археология и этнография Марийского края*. Вып. 28. 2005. С. 100.

<sup>294</sup> Кузнецова С. В. О некоторых принципах этносимволистской концепции: идеальные типы и «Время большой длительности» // *Вестник Нижегородского университета*. 2013. С. 143.

ряд персонажей, известных среди всех этнографических групп. Именно они стали символами «общемарийской» идентичности.

Вопрос в анкете, посвященный данной категории персонажей, был сформулирован следующим образом «Какой мифологический персонаж для Вас символизирует всю марийскую культуру»? Среди основных персонажей марийской мифологии, которых опрошенные чаще указывали в качестве «основных» и наиболее известных в марийской культуре, были Онар, Юмо, Юмынүдыр, Шийпүй Помпалче, вне зависимости от того, в каком регионе проживает респондент (за исключением Горномарийского района). В качестве менее распространенного варианта указывались ответы: Чоткар, Акпарс, Чумбулат и другие богатыри (патыры). Результаты устных интервью подтвердили данную выборку.

## 1.2 Персонифицированные символы марийской идентичности

Онар в марийской культуре - мифический великан, предок марийцев или культурный герой, по одной из версии этиологического мифа, научивший людей хозяйственным практикам. Согласно другим представлениям, онар – это не личное имя гиганта, а видовое понятие. Под *онарами* в марийской мифологии понимают категорию «автохтонного населения» марийских земель, жившую тут до прихода марийцев в абстрактное «историческое время». Большинство фольклористов описывают онаров как множественную категорию. Первые сведения об онарах, собранные в «различных местностях Казанской, Нижегородской и Вятской губерний» приводит этнограф XIX века И. Н. Смирнов: «Было время, когда земля лежала под водою. Потом вода отделилась и на обсохшей земле поднялись еловые леса

(кожла). В лесах появились великаны-онары, а за ними наконец люди»<sup>295</sup>. Фольклорист В. А. Акцорин определяя онаров как богатырей, приводит следующие фольклорные данные: «В первое время, по словам сказителей, жили богатыри Онары или Нары— древнейшие насельники края. При этом подчеркивается, что марийцев еще не было как таковых»<sup>296</sup>. По мнению В. А. Акцорина, сюжеты об онарах и нарах относятся к периоду волосовских племен 3-2 тыс. до н.э. и отражают существование единого финно-угорского народа на территории Волги<sup>297</sup>. Похожие мифологические представления об мифологическом народе распространены во многих культурах. Племена богини Дану в ирландской мифологии - народживший на территории острова до прихода на него ирландцев. В ранних текстах XII века данный народ описывался как несвязанный с кельтским населением острова, предшествующий ему. В период легитимации новых правящих династий отмечалась тенденция связывать местные генеалогии с этим племенем, то есть оно стало восприниматься образованной элитой в качестве предков некоторых ирландцев. Затем в XVIII веке представители племени демонизировались в фольклорной традиции, так как временно отпала потребность в «архаизации» локальной истории. Уже в XIX столетии, на волне патриотических настроений племена богини Дану вновь приобрели статус «божеств». Своего рода «социальный заказ» влияет и на образ онаров. Тем не менее, в СМИ часто Онар фигурирует как «национальный герой», герой-демиург, приобретая статус «общемарийского» персонажа, при этом упоминается как персонаж в единственном числе, в само понятие «онар» из нарицательного становится собственным.

---

<sup>295</sup> Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. 1889. С. 175.

<sup>296</sup> Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калыкойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания / сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола, 1991. С. 14.

<sup>297</sup> Акцорин В. А. Современные фольклорные материалы о происхождении марийского народа. // Вопросы марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1980. Вып. 1. С. 6-7.



В некоторых нарративах сюжеты об Онаре соотносятся с местами археологических раскопок, например, с Курганом Онара и с другими географическими объектами<sup>298</sup>. К.И. Ситников приводит такие сведения: «ОНАР, нар «богатырь, великан», онáркáлык «народ онаров», кугú кáлык «большой народ». Легендарные великаны, жившие на земле до человека; ер. паны». Далее автор приводит два основных сюжета об Онаре, наиболее популярных в устной традиции: «в первом Онар вытряхивает землю из лаптей, отчего образуются горы (холмы, курганы), во втором Онар встречает человека (пахаря) и, приняв его за червяка (козявку, птицу и т.п.), относит к матери, которая советует Онару вернуть человека на место, так как именно людям суждено прийти на смену Онару»<sup>299</sup>. Согласно указателю Ю.Е. Березкина, и Е.Н. Дувакина, данный мотив I87D «Люди во времена великанов», АТУ 701<sup>300</sup>) об обучении людей великанами-мифическим народом широко распространён также у других народов Поволжья, в Западной и Средней Европе, Малой Азии и Балканском регионе.<sup>301</sup> Легенды о великанах широко отражены в топонимике, например, Британских островов<sup>302</sup>.

Большинство опрошенных респондентов на вопрос о том, кто такой Онар, описывали его в единственном числе как «национального героя», «марийского героя», «богатыря» в единственном числе, особенно в городской местности.

---

<sup>298</sup> Бушков Р. А. Откуда пошла «Земля Онара» // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». Йошкар-Ола, Марийский государственный университет, 2015. С. 25 – 29

<sup>299</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 92.

<sup>300</sup> Березкин Ю. Е, Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс], 2003.

<sup>301</sup> Там же.

<sup>302</sup> Плахова О.А. Образы английских великанов: на перекрестке мифологических традиций// Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2012. № 2. С. 76-77.

«Онар – это марийский богатырь, герой, говорят, он жил здесь раньше на марийской земле... как другие герои-батыры» (ПМА, З. Н., Усола, Парангинский район, 2021).

«Онар – это наш герой национальный, он как богатырь что ли, огромного роста был, ну это вам лучше у кого-то постарше спросить» (ПМА, прохожий С. Йошкар-Ола, 2020).

«Основные персонажи, ну не знаю. говорят про национальных героев, про онаров, сказки разные» (ПМА, бариста А., Йошкар-Ола, 2020).

Упоминается конкретный великан по имени Онар и в текстах несказочной прозы о появлении географических объектов:

«По легенде тут есть холм онара, рассказывают, что когда-то жил великан, и вот вытряхнул землю из лаптя, и в этом месте появилась гора потом» (ПМА, Кутюк-Кинерь, Моркинский район, Г.К., 2019).

Образ онаров как народа в нарративах информантов встречается реже. Л. С. Тойдыбекова приводит такую характеристику онаров: «Онары отличаются от людей высоким ростом, мощным телосложением, головы доставали до облаков... По существующим легендам, Онары спустились на землю с неба, чтобы управлять людьми. Легенды об онарах связаны с характером рельефа, местности. Онары обрабатывают поля, насыпают горы, делают запруды на реках, рубят леса. Онары вытряхивают свои лапти на поле, и на тех местах образуются овраги<sup>303</sup>. Мотив участия онаров в сотворении локального ландшафта бытует среди местного населения Моркинского, Медведевского, Волжского районов.

Великаны во многих мифологических культурах представляют собой древний архаичный народ или племя, живший в определенной ойкумене еще до прихода богов и людей. Исследователь Л. Мотц

---

<sup>303</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 183.

подчеркивает, что в фольклорных текстах великанам присущи такие характеристики как высокий рост и нечеловеческая сила. Другие особенности мифических великанов, которые можно видеть, например, в скандинавских эпических текстах (мудрость, военная мощь, магические способности и т.д.), фольклорная традиция не сохраняет. В эпосе акцент авторов сделан не на физических параметрах гигантов (народ великанов, как ни странно, может быть обычного человеческого роста), а на их личностных качествах<sup>304</sup>. В эпической мифологии народ великанов четко сегрегирован от людей и богов. Божества близки людям внешне, они не наделены той «магической мудростью», которой обладают гиганты. Более того, боги «выделены» из природы, не являются ее частью, в то время как великаны участвуют в создании мирового ландшафта (гор, рек и т.д.) или телесно воплощены в нем (например, в германо-скандинавской мифологии мир создан из тела великана Имира). Боги в мифах фигурируют как ученики великанов или их потомки, но не приравниваются к ним.<sup>305</sup> В марийской мифологической культуре онары также не являются божествами: они представляют собой мифический отдельный народ. Примечательно, что в фольклорной традиции образы великанов не так конкретизированы, как в мифе. В легендарных мотивах образы великанов сближаются с демоническими персонажами и могут быть вовсе «заменены» ими<sup>306</sup>. Так, в мотивах о встряхивании земли из лаптя вместо онара может фигурировать овда (ПМА, Г. К., Морки, Моркинский район, 2019).

В описаниях информантов образ Онара/онара сохраняет главную особенность – высокий рост, реже - нечеловеческую силу. Более конкретных деталей внешности (возраст, наличие бороды и др.) и

---

<sup>304</sup> Motz L. Giants in Folklore and Mythology: A New Approach // Folklore, Vol. 93, No. 1. Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Folklore Enterprises, Ltd., 1982. 72-76.

<sup>305</sup> Ibid., pp. 76-80.

<sup>306</sup> Ibid., pp. 73-74.

личностных характеристик (смелость, ум и др.) современная устная традиция не передает.

Не менее распространённым ответом на указанный вопрос среди анкетированных был вариант «Юмо», «Ош Кугу Юмо». Пятьдесят пять процентов информантов определили его как основного персонажа марийской мифологии. Под Юмо в мифологической культуре понимают верховное божество неба, демиурга, создателя мира и человека. Примечательно, что это слово можно рассматривать и как собственное имя божества и как категорию божеств в марийском языке в целом. Юмо является предметом повсеместного культа поклонения, приверженцы традиционной религии воспринимают его как верховное божество в пантеоне.

По И. Г. Георги Юмо – это название божеств вообще, а Коююмо (возможно, имелся в виду Кугу Юмо) он описывал как «высочайшего» бога.<sup>307</sup> И. Н. Смирнов характеризовал юмо как категорию богов, при этом изначально Юмо был конкретным божеством, затем стал абстрактным понятием<sup>308</sup>. В иерархии «материй, царей и творцов явлений природы» различные юмы занимают первое место<sup>309</sup>. Высочайшим богом этнограф В. М. Васильев, ссылаясь на информантов, называет Поро Кугу Йуму (с мар. – Добрый Великий Бог), Кугу Йуму (с мар. - Великий Бог)<sup>310</sup>. Л. С. Тойдыбекова выстраивает иерархию культовых персонажей марийской мифологии, полагая, что божества (Юмо) являются самыми высшими персонажами пантеона. Среди наиболее почитаемых богов марийской языческой веры исследовательница выделяет девять культов: ТүнТүняЮмо (Главный бог мира), Шочын Ава Юмо (Богиня Мать рождения),

---

<sup>307</sup> Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищь одежд и прочих достопамятностей. 1795 - 1797. Часть I. 1795. С. 31.

<sup>308</sup> Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. 1889. С. 144-146.

<sup>309</sup> Там же. С. 145.

<sup>310</sup> Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов мари. 1927. С. 8-9.

Мланде Ава Юмо (Богиня Мать земли), Мер Юмо (Бог мира, общества), Кече Юмо (Бог солнца), Кава Юмо (Бог неба), ТылзеЮмо (Бог Луны), ШүдырЮмо (Бог звезд), АгавайремЮмо (Бог полей)<sup>311</sup>.

В историографии божество Юмо фигурирует как персонаж ряда космогонических и эсхатологических сюжетов: о появлении мира и человека (см. Главу 3), о всемирном потопе, о возникновении небесных светил, о разделении веры между народами, о появлении нечистой силы, о появлении смерти и т.д.<sup>312</sup>. В некоторых мотивах отмечено влияние христианской космогонии, а также народная интерпретация библейских мифов<sup>313</sup>. Г. Е. Шкалина считает, что понятие Юмо произошло от слова «ю», которое она определяет как «нечто всеобъемлющее»; автор сопоставляет его с категориями восточной философии: маной, дао и т.д.<sup>314</sup> Если зло в мифологической системе марийцев неабсолютное, то добро в лице Юмо, напротив «не заключает в себе никакого Зла, по-другому оно просто невозможно. Ош Поро Кугу Юмо (с мар. – Большой Великий Белый Бог, прим. авт.) у народа мари – это устремленность Добра к абсолютному добру»<sup>315</sup>. Примечательно мнение Н.С. Попова, согласно которому Юмо олицетворял весь окружающий мир, Вселенную (луговомар. – «сандалык»)<sup>316</sup>. В нарративах респондентов, Ош Кугу Юмо или Кугу Юмо фигурировал как предмет культа и объект поклонения, конкретные мифы о нем указывались и воспроизводились носителями традиций редко.

<sup>311</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание народа. 1997. С. 114.

<sup>312</sup> Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калыкойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. 1991. С. 23-139.

<sup>313</sup> Попов Н. С. Отражение ветхозаветных мотивов в космогонических мифах мари о творении мира и человека // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2016. С. 188-195.

<sup>314</sup> Шкалина Г. Е. Этноэтические аспекты в традиционном мировоззрении народа мари [Электронный ресурс] // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств, 2012.

<sup>315</sup> Шкалина Г.Е. Добро и Зло в марийской мифологии // Финно-угорский мир. 2009. N. 2. С. 344.

<sup>316</sup> Попов Н. С. Верования // Марийцы. Историко-этнографические очерки. Изд. 2-е, доп., Йошкар-Ола, 2013. С. 287.

Третьим по популярности ответом на вопрос о самых главных в марийской культуре героях фигурирует другой мифологический персонаж – дочь бога Юмо, Юмынӱдыр, которую указало тридцать восемь процентов опрошенных. Приведу сюжет мифа о дочери бога по тексту В. А. Акцорина<sup>317</sup>, который с незначительными расхождениями встречается в таком виде в иных исследованиях и художественной литературе.

Дочь бога неба Юмо была пастушкой, которая, ежедневно сходилась с небосвода на землю по лестнице, чтобы кормить стада травой. За дочерью божества ухаживал брат Юмо, бог-трикстер Керемет, который в то время также жил на небесах. Девушка отвергла Керемета, предпочтя молодого марийца небожественного происхождения. Понимая, что Юмо не даст одобрение браку с земным мужчиной, пара осталась жить на земле. Юмо думал, что его дочь была похищена. Через несколько лет пара взобралась на небо к Юму и попросила у него прощения. Бог неба признал человека своим сыном. Злобный Керемет отомстил марийцу, убив его. Тогда Юмо разозлился на брата и свергнул его с небес. С тех пор божество-трикстер живет среди людей и творит зло. (Мотив K25. «Небесная жена», T111.2. по Ю. Е. Березкину, Е. Н. Дувакину, 2012<sup>318</sup>).

На мой взгляд, в сюжете мифа о дочери бога можно выделить несколько образов-ипостасей Юмынӱдыр: небесная богиня, пастушка небесного скота, дочь божества, влюбленная в земного юношу. Одна из основных ипостасей «дочери бога» - небесная пастушка, следящая за скотом бога Юмо<sup>319</sup>. По И.Н. Смирнову, Юмынӱдыр каждый день по указанию отца спускалась на землю, чтобы пасти скот, так как на небе

---

<sup>317</sup> Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калыкойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. 1991. С. 78-82.

<sup>318</sup> Березкин Ю. Е, Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс], 2003.

<sup>319</sup> Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. 1889. С. 179. Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 150.

травы нетю По Л.С. Тойдыбековой, Юмынұдыр стала «покровительницей женщин-мари. Она научила марийских женщин жить в гармонии с миром, растить детей, ткать и вышивать, прясть и вязать, и еще многому другому»<sup>320</sup>, то есть вошла в категорию божеств, приобретя еще один статус в марийской мифологии. Схожие данные приводит Э.М. Колчева, согласно которой Юмынұдыр «стала покровительницей женщин», которая обучила их различным ремеслам<sup>321</sup>.

Г. Е. Шкалина делает акцент на космологической составляющей образа Юмынұдыр. По мнению исследователя, дочь бога и сюжет о ней иллюстрируют восприятие астрологических объектов в марийской мифологии. Так, Юмынұдыр символизирует небесную звезду, а ее веретено – это образ Полярной звезды, а вращая веретено «Юмынудыр вращает вокруг себя звездный мир»<sup>322</sup>. Помимо этого, Г. Е. Шкалина определяет миф о дочери бога как «этногенетический», так как он, в том числе, объясняет происхождение человека. От союза Юмынұдыр с молодым мужчиной рождается первый человек – Айдеме; в марийском языке «айдеме» - человек<sup>323</sup>.

Ю. А. Калиев выделяет следующие аспекты мифологического образа: пастушки, небесной пряжи, водоноски, хлебопека, пивоварки, невесты, прародительницы людей. Автор основывает свои выводы на широком спектре текстов<sup>324</sup>. Интересной представляется мысль автора о том, что астральный миф о небесной дочери бога со временем перешел в разряд «этногенетических», тем самым произошла «его актуализация и конкретизация, астральная сущность ушла на второй

---

<sup>320</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 284.

<sup>321</sup> Колчева Э. М. Юмынұдыр как женский архетип традиционной культуры народа мари // Финно-угорский мир, Саранск, 2008. 3 (28). С. 90.

<sup>322</sup> Шкалина Г. Е. Роль женщин-мари в этнокультурном проектировании // Вестник Марийского государственного университета. 2017. №4. С. 36.

<sup>323</sup> Там же. С. 36.

<sup>324</sup> Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола. 2003. С. 76-142.

план.<sup>325</sup> По мнению Ю. А. Калиева, образ Юмынұдыр трансформировался в женские божества (Кудерткува, Йудкува).<sup>326</sup> Астрологическая интерпретация мифа о божественной дочери не широко распространена в фольклористике и представляется личным авторским восприятием сюжета в духе мифологической школы. По мнению В. А. Акцорина, мотив брака дочери Юмо с человеком отражает сюжет о смешении различных племен.<sup>327</sup> Примечательно, что в устных интервью образ дочери бога звучит крайне редко, обычно респонденты не описывают ее внешность, а сам сюжет мифа определяют как сказку.

Помимо Юмынұдыр в опросе фигурировал еще один вариант женского персонажа – героиня волшебной сказки Шийпұй Помпалче (в пер. с луговомар. – «Среброзубая Помпалче»). Ее в качестве символа марийской мифологической культуры указали двадцать девять процентов опрошенных. В отличие от дочери бога, этот персонаж относится скорее к категории сказочных, не связанных с этиологическими мотивами. Коротко сюжет сказки можно воспроизвести следующим образом. Старик наклонился попить воды, после чего был схвачен водяным за бороду (мотив L94A. «Схваченный за бороду» 27.28.31.-.37.39. по Ю. Е. Березкину, Е. Н. Дувакину, 2012<sup>328</sup>). Тогда старик обещал ему отдать замуж свою дочь, девушку с серебряными зубами, Помпалче. Среброзубая Помпалче бежит от нелюбимого жениха к своей сестре. По дороге ей встречаются подруги невесты (суан мари вате) и старуха-ведьма Вувер-кува, которые идут на предполагаемую свадьбу среброзубой девушки с Водяным

---

<sup>325</sup> Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. 2003. С. 134-135.

<sup>326</sup> Там же. С. 139-140.

<sup>327</sup> Акцорин В. А. Современные фольклорные материалы о происхождении марийского народа // Вопросы марийского фольклора и искусства. 1980. Вып. 1. С. 8.

<sup>328</sup> Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс], 2003.



владыкой. Помпалче спрятала свои зубы, однако Вувер-кува узнала ее и решила отдать водяному. Девушка прячется на дереве, которое старуха пытается срубить топором. Помощь девушке оказывают медведь, затем лиса. Животные прячут топор на дно озера, однако Вувер-кува выпивает всю воду и достает свое орудие. В конце текста Среброзубая Помпалче спасается от ведьмы, и поднимается по лестнице к своей сестре на гору.<sup>329</sup> Интересно, что в тексте сказки присутствует образ лестницы, ведущей наверх (мотив N28В. «Лестница на небо» 28.29.32.34 по Ю.Е. Березкину, Е.Н. Дувакину, 2012<sup>330</sup>), как и в мифологическом мотиве о Юмынұдыр, а также мотив нежелательной свадьбы с персонажем-трикстером. Возможно, данные сюжеты восходят к некогда единому тексту.

В современной культуре сказочный фольклор марийцев, по словам респондентов, транслируется через образовательные институты, а не в рамках семейной традиции. По мнению большинства информантов, старшие поколения (родители, бабушки, дедушки) были слишком заняты работой, чтобы рассказывать традиционные сюжеты детям.

«Я вот, честно, эту сказку, как ее... Среброзубая... Помпалче, я вот сам ее не знал, хотя я местный. А вот дочка моя из садика приходит, рассказывает мне. Но я хочу сказать, это хорошо, что об этом рассказывают сейчас (ПМА, таксист А. Йошкар-Ола, 2021).

Почему именно данные персонажи воспринимаются современными носителями культуры как общемарийские? Во многом это связано с трансляцией мифологических образов и сюжетов в современной культуре посредством образовательных институтов,

---

<sup>329</sup> Акцорин В. А. Марийские народные сказки. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1984. С. 133-139. Сабитов С. С. Сказки луговых мари: Свод марийского фольклора. / Сост. С. Сабитов. — Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1992. С. 23.

<sup>330</sup> Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс], 2003.

художественной литературы и графического искусства<sup>331</sup>. Сказочный текст также, как и миф, является важным объектом «обладания» этнической группы или нации. Так, например, сказки братьев Гримм стали одной из культурных основ немецкой нации<sup>332</sup>.

Указанные сюжеты и образы раскрыты в популярном произведении «Югорно» (в пер. с луговомар. – «Вещий путь»), «народном эпосе» марийцев. По существу, данная поэма представляет из себя компиляцию из разнообразных фольклорных жанров в художественной интерпретации А. Я. Спиридонова. Автор написал текст на русском языке в 1999 году, затем «Югорно» был переведен на марийский поэтом А. И. Макеевым. Оба варианта книги переиздавались дважды: в 2002 и 2014 гг.<sup>333</sup> А. Я. Спиридонов объединил в произведении сюжеты о Помпалче, Онаре, локальных богатырях-героях, сотворении мира и др. Некоторые информанты, в особенности, творческая интеллигенция, работники культуры и образования отсылали меня именно к «Югорно», определяя его как «эпос». Данное произведение иллюстрирует пример архаизации и канонизации фольклора.<sup>334</sup> Понятие «эпос» воспринимается носителями традиции как более авторитетный, чем локальные устные варианты текстов. В процессе актуализации этничности литературные

---

<sup>331</sup> Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. 2003. Smith A. Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach. 2009. P. 33. Chong N. G. Indigenous Political Organizations and the Nation-State: Bolivia, Ecuador, Mexico // Alternatives: Global, Local, Political. Vol. 35, No. 3. Sage Publications, Inc., 2010. P. 260. Woods E. Beyond multinational federalism: Reflections on nations and nationalism in Canada // Ethnicities. Vol. 12, No. 3. Sage Publications, Inc. 2012. P. 279.

<sup>332</sup> Haase D. Yours, mine, or ours? Perrault, the Brothers Grimm, and the ownership of Fairy Tales // Merveilles & contes, Vol. 7, No. 2, pp. 383-387.

<sup>333</sup> Кошаев А. В. Марийский героический эпос «Югорно»: история создания, тематика, проблематика, поэтика // Огарёв-Online. Саранск, Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, 2015. С. 1.

<sup>334</sup> Willford A. The "Already Surmounted" Yet "Secretly Familiar": Malaysian Identity as Symptom // Cultural Anthropology, Vol. 21, No. 1. Wiley on behalf of the American Anthropological Association, 2006. P. 52.

тексты, основанные на мифе и фольклоре, легитимируют сюжеты, возводят их в ранг «национального» или «народного»<sup>335</sup>.

В марийской художественной литературе широко представлен образ великана Онара. В 1919 году классиком марийской поэзии Г.С. Чавайном было написано стихотворение «Пытартыш Онар» (в пер. с луговомар. – «Последний Онар»), в 1935 году – стих «Онар», затем – «Онаркалык» (в переводе с луговомарийского – «Народ Онара»<sup>336</sup>. Писатель Миклай Рыбаков создал пьесу-сказку «Онарын кердыже» (в пер. с луговомар. – «Меч Онара), по сюжету которой в Марийском театре юного зрителя позднее был поставлен спектакль (статья с сайта Марийского театра юного зрителя). Самым крупным по форме художественным произведением, посвященным Онару, стал роман Л. Яндака «Онар». Через литературную традицию происходит трансляция образа великана, Онар стал именем собственным, предписываемым конкретному «национальному герою». За Марий Эл в прессе закрепилось название «Земля Онара» после выхода в свет повести К. К. Васина «На земле Онара». В 2021 году вышел художественный фильм «Не Иван, или Как приручить богатыря» режиссера Д. Шабля, в котором представлен персонаж героя Онара. По сюжету кионленты, мальчик с именем Йыван, чтобы избавиться от насмешек на национальной почве в новой школе, просит помощи у героя своего народа, богатыря Онара (которого в фильме играет актер марийского происхождения О. Н. Тактаров). Согласно разработчикам сценария, Онар был выбран в качестве самого популярного и известного всем группам марийцев мифологического героя (ПМА, С. К., Йошкар-Ола, 2021).

---

<sup>335</sup> Trevor-Roper H. The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland // The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 36.

<sup>336</sup> Бушков Р. А. Откуда пошла «Земля Онара» // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». Йошкар-Ола, 2015. С. 25 – 26.

Большим культурным событием последнего десятилетия стала премьера мюзикла «Юмынұдыр» 2012 года, поставленного в Национальном театре им. М. Шкетана (композитор Светлана Яндукова, сценарий Натальи Пушкиной). По замыслу авторов, мюзикл не просто передает сюжет мифа, в него интегрированы современные персонажи: два молодых человека попадают в прошлое, где им предстоит встретиться с героями марийского фольклора<sup>337</sup>.

В Йошкар-Оле действует Музей марийской сказки Среброзубая Помпалче (ул. Советская, д. 104), посвященный традициям и этнографии марийцев. Музей построен на грантовые средства группой энтузиастов, увлекающихся исторической реконструкцией (ПМА, 2019). Руками мастеров были изготовлены куклы, иллюстрирующие персонажей самых известных марийских легенд и сказок: Шийпүй Помпалче, Вуверкувы, Водяного, Нончык-патыра, Аждаги и др. По словам работников музея, это собирательные визуальные образы персонажей мифов. Так, посредством музейного пространства туристы знакомятся с местным фольклором. Примечательна композиция из двенадцати портретов с описанием мифов, посвященных марийским национальным героям (иллюстратор – Г.В. Тайгильдин, текст Акшиков А. Г., консультант - Н. С. Попов). По словам сотрудника музея, это реальные персонажи, только двое из них вымышленные: Онар и Иден. Примечательно, что образ Идена в современной культуре не так широко распространен, как Онара:

« - А почему вот про Онара как-то больше известно?

- Он получается ..про него больше историй, как он ходил, приносил детей к матери, попадал в разные ситуации, пенек в глаз, поэтому он такой более популярный...Ну про Идена тоже много рассказывают

---

<sup>337</sup> Состоялась премьера первого марийского мюзикла // MariUver: [сайт]. URL: <https://mariuver.com/2012/10/27/mari-musical> (дата обращения: 16.06.2020).

- Про них прямо рассказывают сказки в семьях?

-Ну сказки прямо так не рассказывают, просто есть сборники «марийские богатыри, вот там есть...» (ПМА, работник музея Т., Йошкар-Ола, 2021).

Образ Онара находит отражение и в визуальном искусстве. Так, в Национальной галерее представлена работа С. Ф. Подмарева «Онар» 1964 года. На картине, по словам сотрудника музея, подчеркнут высокий рост героя по сравнению с окружающими объектами, а его принадлежность к марийской культуре обозначена рубашкой с марийской вышивкой (ПМА, Йошкар-Ола, 2021). Имя и образ Онара также встречаются в пространстве современного города. В Йошкар-Оле есть ресторан «Онар», гостиница Онар, название «Онар» носит хоккейная команда республиканской столицы. Онаром называют и предметы совсем другой, казалось бы, этнической культуры, например, суши в ресторане.

Значимую роль в трансляции образов общемарийских мифических героев играют памятники. Памятный камень Онару был установлен в Моркинском районе у деревни Шоруньжа в 2009 году. На нем присутствует надпись «Онар – мемнанкуатна» (в пер. с луговомар. – «Онар – наша сила»). Камень носит символическое значение и не обозначает конкретный локус пространства, в данном районе повсеместно распространены нарративы о великане и оставленных им возвышенностях (ПМА, Моркинский район, 2021) (статья из газеты Кугарня, 17 (1323) от 24 апреля 2015 года, «Онар - мемнанкуатна»<sup>338</sup>).

---

<sup>338</sup> Онар - мемнанкуатна // Кугарня. - 2015. - 24 апреля.



*Иллюстрация 1. "Камень Онара", Моркинский район, Республика Марий Эл*



*Иллюстрация 2. Ресторан «Онара», Йошкар-Ола, Республика Марий Эл*

Онара и связанные с ним сюжет активно вспоминают 26 апреля в День национального героя. Этот праздник в республике Марий Эл имеет универсальный характер, он посвящен сразу всем выдающимся представителям марийцев и выходцам из марийской земли: ветеранам войн, историческим героям, мифологическим персонажам, писателям, музыкантам и другим выдающимся деятелям культуры. В этот день проводят выставки и презентации в музеях, библиотеках, школьные

мероприятия. Концепт «национального героя» таким образом расширяется, включая в себя как вымышленных, так и реально живших людей.

Важным каналом распространения сказочных сюжетов является литература для детей, в том числе, школьные учебники. Абсолютное большинство опрошенных подчеркнули, что черпали знания о марийских мифах и легендах из книг (шестьдесят процентов ответов). Чаще респонденты отсылали меня к текстам фольклористов А. Е. Китикова, В. А. Акцорина, К. А. Четкарева и других авторов.



*Иллюстрация 3. С. Ф. Подмарев «Онар», 1964 г.*

На материалах интервью можно сделать вывод, что многие мифологические и сказочные сюжеты, в том числе, об Онаре, Среброзубой Помпалче и дочери Юмо транслируются через различные образовательные институты. Шестьдесят процентов анкетированных отметили, что изучали марийскую культуру (фольклор, литературу) в школе. В Республике Марий Эл активно реализуется «многоуровневый подход» к образованию. Прививая обучающимся знания о русской культуре, российскую идентичность, в то же время большое внимание уделяется локальной этнической специфике<sup>339</sup>.

---

<sup>339</sup> Мартынова М.Ю. Школьное образование и идентичность. 2013. С. 6-7.

Создание и оформление мифологических образов, с одной стороны, является продуктом деятельности творческой интеллигенции, национальных активистов и государства<sup>340</sup>. С другой стороны, сводить мифотворчество только к деятельности определённых акторов-элит выглядит преувеличением, так как далеко не все этнические символы укрепляются в массовом сознании, «канонизируются» и становятся своеобразными этническими «брендами»<sup>341</sup>. Деятели этнического движения апеллируют к тем мифологическим персонажам, которые могут быть восприняты обществом в качестве общих, универсальных. Только в таком случае образовательные и коммеморативные практики, связанные с мифическими персонажами, будут актуальны. Задача интеллигенции и «культурной индустрии», по Э. Смиту, заключается не в создании мифа, а в укреплении национальной идеи посредством мифа, науки и искусства<sup>342</sup>. Формированию марийской идентичности предшествовала фиксация и легитимация популярных фольклорных нарративов и мифов, которые затем уже эксплуатируются этнической интеллигенцией. При этом образы мифологических персонажей приобретают более «каноничные» в культуре черты, а сюжеты о них обретают статус «общенародных». Некоторые мифологические герои приобретают конкретные черты, категория мифологических персонажей сводится к одному персонажу.

---

<sup>340</sup> Conversi D. Mapping the field: theories of nationalism and the ethnosymbolic approach // *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations* / Ed. A. S. Leoussi, S. Grosby. – Edinburgh.: Edinburgh University Press, 2007. P. 22. Федорова С.Н. Специфика проявления этнической идентичности мари и процесс ее формирования // *Вестник Бурятского государственного университета. Философия*. 2012. С. 174.

<sup>341</sup> Smith A. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. 2009, pp. 43-44. Майничева А. Ю. Этносимволизм: возможности использования в этнографических исследованиях // *Культура в евразийском пространстве: традиции и новации*. Барнаул, 2019. С. 17.

<sup>342</sup> Smith A. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. 2009. P. 56.



## 2. Богатыри и правители в моделях и практиках репрезентации региональных идентичностей

### 2.1. Этно-региональная идентичность горных марийцев в современных интерпретациях легенды об Акпарсе.

В данном параграфе я рассмотрю этносимволическую составляющую идентичности горных марийцев, для чего сначала дам краткую характеристику проблемы дефиниции этой этнической группы в этнологической науке. Горные марийцы, согласно ряду исследований и официальному подходу советских и российских властей к категоризации этничностей, представляют собой отдельную группу в составе марийцев. Так, в переписи 2010 года горные марийцы были выделены как отдельная категория в составе марийского населения. По результатам переписи, из 547 605 марийцев к горным марийцам себя отнесли 23 559 человек (материалы Всероссийской переписи 2010 года<sup>343</sup>). В то же время проблема «статуса» данной этнической группы до сих пор считается дискуссионной, как в историографии, так и на уровне интерпретации носителями марийской идентичности.

Можно выделить две основные позиции касательно отношения горных марийцев к другим группам марийского населения. Согласно первой точке зрения, указанная общность является отдельным народом со своим литературным языком, традициями и самосознанием. Сторонники другой точки зрения считают горных марийцев крупной и в культурном плане обособленной частью марийской этнической группы. Аналогичная ситуация проявляется в дискурсе о статусе мордвы, мордвы-мокши и мордвы-эрзи. С точки зрения теории этноса

---

<sup>343</sup> Материалы Всероссийской переписи населения 2010 года URL: [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm) (дата обращения: 26.07.2020).

и этногенеза, горных марийцев можно считать *субэтнической группой*. Под этим термином, преимущественно в советской историографии понимали «общность людей, составляющая часть этноса, занимающая компактную территорию и обладающая в силу этого общей культурной и языковой спецификой и элементами общего этнического самосознания»<sup>344</sup>. Данный подход подразумевает иерархичность этнических категорий и идентичностей: горномарийская этническая группа занимает второстепенное положение по отношению к более емкой марийской, становится ее частью. В связи с этим, я не буду использовать данное понятие в отношении горных марийцев и буду определять их как этническую или этно-региональную группу.

Прежде чем рассмотреть мифологический аспект горномарийской идентичности кратко охарактеризую черты, определяющие культурную специфику горных марийцев. На мой взгляд, важным маркером горномарийского идентитета является наличие административно оформленного региона проживания этнической группы – Горномарийского района в составе Республики Марий Эл. Данный район был впервые выделен в 1931 году по «национальному» признаку, что соответствовало направлению этнической политики СССР 1920-1930 гг. Многие этнические группы в тот период времени впервые получали собственные автономии в виде республик, районов и областей. С 1930-х годов границы Горномарийского района неоднократно менялись, пока в конце 1970-х не приняли нынешние формы (Krasnova and others 2017, 25-26<sup>345</sup>). Отмечу, что носители горномарийской этнорегиональной идентичности живут и в других регионах Марий Эл: Килемарском, Юрьинском, на территории Нижегородской и Кировской областей.

---

<sup>344</sup> Крысько В. Г. Субэтническая группа. Этнопсихологический словарь. [Электронный ресурс]. М.: МПСИ. В.Г. Крысько. 1999.

<sup>345</sup> Krasnova N., Yefremova T., Riese T., Bradley J. Reading Hill Mari Through Meadow Mari. Vienna, 2017, pp. 25-26.

Однако преобладающее большинство горных марийцев проживает в Горномарийском районе. На мой взгляд, выделение административно-территориальной единицы по этническому принципу подчеркивает обособленный характер этнорегиональной идентичности местных марийцев.

Проживание горных марийцев на правом берегу Волги, в отличие от луговых, подчеркивает этнокультурные границы между этническими группами Марий Эл. Местные жители часто говорят о населении других районов республики или конкретно о луговых марийцах, подчёркивая пространственные границы словами «на том берегу», «на левом берегу Волги», «на той стороне», «в нижней части» (Горномарийский район располагается на возвышенности). Таким образом, географические категории усиливают разделение этнических групп: река Волга становится символом этнокультурной сегрегации. Территории по обе стороны реки и сама река могут быть интерпретированы как «социальное» или «психологическое» пространство.<sup>346</sup> Местными жителями Волга воспринимается как пространственная граница между группами населения, инструментом для маркирования территорий.

Еще один важный аспект этнической идентичности горных марийцев – наличие собственного языка и литературной традиции. В историографии вопрос о статусе горномарийского языка является дискуссионным. Данный язык считают полностью независимым от луговосточного или диалектом марийского языка.<sup>347</sup> Филолог Коведяева называет горномарийский язык диалектом или литературным вариантом марийского языка.<sup>348</sup> Авторы коллективной

---

<sup>346</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. 2003. С. 289-290.

<sup>347</sup> Krasnova N. and others. Reading Hill Mari Through Meadow Mari. 2017. P.29.

<sup>348</sup> Коведяева Е. И. Горномарийский вариант литературного марийского языка // Языки мира: Уральские языки. Moscow, 1993. С. 164.

монографии о структуре и бытовании горномарийского называют его отдельным языком<sup>349</sup>. Носители горномарийского и луговосточного языков с некоторыми трудностями понимают друг друга, полного понимания между языками не существует. Исследователи отмечают тюркизацию языка, в особенности, заимствование слов и грамматических конструкций из чувашского. В то же время влияние русского языка значимо в синтаксисе и лексике<sup>350</sup>. Сами носители марийских языков определяют горный язык как более «цокающий». В описываемом языке исследователи выделяют также локальные наречия: левобережное и правобережное (еласовское)<sup>351</sup> или еласовское, кузнецовское, емангашское и виловатовское наречия.

Горномарийский наряду с русским и луговомарийским является государственным языком Республики Марий Эл. Согласно результатам переписи 2010 года, 23 062 человека владеют горномарийским языком<sup>352</sup>. В настоящее время язык более распространен в сельской местности в сфере бытового общения<sup>353</sup>, носителями языка отмечается постоянная тенденция к сокращению сфер его использования.

Тексты на горномарийском языке появлялись еще до возникновения официальной письменности. Так, в 1767 году на горномарийском варианте марийского написана первая поэма, а в 1821 году на горный вариант языка было переведено «Евангелие». В 1837 году появилась первая азбука «Упрощенный способ обучения чтению черемисских детей горного населения», написанная Иваном

---

<sup>349</sup> Krasnova N. and others. Reading Hill Mari Through Meadow Mari. 2017.

<sup>350</sup> Кашкин Е. В., Мордашова Д. Д. Горномарийский язык. Язык горных мари с обоих берегов Волги [Электронный ресурс] // ПостаНаука: [сайт]

<sup>351</sup> Коведяева Е. И. Горномарийский вариант литературного марийского языка // Языки мира: Уральские языки. 1993. С. 165.

<sup>352</sup> Материалы Всероссийской переписи населения 2010 года [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm)

<sup>353</sup> Кашкин Е. В., Мордашова Д. Д. Горномарийский язык. Язык горных мари с обоих берегов Волги [Электронный ресурс] // ПостаНаука: [сайт]

Кедровым<sup>354</sup>. В 1920-х гг. после длительной научной дискуссии о формировании письменностей и литературных языков народов СССР для горных марийцев была разработана кириллическая система письма с некоторыми символами, отсутствующими в луговомарийском. С тех пор горномарийская письменность претерпела ряд изменений, последняя крупная реформа произошла в 1994 году<sup>355</sup>. Постепенно формировалась своя литературная традиция: писатель Николай Игнатьев в 1930-м году создал первый роман на горномарийском – «Вурс мардеж» (в пер. с горномар. – «Стальной ветер»). В XXI веке на горномарийский язык переведен ряд художественных произведений с русского, английского, финского языков.

Значимую роль в популяризации горномарийского языка в XX столетии сыграла пресса. Первая газета на горномарийском «Незерён шамакшы» (в пер. с горномар. – «Голос бедных») появилась в 1919 году, затем ее название было заменено на «Труд». Затем были начаты издания газет «Кырылшы» (в пер. с горномар. – «Пахарь»), в дальнейшем называвшаяся «Ленин корны» (в пер. с горномар. – «Путь Ленина») и «Жеря» (в пер. с горномар. – «Заря», Журнальное издание «У сем» (в пер. с горномар. – «Новый лад»), первое на горномарийском языке, существовало с 1930 по 1936 гг. В 1989 году его регулярная деятельность возобновилась. В журнале публикуются обзоры на литературные произведения, новости из культурной жизни района и т.д. В настоящее время работает радиостанция на горномарийском языке «Акпарс», канал «Марий Эл» выпускает программу на горномарийском «Кырыксирем» (в пер. с горномар. – «Мой горномарийский край»<sup>356</sup>. Важным шагом в популяризации языка стало появление «Википедии» на горномарийском в 2017 году<sup>357</sup>, а также

---

<sup>354</sup> Krasnova N. and others. Reading Hill Mari Through Meadow Mari. 2017. P.31.

<sup>355</sup> Ibid., pp. 29-30.

<sup>356</sup> Krasnova N. and others. Reading Hill Mari Through Meadow Mari. 2017. P. 35-37.

<sup>357</sup> Ibid. P. 37.

внедрение языка в социальные сети и хостинги. Много записей и статей на горномарийском можно найти в группе «ВКонтакте» «КЫРЫК МАРЫ ГРУППА (Горномарийская группа)»<sup>358</sup>. На платформе YouTube существует канал на горномарийском. СМИ на горномарийском языке пользуются спросом, преимущественно, у более старшего населения района<sup>359</sup>. Тем не менее, в виду изучения данного языка в районных школах, молодые люди зачастую понимают смысл текстов и могут воспринимать информацию из локальных СМИ.

Религиозные верования горных марийцев отличаются от «луговой стороны». Преимущественное число жителей республики, в том числе и моих респондентов, считают себя христианами. Местные жители отмечают отход горных марийцев от языческой веры и связанных с ней культовых практик<sup>360</sup>. Многие горные марийцы связывают это с более ранним, по сравнению с остальными марийцами, переходом местного населения под управление русского государства, более активную и долгую русификацию правобережья Волги. Информанты отмечают также существенные отличия в материальной культуре между горными и луговыми марийцами: в костюмном комплексе, пище и т.д.<sup>361</sup>. Полемика ученых о самобытности горномарийской этнической культуры находит отражение в массовой культуре, образовательных практиках, проявлениях самосознания горномарийцев. Большая часть опрошенных горных марийцев считает свою этническую группу «отдельным народом» или «отдельными марийцами», отличными от луговых и восточных марийцев.

Таким образом, этническая повестка в идентичности горных марийцев актуализирована посредством наличия собственной

---

<sup>358</sup> Материалы сайта [https://vk.com/club\\_kyryk\\_mary](https://vk.com/club_kyryk_mary)

<sup>359</sup> Кузьминых В. «Как «акпарс» «Кармелиту» победил // Марийская правда.-2009.-21.04.2009. URL: <https://www.marpravda.ru/news/religiya/kak-akpars/> (дата обращения: 16.06.2020).

<sup>360</sup> Krasnova N. and others. Reading Hill Mari Through Meadow Mari. 2017. С. 26.

<sup>361</sup> Мокшин Н. Ф. и др. Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, Коми-пермяки, Марийцы, Мордва, Удмурты М.: Наука, 2000.

литературной формы горномарийского языка и территориально-административной обособленности указанной этнической группы, а также иным рядом этнографических особенностей. Далее я рассмотрю акцентуацию горномарийской этно-региональной идентичности в фольклорно-мифологическом пространстве.

В несказочной прозе в описании реальных событий региональной истории (черемисские войны и присоединение к Московскому государству) можно обнаружить мотивы, сближающие персонажей фольклорных текстов с мифологическими паттернами. Носителями традиций преувеличиваются сила и масштабы влияния марийских правителей, герои наделяются особыми физическими характеристиками. Горномарийский князь Акпарс воспринимается местным населением как реальный исторический персонаж, в том числе и респондентами, работающими в сфере образования, национальной политики или культуры. Среди анкетированных Акпарса как символа марийской культуры указало восемнадцать процентов опрошенных, из них большинство – горные марийцы. Пятьдесят два процента опрошенных считают Акпарса основным мифологическим героем горных марийцев. В нарративах о правителе Акпарсе его образ тесно переплетается с событиями локальной этнической истории: эта связь подчеркивается словами «наш», «свой», «горномарийский», «местный»:

«У нас есть национальный герой, Акпарс, он как сотенный князь, вот, князь горных марийцев» (ПМА 2020: 3.Д.; Виловатово, Горномарийский район).

«Ну, если брать из фольклорных героев, то можно Акпарса назвать, он у нас здесь правил во времена Ивана Грозного» (ПМА 2020, Ф.Э.; Еласы, Горномарийский район).

«Ну, у нас Акпарс сохранился как фольклорный герой горномарийского народа. Ну, разные версии есть... Одни говорят, что он на самом деле не был, не жил, а другие говорят, что был действительным человеком, который, вот, в середине XVI в. жил. Да, помогал Грозному в присоединении Горного края к Русскому государству. Он легендарный..., он герой, он превратился и в литературного героя. Когда в школе фольклор изучали... С какого класса? Когда изучают легенды, предания... в начальной школе, вот с такого класса знают, что был такой герой Акпарс. Все в народе говорят вот об этой одной легенде, есть разные версии. Но в основном, он подвиг совершил в середине XVI века, помогая Грозному» (ПМА 2020, Ф.К., Вилатово, Горномарийский район).

На вопросы о том, кем являлся «национальный герой» Акпарс (патыром, сотенным князем) и существовал ли он на самом деле, далеко не все могли ответить четко. Особые затруднения испытывали информанты, не вовлеченные в исторический и этнографический дискурсы. «Я вот точно тебе не могу сказать, что-то проходили в школе. Но кто это, был ли на самом деле... наверное, был... Ну кто-то вроде князя, наверное, как нас учили» (ПМА 2020: инф. И.Е.; Вилатово, Горномарийский район).

Образ Акпарса, синкретичен как в народной, так и в научной и художественной интерпретациях. В некоторых текстах ему приписываются исключительно реалистичные черты марийского сотенного князя (историко-реалистическая интерпретация), в других – мифологизированные качества былинного героя (патыра), который завораживал слушателей своей игрой на гусях (подобно русскому былинному герою Садко), поднимал огромные тяжелые камни,



восставал из мертвых в случае угрозы горным марийцам (мифологическая интерпретация). В нарративах современников представлены обе интерпретативные модели, однако историко-реалистическая преобладает: Акпарса описывают как действительно жившего сотенного князя, союзника Ивана Грозного в покорении Казанского ханства.

Во многом представления горномарийцев о герое местных преданий базируются на его историографическом описании. Первые тексты об Акпарсе были опубликованы в XIX столетии после создания Общества археологии, истории и этнографии (ОАИЭ) при Казанском университете<sup>362</sup>: в 1873 году в «Известиях по Казанской епархии» (записи сказания об Акпарсе учителя и просветителя И.Я. Молярова<sup>363</sup>), в 1887 году в «Нижегородском биржевом листке» (№ 31) («Черемисское предание, относящееся ко взятию Казани»<sup>364</sup>) и в газете «Сын Отечества» (№ 112 от 3 мая) («Черемисское предание о взятии Казани»<sup>365</sup>). Два последних текста, вероятно, принадлежат перу одного человека – в изданиях указаны лишь инициалы.<sup>366</sup>

Этнограф И. Н. Смирнов для характеристики социального и политического статуса Акпарса использовал марийский термин *tõrǎ* – «судья, начальник»<sup>367</sup>, что может также соответствовать статусу племенного вождя. В.А. Акцорин делал акцент не на воинских или политических чертах Акпарса, а на его музыкальном таланте: «“Акпарс” – это не настоящее имя князя, а прозвище, означающее

<sup>362</sup> Пенькова М.В. К истории публикаций марийской сказочной прозы (XVIII – нач. XX вв.) // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 1. Ижевск. Удмуртский гос. ун-тет, 2012. С. 21.

<sup>363</sup> Моляров И. Беседы к черемисам Кузнецовского прихода // Известия по Казанской епархии на 1873 год. Казань, 1872. С. 220.

<sup>364</sup> Н. Черемисское предание, относящееся ко взятию русскими Казани // Нижегородский биржевой листок. Нижний Новгород, 1887. № 31. 8 февраля.

<sup>365</sup> Н.Г.В. Черемисское предание о взятии Казани // Сын Отечества. СПб., 1887. № 112. 3 мая.

<sup>366</sup> Айплатов Г.Н., Иванов А.Г. Первые публикации исторических преданий об Акпарсе // Марийский археографический вестник, 2001. № 11. С. 103–105.

<sup>367</sup> Смирнов И.Н. Земля Акпарса (по изданию «Черемисы. Историко-этнографический очерк», 1889) // Акпарс. Исследования и материалы. Йошкар-Ола, 2007. С. 31–33.

“Белый барс”. По воспоминаниям стариков, его настоящее имя – Гази. Но в результате бытования его марша, среди гусяров он живет в памяти большинства как гусяр Акпарс»<sup>368</sup>. Специалист по марийской мифологии К.И. Ситников определяет Акпарса как «легендарного горномарийского военачальника XVI в., сражавшегося на стороне Ивана IV Грозного против казанского хана»<sup>369</sup>. Л. С. Тойдыбекова называет Акпарса «героем былинного эпоса, старейшиной горных марийцев»<sup>370</sup>, при этом исследовательница подчеркивает «живой» характер эпических текстов об Акпарсе, их популярность среди местного населения.<sup>371</sup>

Некоторые исследователи видят в образе Акпарса черты реального исторического прототипа. Имя Акпарс, согласно К.А. Четкареву, было дано сотенному князю Изиму (Аказу) Иваном Грозным<sup>372</sup>, что может указывать на возраст и социальный статус персонажа (старейшина, *törá*). Интересную трактовку имени предлагает В. А. Акцорин: «Герои теряют свои богатырские черты, приобретают зоонимическую окраску. Ярким примером такого изменения служит тюркизированное прозвище легендарного героя Гази: за хитрость, смелость и ловкость в политическом конфликте он прозван Акпарсом, восходящим к среднеазиатскому поэтическому аналогу ак барс – белый барс, белый кот»<sup>373</sup>. Согласно некоторым текстам сказочной прозы во владении князя было около тридцати деревень<sup>374</sup>, при этом наряду с Акпарсом в историографии описаны и его соратники – другие горномарийские князья: Аказ, Янигит, Кабаш,

---

<sup>368</sup> Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калыкойого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. 1991. С. 10.

<sup>369</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 18.

<sup>370</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 62

<sup>371</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание народа. 1997. С. 52

<sup>372</sup> Айплатов Г.Н. Навеки с тобой, Россия. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1967. С. 99.

<sup>373</sup> Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калыкойого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. 1991. С. 14.

<sup>374</sup> Айплатов Г.Н. Акпарс: сквозь призму веков // Акпарс. Исследования и материалы. Йошкар-Ола, 2007. С. 10.

Таксубай <sup>375</sup> . Деление горномарийских территорий на сотни (административно-территориальные единицы), возможно, восходит ко временам присутствия Золотой Орды на Волге <sup>376</sup> . В нарративах респондентов другие князья либо не упоминаются вовсе («Нет, я таких не знаю, может, это и не наши, вот говорили – Акпарс есть» (ПМА 2020, Н. Л.Виловатово, Горномарийский район); либо сведения о них весьма расплывчаты: «Вроде тут земля Янигита проходила или нет... хотя, наверное, она повыше была, к Волге» (ПМА 2020, прохожая Н., Чувакино, Горномарийский район). Возможно, это связано с тем, что образы этих сотенных князей не так масштабны, они менее ярко представлены в записанных исследователями текстах фольклора. <sup>377</sup> Краевед М.Н. Янтемир отмечал, что возможное поражение князей Акпарса, Ковяжа, Яныкая и Аказа в битве с казанским ханом в 1551 г. накануне присоединения Казани <sup>378</sup> , по исторической логике, могло предопределить политический курс горномарийских правителей, сподвигнув их на сотрудничество с русским царем.

К. А. Четкарев считает, что цикл легенд об Акпарсе возник на исторической почве, при этом акцент исследователь делает на проявленном горномарийским князем «племенном», локальном героизме, который затем, по моему мнению, был возведен в статус этнического горномарийского героизма <sup>379</sup> . В исторических источниках о взятии Казани Акпарс не упоминается, что позволяет говорить о фольклорном происхождении этого персонажа и связанных с ним

---

<sup>375</sup> Там же. С. 7-12.

<sup>376</sup> Айплатов Г.Н. Акпарсова сотня Козмодемьянского уезда в XVI–XVIII вв. // IV Игнатъевские чтения: материалы докладов и выступлений на республиканской научной конференции. Йошкар-Ола, 2004. С. 6.

<sup>377</sup> Айплатов Г.Н. Акпарс: сквозь призму веков // Акпарс. Исследования и материалы. 2007. С. 7-12.

<sup>378</sup> Янтемир М.Н. Об Акпарсе (по изданию «Описание Маробласти: Козмодемьянский кантон», 1927: 22–25) // Акпарс. Исследования и материалы. Йошкар-Ола: Изд-во Марийского гос. ун-та, 2007. С. 41-42.

<sup>379</sup> Четкарев К.А. Марийские предания об Акпарсе (по изданию «Марийские предания об Акпарсе». Труды МарНИИ. Вып. VII: История, язык и литература мари, 1955: 33–80) // Акпарс. Исследования и материалы. Йошкар-Ола: Изд-во Мар. ГУ, 2007. С. 48.

сюжетов<sup>380</sup>. Тем не менее отдельные исследователи склоняются к тому, что такой князь был в действительности или что у него был конкретный прототип: «...можно выразить уверенность в том, что Акпарс существовал как реальное историческое лицо, что доказывают компоненты различных преданий»<sup>381</sup>.

На мой взгляд, акцент на достоверности преданий и легенд говорит о восприятии Акпарса (ключевой фигуры объединения горных марийцев в XVI в.) в качестве символа локальной истории. В нарративах об Акпарсе часто присутствует отсылка к эпохе «процветания» горных марийцев, когда в процессе объединения с войсками Ивана Грозного и сопротивления Казанскому завоеванию происходила консолидация этнической группы под властью сотенного князя. Паттерн «героического исторического прошлого» (своеобразного «золотого века») горных марийцев является, на мой взгляд, одним из важнейших атрибутов конструирования их современной национальной идентичности. Э. Смит выделяет несколько функций такого «золотого века» этнической истории. Сюжеты о временах могущества народа дают тенденции к развитию общества, приносят в этническую культуру идею «возрождения». Помимо этого, герои «золотого века» являются объектами, с которыми члены сообщества ассоциируют себя и локальную культуру, что способствует развитию патриотической идеи. Наконец, мифы о былом могуществе этнической группы усиливают чувство коллективной идентичности<sup>382</sup>. Герои локальных легенд, будь то правители или представители мифических генеалогий, фигурируют в мотивах «присвоения» земли и истории<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> Айплатов Г.Н. Навеки с тобой, Россия. 1967. С. 103.

<sup>381</sup> Акцорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе. 2000. С. 65.

<sup>382</sup> Smith, A. D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford, 1999. P. 261-264.

<sup>383</sup> Bremmer J. *Myth as Propaganda: Athens and Sparta* // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 117. Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1997, pp. 72-76.



*Иллюстрация 4. Памятник Акпарсу, Горномарийский район, Республика Марий Эл*

Р. Каденде-Кайзер и П. Кайзер считают, что в подобных мифологизированных нарративах об этнической истории выражены идеи «различия» и «принадлежности», т.е. «этнической дихотомии»<sup>384</sup>; на примере моего «поля» – оппозиции «горные марийцы – луговые марийцы». Историческое прошлое, в том числе, и мифологизированное, может быть использовано этническими активистами как средство разделения этнических групп. Данная проблематика подробно раскрыта в работе В. А. Шнирельмана «Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье»<sup>385</sup>. Легенда об Акпарсе символизирует сегрегацию горных марийцев от других этнических групп. При этом факт перехода горных марийцев на

<sup>384</sup> Kadende-Kaiser R.M., Kaiser P.J. Modern Folklore, Identity, and Political Change in Burundi // African Studies Review. 1997. Vol. 40. No. 3. P. 39.

<sup>385</sup> Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. 2003.

сторону Ивана Грозного, в отличие от луговых, не провоцирует агрессивных интолернатных настроений между обладателями соответствующих идентичностей.

В горномарийской фольклорной традиции мною выделено два основных сюжета, связанных с Акпарсом. Первый – получение подарков от Ивана Грозного: согласно преданию Акпарс за участие во взятии Казани получил от русского царя кубок из золота с изображением орла – символа российской государственности<sup>386</sup>, по другой версии подарков было несколько (кроме чаши/кубка/ковша Акпарс получил седло, лошадь и саблю). Сохранилось описание ковша, сделанное в XIX в. краеведом И.Я. Моляровым, свидетельствующее о том, что этот предмет хранится в Еласовской церкви (пос. Еласы Горномарийского района)<sup>387</sup>. О его нахождении в настоящий момент ничего не известно, К.А. Четкарев приводит фольклорные свидетельства того, что чаша могла быть передана из поселка Еласы в Казань<sup>388</sup>. Сюжет о передаче кубка с гербом не представлен широко в современной устной традиции. В большинстве населенных пунктов Горномарийского района предание о чаше Ивана Грозного практически не известно, однако жители поселка Еласы воспроизводят данный сюжет. Образ чаши может быть интерпретирован как элемент их локальной идентичности: этот предмет, являясь местной мифической достопримечательностью, воспринимается жителями как символический атрибут «своей» истории. «Вот тут видите, здание разрушенной церкви, в которой хранилась чаша Ивана Грозного, он ее подарил Акпарсу. Сейчас где она? Я не знаю, но раньше еще хранилась тут» (ПМА 2020, М.И.; Еласы, Горномарийский район).

---

<sup>386</sup> Никольский Н.В. Акпарсова земля (по изданию «История мари (черемис)», 1920) // Акпарс: исследования и материалы. Йошкар-Ола, 2007. С. 39–40.

<sup>387</sup> Айплатов Г.Н. Акпарс: сквозь призму веков // Акпарс. Исследования и материалы. 2007. С. 5.

<sup>388</sup> Четкарев К.А. Марийские предания об Акпарсе (по изданию «Марийские предания об Акпарсе») // Акпарс. Исследования и материалы. 2007. С. 79.

Второй сюжет об Акпарсе более динамичен: князь принял непосредственное участие во взятии Казани, рассчитав, где необходимо сделать подкоп для подрыва крепостной стены. Расстояние Акпарс мерил шагами, играя при этом на гусях. Завороженные музыкой казанские воины прекратили стрельбу (отсюда приписывание Акпарсу необыкновенного музыкального таланта). Первая попытка подрыва не удалась (по одной из версий не загорелся фитиль пороховых бочек), за что Иван Грозный хотел даже казнить горномарийского князя, однако Акпарс сумел уговорить царя попытаться подорвать крепость еще раз. После взятия Казани в благодарность князю Иван Грозный смягчил повинности горномарийцам Поволжья<sup>389</sup>.

Описания похода Акпарса в нарративах на Казань отличаются шаблонностью. Респонденты с разной степенью детализации воспроизводили один и тот же текст:

«Это памятник Акпарсу, он местный герой. По легенде он брал крепость Казань вместе с Иваном Грозным. Шел от крепости с гусями, играл, считал шаги. И так играл, что все заслушивались... И пришел – раз, два, три – и вот на этом месте, это, сделали потом подкоп...но я сильно это не помню» (по указателю Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина, мотив М81е2 «Притягивает людей и животных»<sup>390</sup>) (ПМА 2020, прохожий Х., Виловатово, Горномарийский район).

«Вы, наверное, знаете уже, Акпарс был гусяром, он играл на гусях у Ивана Грозного и, вот, помог ему взять Казань, привлек

---

<sup>389</sup> Бахтин А.Г. «Казанское взятие» в исторических преданиях и легендах (по изданию «XV–XVI вв. в истории Марийского края», 1998) // Акпарс: исследования и материалы. 2007. С. 132–134. Акцорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе. 2000. Четкарев К.А. Марийские предания об Акпарсе (по изданию «Марийские предания об Акпарсе») // Акпарс. Исследования и материалы. 2007. Сануков К.Н. «Горные черемисы» переходят на сторону Москвы // Акпарс: исследования и материалы. 2007. С. 44–89.

<sup>390</sup> Березкин Ю. Е, Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс], 2003.

горных марийцев на сторону Ивана Грозного» (ПМА 2020, Т. П.; Чаломкино, Горномарийский район).

Исландский исследователь В. Хафштейн выделяет два пласта фольклорного текста: «индивидуальный» (создание) и «социальный» (копирование)<sup>391</sup>. С этой точки зрения можно говорить, что нарративы об Акпарсе – это социально установленный, предписанный и воспроизводимый в современной массовой культуре текст.

Историческое предание, основанное на событиях местной истории, становится своего рода устным памятником этнической идентичности. Большинство респондентов всех возрастных групп на вопрос: «Откуда Вам известен Акпарс?» – ответили, что о нем, как и о других марийских богатырях, они узнали либо в школе на уроках горномарийской литературы или ИКН Марий Эл (история и культура народов Марий Эл), либо из художественной и научной литературы.

«Нет, дома такого не говорили, как-то больше, вот, я знаю от бабушки, но про Акпарса не помню я, наверное,... да, в школе нам рассказывали» (ПМА 2020, Н.Г., Козьмодемьянск, Горномарийский район).

«Нет, да у нас работали все, некому было... больше рассказывали сказки, вот я помню про тележку, про, вот, чтобы духи какие-то, я не знаю. Говорила бабушка про великанов, про Онара. Про Акпарса уже мы позже узнали» (ПМА 2020, Е. К. Чаломкино, Горномарийский район).

«Про Акпарса знаю, но бабушка больно-то не говорила, про овду вот было, про Чувашину гору у нас тут говорят, Акпарс – это уже мы из книг знаем» (ПМА 2020, К.М., Шиндырьялы, Горномарийский район, пер. с горномар).

---

<sup>391</sup> Hafstein V. Tr. The Politics of Origins: Collective Creation Revisited // Journal of American Folklore. 2004. Vol. 117. No. 465. P. 9.



Часто респонденты в качестве источника упоминали художественную литературу (роман «Марш Акпарса» А. Крупнякова, изданный на русском языке в 1965 г.<sup>392</sup>), научные труды В.А. Акцорина, реже – газетные статьи. Лишь отдельные респонденты из разных возрастных групп (проживающие как в селе, так и в городе) указали на передачу текста «из уст в уста»: они слышали предание в бытовой обстановке от родственников, соседей или жителей своего населенного пункта.

Эпические богатыри играют важную роль в становлении и поддержании идеи этнической консолидации. К. Перри в статье «Формирование героя и миф о национальной идентичности» демонстрирует, как в «героических нарративах» о реальных персонажах современной эпохи могут проявляться «мифологические паттерны геройства» и атрибуты национальной идентичности.<sup>393</sup> Акпарс, обладая чертами реального исторического персонажа, в устных текстах приобретает патриотически окрашенное воплощение, ассоциируясь респондентами с этнорегиональной горномарийской идентичностью. В текстах об Акпарсе, на мой взгляд, репрезентированы паттерны независимости (от других марийцев), сопротивления казанскому хану, единения с Русским государством.

Имя Акпарса известно и другим группам марийского населения, проживающим в Марий Эл. Образ национального героя, как пишет Дж. Майер, может быть использован этническими сообществами для реконструкции собственных нарративов об идентичности, он позволяет группе, «присваивающей» себе легендарного персонажа, и соседним этническим и территориальным группам взаимодействовать,

---

<sup>392</sup> Крупняков А. С. Марш Акпарса. Йошкар-Ола, 1965.

<sup>393</sup> Parry K.D. The Formation of Heroes and the Myth of National Identity // Research Gate Publication. March. 2020. P. 16.

выстраивая ряды ассоциаций.<sup>394</sup> Луговые марийцы и русские в ответах на вопрос о самых известных персонажах фольклора называли Акпарса, Онара, Акпатыра (но при этом не всегда соотносили их с конкретными территориальными группами марийского населения):

«Есть Акпарс, я слышал, но это, вроде бы, не наш, наверное, на той стороне он, у горных. Есть еще Акпатыр, Чумбулат, Онар, но я про них мало знаю» (ПМА 2020, К. (русский); Йошкар-Ола).

«Национальные герои, национальные герои... Онар, я слышала, это богатырь или великан, еще Акпарс, но у нас таких нет историй про них, у нас своего героя нет» (ПМА 2020, З.Х. (татарка); Параньга, Параньгинский район).

«Говорят про Акпарса, но он больше к горным марийцам, наверное, относится, у нас как-то другие персонажи, наверное, так. Мы его своим не считаем» (ПМА 2020, О. Е. (луговая марийка); Мари-Турек, Мари-Турекский район).

У русского, татарского и луговомарийского населения республики Акпарс ассоциируется с горными марийцами. Его образ используется представителями других этнических групп марийцев для выстраивания дихотомии «свой–чужие». Этот фольклорный герой воспринимается ими как маркер «горномарийской культуры», и, таким образом, эта дихотомия, подчеркиваемая с помощью символов этничности и идентичности, воспроизводится в устной народной традиции.<sup>395</sup> Сами горные марийцы выделяют Акпарса как своего, в противовес Акпатыру, Онару, Чумбулату и другим «национальным героям»: «У нас говорят, вот, говорят про Акпарса, есть Онар... это Вам надо в библиотеках поспрашивать, ну, наверное, есть... но не у горных марийцев» (ПМА 2020, Е. К., Чаломкино, Горномарийский район).

---

<sup>394</sup> Mayer J. Mythological History, Identity Formation, and the Many Faces of Alexander the Great // Classics Honors Projects [Electronic resource]. 2011.

<sup>395</sup> Zhang G. Chinese American Culture in the Making: Perspectives and Reflections on Diasporic Folklore and Identity // Journal of American Folklore. 2015. Vol. 128. No. 510, pp. 459-460.

Образ сотенного князя представлен в различных сферах культурной жизни Горномарийского района. Так, на центральном стадионе поселка Виловатово крупными буквами выведен «девиз» района: «Восславим землю Акпарса!». Спортивный клуб МарГУ (Марийского государственного университета) и хоккейная команда г. Волжска названы в честь князя, а творческая организация детей Горномарийского района именуется «Наследники Акпарса». Таким образом, национальные активисты и местные лидеры внедряют в спортивные и образовательные практики образ полупоупендарного правителя, делая его символом этнорегионального патриотизма. Имя Акпарса носил кинотеатр в г. Козьмодемьянске (ныне не работает), так же называются горномарийская радиостудия, банк и столовая в Йошкар-Оле. Таким образом, имя правителя вписывается в ландшафт городской среды, создавая у местных жителей и туристов интерес к персонажу локальной истории.

В социальной сети «ВКонтакте» имя Акпарса встречается в названиях интернет-сообществ, посвященных этническим движениям и спорту. В 2007 г. активистами Горномарийского района Акпарсу был поставлен памятник (трасса Р 172, Картуковский поворот), на нем князь представлен играющим на гусях, а на постаменте размещен барельеф, изображающий его пожимающим руку Ивану Грозному. В памятнике (пока единственном памятнике Акпарсу) репрезентирован исторический аспект идентичности горных марийцев как отдельной этнической группы, близкой к Русскому государству. Примечателен выбор места для скульптуры – ее расположили на трассе, а не в каком-либо населенном пункте, возможно, чтобы привлечь внимание проезжающих автомобилистов.

В Горномарийском районе, как и в других регионах республики, образ Акпарса часто используется активистами в коммеморативных практиках, приуроченных ко Дню национального героя (26 апреля). В

Республике Марий Эл он официально отмечается с 1990 года. В этот день местные жители вспоминают «национальных» героев-патыров и правителей. В память о них проводят конференции, круглые столы, образовательные форумы, чаще всего их организуют при библиотеках и домах культуры. В дальнейшем к категории «национальных героев» стали причислять ветеранов, деятелей культуры, известных представителей района.

«Приходят дети, разные дети, мы им рассказываем про наших защитников, про богатырей, про Акпарса, конечно же, говорим, да, литературу им показываем, конкурсы делаем, кто больше знает марийских героев... » (ПМА 2020, Т. П.; Козьмодемьянск, Горномарийский район).

«Вообще вспоминаем всех: и реальных героев – наших ветеранов, кто тут жил, и об Акпарсе говорим, и об остальных тоже. Этот праздник давно уже мы празднуем, ну, наверное, с 90-х, я уже не помню точно, когда это началось... » (ПМА 2020, Н Г., Козьмодемьянск, Горномарийский район).

Подобное «оформление» фольклорной традиции в праздничную культуру и коммеморативные практики способствует более осознанному отношению представителей этнической группы к своей собственной культуре, усиливает чувство коллективной принадлежности<sup>396</sup>. Концепт «фольклорной идентичности», рассмотренный Дж. Чаном, также базируется на коллективных практиках использования традиций. Автор полагает, что на основе разделяемых большинством общества символов можно создать единое сообщество, связанное этнической идеей<sup>397</sup>. Так, почитание Акпарса в качестве легендарного правителя или реального исторического деятеля

---

<sup>396</sup> Hafstein V. Tr. Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited // Journal of American Folklore. 2018. Vol. 131. No. 520, P. 137.

<sup>397</sup> Zhang G. Chinese American Culture in the Making: Perspectives and Reflections on Diasporic Folklore and Identity // Journal of American Folklore. 2015. Vol. 128. No. 510. P. 460.

создает условия для усиления коллективной идентичности этно-региональной группы горных марийцев.

При этом важно отметить, в отличие от других мест компактного проживания марийцев, в Горномарийском районе образ легендарного героя Акпарса не сакрализируется, по крайней мере, свидетельств поклонения ему в священных рощах или в других культовых местах нет. В то же время в ряде районов (Волжский, Советский) проводятся моления патырам, а в нарративах они представлены обожествленными героями, наделенными сакральными функциями и нечеловеческими характеристиками. На этом фоне образ Акпарса выглядит более «очеловеченным», приближенным к реальной исторической фигуре. Такое различие можно объяснить, в том числе, тем, что в Горномарийском районе в настоящее время отсутствуют языческие практики – здесь почти повсеместно распространено христианство.

Предикативные атрибуты образа Акпарса представлены в этнической музыке. Среди горных марийцев всех возрастов популярна игра на гусях. В Горномарийском районе открыто обучение по классу «гусли» в нескольких музыкальных школах, при них же создаются ансамбли народных инструментов, объединяющие местных жителей различного возраста. Самой популярной мелодией, ассоциируемой респондентами с «аутентичной» горномарийской культурой, является композиция «Марш Акпарса», записанная в 1959 году А.Р. Сидушкиной, гусяршей и собирательницей музыкального фольклора.<sup>398</sup>

«Популярно здесь, да, мы и до сих пор играем, выступаем, вот скоро, завтра, на конкурс в Дагестан. Это связано, конечно, с Акпарсом, с тем, что тут был записан «Марш Акпарса» (ПМА 2020, М.И., Еласы, Горномарийский район).

---

<sup>398</sup> Акцорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе. 2000. С. 61.

«Да, очень много детей приходят играть (в гусли), а теперь они уже взрослые и все равно приходят. Даже дети их тоже приходят, несколько поколений... Гусли потому, что считаются у нас национальным инструментом, «Марш Акпарса» знают все, обязательно... Эту мелодию он наигрывал, когда шел от стен Казани» (ПМА 2020, Ф.Э; Еласы, Горномарийский район).

Примечательно, что в ансамблях преимущественно играют девушки и женщины, освоившие этот инструмент в музыкальной школе. Юноши, хотя и осведомлены о музыкальном даре Акпарса, редко занимаются игрой на этом музыкальном инструменте. «Нет парней, вот это – да. Как придет, так сразу говорят, ой, девочка ты...» (ПМА 2020, Ф.Э., Еласы, Горномарийский район).

Если в укреплении этно-региональной идентичности образ князя играет важную символическую роль, то для формирования пространственной (сельской, деревенской, городской и т.д.) идентичности, на мой взгляд, он не столь важен. В разговорах о местном деревенском фольклоре респонденты чаще называют демонические образы или духов природы. В то же время отмечается некоторая тенденция соотнесения образа Акпарса с конкретными локусами пространства. Согласно записанным историческим преданиям, Акпарс «вообще... жил в деревне Нуженалы, но есть версия, что похоронен он на берегу р. Большая Юнга» (ПМА 2020, С. И. Чувакино, Горномарийский район)<sup>399</sup>. Более того, считается, что его потомки до сих пор проживают в деревне Нуженалы Горномарийского района<sup>400</sup>, согласно одному из вариантов – в деревнях Эсяново и Чермышьево Горномарийского района<sup>401</sup>. Среди местных жителей это

---

<sup>399</sup> Соколова М.В. Версии марийских преданий об Акпарсе // IV Игнатъевские чтения: материалы докладов и выступлений на республиканской научной конференции. Йошкар-Ола, 2005. С. 168. Айплатов Г.Н. Акпарс: сквозь призму веков // Акпарс. Исследования и материалы. 2007. С. 7.

<sup>400</sup> Айплатов Г.Н. Акпарс: сквозь призму веков // Акпарс. Исследования и материалы. 2007. С. 7.

<sup>401</sup> Акцорин В.А. Прошлое марийского народа в его эпосе. 2000. С. 65.

достаточно распространенные фольклорные представления, они отражают отношение человека к пространству своей деревни, его мифическую «родовую» связь с ней. В то же время место, где мог быть похоронен Акпарс, в фольклорных источниках четко не указывается.

Активисты этнической культуры в Горномарийском районе отмечают табличками («аншлагами») с кратким описанием мест, якобы связанных с Акпарсом. Так, рядом со средневековым могильником у села Картуково был размещен информационный постер, обозначивший гипотетически возможное (по мнению активистов) место захоронения князя. На берегу реки Юнга (между деревнями Пертнурь и Пернягаш) установлен «камень Акпарса» – крупный фрагмент скалы, якобы поставленный самим князем со словами на русском языке: «Сия земля Акпарса» (эта фраза сейчас написана на камне).

Эти символические маркеры легендарной истории появились совсем недавно благодаря усилиям краеведов и местной администрации, конкретных указаний на эти места в текстах легенд нет. Сами авторы проекта по установлению информационных табличек признают, что данные объекты носят символический характер и призваны заинтересовать историей региона местное население и туристов, помочь им «увидеть» ландшафт по-иному – в контексте эпической традиции. Далеко не все мои респонденты знали об этих объектах, что можно объяснить их труднодоступностью (они находятся вдали от дорог, добраться до них можно только с помощью проводника), а также отсутствием в легендах указаний на конкретные локусы пространства. Приведенные факты свидетельствуют о стремлении местных активистов и интеллигенции не только привнести образ Акпарса в национальную горномарийскую идею и ландшафт культуры, но и сформировать на его основе пространственное восприятие предания, «перенести» его текст на карту региона.

Образ Акпарса в современных нарративах представлен, в основном, в историко-реалистичном срезе, т.е. носители культуры чаще определяют его как реального «князя», «правителя», «национального героя». В представлениях горных марийцев и сам Акпарс, и связанные с ним предикативные характеристики (игра на гусях, союз с Иваном Грозным, участие во взятии Казани) – это атрибуты патриотического дискурса, символы этнической идентичности горных марийцев и их обособленного (географически и культурно) регионального положения. При этом в традиции воспроизведения сказочной прозы об Акпарсе зафиксирован всего один сюжет, значительных региональных различий в его тексте мною не отмечено. Образ Акпарса как «своего», горномарийского «национального героя» обладает высокой этносимволической значимостью: сегодня он широко репрезентируется в культуре посредством научного, образовательного, художественного дискурсов.

## **2.2. «Пеле рушпеле мары»<sup>402</sup>: марийские мифологические персонажи и этническое самосознание ветлужских марийцев.**

Группа северо-западных (ветлужских, нижегородских марийцев) представляет собой этническую категорию марийцев, проживающих в нескольких районах Нижегородской области: Тонкинском, Шахунском, Шарангском, Воскресенском и Тоншаевском. В настоящий момент в области официально существует три зарегистрированных национально-культурных некоммерческих организаций (НКО): тонкинских, шарангских и шахунских марийцев. Информанты отмечают, что ранее функционировала и НКО нижегородских (городских) марийцев, однако в настоящее время

---

<sup>402</sup> В пер.- «наполовину русский, наполовину мариец».



официально она не существует. НКО выполняют важную функцию в мобилизации деятельности национальных активистов, в организации мероприятий и праздников. Крайне важна юридическая составляющая деятельности НКО: данные структуры имеют возможность реализовывать грантовые проекты. Лидеры трех НКО, а по совместительству мои информанты, подчеркивали в интервью этнический (марийский) компонент локальной культуры. Национальные лидеры выступают в роли своего рода «многофункциональных» специалистов: они являются работниками культуры и администрации, занимаются музыкальным творчеством и организуют работу музеев. В деревне Ошары Тоншаевского района местный активист создал дом ремесел, задача которого – популяризировать ткацкое мастерство. Сейчас в здании ДК восстанавливают ткацкие станки, обучают мастерству местных жительниц и изготавливают продукцию на продажу. Ткачество транслируется мастерами как своего рода «бренд» локальной этнической культуры.

Отличительной особенностью северо-западных марийцев, подчеркивающих их обособленность от других этнических групп марийцев, является отсутствие литературной нормы местного наречия. Локальный вариант марийского языка не рассматривается учеными как отдельный язык. Созданная в 1995 года система письма, предложенная в букваре «Маре букварь: Иктӱмшӱкласлан учебник» (пер. – «Марийский букварь. Учебник для первого класса») носила экспериментальный характер и в настоящее время не имеет широкого распространения<sup>403</sup>.

Северо-западное наречие марийского совмещает в себя черты двух литературных марийских языков: лугововосточного и горного.

---

<sup>403</sup> Дмитриев С. Д., Дмитриева В. М., Тужаров Г. М. Маре букварь. Иктӱмшӱкласлан учебник. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1995. 131 с.

Признаки, сближающие это наречие с лугововосточным марийским: лабиальная гармония, фонема н, совпадение множества слов и корней. В северо-западном наречии отмечается наличие таких черт горномарийского, как фонемы ä, ёi, палатальная гармония, ударения в некоторых словах<sup>404</sup>. Исследователи выделяют в северо-западном марийском три наречия: яранское, шарангское и тоншаевское.<sup>405</sup> Филолог А. А. Утятин полагает, что три северо-западных наречия формировались отдельно друг от друга<sup>406</sup>. По словам моих респондентов, они понимают оба литературных языка (луговой и горный), хотя и с некоторыми трудностями, в то время как носителям литературных марийских языков северо-западное наречие воспринимать тяжелее.

В Нижегородской области, как выяснилось в ходе полевых работ, отсутствовало системное преподавание какого-либо литературного марийского языка в школах и других образовательных организациях, что ограничивает сферу применения и распространения марийского. Исследователь Н. В. Морохин отмечает, что учебники марийского были не понятны для местных учащихся<sup>407</sup>. Преимущественное число опрошенных, в основном, использует локальное наречие в повседневном бытовом общении, они редко читают книги и прессу, слушают радио на марийских языках.

Северо-западное наречие марийского языка достаточно полно исследовано в отечественной науке. Системное исследование говоров нижегородских марийцев началось в 1920-х годах и было связано с потребностью в создании письменностей для языков народов СССР

---

<sup>404</sup> Иванов И. Г., Тужаров Г. М. Северо-западное наречие марийского языка. Диалекты марийского языка. Выпуск 1. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1970. С. 13-14.

<sup>405</sup> Там же. С. 10.

<sup>406</sup> Утятин А. А. Шарангский говор в системе марийских диалектов: автореферат дис. ... канд. филолог. наук: 10.02.22. [Электронный ресурс]. Йошкар-Ола, 2006.

<sup>407</sup> Морохин Н. В. Нижегородские марийцы. Сборник материалов для изучения этнической культуры марийцев. Йошкар-Ола, 1994. С. 49.

(процесс коренизации). В 1922 году марийские языковеды посетили Тоншаевский и Яранский районы. В дальнейшем в науке встал вопрос о статусе северо-западной формы марийского языка. «Таким образом, в отношении места северо-западного наречия в системе марийских диалектов существовало две точки зрения: одни считали его северным говором горного наречия, большинство же склонялись к тому, что данный диалект является особым наречием»<sup>408</sup>. В 1930-х годах к изучению северо-западного наречия приступил Марийский научно-исследовательский институт (МарНИИ). Исследователи М. П. Чхаидзе и И. Ф. Андреев пришли к выводу, что язык марийцев Тоншаевского района более близок горномарийскому, чем луговосточному.<sup>409</sup> Филолог В.Я. Мухин выделил северо-западную языковую общность в самостоятельную диалектную группу, которую обозначил как «санчурско-яранскую». В 1952 году МарНИИ организовал лингвистическо-фольклорную экспедицию для создания грамматики и марийско-русского словаря. Термин «северо-западное» наречие был предложен в 1958 году авторами И. С. Галкиным и Л.П. Грузовым.<sup>410</sup> Филологи подчеркнули обособленность северо-западной языковой общности от горного и лугового марийского. По мнению лингвиста И. Е. Егорова, язык ветлужских марийцев «не относится ни к горному, ни к луговому и восточному наречиям, он занимает промежуточное положение между горным и луговым наречиями»<sup>411</sup>. И.Г. Иванов и Г.М. Тужаров, авторы книги «Северо-Западное наречие марийского языка» также отмечают «промежуточное» положение этой

---

<sup>408</sup> Утятин А. А. Шарангский говор в системе марийских диалектов: автореферат дис. ... канд. филолог. наук. [Электронный ресурс], 2006.

<sup>409</sup> Чхаидзе М.П., Андреев М. Ф. Язык марийцев Тоншаевского района Горьковской области (из итогов языковой экспедиции) / М.П. Чхаидзе // Труды МарНИИ, 1939. С. 93-99.

<sup>410</sup> Иванов И. Г., Тужаров Г. М. Северо-западное наречие марийского языка. Диалекты марийского языка. Выпуск 1. Йошкар-Ола, 1970. С.10.

<sup>411</sup> Егоров И. Лексика северо-западного наречия марийского языка // Труды МарНИИ. вып. XV. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1961. С. 146.

лингвистической общности<sup>412</sup>. Во второй половине XX – начале XXI вв. продолжилось изучение отдельных говоров нижегородских марийцев И. Г. Ивановым, Г. М. Тужаровым, Е.М. Андриановым, А. А. Утятиным. В 1971 году был выпущен словарь северо-западного марийского языка<sup>413</sup>. Большинство ученых сходятся во мнении, что северо-западное наречие не относится ни к лугововосточному, ни к горным языкам. Данный факт активно транслируется местным населением и подчеркивает обособленный характер их этнической идентичности: респонденты не соотносят себя ни с горными, ни с луговыми марийцами.

В настоящее время северо-западное наречие ни в одном из регионов Российской Федерации не имеет статуса официального языка, что существенно сужает сферу его применения. Посчитать количество носителей этого наречия представляется затруднительным: во Всероссийской переписи 2010 года он учитывался как луговой марийский или просто марийский язык<sup>414</sup>. Несмотря на созданную в конце XX века письменность, локальный вариант марийского языка так и не обрел собственной литературной традиции.

Обособленное положение языка ветлужских марийцев дополняет «изоляционный» характер их идентичности.

«А вы понимаете марийский письменный луговой или горный?»  
(Устьянцев Г. Ю.)

- Я нет

---

<sup>412</sup> Иванов И. Г., Тужаров Г. М. Северо-западное наречие марийского языка. Диалекты марийского языка. Выпуск 1. 1970. С. 13.

<sup>413</sup> Иванов И. Г., Тужаров Г. М. Диалекты марийского языка. Выпуск II. Словарь северо-западного наречия марийского языка. Йошкар-Ола: МарНИИ. 1971. 304 с.

<sup>414</sup> Материалы Всероссийской переписи населения 2010 года URL: [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm) (дата обращения: 26.07.2020).

- Ну все равно со словарем мы переводим песни, поем. Мы все песни взяли с Марий Эл, заменили на наш диалект, не ихние слова, а наши. Суть не меняем» (ПМА 2021, Г. В., Большая Куверба).

Современники в то же время отмечают переход на русский язык, постоянное сокращение числа говорящих на марийском.

«А сейчас все на русском потому что, только дома на марийском, а раньше все на марийском было, и дома общаются, а сейчас на работу идешь - все на русском. Марийского языка никогда не было у нас в школах, в области не было». (ПМА 2021, З. П. Большая Куверба).

Еще один важнейший аспект идентичности нижегородских марийцев – это географическое положение ареала их расселения. Жители обследованных регионов (Тоншаевского, Тонкинского, Шахунского районов) находятся в изоляции от крупных городов Поволжья: Нижнего Новгорода, Кирова, Йошкар-Олы. Затруднено взаимодействие местных жителей с марийским населением других регионов. Краевед Н. В. Морохин отметил удаленность марийских деревень Нижегородской области, в особенности, Тонкинского района, от других марийцев: «В силу все тех же неправомерно проведенных границ области и районов тонкинские марийцы оказались в этнической изоляции. Совсем рядом, в нескольких километрах, марийские села и деревни Кикнурского района Кировской области, но туда нет дороги, нет возможности строить единую культурную работу, примерно такие же затруднения при контактах с марийцами Шарангского района»<sup>415</sup>.

В республике Марий Эл и в регионах проживания луговосточных марийцев традиционная религия (язычество) является одним из аспектов этнической идентичности. Часть местного населения называет себя «язычниками» (чимари), посещают священные рощи (ото, күсото), поклоняются священным деревьям.

---

<sup>415</sup> Морохин Н. В. Нижегородские марийцы. Сборник материалов. Йошкар-Ола: Республиканский центр народного творчества. 1994. С. 206. С. 45-48.

Большая группа населения придерживается двоеверия, сочетая православную религию с традиционной. В республике Марий Эл традиционная религия получает государственную поддержку, здесь оформлена общественная религиозная организация. Из интервью с большинством респондентов в Нижегородской области следует, что в настоящее время местные священные рощи редко используются в культовой практике. Коллективные моления на природе сменяются домашними.

«Ходили в рощи. Мы вот еще помним. Мы еще сами ходили в рощи, в марийской (республике) ездили, в Тоншаевском тут, но хорошо помним еще как было» (ПМА 2021, Г. Е., Большая Куверба).

«- А здесь сейчас нет карта, приезжает откуда-то? (Устьянцев Г.Ю.).

- Здесь есть, женщина проводит. Ну сейчас-то вообще редко ходим, все больше семьями стали ходить отдельно. Молодежь сейчас не та. А еще скрывают, что ходят. А вот раньше еще ходили, объявляли, что колхоз не работает, все готовятся в молельную рощу, весь народ знал. В шестьдесят каком-то было еще, а сейчас больше родственники зовут на обед просто» (ПМА 2021, Н. А. Шахунья).

Некоторые особенности традиционной религии известны, например, жителям Тоншевского района. Ранее, согласно информантам, местные жители поклонялись богу солнца (Кэцэ Юмо), ходили в рощу на Агавайрем<sup>416</sup> и осенью. В монографии Н. В. Морохина 1994 года есть информация об имеющихся в районах Нижегородской области священных рощах. Автор описывает четыре рощи в Тонкинском районе, шестнадцать рощ и священных деревьев в Тоншаевском и двадцать две рощи в Шарангском районе, многие из которых уже на момент сбора полевого материала автором не

---

<sup>416</sup> Агавайрем – марийский праздник весеннего посева

использовались. В настоящее время ситуация аналогична. Говоря о религиозных языческих практиках, информанты вспоминали опыт прежних лет или истории о жизни предыдущих поколений. Большая часть населения в наши дни посещает православные храмы или определяет себя как двоеверцев.

В интервью современников широко представлены мотивы наказания за осквернение и рубку священных рощ. Так, посягнувших на культовые места, согласно поверьям, ждала смерть или/и болезни. В результате уничтожения природно-культурных объектов, согласно легендам, исчезали целые деревни. Существенных расхождений с религиозными представлениями других марийцев мною не выявлено.

Несказочная проза местного населения также близка фольклору других этнографических групп марийцев. Среди ветлужских мари бытуют поверья о лесных духах, банных чертях (пан ия), домовых (сүсөтко, пөртоза) кереметах<sup>417</sup>, овда. Также распространены былички и бывальщины о «нехороших» местах: оврагах, домах, дорогах с негативной репутацией. Как и повсеместно в сельской местности Поволжья бытуют нарративы о светящихся объектах и полтергейстах, душах покойников (привидениях). Пласт представлений о низшей демонологии не выявляет особенностей, которые могли бы восприниматься местными жителями как отличительная черта этнической культуры.

Близость русского населения приводит к перениманию черт иноэтнической культуры вплоть до смены идентичности. Местные жители определяют себя как «наполовину русских, наполовину марийцев», «пелеруш, пеле мары», «половинчатых марийцев»<sup>418</sup>). Частые контакты с доминирующим русским населением,

---

<sup>417</sup> Керемет – в марийской мифологии злой дух, обитатель «нехороших» локусов пространства, дьявол.

<sup>418</sup> Утятин А. А. Шарангский говор в системе марийских диалектов: автореферат дис. ... канд. филолог. наук. 2006. 21с.

использование русского языка во многих сферах жизнедеятельности, межэтнические браки определяют постепенную ассимиляцию марийцев, «размывание» их этнического самовосприятия.

Язык СМИ, переписей и научный дискурс предписывают индивиду определённую этническую идентичность, чаще одну, что значительно упрощает проблему самовосприятия и саморепрезентации групп. Зачастую представителям сообществ сложно (и не нужно) выбрать одну этническую дефиницию, тогда появляются двойные категории, например, «американцы азиатского происхождения» (Asian Americans)<sup>419</sup>. У ветлужских марийцев «двойная идентичность» проявляется в самовосприятии себя «русскими марийцами», «обрусевшими марийцами» и т.д. Можно ли считать данную идентичность «гибридной» (hybrid identity) или смешанной? Исследователи этнических идентичностей отмечают, что «гибридность» возникает как продукт «чистых» понятий, которые при взаимодействии порождают новое явление.<sup>420</sup> На стыке глобальной (универсальной) и локальной культур появляется новая, при этом «локальное универсализируется, а универсальное локализуется»<sup>421</sup>. Значительную роль в разграничении культур, производящих смешанные формы, играет СМИ. В публичном дискурсе выстраивается дихотомия между этническими группами.<sup>422</sup> Марийская и русская культуры являются очень сложными и комплексными явлениями, имеющими множество общих черт, поэтому четко разграничивать их было бы упрощением. Ввиду отсутствия местных СМИ, посвящённых культуре ветлужских марийцев, различия между русскими и

---

<sup>419</sup> Weiner M. F., Richards B. N. The Diasporized Hybrid in Sociological Theory // Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations. Keri E., Smith E., Leavy P. Leiden, Boston, BRILL, 2008. P. 104.

<sup>420</sup> Keri E., Smith E. Hybrid Identities: Theoretical Examinations // Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations. Keri E., Smith E., Leavy P. Leiden, Boston, BRILL, 2008. P. 5.

<sup>421</sup> Ibid. P. 3.

<sup>422</sup> Blau J. R., Brown E. S. DuBois and Diasporic Identity: The Veil and The UnVeiling // Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations. Boston, BRILL, 2008. P. 42-62.



марийцами не актуализируются в публичном пространстве. По отношению к остальным марийцам нижегородские подчеркивают «изоляционный» характер своей локальной культуры; по отношению к русским как к этническому большинству – «переходность», «смешанность» группового самосознания. В целом этнической идентичности ветлужских марийцев свойственна мозаичность, сочетание разнообразных ситуативных категорий. Рассматривать их самосознание на плоскости «от русских» к «марийцам» (или наоборот) выглядит неоправданным упрощением.

Многие этнографические и региональные группы марийцев имеют свои специфические нарративы о «золотом веке истории». Так, горные марийцы почитают Акпарса, местного сотенного князя времен Ивана Грозного; легендарного правителя Чумбулата обожествляют в нескольких районах республики Марий Эл и в Кировской области. Авторы описывают нескольких легендарных героев ветлужских марийцев, определяя их как «национальных»: князя Ош Пондаша (Бай Борода Никита Иванович) и девушку-охотницу Иргу<sup>423</sup>. Сведения об этих персонажах локального фольклора весьма неоднозначны как в краеведческой литературе, так и в представлениях современников. В. А. Акцорин и К. И. Ситников приводят несколько описаний Ош Пондаша: 1) «белое божество», которое, согласно легенде, явилось во сне к старику и предупредило о скором затоплении его деревни. Жители деревни покинули низину перед появлением на этом месте озера. Сейчас Ош Пондаш в образе старика с бородой также является во снах, предвещая болезни и смерть. 2) Второе значение – керемет/суртан, злой дух, которого называли Некошем<sup>424</sup>. Н. В.

---

<sup>423</sup> Акшиков А. Г. Двенадцать марийских героев [Электронный ресурс] // Ончыко, 2012, №1. Йошкар-Ола.

<sup>424</sup> Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калыкойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. 1991. С. 179-180, 198. Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С.95

Морохин относит его к категории низших божеств (кереметов)<sup>425</sup>. В современном фольклоре подобные образы не представлены. Только некоторые из северо-западных марийцев, в основном, национальные активисты, знают об этом персонаже, определяя его как богатыря-героя. Среди анкетированных один процент информантов указали Ош Пондаша в качестве основного персонажа марийской культуры, столько же считают его основным персонажем локального фольклора в своем регионе.

А. П. Жуков в статье «Ош Пондаш в легендах и летописях» соотносит образ Ош Пондаша, правителя и жреца-карта, с реальным историческим персонажем, жившем в пятнадцатом веке. Князь Байборода, согласно приводимым им данным, был первым правителем в Поветлужье, принявшим христианство. В его владениях находилось Ветлужское княжество, образованное в XII–XIII вв. После смерти правителя в 1420 году («По Московскому летописцу») Ветлужское княжество оказалось под влиянием татар<sup>426</sup>.

Историк А. Г. Акшиков опирается в своей статье на текст «Летописца Воскресенского Солигалицкого монастыря», впервые опубликованного в 1842 году автором под псевдонимом S. в журнале «Москвитянин». Исследователь дает подробный исторический контекст легенды об Ош Пондаше. Так, по мнению А. Г. Акшикова, Бай Борода Никита Иванович -это реальный правитель Поветлужья и Вятки (которого автор называет кугузом – правителем), в 1345 году выдавший свою дочь замуж за князя Андрея Семеновича. На свадьбе, согласно статье, присутствовал князь Симеон Гордый с женой. Другой исторический факт об Ош Пондаше, который А. Г. Акшиков приводит

---

<sup>425</sup> Морохин Н. В. Нижегородские марийцы. Сборник материалов. Йошкар-ола: Республиканский центр народного творчества. 1994. С. 209.

<sup>426</sup> Жуков А. П. Ош Пондаш в легендах и летописях [Электронный ресурс] // Волжская правда, 2015. Волжск.

в статье, это его военный конфликт с князем Андреем Федоровичем Ростовским, длившийся в 1350-1372 гг. Причиной столкновения стал территориальный спор. Союзником марийского кугуза выступил Золотоордынский хан. В итоге войны правитель Байборода прекратил платить дань галичскому князю Андрею Ростовскому. Кугуз умер в 1385 году от чумы<sup>427</sup>. Автор летописи расценивает эпидемию как наказание за сопротивление русскому князю<sup>428</sup>. Период правления Никиты Ивановича Бай Бороды воспринимается некоторыми исследователями фольклора и краеведами как время укрепления Ветлужских земель, заселенных финноязычными племенами - предками современных марийцев.

Текст «Летописца Воскресенского Солигачского монастыря» может быть рассмотрен в качестве источника о правителе Поветлужья со значительными ограничениями. Во-первых, в летописном тексте отмечается несколько временных напластований и расхождений по датировкам.<sup>429</sup> Во-вторых, соотношение князя Никиты Ивановича и Ош Пондаша носит вероятностный характер. В источниках нет информации о том, что правитель Бай Борода относится к марийцам, в числе его войска лишь упоминаются «луговые черемисы». Не совсем ясно, почему летописец называет резиденцией Никиты Ивановича Хлынов. Исследователь А. А. Марков предлагает следующее объяснение: «Как уже отмечалось в предыдущей работе, в 1402 г. князь Семён Дмитриевич Суздальский перенёс столицу Вятской земли в Хлынов, на место нынешнего г. Кирова. «Древняя Вятка» постепенно запустела. Автор Солигалицкого летописца знал о переносе столицы, но считал, что раз новый центр земли называется Хлынов, то и старый

---

<sup>427</sup> Акшиков А. Г. Двенадцать марийских героев [Электронный ресурс] // Ончыко, 2012, №1. Йошкар-Ола.

<sup>428</sup> Летописец Воскресенского Солигачского монастыря. С. 9,

<sup>429</sup> Семячко С. А. Из комментария к тексту "Летописца Воскресенского Солигалицкого монастыря" // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 48. Ленинград. С. 284- 290.

центр назывался так же. Потому он и называет резиденцию Никиты Байбороды Хлыновым, а не Вяткой. По-видимому, в тот период Поветлужье и Вятка составляли одно наместничество. Наместнику этого края, если верить Солигаличскому летописцу, подчинялись также луговые мари́йцы и арские татары»<sup>430</sup>. Возможно, реальная историческая основа есть в сообщении об эпидемии в данном историческом регионе: «Если наше отождествление Хлынова Солигаличского летописца и «Древней Вятки» на р. Пижме правильно, то, возможно, причиной его запустения действительно стало моровое поветрие, от которого вымерла значительная часть населения»<sup>431</sup>.

В данной ситуации летописный текст является объектом интерпретации современников, заинтересованных в поиске реального прототипа героя исторических преданий. Связь между Ош Пондашем и Байбородой, несмотря на этимологическую схожесть их имен, предположительна. Авторы анализируют имеющийся текст так, чтобы между реальной исторической эпохой и мифологическим «золотым веком» северо-западных мари́йцев установилась прочная связь. Подобная интерпретация летописи утверждает связь современников с могучим территориальным образованием, куда входили и мари́йцы.<sup>432</sup> Образ Ош Пондаша в культуре приобретает реалистичные черты, становится частью локальной культуры и идентичности. Наличие исторического источника легитимирует связь местных жителей с определенной фигурой истории и его деяниями.<sup>433</sup>

По данным фольклора, Байборода, он же Ош Пондаш захоронен в Тоншаевском районе, в Ромачинской роще, в которой ему

---

<sup>430</sup> Марков А. А. «Хлыновский» князь Никита Иванович Байборода (историческая основа одной легенды) [Электронный ресурс] // Герценка: Вятские записи, № 11, 2007.

<sup>431</sup> Там же.

<sup>432</sup> Гаджиев М. С. «Албанская книга» и ее роль в сложении лезгинской этноцентристской мифологии // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. М.: ИА РАН, 2011. С. 194.

<sup>433</sup> Шамилоглу Ю. «ДжагфарТарихы»: как изобреталось болгарское самосознание // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. М., 2011. С. 184-281.

поклонялись как старцу с белой бородой (статья «Ош Пондаш нерген», Кугарня, 2011<sup>434</sup>). «Рассказывалось, что он (Ош Пондаш) жил внутри липы и выходил из нее на рассвете, говорилось о целительной силе дерева, необходимости приносить ему подарки, страхе перед ним»<sup>435</sup>.

Текст легенды о девушке Ирге, записанный в 1930-х годах краеведом Павлом Березиным, приводит Н. В. Морохин. Лучница Ирга была взята в плен разбойниками и отказалась говорить, где находятся марийские поселения и сколько там воинов. За отказ предоставить информацию, девушка была повешена врагами на сосне (Мотив М 15 «Повешенная на дереве» по Ю. Е. Березкину, Е. Н. Дувакину, 2012<sup>436</sup>). Затем местные жители похоронили ее под этим деревом. Далее Павел Березин приводит данные о том, что в 1913 году, когда в Тоншаевском районе прокладывали железную дорогу, местные жители отказались рубить эту сосну. В 1943 (или 1962) году ее выворотила буря.<sup>437</sup> Исследователь Н. В. Морохин также записал сюжет об Ирге в 1985 году в Шахунье.<sup>438</sup> На основе легенды К. К. Васин написал художественную версию фольклорного текста - сказку «Непобежденная Ветлуга», согласно которому девушку казнили войска хана.<sup>439</sup> Описанные фольклорные образы и сюжеты мало известны современным жителям указанных районов, в том числе, Тоншаевского, с легендарной историей которого они связаны. Интервьюируемые свидетельствуют, что узнали об этих образах уже во взрослом возрасте из художественной или научной литературы. В анкетных данных информанты не упоминают Иргу.

---

<sup>434</sup> «Ош Пондаш нерген» // Кугарня. Йошкар-Ола: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл. 2011. С. 3.

<sup>435</sup> Морохин Н. В. Нижегородские марийцы. Сборник материалов. Йошкар-Ола: Республиканский центр народного творчества. 1994. С. 206.

<sup>436</sup> Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс], 2003.

<sup>437</sup> Морохин Н. В. Нижегородские марийцы. Сборник материалов. Йошкар-Ола: Республиканский центр народного творчества. 1994. С. 94-96.

<sup>438</sup> Там же. С. 191.

<sup>439</sup> Васин К. К. Сабля атамана: рассказы / пер. с марийск. М.: Дет. лит., 1974. С. 31-32.

В качестве канала распространения указанных фольклорных текстов информанты называют книги Н. В. Морохина, энциклопедические тексты и прессу. По словам большинства респондентов, им не рассказывали эти легенды в семье или в кругу односельчан. В школе, в виду отсутствия национального компонента в образовании, фольклорные сюжеты об Ирге и Ош Пондаше (Байбороде) также не освещались.

«В детстве –то мы родителей-то не видели, кто на ферме работал, уходили в пятом часу и когда приходили. Нас в школу отправляла бабушка все. Когда народу было отдыхать, рассказывать-то всего, только работали» (ПМА 2021, Г. В., Большая Куверба).

«Тогда же наши родители не имели связи с марийской (республикой). Нашей матери некогда было, а бабушки не было, мать все время работала. Такой литературы же не было еще тогда. Литературы не было, а потом уже пошла связь с марийской, с Марий Эл» (ПМА 2021, В. Н. Шахунья).

Рассматривать данных персонажей в качестве «этнических символов», на мой взгляд, затруднительно. Информация о них стала актуальной уже во второй половине XX века на волне публикаций о марийской культуре и не имеет широкого распространения среди местных жителей в настоящее время. Представления современников о местных героях фольклора довольно расплывчаты. Знания о них, преимущественно, транслируются национальными активистами.

«- Ош Пондаш Вы сказали сейчас, это кто? (Устьянцев Г. Ю.).

- Белая борода, это тоншаевский... Видать-то он всей округой владел, да я не знаю, что.

- Это кто? (Устьянцев Г. Ю.).

- Мифический герой, наверное. Нет?

- Богатырь марийский, белая борода, я не знаю.

- Этих героев марийских, да куча, наверное» (ПМА 2021, С. П. и О. П. Старые Краи).

«-Богатырь Ош Пондаш - марийский богатырь» (ПМА 2021, И. А., Черномуж).

«Ирга, это раньше жила девушка, которая население предупредила о захвате сел, она всех предупредила, а сама не успела уйти, потом ее там это, пытали да что, убили ее. Это Тоншаевские марийцы, есть же все у Морохина, почитайте там (ПМА 2021, С. П. Старые Краи).

Важно отметить, что актуализация локального фольклора (песен, легенд, праздников), как отмечают респонденты, происходит под влиянием этнических процессов в республике Марий Эл. Большая часть литературы, передач, посвященных марийской культуре, производится именно там.

«- А в честь Ош Пондаша тут проводят вот праздники? (Устьянцев Г.Ю.)

- В марийской (республике) проводят, у нас нет такого, чтобы отдельный был.

- А богатырей каких-нибудь нет марийских?

- У нас нет, они может быть в каких-то сценариях бывают, а так чтобы отдельно... Ну, если на праздник там... Вот был день марийской культуры, первый-то, в девяносто первом году. Вот на лошади сидел он, Ош Пондаш. Это первый праздник марийской культуры здесь в деревне был, и у нас мужчины переоделись в богатырей... Сценарий составлял с марийской (Республики) приезжал, вот оттуда, как он...» (ПМА, 2021, З. П. Большая Куверба).

Популярным среди местной интеллигенции является идея о том, что изначальная «родина» марийцев, центр их этногенеза — Поветлужье, откуда в дальнейшем они двигались на Восток, формируя другие этнографические группы. С опорой на данные археологии,

фольклористики, топонимики ряд исследователей предполагают, что расселение предков марийцев проходило с правобережья Волги и Ветлуги на левобережную сторону<sup>440</sup>. Именно в Нижегородской области, согласно «народной» интерпретации этой научной гипотезы, сохранились «аутентичные» черты традиционной марийской культуры.

Данные районы Нижегородской области являются полиэтническими, поэтому выявить здесь единый комплекс этнических символов, олицетворяющих региональную культуру, сложно. Представители Тонкинского района отмечают малое количество здесь марийцев по сравнению с русскими. Местные активисты Тонкинского района стремятся сделать «брендом» опустевшую деревню Простоквашино (данный населенный пункт не имеет прямого отношения к произведениям Э. Н. Успенского), которая, по их мнению, является единственной в России с таким говорящим литературным названием. В Простоквашино установлены фигуры персонажей мультика, здесь также планируется создать развлекательную туристическую площадку.

Можно сделать вывод касательно идентичности современных северо-западных марийцев. Так, местные марийцы подчеркивают *изоляционный* характер своей этно-территориальной группы, связанный с ее лингвистическими особенностями и территорией проживания. Местные мифологические и фольклорные образы, черты материальной культуры не представляют собой символов, ассоциируемых с локальной группой марийцев как самими марийцами, так и соседними народами. Носители традиции указывают на «обрусение» культуры, отход от традиционных религиозных практик. Основными каналами репрезентации марийской идентичности

---

<sup>440</sup> Сепеев Г.А. История расселения марийцев. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006. С. 25-58.



выступают национальные активисты, а также этнографические музеи и дома ремесел. Большое влияние на «этнизацию» ветлужских марийцев оказывают национальные деятели и институты соседней республики Марий Эл, в которой этнический компонент культуры более выражен.

### **2.3 Возрождение героя. Марийские патыры в территориальной идентичности и современном культурном активизме**

В некоторых районах Республики Марий Эл нет персонажей мифа, которые бы воспринимались местным населением как сугубо локальные, «свои». В Медведевском, Куженерском районах, на территории Йошкар-Олы распространены нарративы об онарах, овдах, ия и других персонажах, распространенных среди всех представителей марийского населения.

«У нас в медведевском районе такого своего нет героя. У нас только есть свои там местные писатели, там, Арбан, в честь него у нас центр культуры назван. Такого только плана, а, чтобы там марийские герои, такого прям нет» (ПМА, О. П., Медведево, 2021).

В то же время среди марийцев южных и восточных районов Республики Марий Эл в практиках современного этнокультурного активизма репрезентированы мотивы «принадлежности» сюжетов о конкретных богатырях локальным территориальным сообществам.

Один из самых известных современным марийцам персонажей, патыр Чоткар (среди анкетированных девять процентов обозначили его как «символа» марийской культуры) представлен в мифологической культуре и религиозных практиках марийцев Волжского района. Л. С. Тойдыбекова приводит сюжет о Чоткаре, записанный ею в 1992 году, с незначительными отличиями похожий текствоспроизводят другие авторы. Согласно приведенной исследовательницей легенде, Чоткар

был сильным и храбрым богатырём, который при жизни всегда защищал свой народ. Перед смертью он велел похоронить себя на берегу реки Плети и будить только в том случае, если над мари́йцами нависнет угроза. При этом патырзавещал не беспокоить его напрасно. Один мари́ец решил проверить легенду и разбудил Чоткара без весомой причины. Тогда Чоткар обиделся на свой народ и больше не является ему<sup>441</sup>. Имя патыра восходит к мари́йскому корню «чот», а дословно его можно перевести как «очень сильный», «крепкий богатырь»<sup>442</sup>. В фольклорных свидетельствах, собранных К. А. Четкаревым, образ Чоткара схож с персонажами локальных топонимических легенд онарами. Из земли, которую стряхивал из обуви богатырь, появлялись холмы<sup>443</sup>. В современных нарративах Чоткар фигурирует как умерший герой, который должен прийти на защиту мари́йского народа в опасной ситуации:

«Говорили, что это наш герой мари́йский, он воевал за наших предков. Когда умер, то сказал, если вдруг придет опасность – зовите меня. И нашелся один парень глупый, он раз разбудил его, два разбудил, а на третий уже все, Чоткар не проснулся, сказал, что больше уже не встанет» (в указателе К25. Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина мотив Н 66 «Богатырь с различными способностями», 2012<sup>444</sup>) (ПМА, Т.К., Карамасы, Волжский район, 2019).

В 2018 году у деревень Урсола и Нурмучаш был воздвигнут деревянный памятник Чоткару в образе высокого богатыря с мечом. «Накануне Дня народного единства и 98-летия республики в Волжском районе Мари́й Эл около деревни Нурмучаш открылся памятник

---

<sup>441</sup> Тойдыбекова Л.С. Мари́йская мифология. 2007. С. 259.

<sup>442</sup> Черных С. Я. Словарь мари́йских личных имен. Мари́й ең лүм-влак мутер. Йошкар-Ола, МарГУ, 1995. С. 537.

<sup>443</sup> Четкарев К. А. «О мари́йских преданиях и легендах // Труды МарНИИСК. Вып. II: Вопросы истории, языка, литературы и фольклора мари. Йошкар-Ола, 1940. С. 158 – 159.

<sup>444</sup> Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс], 2003.

национальному герою Чоткар Патыру. На холме, недалеко от реки Пез, где согласно преданиям, марийский богатырь любил отдыхать, установлена деревянная скульптура высотой в 3,5 метра»<sup>445</sup>. Автор скульптуры Владимир Антропов из Сернурского района Марий Эл. К деревянному монументу ведет деревянный «Мост мужества» через реку Пез. Рядом с памятником сооружена памятная плита с надписью «Чоткарын шўлышыжő – марийын чоныштыжо» (пер. с луговомар. «Сердце Чоткара – в душе марийца»). На соседней поляне сооружена площадка для праздничных мероприятий. Скульптурная композиция и близлежащая поляна обозначены на табличке как «Историко-культурный комплекс «Чоткар Патыр»».

Инициативными организациями возведения историко-культурного комплекса «Чоткар Патыр» стали местные активисты. С целью сбора средств на конструкцию культурного комплекса в 2019 году был проведен благотворительный концерт с участием артистов республиканского уровня<sup>446</sup>.

По словам учредителя фонда «Чоткар Патыр» Игоря Кудрявцева, памятный комплекс не носит религиозного характер: «Я хотел бы сказать вот ещё о такой важной вещи. О том, что наш проект носит светский характер. Мы в самом начале договорились об этом. Я сам — православный, член правления нашего фонда Фёдоров — марийский карт. Культурно-исторический центр не будет связан с религиозностью, здесь нет священной рощи, не будут проходить моления. Все марийцы здесь встречаются независимо от своей религиозной принадлежности: православные, баптисты, мусульмане, кришнаиты»<sup>447</sup>. В то же время в местных практиках нашли воплощение

---

<sup>445</sup> (материалы статьи «В Марий Эл открыли памятник Чоткар Патыру» портала «MariUver» <https://mariuver.com/2018/11/07/pamjat-chotkar/>

<sup>446</sup> Материалы статьи «Благотворительный концерт «Чоткар патыр» состоялся» сайта «MariUver» <https://mariuver.com/2019/01/16/koncert-chotkar/>

<sup>447</sup> Материалы интервью И. Кудрявцева «Единения марийского народа никогда не будет, а вот согласие — обязательно» с портала «Idel.Реалии» <https://www.idelreal.org/a/29713740.html>

некоторые мотивы традиционных верований. Так, в роще рядом с памятником, у священного источника, приезжие туристы и местные жители оставляют на ветках подвязанные полотенца, что символизирует просьбы богатырю Чоткару. В Волжском районе распространена традиционная религия марийцев, в окрестностях Карамас есть священные рощи, однако моления преимущественно посвящены божествам (Кугу Юмо, Шочын Ава), а не героям-патырам. Можно предположить, что религиозные представления местных жителей оказали влияние на культ местного патыра. Чоткара, его не воспринимают как божество, однако в традиции почитания героя есть элемент сакрализации.



*Иллюстрация 5. Памятник Чоткару, Нурмучаш, Волжский район, Республики Марий Эл*

Место установления историко-культурного комплекса, согласно активисту И. Кудрявцеву, выбрано неслучайно. «Кто-то поставил

небольшой камень со словами благодарности, кто-то где-то когда-то забор ставил... Всё это время люди посещали эти места (речь о холме между деревнями Усола и Нурмучаш в Волжском районе; по преданию здесь находится могила жившего в XIII веке богатыря Чоткара). Два года назад мы посмотрели — там всё разрушается. Вот и появилась такая идея — сделать эту местность доступной и привлекательной не только для тех людей, которые живут рядом. Всё-таки история Чоткара — это не только история отдельно взятых Волжского или Моркинского районов Марий Эл»<sup>448</sup>. В местной традиции холм у деревень Усола и Нурмучаш обладал репутацией сакрального.

Мне удалось побывать у памятника в 2019 году и пообщаться с работниками местной администрации и картом, членом организации «ЧоткарПатыр» который инициировал строительство памятника. В этот момент памятный комплекс находился на этапе реконструкции, там велись строительные работы. По словам карта, одна из задач комплекса — не только увековечить память героя, но и создать комфортную для посетителей зону отдыха.

«Мы хотим создать тут место отдыха, чтобы люди могли приходить и вспоминать нашего героя, защитника марийцев. Ну легенду вы слышали, наверное, что он правил когда-то, защищал марийский народ, а потом разбудили...Он сказал, что больше уже не проснется» (ПМА, А. Ф., Карамасы, 2019).

О рекреационных возможностях мемориального комплекса говорит и И. Кудрявцев «Да, мы бы хотели, чтобы здесь побывал каждый мариец, в первую очередь. Чтобы приезжали потом сюда совершать какие-то обряды. Туризм не самоцель, но как следствие — почему бы нет?»<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> Материалы интервью И. Кудрявцева «Единения марийского народа никогда не будет, а вот согласие — обязательно» с портала «Idel.Реалии» <https://www.idelreal.org/a/29713740.html>

<sup>449</sup> Материалы интервью И. Кудрявцева «Единения марийского народа никогда не будет, а вот согласие — обязательно» с портала «Idel.Реалии» <https://www.idelreal.org/a/29713740.html>

В интервью местный знаток марийской культуры В. П., в бывшем преподаватель истории сообщил: «В детстве нам рассказывали, что вот в лесу, в роще захоронен Чоткар, мы туда ходили, я помню. Там находили и монеты разные... Мы и с учениками туда ходили, в походы» (ПМА, И. И. Нурмучаш, Волжский район, 2019). Информант проводил меня глубь рощи за памятником примерно на пятьсот метров. Сейчас эта местность уже редко посещается местными жителями, но старожилы помнят, что именно на этой заросшей опушке якобы был захоронен марийский богатырь. Выходит, в целях привлечения туристов и популяризации образа Чоткара, культурный комплекс был поставлен ближе к жилой местности в более доступном локусе. Местные активисты, опираясь на существующую легенду, создали новое пространство репрезентации местного мифа.

Еще один локальный герой, репрезентирующий территориальную идентичность – богатырь Пашкан-Керемет. По К. И. Ситникову, его имя имеет татарские корни и происходит от тюркского «баш» - «голова»<sup>450</sup>. Слово «керемет» – многозначный термин в марийской мифологии, им обозначают как божество, так и категорию «нечистой силы», а также духов-покровителей.<sup>451</sup> Кереметищами в этнографических работах XIX века называют места поклонения марийским божествам. Легенду о Пашкане воспроизводит И. Н. Смирнов со слов жителя села Седельниково М. П. Давыдова. Согласно исторической легенде, Пашкан был родом из Седельниково (сейчас - в составе Звениговского района), который участвовал в сражениях под Казанью против татар на стороне царских войск. Во время одной из своих вылазок Пашкан-Керемет оказался о окружении черемис и погиб

---

<sup>450</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 98.

<sup>451</sup> Ефремова Д. Ю., Устьянцев Г. Ю. Бог, дух и дьявол. Статус и образ керемета в современном марийском фольклоре // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 1. С. 114–123.

в болоте на берегу реки Чемуршинки, завещав помнить его имя и место гибели»<sup>452</sup>.

Предание о Пашкане-Керемете известно в историографии с момента, когда «В. М. Магницкий записал предание о Пашкане, в котором отразились события времен присоединения Марийского края к России в сер. XVI в.»<sup>453</sup>. В. М. Магницкий и И.Н. Смирнов в своих работах упомянули рошу-кереметище, известную местным жителям как «Пашкан-керемет». По сообщениям информанта конца XIX столетия, учителя М. П. Давыдова из Сидельникова, Пашкан был богатырем, погибшим в битве с татарами во время завоевания Казани русским царём. Перед смертью Пашкан-Керемет завещал похоронить его в дубняке на берегу речки Чермушинки. С самого момента смерти, согласно тексту, марийцы «Пашкану стали поклоняться, как высшему существу»<sup>454</sup>. В более поздней работе М. Янтемира «Описание Звениговского кантона» приведены фольклорные материалы села Липши, согласно которым патыр Пашкан происходил из Юксарского района (Козьмодемьянский кантон, ныне – Килемарский район Республики Марий Эл) и, двигаясь вместе с русскими войсками по Думной дороге, изгнал из Липшинского района татар. Пашкан-Керемет, согласно местной легенде, стал основателем Липшинского поселения. Автор подтверждает данные сведения информацией об археологических находках и «летописью кокшамарской церкви», в которой подтверждается, что местный герой был выходцем из

---

<sup>452</sup> Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Статьи. Сост. Л. Шемэйр (В. Н. Козлов). Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ У вий» (Молодая сила). С. 195 – 196.

<sup>453</sup> Пенькова М. В. К истории публикаций марийской сказочной прозы (XVIII – нач. XX вв.) // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 1. 2012. С. 23.

<sup>454</sup> Магницкий В. К. Предание о Пашкан-Керемете // Приволжские города и селения в Казанской губернии. Казань, 1892. С. 76. Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Статьи. Сост. Л. Шемэйр (В. Н. Козлов). Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ У вий» (Молодая сила). С. 195.

территорий близ Козьмодемьянска<sup>455</sup>. В исторических источниках указаний о Пашкане-Керемете нет.

В современном этнокультурном активизме Звениговского района, в особенности, села Сидельниково, образ Пашкан-Керемета активно презентуется как символ местной локальной культуры. Есть предположение, что Пашкан-Керемет является символической фигурой идентичности марийцев Сидельниково. В одном экспертном интервью я записал мнение историка о том, что жители данного поселка ранее представляли собой отдельную этнографическую группу марийцев – «Юл мари» (в пер. с луговомар. – «волжские марийцы») (ПМА, С. К., Йошкар-Ола, 2021).

По свидетельствам современных информантов, моления легендарному богатырю давно не проводятся, однако это место воспринимается марийцами как сакральное, святое или «энергетическое». Здесь, как говорят респонденты, находят следы средневековых воинских захоронений (снаряжение, кости), а также видят призраков.

«И вот правительство поддержало наш проект, мы его писали библиотекой. Перед этим мы долго изучали, где будем ставить наш памятник. Очень много необъяснимых явлений происходило в тех краях, где мы установили. Ночью слышны были голоса, потом видели всадников, виртуально, не живых видели всадников в облачении, с этими ружьями старинными. И вот фактически, это не люди ведь, виртуально. И вот один человек ходил на свидание в Сидельниково через Волгу, как раз там, где происходило сражение-то увидел – из кустов выглядывает человек в старинной одежде, Пашкана увидел. Так он испугался, больше не стал ходить...испугался. А другие, я уже говорила, слышат топот копыт, будто всадник летит. Одни видят

---

<sup>455</sup> М. Н. Описание Маробласти. Краснококшайск: УМСМаробано, 1926-1929. Вып. 3: Звениговский кантон:(с приложением списка населенных пунктов кантона), 1926. С. 21.



одного всадника, а другие троих всадников видели тоже» (ПМА, Г. С., Сидельниково, 2021).

На берегу Чермушинки местный библиотекарь Г. Л. Сорокина инициировала установление памятного камня. Активистка руководила финансируемым республиканскими властями проектом "Следы Пашкана на нашей земле". В 2006 году на открытие памятника присутствовал верховный марийский карт Александр Таныгин<sup>456</sup>. Присутствие на мероприятии марийского жречества указывает на сакральный аспект данной коммеморативной практики. Регулярного моления этим культам мифологических героев нет, однако к памятникам ходят по определенным датам, просят о помощи. Местные жители объясняют прозвище «Керемет» связью с сакральным местом - кереметью, рощей<sup>457</sup>. Камень Пашкану установлен на берегу реки, рядом с тем местом, где, по словам местных жителей, видят образы средневековых воинов. По замыслу культурных активистов, это «культурно-исторической, а не религиозный объект» (ПМА, А. П., Сидельниково, 2021).

---

<sup>456</sup> Материалы статьи «В Марий Эл возвели памятник легендарному марийскому герою Пашкану» интернет-ресурса «ИА REGNUM» <https://regnum.ru/news/cultura/675587.html>

<sup>457</sup> Материалы статьи «Курган богатыря на берегу Волги» с информационного портала «Медиапоток» <https://potokmedia.ru/kraj/57664/kurgan-bogatyrya-na-beregu-volgi/>



*Иллюстрация 6. Камень, посвященный Пашкану-Керемету, Звениговский район, Республика Марий Эл*

Несколько отличается от указанных персонажей правитель Мамич-Бердей. Его имя упоминается в исторических источниках XVI века, в которых он предстает марийским политиком и дипломатом времен черемисской войны 1552-1557 гг.<sup>458</sup>. В работах историков Мамич-Бердей фигурирует как противник российского завоевания, сотенный князь, пытавшийся создать независимое государство марийцев.

В тексте Никоновской летописи и его списках Мамич-Бердей упоминается как марийский правитель и участник войны с царскими

---

<sup>458</sup> Бахтин А. Г. К вопросу о Мамич-Бердеевых волостях // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». Йошкар-Ола, 2015. С. 5.

войсками. В частности, волости Мамич-Бердея включены в список населенных пунктов, охваченных антирусским восстанием:

«...князь Василей, дал бог, их побил на голову; а от больших воевод была война в волостях в Шумурше да в Хозякове да в Ошли да в Мазарех в обоих да в двух волостях во Оршах, в Малой да в Большой, да в Биште да в Кукшули, в Сороке, Куншах да ВасилюковеБелаке да Мамичь-Бердеевы волости да Килееву волость да Кикину волость да КухтуялКокшах, в Большой да в Малой, а волость Сызаль да Дмаши да Монам да Кемерчи да Улыязы; и в тех во всех волостях от воевод война была, и многих людей поимали и побили, и были на Луговой стороне в войне две недели да вышли на Волгу, да х Казани ходили и назад шли Волгою же, и пришли к 22 государю, дал бог, здорово»<sup>459</sup>.

Мамич-Бердей продолжил возглавлять сопротивление луговых марийцев, нападая на речные суда: «Мамич-Бердей с товарищи в город не пошлии воруют по-старому на Волге, приходя на суды»<sup>460</sup>. А. Б. Акшиков пишет, что «Мамич-Бердей договорился с Ногайской ордой об отправке к луговым марийцам царевича Ахполбея. Есть основания полагать, что сотенный князь планировал создать государство с новой династией на развалинах Казанского ханства»<sup>461</sup>. Князь Ахполбей оказался нерадивым и жестоким правителем, за что был казнен Мамич-Бердеем. В 1556 году марийский князь был схвачен и казнен в Москве приблизительно в 1557 году.

Дискуссию в исторической науке вызывает локализация владений Мамич-Бердея. Автор XIX века Г. И. Перетяткович полагает, что волости князя находились недалеко от Чебоксар.<sup>462</sup> А. А.

---

<sup>459</sup> «Полное собрание русских летописей. Том девятый. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью», СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1862. С.239.

<sup>460</sup> Там же. С. 247.

<sup>461</sup> Акшиков А. Г. Двенадцать марийских героев [Электронный ресурс] // Ончыко, 2012, № 1, Йошкар-Ола.

<sup>462</sup> Перетяткович Г. И. Поволжье в XV и XVI веках. (Очерки из истории края и его колонизации). М.: 1877. С. 238.

Андреянов полагал, что земли Мамич-Бердея следует локализовать на территории, близкой к Цереву граду (современной Йошкар-Оле)<sup>463</sup>. Писатель и литературовед К. В. Васин считал, что волости Мамич-Бердея располагались на месте появления Йошкар-Олы<sup>464</sup>. По мнению историка К. Н. Санукова, волости марийского правителя располагались «где-то поблизости, может быть, на Малой Кокшаге, около впадения в нее Ошлы, включая место и будущего города (Йошкар-Олы – при. Автора)»<sup>465</sup>. С. К. Свечников по поводу местоположения искомым волостей пишет: «Необходимо подчеркнуть, что примерно на одинаковом расстоянии от Казани расположены и река Уржумка и верховья М. и Б. Кокшаг, где, скорее всего находились владения сотника Мамич-Бердея, впоследствии ставшего одним из самых бескомпромиссных лидеров антимосковского повстанческого движения»<sup>466</sup>. Это довольнообширная территория, которая включает в себя Оршанский, Медведевский районы Республики Марий Эл, Санчурский район Кировской области. По мнению Г. Л. Ласточкина, волости Мамич-Бердея располагались близ современного Санчурска: «Земли вокруг «старого» городка Санчурск в середине XVI века, по нашим данным, входили в летописные Мамич - Бердеевы волости. Городок располагалсяна пересечении нескольких дорог. Имевший стратегическое положение в северо - западной части Марийского края «черемисский городок» Санчурск (Шонцара), мог быть резиденцией сотенного князя Мамич-Бердея. В начале XVII века волость, входившая в середине XVI века в состав Мамич – Бердеевой волости, была

---

<sup>463</sup> Андреянов А. А. Город Царевококшайск: страницы истории (конец XVI – начало XVIII века). Йошкар-Ола, 1991. С. 10.

<sup>464</sup> Васин К. К. Ожнысо ял-влак нерген летописьын мутшо // Ончыко. 1955. № 2. С. 110.

<sup>465</sup> Сануков К. Н. Царев город на Кокшаге // Йошкар-Ола. Очерки о столице Марийской республики. Йошкар-Ола, 1984. С. 24-25.

<sup>466</sup> Свечников С. К. Присоединение Марийского края к Русскому государству. Казань: ЯЗ, 2014. С. 225.

«приписана» к городу-крепости Царевосанчурск»<sup>467</sup>. А. Г. Бахтин исключает предположение о том, что мамич-бердеевы волости могли находиться на территории современной Йошкар-Олы или Оршанского района, предполагая, что, наиболее вероятно, владения князя располагались в «Закокшайской волости, т. е. восточнее устья Б. Кокшаги»<sup>468</sup>.

«Наверное, никто Вам не скажет, но говорят, не говорят, а это точно, что в Стамбуле сохранился его портрет во весь рост, единственный сохранился. Это именно он (Мамич-Бердей- прим. автора). вот я не знаю, кто написал эту картину, как она туда попала, но она там стоит в музее. Ему камень поставили, мы уже одиннадцать раз там собираемся. Это место нашли топографы по старым картам марийским, нашли топографы. Вы сами уже знаете, что черемисская война продолжалась тридцать лет, и там стоянка была недалеко от Малой Кокшаги, с той стороны и курган есть...Есть деревня в пять километрах от нас, Керды называется. Чем она знаменита. Керды – это значит, дата его основания считается 1723 год, но во время еще марийской войны там староста, как он считается у нас, лагерь держал...Это я по легенде говорю, я точно-то не знаю...Мамич -Бердей я так думаю, может и не мариец, татарин он. По легенде его в Москву увезли, его же предал мариец, мариец с горной стороны, Акпарс там» (ПМА, Л. К., Старые Крещены, 2021).

В настоящее время в Оршанском районе установлен памятный камень Мамия-Бердею, к которому местные жители приходят каждый год в день национального героя. Оршанская библиотека в 2021 году реализовала проект по созданию ростовых кукол персонажей марийской мифологии, в числе которых Юмынүдыр, Мамич-Бердей и

---

<sup>467</sup> Ласточкин Г. Л. О «новых кокшажских» городах в Марийском крае // Марийский архивный ежегодник. 2012. С. 199.

<sup>468</sup> Бахтин А. Г. К вопросу о Мамич-Бердеевых волостях // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2015. С. 7-11.

другие. В патриотические праздники (День народного единства 4 ноября, День национального героя 26 апреля) библиотека Оршанки, как и многие и другие в республике Марий Эл, проводит просветительские мероприятия по популяризации символов местной истории. Библиотекари организуют выставки, посвященные героям фольклора, проводят семинары для школьников. По словам сотрудника библиотеки:

«Совсем локальные это как бы Мамич Бердей наш, а остальные... Это все-таки исторический скажем так персонаж, да. Есть конкретные ...а остальные. Есть те, которые только в легендах и преданиях. Девушка Ирга, например. Она тоже не из истории, поэтому мы не стали ее выбирать как... Тут есть памятный камень его, поскольку тут были вотчины, на стыке трех районов: Оршанский, Советский и еще какой... не помню» (ПМА, Н. К., Оршанка, 2021).



*Иллюстрация 7. Памятный камень Мамич-Бердею, Оршанский район, Республика Марий Эл*

Некоторые патыры и правители, отмеченные в исследованиях, не становятся популярными героями современной культуры. Так, персонаж локального фольклора луговых марийцев Сернурского и

Куженерского районов Камай, в основном, известен специалистам и знатокам марийской мифологии. Согласно этнологу А. Г. Акшикову, Камай был предводителем марийцев указанных территорий XVI веке, когда там жили удмурты во главе с князем Одо. Камай и удмуртский правитель затеяли поединок, исход которого определил, какой народ останется жить в этом регионе. В итоге победу одержал Камай, а удмурты покинули этот регион Поволжья. Марийцы, как пишет исследователь, после смерти Камае обожествляли его образ и начали поклоняться своему легендарному князю. Более того, Камае почитали как своего покровителя горные рабочие местных каменоломен. По местным легендам, Камай продолжал являться местным жителям в образе старика<sup>469</sup>.

В данной исторической легенде отражена борьба марийцев уже не с татарами или русскими завоевателями, а с соседними удмуртами. Примечательно, что все исторические легенды марийцев о патырах и князьях отражают «народную» интерпретацию войн и конфликтов с другими этническими группами. Данный мотив борьбы с этническими «другими» способствует укреплению внутригрупповой идентичности, очерчиванию рамок своей локальной культуры. Камай, как и большинство указанных выше персонажей, не упоминается в исторических источниках и может быть рассмотрены только в контексте легенды.

«Камай – это же не человек, скажем так, это дух-покровитель горных пород, это абсолютно точно, как раз именно к мифологии относится, не реальная историческая личность. Причем достаточно локальная, я это имя услышала только здесь, даже не услышала, а когда читала в нашем музее информацию у краеведа... Вы знаете, ему ведь поклонялись-то как духу именно разработчики горных пород, те, кто

---

<sup>469</sup> Акшиков А. Г. Двенадцать марийских героев [Электронный ресурс] // Ончыко, 2012, №1.

занимался сельским хозяйством вряд ли ему поклонялись, слышать-то слышали» (ПМА, А. И., Сернур, 2021).

С именем Камая связаны местные топонимические предания. В интернет-ресурсах, посвященных эзотерике и аномальным местам России можно обнаружить данные о местах, связанных с этим героем. Согласно источникам, рядом с деревней Урсола Куженерского района есть так называемый Овда-корем (в пер. с луговомар. – «овраг овды»), в котором есть скалистый выступ, именуемый в народе «Камай-санга» (в пер. с луговомар. – «Лоб Камая»). «Есть в этом овраге еще одно любопытное местечко, называемое Камай-санга, где, по слухам, в определенное время суток можно наблюдать миражи. В частности, самый известный здешний мираж описывают так: посреди старой городской площади стоит телега, а рядом — девушка. Этакая голограмма – большой объемный снимок из прошлых времен»<sup>470</sup>. Есть свидетельства о том, что овраг населяют мифические существа-овды, в нем виднеется мираж в виде старой городской площади<sup>471</sup>. Однако объяснений названия оврага в интернет-СМИ не представлены. Примечательно, что памятник Камаю местными районными или республиканскими активистами не установлен, что может быть связано с отсутствием образа Камая в современной массовой культуре: СМИ, живописи, литературе и т.д.

Еще одним «районным» мифологическим героем, малоизвестным марийцам из других территорий, можно считать Турек-Суртана. Л. С. Тойдыбекова описывает несколько сюжетов о Турек-Суртане Кугыза (в пер. с луговомар. – «старик»). Согласно собранным автором полевым материалам, в локальной традиции Турек-Суртан

---

<sup>470</sup> Материалы статьи «Аномальные зоны Марий Эл» интернет-ресурса «Альтернативный взгляд. Salik.biz» [https://salik.biz/articles/82618-anomalnye-zony-marij-el.html?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F/](https://salik.biz/articles/82618-anomalnye-zony-marij-el.html?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F/)

<sup>471</sup> Материалы статьи «Загадочные овраги» сайта «Occulte.ru Мир тайного и непознанного» <https://olymp.msu.ru/rus/event/6977/>



был защитником марийского народа от захватчиков (в работе не уточняется, от кого и в какую историческую эпоху). В местных повериях сохранились свидетельства о месте легендарного захоронения патыра, который «был похоронен недалеко от села Мари-Турек на кургане возле ели, вокруг которой были выложены девять камней. Девять камней символизировали девять деревень, которые прежде располагались в этих местах и пользовались покровительством легендарного воина Турека»<sup>472</sup>. Этнолог также приводит свидетельства о культе Турек-Суратну, практиках моления ему в банях и рощах.

В легенде о реке Туречке ее название произошло от имени воеводы Тура. Воин и его армия умерли от эпидемии, однако перед смертью Тур завещал местным жителям перейти вверх по течению реки, иначе поселения исчезнут от болезни. Марийцы выполнили завещание Тура, а его самого похоронили на правом берегу реки, на месте могилы установили каменную ограду. Это место стали почитать как святое, появилась практика моления Туреку. Согласно легенде, население, которое покинуло место эпидемии, смогло создать новые поселения (Курмакай, Петровск, Верхний, Средний, Нижний Турек и др). Деревня Курмакай, жители которой не послушались предсмертных слов патыра, постепенно стала «вымирать»<sup>473</sup>. Согласно карте А. Таныгину, Турек-Суртан завещал жителям деревень соблюдать ряд правил: не осквернять воду и огонь, быть гостеприимным, уважать родню и соседей и т.д.<sup>474</sup>. В местных СМИ приводится информация о «чудесах», которые происходят на месте захоронения Турек-Суртана. В настоящее время на могилу Тура приводят больных людей, однако «кроме местных картов на

---

<sup>472</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. 2007. С. 230.

<sup>473</sup> Материалы статьи «Эх, ты, речка Туречка. Н. Петрова, «Знамя», 2003 год

<sup>474</sup> Материалы книги «Шиймундыра» А. Таныгина, сайт «Марий тўвырарўдер» <http://mari-centr.ru/chm/index.php/ожнысо-жап-гыч-толшо-пайрем-да-йўла/2013-10-03-12-22-39>.

захоронение никто не ходит»<sup>475</sup>. Согласно местным поверьям, перед Великой Отечественной войной, в рощи слышали ржание коня, лязг оружия и другие звуки, которые как бы предупреждали о грядущей беде<sup>476</sup>.

Мои полевые материалы также подтверждают эти сведения, записанные в 1995 году. С местным картом мне удалось побывать в роще, посвященной Турек-Суртану: «Тут ему молятся, здесь вот поставили кўсото, вообще тут недалеко он захоронен, тут видят его фигуру на коне, как в тумане он проявляется. Перед Войной (Великой Отечественной – прим. автора), это место гудело, говорят» (ПМА, О. П. Мари-Турек, Мари-Турекский район, 2019).

В 2001 году, недалеко от районного центра Мари-Турека, на кургане рядом с елью начали проводить моления, организуемые местным картом. До начала XXI столетия около полувека моления герою не проводились<sup>477</sup>. В настоящее время памятник или памятный камень Турек-Суртану не установлен, однако местные культурные активисты рассматривают такую перспективу в будущем. По словам сотрудника местного музея (Краеведческий музей им. В. П. Мосолова), легенда о Туреке может сыграть ключевую роль в конструировании историко-культурного облика района: «Я не так давно тут работаю, и одна из моих задач – развитие музейного туризма в районе, как привлечь сюда посетителей. Может что-то придумаем с Турек-Суртаном» (ПМА, О. Е., Мари-Турек, ПМА, 2019). В настоящее время разрабатывается проект облагораживания рощи: «10 октября прошли моления в его честь в той роще, где предположительно он похоронен. Буквально сейчас мы пишем с ним проект по благоустройству могилы

---

<sup>475</sup> Недопекин А. «Тайны Великого Шура // Жизнь, 2012.

<sup>476</sup> Материалы книги «Шиймундыра» А. Таныгина, сайт «Марий тўвырарўдер» <http://mari-centr.ru/chm/index.php/ожнысо-жап-гыч-толшо-пайрем-да-йўла/2013-10-03-12-22-39>.

<sup>477</sup> Сербицкий Д. Помолились Туреку // «Марийская правда» [https://www.marpravda.ru/news/society/mp\\_051123\\_12/](https://www.marpravda.ru/news/society/mp_051123_12/)

Тура и создания турмаршрута в это место» (О. Е. Мари-Турек, ПМА, 2021). По словам местного активиста Григория Иванова, с 2002 года на месте захоронения Турек-Суртана каждый год проводят моления, люди просят здоровья, счастья. Персонажа местного фольклора воспринимают как героя («талешке»), богатыря – патыра и как местного правителя («вуй»). Возможно, в будущем на месте моления Туреку-Суртану удастся сделать туристический центр и вести там экскурсии<sup>478</sup>.

Таким образом, в последние десятилетия можно наблюдать тенденцию к сакрализации культов марийских патыров и правителей. Особенно явственно это проявляется в почитании Чоткара, Турек-Суртана и Пашкана-Керемета. Как правило, местные патыры, согласно легендам, возглавляли марийской народ в войне с захватчиками в лице других этнических групп (русских, татар или удмуртов). В настоящее время в честь некоторых из них (Чоткар, Мамич-Бердей, Пашкан-Керемет) возведены памятные сооружения: камни, статуи и символические надгробья. Мною выявлено стремление местных активистов и религиозных деятелей популяризировать образы локальных героев, сделать их своего рода «туристическим брендом» района или конкретной местности.

Процесс создания новых культовых мест и их публичного обозначения характерен не только для мифологической культуры, но и для религиозных практик современных марийцев. Так, в ходе полевых исследований в Советском районе местный карт при мне обозначал священные рощи самодельными табличками. При этом многие из посещенных нами культовых мест уже давно не фигурировали в ритуальных мероприятиях, рощи поросли высокой травой и найти их не так просто. Более того, местные жители, «старожилы», расходятся в

---

<sup>478</sup> Материалы интервью Григория Иванова на портале «ТВ МЭТР», платформа YoiTube <https://www.youtube.com/watch?v=eqMyJc9E1Mg>

комментариях, где именно находится та или иная роща, каков ее функционал (родовая она или общедеревенская), каким божествам там молились. Тем не менее, карт на свое усмотрение обозначил рощи, указав на табличках их название. Вместе с нами были музейные сотрудники, которые фиксировали местоположение и размеры сакральных объектов марийской традиционной религии. Соответственно, помимо ритуальных функций, карт выполнил и прагматическую – он на официальном уровне зафиксировал священные объекты пространства, которые будут находится под особым контролем местных властей.

В апреле 2021 года в Республиканском музее изобразительных искусств Республики Марий Эл открылась выставка «Герои земли марийской», приуроченная ко Дню национального героя (26 апреля), которая была доступна и в виртуальном формате <sup>479</sup>. Среди представленных полотен изображения персонажей героического фольклора (Акпарса, Онара, Мамич-Бердея, Кокши-богатыря). Музейное и библиотечное пространства, таким образом, выступают в роли ретранслятора этнической идеи, выраженной в определенных мифологических образах.

---

<sup>479</sup> Сайт Республиканского музея изобразительных искусств <https://www.rmii.ru/geroi-zemli-mariyskoy-vystavka-posvyashchyonnaya-dnyu-nacionalnogo-geroia#живописные%20и%20графические%20работы%20художников>



*Иллюстрация 8. Тайгильдин Г. В. "Арест Мамич-Бердея", 2000 год.*

Несмотря на регулярную деятельность культурных активистов, направленную на популяризацию мифологических образов, указанные в данном параграфе «марийские герои» мало известны современным марийцам. Согласно интервью и результатам анкетирования, Камая и Турек-Суртана не рассматривают в качестве персонажей, ассоциирующихся с марийской культурой в целом или культурой луговых марийцев (в анкете их назвали менее одного процента опрошенных). Мамич-Бердея и Турек – Суртана информанты обозначили в качестве самых распространённых героев местного фольклора (по одному проценту от анкетироваемых указали этих героев в соответствующем вопросе анкеты). При этом четырнадцать процентов анкетироваемых считают Мамич-Бердея ключевой фигурой фольклора восточных марийцев. Исключение составляет персонаж Чоткара, которого девять процентов анкетироваемых считают символом

всей марийской культуры, восемь процентов – главным персонажем мифологии луговых марийцев. Вероятно, это связано с большим освещением сюжетов о Чоткаре в искусстве и СМИ. Подобная ситуация связана с тем, что о местных патырах и князях стали активно говорить в публичном дискурсе только начиная с 1990-х годов, до этого традиция рассказывания текстов о них отсутствовала. Согласно информантам, в советское время о марийских богатырях им не рассказывали в семье и школе, это информация стала доступной только последние несколько десятилетий.

Вернусь к памятникам марийским героям. По В. А. Шнирельману, «конструируемые» объекты культурного ландшафта должны соответствовать некоторым критериям: иметь связь с «этническими предками», быть образцом культурного своеобразия и репрезентировать историческую память<sup>480</sup>. Памятники и мемориальные камни указанным выше персонажам соответствуют этим характеристикам. Созданные активистами пространства культуры становятся объектом материальной репрезентации идентичностей.<sup>481</sup> При этом ранее они могли не иметь в локальном фольклоре определенного статуса. Создавая «наследие» акторы не консервируют условно традиционную культуру, что предполагает сама идея «культурного наследия», они продуцируют ее новые формы<sup>482</sup>.

Исследователи М. А. Мочалова и С. В. Галактинов определяют деятельность по созданию «культурного наследия» как процесс коммеморации, в котором ключевую роль играют три категории

---

<sup>480</sup> Шнирельман В.А. Конструирование исторического наследия - случай Аркаима // Сибирские исторические исследования. 2015. № 2. С. 54.

<sup>481</sup> Bendix R. In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Madison: University of Wisconsin Press, 1997. P. 46.

<sup>482</sup> Hafstein V. Tr. Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited // Journal of American Folklore. 2018. Vol. 131. No. 520, P. 39.

актеров: управленцы, ученые и общественность<sup>483</sup>. Я на основе своего поля, добавлю к этому перечню жречество, местное жречество (картов), которое имеет рычаги легитимации мифологических образов в религиозном дискурсе. В проведении коммеморативных мероприятий (молений, походов на «священные» места, праздновании символических дат) проявлен «триалог» между теми, кто представляет фольклор широкой ответственности, актерами, создающими и практикующими формы воспроизводства фольклора, и аудиторией<sup>484</sup>. Все участники данного взаимодействия эмоционально вовлечены в процесс коммеморации<sup>485</sup>. Нацеленность местного культурного активизма на привлечение туризма также объяснима в рамках концепта идентичности. Посещение культовых мест визиторами становится частью своего рода перформанса, выражающего отношение публики к явлениям культуры. «Туризм демонстрирует важность объекта»<sup>486</sup>.

Обозначенные практики выражают устремления активистов на обладание определенными социальными, экономическими ресурсами, «суверенитетом» локальной культуры и идентичности<sup>487</sup>. Духовное наследие и борьба за его статус отражают идентичность группы<sup>488</sup>. «Процесс фольклоризации публичной сферы изменяет отношение людей к их культуре»<sup>489</sup>. Можно заключить, что в конструировании и акцентуализации мифологических образов находят отражение политические, религиозные и туристические интересы<sup>490</sup>.

---

<sup>483</sup> Мочалова М. А, Галактионов С. В. Для кого поет сказитель? Эпическая традиция и производство нематериального наследия в Республике Алтай // Сибирские исторические исследования, № 2, 2021. С. 193-200.

<sup>484</sup> Baron R. Public folklore dialogism and critical heritage studies, *International Journal of Heritage Studies*, 2016, no. 8, P. 594.

<sup>485</sup> Smith L. *Uses of Heritage*. New York: Routledge, 2006. P. 70.

<sup>486</sup> *Ibid.* P. 73.

<sup>487</sup> Smith L. *Uses of Heritage*. New York. 2006. P. 50.

<sup>488</sup> Bendix R. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press, 1997. P. 47. Smith L. *Uses of Heritage*. New York. 2006. P. 48.

<sup>489</sup> Hafstein V. Tr. *Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited* // *Journal of American Folklore*. 2018. Vol. 131. No. 520, P. 44.

<sup>490</sup> Шнирельман В.А. Конструирование исторического наследия - случай Аркаима // Сибирские исторические исследования. 2015. № 2. С. 54.

## 2.4 Практики сакрализации мифологических персонажей. Идентичность марийцев побережья Вятки в поликультурном регионе

Марийцев Кировской области, проживающих в Уржумском, Малмыжском, Вятскополянском и Советском районах, традиционно относят к северо-западным марийцам<sup>491</sup>. Однако полевые исследования показывают, что марийское население Вятки имеет ряд этнографических особенностей (обряды, праздники, фольклор) и обладает своей языковой спецификой, что отличает их от ветлужских (нижегородских) марийцев.

По материалам переписи 2010 года в Кировской области проживает 29 598 марийцев<sup>492</sup>. В указанных районах марийцы соседствуют с несколькими крупными этническими группами: русскими, татарами, удмуртами, в некоторых деревнях проживают русские-староверы. Культурное влияние этнических групп друг на друга проявляется во многих сферах духовной жизни, в частности, в праздничной культуре. Местные жители, вне зависимости от этнической принадлежности, празднуют Сабантуй, день поминания князя Болтуша, день иконы Казанской Божьей матери. По воспоминаниям информантов русские и татарские принимали участие в марийских дискотеках – мари кас (в пер. с луговомар. – «марийский вечер»), пели и танцевали «по-марийски». Некоторые местные жители владеют несколькими языками: марийским, татарским, удмуртским, часто на уровне устной речи усваивая язык иноэтничного окружения. В репертуаре локальных ансамблей присутствуют марийский, татарские, русские песни.

---

<sup>491</sup> Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. 1978.

<sup>492</sup> Материалы Всероссийской переписи населения 2010 года [https://kirovstat.gks.ru/storage/mediabank/Том+4\[1\].pdf](https://kirovstat.gks.ru/storage/mediabank/Том+4[1].pdf)



Для местных жителей характерно взаимовлияние различных культур, что особенно проявляется в языке и массовых мероприятиях. На престольном празднике Малмыжа, в День иконы Казанской Божьей Матери, в 2017 году был организован большой карнавал, а также спортивные и кулинарные соревнования. Перед публикой выступали православный иерарх и местный мулла, музыкальные коллективы с номерами на разных языках, а после праздника состоялась марийская дискотека. На празднике были представлены «этнографические дворики» марийцев, удмуртов, русских и татар, где можно было попробовать этническую кухню. На воскресные службы некоторые местные жительницы надевают традиционный марийский костюм, и, по инициативе местного священнослужителя, носят икону в процессии крестного хода. В ходе праздничных мероприятий, когда вместе собираются представители разных этнических групп, марийцы подчеркивают свою идентичность посредством ношения костюмов и музыкального репертуара<sup>493</sup>. Местные жители не акцентируют внимание на этнической принадлежности друг друга в бытовом общении, в целом для исследуемых районов характерна толерантность, если не считать стереотипов о владении марийцами колдовскими практиками. Наблюдается и мифологизированный стереотип в отношении удмуртов, который распространён среди местных марийцев. Так, согласно нескольким нарративам, удмурты до сих пор продолжают отправление языческих культов с человеческими жертвоприношениями. В детстве респондентов пугали удмуртами из соседних деревень, которые воруют детей со светлыми волосами и приносят в жертву. Представляется, что корни этого мотива лежат в выстраивании этнической дихотомии «свои-чужие». Вероятно, что на

---

<sup>493</sup> Гаврилова К. А. Этнический активизм и локальные стратегии производства этнической культуры в марийских деревнях Кировской области: дис... канд. ист. наук. Специальность 07.00.07. — Этнография, этнология, антропология. СПб., 2016. С. 175-180.

конструировании данного поверья повлияло и известное «мултанское дело» об обвинении удмуртского населения в ритуальных убийствах.

В отличие от нижегородских мариЙцев, северо-западные мариЙцы Кировской области поддерживали более тесные культурные связи с Республикой МариЙ Эл. Более того, в упомянутых районах короткое время существовала практика преподавания луговомариЙского языка в школах на протяжении 1990-х годов. Вскоре уроки мариЙского были прекращены в связи с тем, что местный диалект сильно отличается от литературного луговомариЙского языка, распространенного в МариЙ Эл. Респонденты отмечают, что молодое поколения мариЙцев (младше 25 лет) либо вовсе не знают мариЙский язык, либо понимают лишь устную речь. МариЙская культура активно ретранслируется в деятельности работников культуры, администрации, артистов и особенно проявляется в праздничных и религиозных практиках.

МариЙцы Кировской области, по свидетельствам респондентов, в Советское время ходили в священные роци на моления, что продолжают делать и сейчас, но уже не так часто. Согласно устным опросам, в молениях продолжают участвовать, в основном, мариЙцы пожилого возраста, старше шестидесяти лет. В большинстве деревень нет своего карта (жреца мариЙского культа), поэтому моления проводят без него. Известны практики обращения к богам вне роци, в которых участвовали только женщины (Большой Сатнур, Большой Китяк).

«Собирались женщины, ходили в поле, когда дождя нет, молились... В один год засуха была. Выносили блины, кашу, и просили, чтоб дождь пошел, и правда потом полил» (ЮВЭЭ2, 3. П. Большой Сатнур, 2017).

По большим праздникам на коллективные моления Болтушу и Акпатыру из Республики МариЙ Эл приезжают карты. Подобные

события широко освещаются в региональной прессе, сопровождаются праздничными мероприятиями. Помимо священных божественных рощ (күсото) в некоторых деревнях сохранились кереметища – культовые рощи, функции которых местные жители описывают противоречиво. Согласно некоторым комментариям, в этих рощах обращались к Керемету – злему богу, вероятнее всего, с «нехорошими» просьбами, в колдовских целях. Некоторые информанты вспоминали, что, будучи детьми боялись ходить в рощу Керемета, избегали ее стороной. Другие информанты описывают Керемета как доброго бога.

Местное марийское население преимущественно посещает христианские церкви, отмечает престольные праздники. Часть информантов пожилого возраста ходила в культовые языческие места раньше, в Советское время, или изредка продолжают делать это сейчас. Многие респонденты отправляют традиционные культы дома, обращаясь к богам марийского пантеона. Наиболее распространённые божества, которых указывали респонденты в своих ответах: Кугу Юмо (великий бог), Шочын Ава (богиня рождения), Тул Ава (богиня огня), Мардеж Ава (богиня ветра),

По словам большинства информантов, они сами относят себя к «крещеным мари», то есть христианизированным марийцам. При этом эта часть респондентов может посещать культовые языческие места, изредка участвовать в молениях, не считая себя приверженцами традиционной религии. Некоторые марийцы рефлексиируют по поводу сочетания христианских и «языческих» практик и определяют себя как двоеверцев. Единицы опрошенных определяют свою религиозную идентичность как «чи мари», то есть считают себя некрещеными марийцами – язычниками, почитающими только языческих богов. Такая ситуация объясняется сильным влиянием православной церкви в Малмыжском и Уржумском районах Кировской области и многолетним влиянием русского населения. Что касается влияния

татарской культуры, то оно, в основном, проявляется в культуре питания и лексике. Марийцев, которые бы идентифицировали себя как мусульман, мною не встречено.

Примечательно, что соседние этнические группы не связывают марийцев традиционной языческой религией. Русские и татары мало осведомлены о языческих молениях и марийских богах. В то же время марийцы ассоциируются у местных жителей (в том числе, и у самих марийцев) с колдовским дискурсом. Считается, что среди представителей этой этнической группы много «знающих», особенно, женщин. Марийцам приписываются способности гадать (на картах, на женском поясе), лечить и насылать проклятье-килу: «Да марийцы, они тут, говорят, могут сглазить там, килу насылать на человека, что он раз-раз, заболит и умирает» (ПМА, таксист В., Малмыжский район, 2021).

«У меня на работе все думали, что я колдую, раз марийка, то значит, умею делать разное... Вот женщина придет, я ей скажу, какой красивый плащ, а она потом его порвет. Ну я уже потом этим стала пользоваться: сижу себе бормочу под нос, они на меня смотрят сразу, бояться начинают (смеется) (ЮВЭЭ2, З. П. Большой Сатнур, 2027).

Зафиксированы практики насылания килы через воду, с помощью вбитого в человеческий след на земле гвоздь. Некоторые респонденты описывали случаи колдовских «подкладов» - зарывания в землю рядом с домом или в сам фундамент «заговоренных» предметов: яиц, костей, монет и т.д. В результате проклятья человек внезапно заболел и вскоре умер.

Среди марийского населения Кировской области, как и в других регионах проживания марийцев, распространены тексты сказочной прозы об овде (овдах), ия, духах леса, дома, водоемов и бани. Особенно часто в интервью звучали мистические нарративы о колдовстве, что может быть связано со стереотипным восприятием марийцев другими

этническими группами. Сами марийцы принимают сложившихся о них стереотип как паттерн поведения.

В Кировской области распространены сюжеты исторических легенд и преданий о правителях Болтуше и Акпатыре, которых в местной историографии и журналистике называют героями или патырами (богатырями). Имя князя Болтуша (луговомар. – Полтыша) больше известно жителям самого Малмыжа и окраин, так как в городе находится Болтушина гора, в которой, по легенде, захоронен марийский князь.

Важнейший источник информации о князе Болтуше среди местного населения – произведения М. Г. Худякова, историка и краеведа. Исследователь опирался на более ранние работы. Среди них «Предание о покорении Малмыжа» Н. П. Рычкова 1770 года; материалы, собранные этнографами С. В. Шубиным и С. К. Кузнецовым. В 1917 году исследователь И. П. Чайников опубликовал былинку о покорении Малмыжа, записанную от местного жителя. Данный перечень дополнили исследования Малмыжского исторического общества, образованного в 1918 году. М. Г. Худяков, опиравшийся на данные источники, дополнил их своими полевыми материалами.

Текст легенды о Болтуше повествует о захвате Вятки русским царем Иваном Грозным. В XVI веке территории вятских марийцев были заняты войсками русского царя. Точной даты взятия Малмыжа автор не приводит, указывая, что это мог быть 1550, 1552 или 1553 года<sup>494</sup>. К этому времени относят правление князей Полтыша и его брата Токтауша. Полтыш погиб в войне с царскими войсками воеводы А. Ф. Адашева. По некоторым фольклорным сведениям, марийский

---

<sup>494</sup> Худяков М. Г. История покорения Малмыжского края // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола: Марийс, 2003. С. 65.

правитель умер от удара пушечного ядра<sup>495</sup>, и на месте его смерти появилось пушкаревское кладбище (ПМА, Т. Малмыж, 2021).

Есть несколько фольклорных версий о месте возможного погребения князя. Согласно некоторым данным, князь покойся в Болтушиней горе в Малмыже, согласно другой – его похоронили в лодке или на коне на берегу реки Шошмы в Крутом Логу<sup>496</sup>. Могила предполагаемого князя не обнаружена до сих пор<sup>497</sup>. В исследованиях записаны свидетельства об обнаружении в Малмыже останков воинов, доспехов, пушечных ядер. Так, на горе в районе Савалей (поселок в Малмыжском районе) якобы обнаружили скелет «богатырского телосложения» в кольчуге и с мечом<sup>498</sup>. Современники также воспроизводят эти сюжеты: «Да, батюшка говорил, что рядом с церковью у дома в огороде нашли скелет старинный, там же старое марийское кладбище было на месте собора» (ПМА, Г., Малмыж, 2021). Некоторые местные жители предполагают, что Болтуш является собирательным образом марийского князя, боровшегося с русским завоеванием. В летописных источниках упоминаний о князе Болтуше нет, среди Малмыжских правителей встречается только имя правителя Алека<sup>499</sup>. В источнике об истории Вятского побережья в XVI столетии, «Повести о стране Вятской», нет упоминания марийских правителей

---

<sup>495</sup> Легенды нашего края: сборник легенд и сказаний. Выпуск 2. Легенды марийского народа / сост. Р. Н. Сабирова. Малмыж, МКУК, Малмыжская ИБС, 2006. С. 12-13.

<sup>496</sup> Худяков М. Г. История покорения Малмыжского края // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. 2003. С. 72-74. Худяков М. Г. Легенды о могиле марийского князя Болтуша // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола: Марийс, 2003. С. 218.

<sup>497</sup> Легенды нашего края: сборник легенд и сказаний. Выпуск 2. Легенды марийского народа / сост. Р. Н. Сабирова. 2006. С. 14.

<sup>498</sup> Фетищева Е. Тайны Болтушиной горы // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола: Марийс. 2003. С. 234.

<sup>499</sup> Свечников С. К. Комментарии к работе М. Г. Худякова «История покорения Малмыжского» // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола, 2003. С. 228.

времен Ивана Грозного<sup>500</sup>. Данный источник, созданный в 1706-1710 годах был, вероятно, основан на более ранних исторических текстах<sup>501</sup>.

Некоторые авторы приводят в контексте сюжета о Болтуше легенду о происхождении гидронима (названия реки) Шошма. Согласно местному фольклору, жена Болтуша по имени Шошма, увидев, как князь умирает, бросилась в реку, которую с тех пор называют ее именем<sup>502</sup>.

В исследованиях и устной традиции сохранились сюжеты о таинственных видениях, происходящих на «могиле» князя. М. Г. Худяковым записаны предания о появлении князя после смерти, о сокрытых сокровищах<sup>503</sup>. Согласно собранным автором данным, клад в лодке можно увидеть, если долго не моргать или убить человека, бросив его при этом в озеро<sup>504</sup>. По мнению автора, в «посадских» сюжетах о погребении и могиле марийского правителя можно выделить три основных мотива: легенды о месте погребения Болтуша, способе его захоронения (в лодке или на коне) и о сокровищах, которые можно отыскать на горе<sup>505</sup> (по указателю Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина, мотив М75С «Скровища на горе»<sup>506</sup>).

М. Г. Худяков отметил две ипостаси Болтуша: с одной стороны, его представляют в роли богатыря-героя (марийского патыра), с другой стороны – как «заложного» покойника<sup>507</sup>, так как дух князя, согласно

<sup>500</sup> Повесть о стране Вятской [Электронный ресурс]. 1905.

<sup>501</sup> Балыбердин А. К вопросу о происхождении «Повести о стране Вятской» [Электронный ресурс] // Библиотека как культурно-исторический объект: Традиции и тенденции развития, социальные функции: материалы научной конференции. г. Киров, 18-19 декабря 2007 года

<sup>502</sup> Легенды нашего края: сборник легенд и сказаний. Выпуск 2. Легенды марийского народа / сост. Р. Н. Сабирова. 2006. С. 12-13.

<sup>503</sup> Худяков М. Г. История покорения Малмыжского края // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола, 2003. С. 75.

<sup>504</sup> Худяков М. Г. Легенды о могиле марийского князя Болтуша // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола, 2003. С. 216-217.

<sup>505</sup> Там же. С. 217.

<sup>506</sup> Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс]. 2003.

<sup>507</sup> Худяков М. Г. Легенды о могиле марийского князя Болтуша // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола, 2003. С. 222-223.

преданиям, является местным жителям. В современной культуре образ Болтуша героизируется, условный день его смерти (26 апреля) отмечается как «день марийского героя». Князь не воспринимается в контексте «нечистой силы, однако на месте его «захоронения» на Болтушиной горе наблюдают «паранормальные» явления.

«Мы как-то сидели там с молодым человеком, и видели, как вроде бы летают шары светящиеся какие-то, огненные, пролетали мимо. Не знаю, может НЛО, может еще что. Ну считается это место такое, паранормальное, я не один раз там видела огни эти» (ЮВЭЭ, Н., Малмыжский район, 2017).

В настоящее время на Болтушиной горе (на ней расположено несколько улиц Малмыжа) находится памятник Болтушу, установленный в 2011 году. Инициаторами открытия памятника явились местные жители, «Центр-музей им. Валентина Колумба» и предприниматель В. П. Воронцов «В несколько дней сюда был завезён и временно установлен карельский гранит огромного размера. На это дело большое финансовое вложение сделал известный марийский предприниматель Вячеслав Петрович Воронцов. Он приложил немало усилий, чтобы отыскать гранитный камень, также за свой счет обеспечил привоз этого камня на Болтушину гору. Несмотря на трудные времена для своего бизнеса Вячеслав Петрович пожертвовал столько, сколько не жертвовал никто. Все, кто был на Болтушиной горе и видел этот гордый карельский гранит, с благодарностью произносили имя Воронцова»<sup>508</sup>.

Каждый в начале августа, в день почитания Акпатыра и Болтуша, на горе проходят моления с участием картов. Периодически в этом месте проходят соревнования по мотокроссу. Культурный объект, посвященный Болтушу, включает в себя, помимо самого памятного

---

<sup>508</sup> Материалы статьи портала «MariUver» «Козлов и Воронцов поставили памятник Полтыш Ону – князю Болтушу»: <https://mariuver.com/2011/08/11/pam-poltysh>



камня, металлическое ограждение, деревянные шесты для жертвенных котлов и ворота с надписями на марийском и на русском «Цвети, процветай, земля предков». В настоящее время на горе, по словам информантов, собираются компании молодых людей, которые крайне неуважительно относятся к памятнику: на земле лежит мусор, стены металлического ограждения расписаны нецензурными словами. Местные жители знают, где находится памятник Болтушу, однако часто не могут сказать, кто такое князь Болтуш и как он связан с историей Малмыжа. В особенности это характерно для русских и татарских хреспонедртов.



*Иллюстрация 9. Памятный камень князю Болтушу, Малмыж, Малмыжский район*

Информация о Болтуше ретранслируется в местных школах, биографию мифического правителя освещают на мероприятиях в библиотеках, приуроченных к Дню национального героя 26 апреля. Что

касается дня поминаения князя, в церемониальной части участвуют, в основном, марийцы, а в праздничной – и представители других этнических групп. Основным источником информации о Болтуше является не художественная литература, как в случае с описанными выше персонажами, а сборник источников и исследовательских текстов 2003 года «Полтыш - князь черемисский. Малмыжский край», выпущенный под редакцией В. Н. Козлова (Л. Шемиэра), руководителя Центра-Музея им. Валентина Колумба. Это издание я не раз видел в домашних библиотеках, на нее ссылались и информанты. Когда я сам читал ее в Центральной библиотеке Малмыжа, туда пришла женщина, которая попросила эту же книгу: «Есть у Вас про Полтыша книга, «Полтыш-князь черемисский»? Я давно читала, хочу перечитать» (ПМЛ, читательница библиотеки З., Малмыж, 2021).

Согласно результатам анкетирования, об Акпатыре и Болтуше знает около трех процентов опрошенных, преимущественно, родом из Кировской области или проживающих там. На территории Марийской Республики данные мифологические образы мало известны. В профессиональном искусстве легенды о вятских героях практически не представлены. Исключением являются драма С. Чавайна «Акпатыр» 1935 года и одноименная опера на марийском языке, написанная в 1963 году композитором Э. Сапаевым. В этих произведениях Акпатыр «представлен воином-гусяром, борющимся в рядах пугачевской армии с самодержавной властью»<sup>509</sup>.

---

<sup>509</sup> Материалы статьи с сайта «MariUver» «Смотрите видеозапись первой марийской оперы «Акпатыр» <https://mariuver.com/2020/04/01/opera-akpatyr/>



*Иллюстрация 10. Фрагмент оперы "Акпатыр" Э. Сапаева, 2019 год.*

Образ князя Акпатыра в современном фольклоре более расплывчат. Информанты знают, что это локальный правитель, целитель, но легенды о нем не воспроизводят в устной форме. По определению К. И. Ситникова, это «легендарный марийский герой XVI в., народный заступник и целитель. По преданию, Акпатыр родился в д. Кетекмучаш (совр. Акбатырево), рано осиротел и был усыновлен богатым татаринном, у которого было два сына: Алка и Шиик»<sup>510</sup>. Имя Акпатыра в переводе с татарского означает «белый богатырь», его прозвище, согласно фольклору, объясняется светлыми волосами героя<sup>511</sup>. Сообщается, что Акпатыр знал татарский, марийский и русский языки и был известен среди вятских марийцев как врачеватель<sup>512</sup>. С. Г. Кузнецов приводит сведения о том, что Акпатыр был могучим воином, принявшим христианство и служившим

<sup>510</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 18.

<sup>511</sup> Александров В. С., Салахиев В. М. Праздничная и бытовая культура марийцев, удмуртов, татар Малмыжского района Кировской области. Малмыж, МКУК Малмыжская ЦБ, 2019. С. 25.

<sup>512</sup> Там же. С. 23.

русскому царю. После смерти Акпатыра марийцы стали молиться ему для избавления от болезней<sup>513</sup>. По одной из легенд, перед смертью целитель сказал своим братьям выпустить стрелы, которые упали на Китякской горе, где он и был похоронен<sup>514</sup>. С тех пор, согласно авторам, марийцы почитали березу, под которой захоронен Акпатыр<sup>515</sup>.

В 1998 году в деревне Большой Китяк, которую местные жители считают родиной Акпатыра, местный предприниматель В. А. Соловьев установил памятник марийскому богатырю на свои средства. Бизнесмен сам был родом из Большого Китяка и свое предприятие, колбасный завод, назвал «АкБатыр». На открытии памятника приехали представители марийского жречества, делегация из Республики Марий Эл.<sup>516</sup> В местной прессе регулярно освещались праздничные мероприятия и моления на могиле Акпатыра, которые проходили ежегодно в начале августа.

Памятник представляет собой скульптурное изображение Акпатыра в образе мужчины с бородой. На памятнике выбита надпись ««Марийланвийкуатымпуэншого» (в пер. с луговомар. «Даруй марийцам силу и мощь»)). Скульптурная композиция находится у входа на Китякское кладбище и обнесена небольшой деревянной оградой. Рядом с памятником видны следы приношения пищи, восковые свечи. Вокруг на деревьях повязаны платки, оставленные здесь местными жителями. Платки или полотенца в марийской религиозной культуре верующие вешают на культовых местах, в рощах, прося при этом высшие силы о здоровье и благополучии. Возможно, ввиду близости кладбища, памятник Акпатыру находится в хорошей сохранности, в отличие от памятного камня Болтушу. Местные жители воспринимают

---

<sup>513</sup> Кузнецов С. К. Четыре дня у черемись во время сюрема // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола: Марийс. 2003. С. 314.

<sup>514</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 18.

<sup>515</sup> Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. 2006. С. 19. Трухина И. Ак Батыр // Сельская правда, 2007, 9 авг., н. 95 (13668). С. 2.

<sup>516</sup> Картошова Л. У мигилы Акпатыра // Сельская правда, 24 августа, 1999. № 101 (124027) С.2.

скульптурный объект как часть кладбища, на котором предписано вести себя аккуратно. Рядом с памятником Акпатыра находится памятник его основателя В. А. Соловьева.



*Иллюстрация 11. Памятник Акпатыру, кладбище деревни  
Большой Китяк, Малмыжский район*

В настоящее время Акпатыра и Болтуша поминают в один день: «В Малмыжском районе Кировской области в первую субботу месяца – 4 августа – народ отмечал День почтения памяти марийского святого, целителя, одновременно и марийского национального героя Акпатырачочой (старец) и Полтыш он (князь)»<sup>517</sup>.

Житель деревни Большой Китяк, организатор молений так описывает культы богатырей: ««Здесь поминают его, Апатыра, Полтуша. Поминают и молятся. Акпатыр тут похоронен в Китяе,

---

<sup>517</sup> Материалы статьи с портала «MariUver» Л. Шемйэра «Марийцы почтили память Полтыша и Акпатыра» <https://mariuver.com/2012/08/12/mari-poltysh/>

Полтуш похоронен на Болтушиной горе. Это Малмыж, самая высокая там есть, самое высокое место. С Полтушем стояли, когда против этих ...русских. Нам запретили селиться двадцать верст. Акпатыр сказал, хватит, будем жить мирно. Акпатыр после Полтуша начал, он успокоил свой народ.

- Акпатыр тоже был князем?

- Да, у насне князья, а большой человек, кугуза» (ПМА, Н. З. Большой Китяк, Малмыжский район).

Практика коллективных молений у памятников мифологическим героям репрезентует приверженность местными марийцами языческих практик, хотя, как уже было сказано, не все информанты описывают себя как «двоеверцев» или язычников «чи мари». Несмотря на сохранение некоторых элементов традиционной марийской религии в советское время и непрерывный характер ритуалов, исследователи видят в ней черты неоязычества<sup>518</sup>. Действительно, в современной марийской традиционной религии проявлены тенденции неоязыческих течений: ревиталистский характер, идеи пуризма и борьбы с культурной ассимиляцией, идеи этнической консолидации, эзотерические практики<sup>519</sup>. Существуют некоторые черты сходства между марийским язычеством и современными кельтскими, скандинавскими, балтскими религиозными течениями. Например, как и в современном исландском язычестве, в традиционной религии марийцев прослеживается тенденция к поиску «аутентичности»<sup>520</sup>.

Религиозный фактор лежит в основе индивидуальной и групповой идентичности, устанавливает определенный социальный

---

<sup>518</sup> Кнорре Б. К. Марийское язычество под натиском нью-эйджа [Электронный ресурс] // Russian Review. 2008. № 10. Шнирельман В. А. Русское родноверие (Неоязычество и национализм в современной России). М.: Издательство Библийско-Богословского института, 2012. С. 17.

<sup>519</sup> Шнирельман В. А. Русское родноверие (Неоязычество и национализм в современной России). М.: Издательство Библийско-Богословского института, 2012. С. 37-39.

<sup>520</sup> Кучерова И. Ásatrúarfélagið – исландский опыт реконструкции традиционных верований // Очерки о европейской идентичности и многокультурности. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2013. С. 40.

порядок<sup>521</sup>. Практики молений богам и князьям, разделяемые местными марийцами, укрепляют принадлежность к этнической группе. Интересно, что ритуальная составляющая местных верований (посещение «могил» Акпатыра и Болтуша, оставление полотенец на деревьях) не воспринимается многими марийцами как религиозный ритуал. Ритуалы скорее интерпретируются ими как этнические, нежели религиозные<sup>522</sup>. Данное явление можно объяснить секуляризацией, произошедшей в годы советской власти. Посещение молений местным героям воспринимается как формальный признак принадлежности к группе, наряду с ношением традиционной одежды по праздникам. Известны и обратные случаи, когда религиозная групповая идентичность превалирует над ритуальной жизнью, даже индивиды, далекие от религиозных практик, ассоциируют себя с каким-либо религиозным сообществом<sup>523</sup>. Не всегда можно провести границу между социальной религиозной или этнической группами<sup>524</sup>. Марийцы представляют собой пример общества, в котором ритуальная сфера является более устойчивой, чем ощущение принадлежности к конкретной религиозной группе. Респонденты часто не имеют четких представлений о своей религиозной идентичности и ее дефинициях. В этом проявляется индивидуальный уровень религиозности<sup>525</sup> или так называемая «персональная религиозность»<sup>526</sup>, в которой выражена сугубо личная интерпретация своей религиозной идентичности. В исследуемом регионе, в виду поликультурности местного населения,

---

<sup>521</sup> Seul J. R. 'Ours Is the Way of God': Religion, Identity, and Intergroup Conflict // *Journal of Peace Research* Vol. 36, No. 5, 1999. P. 559-562.

<sup>522</sup> Weissbrod L. Religion as National Identity in a Secular Society // *Review of Religious Research*, Vol. 24, No. 3, 1983. P. 194.

<sup>523</sup> Mitchell C. Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland // *Sociology of Religion* Vol. 66, No. 1. Oxford University Press, 2005, pp. 10-13.

<sup>524</sup> Judge P. S., Kaur M. The Politics of Sikh Identity: Understanding Religious Exclusion // *Sociological Bulletin* Vol. 59, No. 3. Sage Publications, 2010. P. 363.

<sup>525</sup> Suomala K. Complex religious Identity in the Context of Interfaith Dialogue // *CrossCurrents*, Vol. 62, No. 3. University of North Carolina Press, 2012. P. 365.

<sup>526</sup> Wilcox C., Gomez L. Religion, Group Identification, and Politics among American Blacks // *Sociological Analysis*, Vol. 51, No. 3. OxfordUniversityPress, 1990. P. 274.



марийцам трудно идентифицировать себя с какой-либо конкретной верой. Христианские и языческие ритуалы тесно переплетены в обрядовой и праздничной сферах. Культы Акпатыра и Болтуша актуализируют скорее этническую, нежели религиозную идентичность марийцев Кировской области.

В Уржумском районе марийское население подверглось сильному влиянию русского населения. Здесь марийцы, преимущественно, живут в нескольких поселениях: в Шурме, Акмазиках, Зайцево и др. Местные жители редко участвуют в молениях, здесь тоже нет своих жрецов-картов. В то же время, марийцы помнят и воспроизводят историческое предание о возникновении поселков и деревень. Так, местным жителям знакомы имена правителей Тўкана Шура и Акмазика:

«Вот были два брата, которые здесь поселились первыми. Тўкан Шур, рогатый князь и Акмазик, они друг другу топор перебрасывали. Где поселился Акмазик, там возникли Акмазики, Тўкан Шура основал Шурму» (по указателю Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина мотив К54 «Два великана»<sup>527</sup>) (ЮВЭЭ1, В. П.Шурма, 2015).

Мифологические князья и патыры в локальном фольклоре выполняют функцию установления связи местных жителей с культурными героями прошлого. Так, жители Уржумского района под фамилией Акмазиковы, выходцы из деревни Акмазики, репрезентуют себя как потомков легендарного правителя (ЮВЭЭ1, А. А. Шурма, Уржумский район, 2015). Согласно поверьям, в Малмыже и Большом Китяке до сих пор живут потомки князя Болтуша, что было отмечено М. Г. Худяковым<sup>528</sup>. В 1939 году местный житель Андрей Кузьмич Болтушин написал в МарНИИ ныне опубликованное «Письмо о

---

<sup>527</sup> Березкин Ю. Е, Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс]. 2003.

<sup>528</sup> Худяков М. Г. История покорения Малмыжского края // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола, 2003. С. 79-80.



родстве князя Болтуша», в котором представлял свою семью в качестве потомков марийского правителя<sup>529</sup>. Таким образом, мифологические правители и богатыри «встраиваются» в фамильную историю местных жителей, подчеркивая их сопричастность локальной истории. «Семейная» память и генеалогии отражают личное восприятие рассказчиком представлений об этнической истории<sup>530</sup>.

Исследователь К. А. Гаврилова права, отмечая существенную роль локального культурного активизма в «конструировании» истории деревни с помощью «политики памяти», то есть музейных практик, ведения альбомов и фиксации локальной истории<sup>531</sup>. В основании памятников и проведении коммеморативных церемоний, связанных с мифологическими героями, проявляется восприятие местными жителями своей связи с традиционной религией и героическим «этническим» прошлым.

Таким образом, в современной культуре марийцев Вятки мифологические персонажи-правители репрезентированы, в основном, в этнической, религиозной и генеалогической идентичностях. Культы Акпатыра и Болтуша акцентируют связь местных марийцев с локальной историей и марийскими традициями, что особенно актуально для местного населения в поликультурном регионе.

---

<sup>529</sup> Болтушин А. К. Письмо о родстве князя Болтуша// Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край: сборник. Йошкар-Ола, 2003. С.230-234.

<sup>530</sup> Бредникова, О. «Семейная» и «коллективная» память (способы конструирования этнической идентичности) // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Труды. Вып. 5. Материалы международного семинара (СанктПетербург, 14—17 ноября 1996) - СПб.: ЦНСИ, 1997. С. 71-72.

<sup>531</sup> Гаврилова К. А. Этнический активизм и локальные стратегии производства этнической культуры в марийских деревнях Кировской области: дис.... канд. ист. наук. Специальность 07.00.07. СПб., 2016.С. 92-93.

### Глава 3. Мифологический аспект финно-угорской панидентичности

#### 3.1 «Финно-угорский мир». Концепт и реальность.

В третьей главе я обращаюсь к проблеме *макроидентичности* современных марийцев, определяемой как «финно-угорская». Под этим термином в общественном дискурсе и СМИ понимают принадлежность марийцев и ряда других этнических групп к «историко-культурной общности» финно-угорских народов. В своей работе я исхожу из конструктивистских позиций по отношению к «финно-угорскому единству», называемому в современных СМИ также «финно-угорским миром». Данное понятие рассматривается в работе в кавычках намеренно: социальный конструкт «финно-угорского мира» не воспринимается автором буквально и не имеет общепринятого и широко употребляемого значения.

В историографии феномен «финно-угорского единства» рассматривается относительно недавно. В отечественной науке эта проблематика стала актуальна в период 1990-х, в период поиска новых постсоветских идентичностей. Многие работы, освещающие историю понятия «финно-угорский мир», носят описательный характер. Авторы исследуют этапы становления сотрудничества между европейскими и российскими финно-угорскими народами, при этом не уделяя должного внимания концептуальности этого понятия.

Некоторые исследователи связывают становление концепта финно-угорского единства с возникновением этнографических и лингвистических исследований XVIII-XIX вв., с временем появления первых классификаций угрофинских языков<sup>532</sup>. Культурная революция

---

<sup>532</sup> Zagrebin A. The Scientist and Authority in the History of Finno-Ugric Research in Russia // Journal of Ethnology and Folkloristics 1(1-2). Tartu, 2007. P. 65. Saarinen S. The Myth of a Finno-Ugrian Community in Practice // Nationalities Papers, Volume 29, Issue 1. Carfax Publishing Ltd., 2001. P. 44. Загребин А.Е.

в СССР привнесла в этнографию новый набор прикладных задач. Этнографическая наука служила просветительским и идеологическим целям. Разработав письменные языки и дав толчок «национальной литературе», советская этнография в то же время способствовала утверждению новой социалистической идеологии. Таким образом, советское финно-угроведение сочетало в себе позитивистские практики и идеологию<sup>533</sup>. В 1925 году сформировалось общество ЛОИКФУН (Ленинградское общество исследователей культуры финно-угорских народностей), изучавшее финно-угорские языки.<sup>534</sup> 1930-е года отмечены в истории СССР не только развитием национальной литературы и языков, но и «сворачиванием» в дальнейшем этих достижений культурной революции. Молодая марийская, удмуртская интеллигенция и представители других национальностей попали под действие репрессивной политики.<sup>535</sup> Происходили существенные изменения в культуре финно-угорских народов: акцентуация советской идентичности, распространение русского языка в официальных сферах, а затем и семейно-бытовом общении. Для науки того времени характерен изоляционизм, идея «финно-угорской этнокультурной общности» не разрабатывалась в советской этнографии. Так, после присоединения Эстонии к СССР в 1940-м году прекратились культурные и научные связи между финно-угорским населением республики и независимой Финляндией<sup>536</sup>.

В фокусе советской этнографии появились не только языки финно-угорских народов, а также фольклор, быт, музейные коллекции.

---

Этнографическое финно-угроведение в России: динамика научных идей и знаний // Труды Карельского научного центра Российской академии наук, Петрозаводск, 2014. № 3. С. 4.

<sup>533</sup> Загребин А.Е. Этнографическое финно-угроведение в России: динамика научных идей и знаний // Труды Карельского научного центра Российской академии наук, Петрозаводск, 2014. № 3. С.6.

<sup>534</sup> Мясникова А.Б. Этапы становления и развития финно-угорского мира // Вестник Удмуртского университета, Чебоксары, Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, 2012. № 1. 52-58.

<sup>535</sup> Saarinen S. The Myth of a Finno-Ugrian Community in Practice // Nationalities Papers, Volume 29, Issue 1. Carfax Publishing Ltd., 2001. P. 46.

<sup>536</sup> Ibid.P. 48.

Символическим событием в развитии советского финно-угроведения стала «Конференция по изучению финно-угорской филологии» 1947 года <sup>537</sup>, означавшая консолидацию этнографического финно-угроведения. В то же время авторы отмечают продолжающуюся изоляцию советской этнографии и, в частности, финно-угорских исследований, от мировой науки<sup>538</sup>.

После официальной критики марризма<sup>539</sup> И. В. Сталиным в 1950 году и возвращения историко-генетического языкознания, финно-угорские исследования возобновились<sup>540</sup>. Вновь актуальными стала проблема языковых контактов и поиск уральской языковой прародины. С 1965 года в Таллине издаётся научный журнал «Советское финно-угроведение», в 1960-м году прошёл первый Всемирный конгресс финно-угроведов в Будапеште при участии советских ученых.<sup>541</sup> Можно говорить об оживлении контактов между советскими и европейскими финно-угорскими исследованиями<sup>542</sup>, но не о сотрудничестве финно-угорских народов в других сферах.

Наконец, сами по себе понятия «финно-угорского мира», «финно-угорского культурного единства» сформировались в 1990-х годах, когда финно-угроведение было включено в сферу политической идеологии и поиска новых, уже не «советских» идентичностей. В историографии отмечено влияние европейских государств с титульным «финно-угорским» населением (Финляндии, Венгрии позже - Эстонии)

---

<sup>537</sup> Загребин А.Е. Этнографическое финно-угроведение в России: динамика научных идей и знаний // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. Петрозаводск, 2014. № 3. С. 7.

<sup>538</sup> Zagrebin A. The Scientist and Authority in the History of Finno-Ugric Research in Russia // Journal of Ethnology and Folkloristics 1(1-2). Tartu, 2007. P. 65. Saarinen S. The Myth of a Finno-Ugric Community in Practice // Nationalities Papers, Volume 29, Issue 1. Carfax Publishing Ltd., 2001. P. 71.

<sup>539</sup> Марризм - псевдонаучная теория происхождения и стадияльного развития языков, разработанная Н.Я. Марром в 1920-х годах.

<sup>540</sup> Zagrebin A. The Scientist and Authority in the History of Finno-Ugric Research in Russia // Journal of Ethnology and Folkloristics 1(1-2). Tartu, 2007. P. 71.

<sup>541</sup> Мясникова А.Б. Этапы становления и развития финно-угорского мира // Вестник Удмуртского университета, Чебоксары, 2012. № 1. С. 52-58.

<sup>542</sup> Щербакова Т. Ассоциация финно-угорских народов и перспективы развития этноориентированных организаций в XXI веке // Рубеж. 2003. № 18. С.115.

на распространение идей угрофинского сотрудничества<sup>543</sup>. В российскую науку были инкорпорированы проблемы идентичностей, носящих интернациональный характер панидентичностей.

В отечественной этнологии проблема финно-угорского сотрудничества часто сводится к описанию международных конгрессов финно-угорских народов и финно-угроведов. Развитие международных и всероссийских конгрессов происходило параллельно. Учредительная конференция Ассоциации финно-угорских народов России (АФУН) прошла в 1992 году в Сыктывкаре, где был избран консультативный комитет и принята Декларация о создании межрегиональной, межэтнической организации Российской Федерации АФУН; в этом же году прошел I съезд финно-угорских народов в Ижевске<sup>544</sup>.

«Субъекты Ассоциации - общественные национальные объединения республик Карелия, Коми, Марий Эл, Мордовской, Удмуртской; Коми-Пермяцкого, Ненецкого, Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого национальных округов (вепсы, карелы, финны-ингерманландцы, ливы, водь, ижора, коми-пермяки, мокша, эрзя, саамы, марийцы, ханты, манси и другие народы финно-угорской языковой семьи). Основные задачи Ассоциации: координация действий, оказание взаимной помощи и поддержки в реализации прав и интересов финно-угорских народов, создание предпосылок для формирования единого социально-экономического, культурного и информационного пространства<sup>545</sup>.

---

<sup>543</sup> Щербакова Т. Ассоциация финно-угорских народов и перспективы развития этноориентированных организаций в XXI веке // Рубеж. 2003. № 18. С. 115. Шабает Ю.П. Конструирование нового национализма финно-угров: конкуренция глобального и регионального // Мир России. Социология. Этнология. М., 2004. С. 49.

<sup>544</sup> Волкова А.Е. Концепт «Финно-угорского мира»: центробежные тренды и влияние на внутреннюю и внешнюю политику Российской Федерации // Среднерусский вестник общественных наук, Т. 10, Орел, 2015. № 3. С. 227.

<sup>545</sup> Материалы сайта «Ассоциации финно-угорских народов Российской Федерации»: <https://afunrf.ru/news/резолуция-всероссийского-форума-финно-угорских-народов/>

Указание направлений сотрудничества АФУН носит часто декларативный характер и сводится СМИ и учеными к описанию всероссийских съездов, организуемых раз в четыре года (на сегодняшний день проведено шесть съездов). Международные конгрессы финно-угорских народов чаще упоминаются в СМИ и исследованиях. Каждый съезд проходит в одном из «финно-угорских» городов мира и посвящён определенным вопросам этнического развития. I Всемирный конгресс финно-угорских народов был организован 1-3 декабря 1992 года в Сыктывкаре, в ходе которого была принята «Декларация о сотрудничестве между финно-угорскими народами», а также положение «О Консультативном Комитете финно-угорских народов»<sup>546</sup>. Основная тема конгресса - «Финно-угорский мир: реальность и перспективы». Основными принципами дальнейшего сотрудничества были приняты следующие положения:

«Мы, представители финно-угорских народов, делегаты и участники Всемирного конгресса финно-угорских народов,

- исходя из реалий современности, предоставивших историческую возможность реализации стремления наших народов к сотрудничеству,
- выражая обеспокоенность положением финно-угорских народов, уважая историю, традиции, культуру, языки и чувство национального достоинства, осознавая ответственность за развитие наших народов на основе своих культур и образа жизни,
- ставя нашей целью реализацию международных норм в области права народов на самоопределение, прав коренных народов, национальных меньшинств и прав человека...»<sup>547</sup>.

---

<sup>546</sup> Щербакова Т. Ассоциация финно-угорских народов и перспективы развития этноориентированных организаций в XXI веке // Рубеж. 2003. № 18. С.117-118.

<sup>547</sup> «Декларация об основных принципах, целях и задачах сотрудничества финно-угорских народов мира»: <http://www.fucongress.org/congress/I-kongress/deklaraciya-ob-osnovnykh-principax,-celyax-i-zadachax-sotrudnichestva-finno-ugorskix-narodov-mira/>

На II Конгрессе в Будапеште было представлено восемнадцать делегаций из разных стран, обсуждавших политическое и правовое положение финно-угорских народов. «На конгрессе помимо пленарных заседаний была организована и работа шести секций: политики, экономики, культуры, демографии и здравоохранения, средств массовой информации, молодежной политики (заседание Совета Молодежной ассоциации финно-угорских народов (МАФУН))» («Декларация об основных принципах, целях и задачах сотрудничества финно-угорских народов мира», г. Сыктывкар, 3 декабря 1992 г. Всемирный конгресс финно-угорских народов). Конгресс принял заключительный документ – Резолюцию. В ходе Съезда были актуализированы права народов на самоопределение в составе Российской Федерации.<sup>548</sup> III Конгресс проходил 11-13 декабря 2000 года в столице Финляндии Хельсинки. В Конгрессе приняли участие три главы государств: президент Финляндии Тарья Халонен, президент Венгрии Ференц Мадл, президент Эстонии Леннарт Мери. Основная тема мероприятия - «Финно-угорский мир в III тысячелетии - перспективы развития». Одной из основных повесток принятой там резолюции стало декларирование прав коренных народов: «VII Консультативному комитету содействовать принятию подготовленного ООН проекта Декларации прав коренных народов»<sup>549</sup>. На этом же Конгрессе был объявлен день родственных (финно-угорских) народов.<sup>550</sup>

---

<sup>548</sup> Волкова А.Е. Концепт «Финно-угорского мира»: центробежные тренды и влияние на внутреннюю и внешнюю политику Российской Федерации // Среднерусский вестник общественных наук, Т. 10, Орел, 2015. № 3. С. 229. Щербаква Т. Ассоциация финно-угорских народов и перспективы развития этноориентированных организаций в XXI веке // Рубеж. 2003. № 18. С.117-118.

<sup>549</sup> «Резолюция III Всемирного конгресса финно-угорских народов», Хельсинки, 13 декабря 2000 год <http://www.fucongress.org/congress/III-kongress/rezolyuciya-III-vsemirnogo-kongressa-finno-ugorskih-narodov/>

<sup>550</sup> Волкова А.Е. Концепт «Финно-угорского мира»: центробежные тренды и влияние на внутреннюю и внешнюю политику Российской Федерации // Среднерусский вестник общественных наук, Т. 10, 2015. № 3. С. 231.

IV Всемирный Конгресс финно-угорских народов (16-19 августа 2004 года г. Таллин, Эстония) был посвящен проблемам культурной ассимиляции и «утраты национальной самобытности». Важным положением резолюции стало обращение к другим международным структурам: «Перспективным в этом отношении представляется сотрудничество всех стран через различные международные организации, прежде всего Совет Европы и ОБСЕ, а Венгрии, Финляндии, и Эстонии – в рамках Европейского Союза».<sup>551</sup> V Всемирный конгресс финно-угорских народов проходил в России (Ханты-Мансийск) 27-30 июня 2008 года. Главная тема конгресса была сформулирована как «Идентичность и изменяющийся мир». Работа съезда проходила в пяти секциях: «Этнополитика и право», «Культура», «Язык и образование», «Медиа и СМИ», «Здоровье, демография и семья». В мероприятии впервые приняли участие четыре главы государств со значительным финно-угорским населением: президенты Венгрии, России, Финляндии и Эстонии. Целью VI конгресса, проводившегося в городе Шиофок (Венгрия) 5-7 сентября 2012, стало обсуждение проблем сохранения финно-угорских языков. Примечательны положения резолюции VI конгресса, которые несут мотивационный посыл:

«Исходя из вышеизложенного, мы призываем представителей финно-угорских и самодийских народов<sup>552</sup> всех стран:

- говорить на родных языках, пользоваться ими в повседневной и общественной жизни;
- обучать финно-угорским языкам детей, в том числе привлекая представителей среднего и старшего поколений;

---

<sup>551</sup> «Резолюция IV Всемирного конгресса финно-угорских народов» <http://www.fucongress.org/congress/VI-kongress/rezolyuciya/>

<sup>552</sup> Согласно более распространенной классификации языков, финно-угорские языки входят в уральскую языковую семью в качестве отдельной ветви наряду с самодийскими (Хайду, 1985).



- расширять использование финно-угорских языков в средствах массовой коммуникации и в социальных сетях...»<sup>553</sup>.

Данные призывы носят декларативный и абстрактный характер. Рекомендации «пользоваться языком» едва ли способствуют их сохранности (насколько вообще правомерно говорить о политике сохранения языков - отдельная исследовательская проблема).

Основная тема VII Конгресса, проходившего в финском городе Лахти 15—17 июня 2016 года, была обозначена как «Финно-угорские народы к устойчивому развитию». В рамках различных секций делегатами были обсуждены проблемы «укрепления партнерства гражданского общества с органами власти», поддержана принятая ООН повестка в области устойчивого развития.

Отмечу, что принятые на съездах резолюции являются абстрактными рекомендациями, дублирующими часто общеизвестные и закреплённые в международных договорах положения. Вопросы вызывает и широкий тематический охват конгрессов; к дискуссии предлагаются проблемы сохранения культур, развития гражданского общества, права коренных народов, экономическое и культурное взаимодействие финно-угорских народов. Насколько реально плодотворное обсуждение столь разнообразных повесток представителями европейских и российских этнических групп? Связаны ли обсуждаемые вопросы каким-либо общим основанием помимо «финно-угорской» этничности участников съезда? Эти и другие дискуссионные вопросы вызывают сомнение в действенности конгрессов.

Известно, что консультативный комитет финно-угорских народов принимал участие в разработке «Декларации о правах

---

<sup>553</sup> «Резолюция VI Всемирного конгресса финно-угорских народов»: <http://www.fucongress.org/VI-kongress/resolution/rezolyuciya-VI-vsemirnogo-kongressa-fino-ugorskix-narodov/>

коренных народов» («Declaration on the Rights of Indigenous Peoples»)<sup>554</sup> ООН<sup>555</sup>, а сами конгрессы часто апеллируют к нормам международного права. Однако встаёт вопрос, относятся ли сами финно-угорские народы к коренным и могут ли на них распространяться данные нормы. Исследователи отмечают противоречие, возникающее в терминологии ПАСЕ<sup>556</sup>: можно ли считать «коренными» народы, имеющие свою автономию и довольно большую численность в республиках (марийцы, мордва, удмурты)<sup>557</sup>. В довольно размытом определении ООН указано колониальное положение «коренного» населения, насколько эта характеристика применима к современным финно-угорским народам России – вопрос дискуссионный. Более того, с точки зрения и «Декларации о правах коренных народов» и МОТ 169<sup>558</sup> большинство финно-угорских народов в наши дни, в том числе, марийцы, не могут относиться к категории «коренных народов», так как не ведут традиционный образ жизни<sup>559</sup>. Выходит, титульные нации российских республик приравниваются к «коренным народам», что противоречит концепту «индегенности»<sup>560</sup>.

В целом этнологи отмечают процесс политизации этничности, происходящий в конце XX столетия в республиках России, в том числе, в Марий Эл<sup>561</sup>. Условная финно-угорская «макроидентичность»

---

<sup>554</sup> Принята 13 сентября 2007 года на 62-ой Генеральной Ассамблее ООН. Документ затрагивает вопросы самоопределения коренных народов, их политического статуса, защиты традиционного образа жизни, экономического, социального и культурного развития.

<sup>555</sup> Мясникова А.Б. Место финно-угорского движения в системе международных отношений // Вестник Чувашского университета, Чебоксары. 2013. № 2. С. 25-28.

<sup>556</sup> ПАСЕ – Парламентская ассамблея Совета Европы

<sup>557</sup> Соколовский С. В. Еще раз о судьбах «финноугорских народов»: комментарий к документам ПАСЕ о культурах «уральских меньшинств» // Этнографическое обозрение. 2006. №1. С. 6-7.

<sup>558</sup> МОТ 169 – «Конвенция о коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни и независимых странах». Принята 27 июня 1989 года Генеральной конференцией Международной организации труда на 76 сессии.

<sup>559</sup> Соколовский С. В. Еще раз о судьбах «финноугорских народов»: комментарий к документам ПАСЕ о культурах «уральских меньшинств» // Этнографическое обозрение. 2006. №1. С. 9.

<sup>560</sup> Шабаетов Ю.П. Конструирование нового национализма финно-угров: конкуренция глобального и регионального // Мир России. Социология. Этнология. 2004. С. 50.

<sup>561</sup> Тишков В.А. Конструирование нового национализма финно-угров: конкуренция глобального и регионального // Этнографическое обозрение. 2006. №1. С. 4-6.

подменяла собой локальные, региональные, конфессиональные и иные виды идентичностей. Международные организации исходят из позиций «антропологии спасения и теоретической модели ассимиляции»<sup>562</sup>. Международное «финно-угорское движение» априорно рассматривает положение народов России как политически ущемляемых, нуждающихся в помощи суверенных «финно-угорских стран». Исследователи отмечают, что европейские представители финно-угорских народов стремятся сочетать национальную и общеевропейскую идентичности, что не соответствует российским реалиям<sup>563</sup>. Действительно, марийцы, удмурты и другие народы России в 1990-х годах находились в промежуточном положении перехода от глобальной «советской идентичности» к укреплению национальных, проходили процесс встраивания в «общероссийскую идентичность». Политизация российских этнических общностей по примеру финнов и венгров была невозможна.

Не совсем ясно, как на практике реализуются постановления конгрессов, в частности, положения об экономическом взаимодействии народов. Т. Щербакова упоминает, что степень экономического «сотрудничества финно-угорских регионов» зависит от географической близости<sup>564</sup>. Если работа съездов довольно подробно освещена в СМИ и исследованиях, то конкретные итоги этого сотрудничества европейских и российских угро-финнов слабо освещены в публичном пространстве.

Авторы выделяют ряд проблем, связанных с распространением идеи «финно-угорского единства». Так, Ю.П. Шабает указывает на следующие «слабые стороны» движения. Во-первых, «финно-угорское

---

<sup>562</sup> Соколовский С. В. Еще раз о судьбах «финноугорских народов»: комментарий к документам ПАСЕ о культурах «уральских меньшинств» // Этнографическое обозрение. 2006. № 1. С. 12.

<sup>563</sup> Шабает Ю.П., Шилов Н.В., Садохин А.П. «Финно-угорский мир»: миф, макроидентичность, политический проект? // Общественные науки и современность, 2010. № 1. С. 132.

<sup>564</sup> Щербакова Т. Ассоциация финно-угорских народов и перспективы развития этноориентированных организаций в XXI веке // Рубеж. 2003. № 18. С.123.

движение» основано на противопоставлении меньшинства большинству,<sup>565</sup> то есть создает панидентичность на основе противопоставления, подчеркивая конфликтность межэтнических взаимодействий. Во-вторых, концепт «финно-угорского единства» актуализирует сугубо этническую принадлежность, что не соответствует современной ситуации<sup>566</sup>. Так, локальные и профессиональные идентичности часто обладают большей «реальностью», чем сконструированные этнические<sup>567</sup>. Более того, «финно-угорское движение», обращаясь к проблемам «меньшинства», выступает от имени большинства<sup>568</sup>. Национальная элита абсолютизирует этническую повестку, репрезентуя ее как важную для всего сообщества. Действительно, в «финно-угорском движении», как и во многих других этнически окрашенных конструктах, большую роль играет местная элита<sup>569</sup>. Национальные активисты, политики и творческая интеллигенция, которые зачастую и принимают участие в съездах, выступают от имени всей этнической общности. В результате образуется пропасть между культурными потребностями широких слоев населения и национально ориентированных движений. Еще одним важным препятствием для распространения идеи «финно-угорского единства» исследователи считают малое количество людей, заинтересованных в национальной повестке<sup>570</sup>.

---

<sup>565</sup> Шабает Ю.П. Конструирование нового национализма финно-угров: конкуренция глобального и регионального // Мир России. Социология. Этнология. М., 2004. С. 57. Чарина А.М. Идеология этнонациональных движений финно-угров: значение идейных конструктов для этнической элиты // Вестник поволжской академии государственной службы. 2009. № 2 (19). С. 67.

<sup>566</sup> Шабает Ю.П., Шилов Н.В., Садохин А.П. «Финно-угорский мир»: миф, макроидентичность, политический проект? // Общественные науки и современность, 2010. № 1. С. 152.

<sup>567</sup> Шабает Ю.П. «Новые идентичности» у финно-угров как политические инструменты // Этнографическое обозрение, 2006. № 1. С. 25.

<sup>568</sup> Шабает Ю.П. Конструирование нового национализма финно-угров: конкуренция глобального и регионального // Мир России. Социология. Этнология. М., 2004. С. 57.

<sup>569</sup> Щербакoва Т. Ассоциация финно-угорских народов и перспективы развития этноориентированных организаций в XXI веке // Рубеж. 2003. № 18. С. 112.

<sup>570</sup> Шабает Ю.П., Шилов Н.В., Садохин А.П. «Финно-угорский мир»: миф, макроидентичность, политический проект? // Общественные науки и современность, 2010. № 1. С. 148.

Концепция «финно-угорского мира» имеет несколько каналов распространения и укрепления. Согласно исследователям, ключевую роль в ретрансляции этой идеи играет система образования<sup>571</sup>. «Через систему образования он («финно-угорский мир» - прим. автора) стал общеизвестным и признанным. Таким образом, по существу сконструированный, он стал фактом»<sup>572</sup>. На основе полевых материалов я выделил также роль СМИ и праздничной культуры в репрезентации идей финно-угорского сотрудничества.

Насколько актуальна панидентичность в современном обществе? Общеввропейское «финно-угорское движение» «для повседневной жизни имеет весьма ограниченное значение»<sup>573</sup>, что проявляется в дискурсе бытового общения, текстах интервью. Публицистика и наука не дают конкретных данных о фактах экономического, социального или правового сотрудничества. Речь может идти скорее о культурном взаимодействии, формировании общего символического поля и праздничных практиках (об этом - в следующем параграфе). Работа международных финно-угорских конгрессов носит больше ритуальный и знаковый характер. Тем не менее, нельзя отрицать факт совместных научных исследований, посвященных финно-угорским языкам и фольклору, образовательные проекты, грантовую поддержку со стороны европейских государств.

Исследователи концепта «финно-угорского мира» отмечают важные трансформации, произошедшие с национальной идентичностью в последние годы. Поиск идентичностей в российских «финно-угорских» республиках сместился с «макроуровня» на

---

<sup>571</sup> Saarinен S. The Myth of a Finno-Ugrian Community in Practice // Nationalities Papers, Volume 29, Issue 1. Carfax Publishing Ltd., 2001. P. 50.

<sup>572</sup> Шабает Ю.П., Шилов Н.В., Садохин А.П. «Финно-угорский мир»: миф, макроидентичность, политический проект? // Общественные науки и современность, 2010. № 1. С. 148.

<sup>573</sup> Чарина А.М. Идеология этнонациональных движений финно-угров: значение идейных конструкторов для этнической элиты // Весник поволжской академии государственной службы. 2009. № 2 (19). С. 69-70.

локальный<sup>574</sup>. Попытки утвердить «финно-угорскую идентичность» привели, напротив, к акцентуации региональных идентичностей. Так, в последние десятилетия свои этнические движения, по примеру европейцев, появились у горных марийцев, мордвы-мокши, коми-ижемцев и других этнических групп<sup>575</sup>.

«Финно-угорский мир» и связанная с ним панидентичность, как и любимые другие идентичности, является абстрактной категорией, сложной для рефлексии и описания. «Общефинно-угорскую идентичность невозможно зафиксировать и потому есть серьезное сомнение в том, что она реально существует»<sup>576</sup>. Авторами утверждается, что финно-угорский мир не имеет границ (географических?), поэтому не может существовать в реальности<sup>577</sup>. Едва ли какая-либо другая «выделенная» учеными идентичность обладает ясным материальным воплощением. Я полагаю, что основной трудностью в изучении «финно-угорской общности» является терминологическая неясность и множественность интерпретаций этого явления. Языковая близость народов подменяется идеями их социокультурной схожести. В жизни большинства респондентов концепция панидентичности не играет существенной роли, а проявляется только в отдельных контекстах (лингвистическом, фольклорном и др.). В дальнейшем я рассмотрю проекцию «финно-угорского мира» в мифологических образах.

---

<sup>574</sup> Шабает Ю.П. Конструирование нового национализма финно-угров: конкуренция глобального и регионального // Мир России. Социология. Этнология. М., 2004. С. 63-64.

<sup>575</sup> Там же. С. 53-54.

<sup>576</sup> Шабает Ю.П. «Новые идентичности» у финно-угров как политические инструменты // Этнографическое обозрение, 2006. № 1. С. 25.

<sup>577</sup> Шабает Ю.П., Шилов Н.В., Садохин А.П. «Финно-угорский мир»: миф, макроидентичность, политический проект? // Общественные науки и современность, № 1, 2010. С. 150-151.

### 3.2. «Птица снесла яйцо». Панидентичность в представлении современных марийцев.

Как уже было отмечено, концепция «финно-угорского мира» и «финно-угорской идентичности» изучена исследователями преимущественно в этнополитическом контексте. Я, в свою очередь, рассмотрю представление марийского населения о панидентичности современных финно-угорских народов. Под панидентичностью я подразумеваю идею и восприятие сопричастности к наднациональному, несвязанному с политическими границами кластеру народов. Панидентичность может существовать в научном и медийном дискурсе на основе различных критериев. Среди факторов формирования таких «масштабных» идентичностей исследователи выделяют расы, религию, язык<sup>578</sup>. Так, в истории и современности существуют такие понятия как «пантюркизм», «панславизм», «панафриканизм» и т.д. Панфинно-угризм, в свою очередь, основан на лингвистическом сходстве народов, их языковом родстве. Советский этнограф Н. Н. Чебоксаров считал, что угрофинны представляют собой лингвистическое, а не этнографическое или антропологическое единство<sup>579</sup>. Антрополог Р. Грюнталь полагает, что финно-угорской идентичности нет, есть только тождества<sup>580</sup>, языковые сходства. Исследователь сравнивает концепт культурной схожести угрофинноязычных народов с идеей «близости» индоевропейских этнических групп. Р. Грюнталь справедливо отмечает, что термин

---

<sup>578</sup> Lake O. Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana // *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 1, Jan., 1995. TheGeorgeWashingtonUniversityInstituteForEthnographicResearch, P. 23-27. Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. 2003. С. 28.

<sup>579</sup> Чебоксаров Н.Н. К вопросу о происхождении народов угрофинской языковой группы // *Советская этнография*. 1952. № 1. С. 41.

<sup>580</sup> Грюнталь Р. Что такое финно-угорская национальная идентичность [Электронный ресурс] // *Образование и расслоение финно-угорской национальной идентичности*, 2011.

«индоевропейский» не может употребляться в контексте связи между современными и древними индоевропейскими языками и культурами<sup>581</sup>. Также и понятие «финно-угорский» больше относимо к археологическому и этногенетическому, лингвистическому дискурсу, но не к современным этнокультурным параллелям.

Несмотря на надгосударственный характер концептов панидентичностей, они существуют в рамках политического дискурса. Исследователи отмечают, что подобные идеологемы возникают в условиях влияния определенных государств<sup>582</sup>, в период политических кризисов<sup>583</sup>. Так, «финно-угорская идентичность» была актуализирована в период кризиса советской идентичности и построения новых. Большое влияние на данный процесс, как уже было сказано выше, оказали европейские государства (Эстония, Финляндия, Венгрия).

Важной проблемой в изучении концепта панидентичностей является установление рамок сообщества, разделяющих данные идентичности. Так, в рамках крупной территориальной общности могут выделяться отдельные группы: приезжие и местные, жители различных субрегионов и т.д.<sup>584</sup>. Среди современных представителей «финно-угорского мира» можно сегрегировать российских жителей и европейцев, православных и католиков, христиан и язычников. Встает рациональный вопрос о возможности объединить отличающиеся по множеству оснований социальные группы в одну.

---

<sup>581</sup>Грюнталь Р. Что такое финно-угорские народы? [Электронный ресурс] // Строительство и эрозия финно-угорских народов, 2011. С. 3.

<sup>582</sup> Васильева С.А. Пантюркизм на современном этапе: теоретическая база и практическая деятельность // Социум и власть, 2011. №3, 2011. С. 75-78.

<sup>583</sup> Милюкова А.Г., Ковалева А.В., Валюшина Е.В.. Пантюркизм и геополитическая идентичность на современном Евразийском пространстве: анализ репрезентации в СМИ и Мировая политика // Мировая политика. 2021. № 1.

<sup>584</sup> Lake O. Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana // Anthropological Quarterly, Vol. 68, 1995. No. 1, Jan., P. 27.



В укреплении панидентичностей существенную роль играют определенные элементы культуры: ритуалы, праздники, телевизионные шоу и т.д.<sup>585</sup>. Зачастую таким «наднациональным» культурным маркером является миф<sup>586</sup>. При этом в деятельности СМИ, научном дискурсе появляется выборка символов этничности<sup>587</sup>. В рамках основной проблемы моего исследования я попытался найти этносимволическое персонифицированное воплощение мифа об панфинно-угорской идентичности.

Материалы интервью часто демонстрируют отсутствие заинтересованности в вопросе «финно-угорского единства», а иногда (в разговорах с респондентами старше 60-ти лет) и незнание данной идеологемы. На просьбу описать общий для всех фольклорный или мифологический образ или иной культурный маркер я часто фиксировал следующие ответы. «Да нет скорее схожести как таковой. Только на уровне танца, песни, языков что-то общее есть, мы это слышим» (ПМА, М. И., Медведево, 2019). «Ну вот они когда приезжали, фестиваль был, да, что-то общее есть, музыка похожа у эстонцев вот» (ПМА, Р. К., Шиндырьялы, 2020). Если некое единство и рефлексировалось информантами, то скорее на уровне схожести языков и народной музыки. Реже респонденты указывали на общие неодушевлённые образы в фольклоре народов: мировое дерево, река и т.д. Если говорить о персонифицированных образах, то в устных ответах звучали чаще всего имя божества неба Юмо (и его аналогов), а также небесная утка-демиург. «Я сразу представляю утку, почему... Утку, которая снесла яйцо, из которого потом бог появился и земля» (ПМА, М.Н., экскурсовод, Йошкар-Ола). «Я точно уже не скажу вам, это я забыла. Ну вроде у всех наших народов есть такое, что

---

<sup>585</sup> Lerch, Patricia B., and Susan Bullers. Powwows as Identity Markers: Traditional or Pan-Indian? // Human Organization 55 no.4. Society for Applied Anthropology, 1996. P. 391.

<sup>586</sup> Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. 2003. С. 11-18.

<sup>587</sup> Там же. С. 25.

прилетела утка, снесла яйцо, из одной половины небо появилось, из другой это вот земля... А желток стал солнцем» (ПМА, Т.К., Карамасы, Волжский район, 2020). Реже информанты упоминали двух богов - демиургов (в марийском варианте мифа Юмо и Керемета (Йына), которые появились из утинового яйца и стали делить землю, поднятую со дна реки. Один («хороший бог») создал твердь из земли, а другой, трикстер, из остатков соорудил неровности в ландшафте: горы и овраги.

Данные космологические персонажи-демиурги встречаются в мифах многих народов. Этот сюжет повествует о создании мира на том «этапе», когда ничего кроме воды и островов во Вселенной еще не существовало. На один из островов прилетела утка, высидела яйцо, из белка которого потом появился небосвод и земная твердь, а из желтка – желтое солнце. Иногда этот сюжет дополняется или заменяется мифом о братьях демиурге и трикстере, которые ныряют за землей на дно мирового океана и находят там землю (по одной из версий, ныряет только трикстер по просьбе/требованию брата-демиурга). Если положительный персонаж-творец создает орошаемые поля, земли, занятия людей, то второй - неровности в поверхности земли, иногда также болезни и несчастья. По классификации фольклорно-мифологических мотивов Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина данный мотив относится к категории В79А «Птица снесла яйцо» и распространен во многих удаленных друг от друга географических ареалах: в Северной Африке, Микронезии и Полинезии, Южной Азии, Кавказе и Малой Азии, Балтоскандии, Южной Сибири, Амуре и на Сахалине, Волге-Перми; уже не говоря об этническом многообразии общностей, среди которых встречается данный нарратив.<sup>588</sup> Указанный космогонический мотив сближает финно-угорскую и тюркскую

---

<sup>588</sup> Березкин Ю. Е, Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс]. 2003.

мифологии<sup>589</sup>. Тем не менее, в общественном дискурсе текст об утку-прародительнице чаще репрезентуется как именно «финно-угорский», восходящий к «мифическому времени» единства финно-угорских народов. Мотив создания мира с участием птицы, которая ныряет под воду или является прародительницей братьев-демиургов, по мнению А.П. Лебедева, выполняет две функции: повествование о прошлом и эсхатологическую (объяснение современного мироустройство)<sup>590</sup>. В современной культуре этот миф выполняет еще одну задачу – поддержание идеи пра-идентичности, древнего родства этнических групп.

Около восьмидесяти процентов анкетированных выбрали вариант «Да, точно есть, это очень близкие народы». Около десяти процентов - вариант «Скорее нет, но есть сотрудничество в разных сферах». Количество опрошенных, указавших в качестве «олицетворения всей финно-угорской культуры» утку-прародительницу несколько превалирует – около тридцати процентов ответов. Чуть меньше процентов набрали варианты «бог Юмо», «лесной дух», «мировое древо» – примерно по пятнадцать процентов опрошенных (информанты вписывали персонажей сами). Данный результат в целом совпадает с ответами опрошенных в поле респондентов и моими собственными наблюдениями. Примечательно, что довольно солидный процент анкетированных, сорок, указало в качестве ответа персонажей именно марийской мифологии (Онара, Чоткара и др), что может говорить о недостаточно ясном

---

<sup>589</sup> Лебедев А.В. Взаимосвязь религиозно-мифологических сюжетов финно-угорских и тюркских этносов Поволжья (на материале концепта "сотворение мира") // Финно-угорский мир. Саранск: Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева, 2016. № 2. С. 95.

<sup>590</sup> Лебедев А.В. Формирование национально-этнического компонента мифологической картины мира (на материале концепта «Сотворение мира») // Финно-угорский мир. Саранск, 2015. № 4. С. 70-71.

представлении информантов о системе мифологических персонажей других финно-угорских народов.

В «легитимации» этнических мифов большую роль играет учёное сообщество: историки, этнологи, археологи.<sup>591</sup> В интерпретации моего полевого материала, интервью и анкетных данных, крайне значима популяризация научного дискурса. Часто респонденты при ответе на вопрос об общефинно-угорских персонажах вспоминали о прочитанных статьях, энциклопедиях, учебниках. В. Я. Петрухин в популярной книге «Мифы финно-угров» перед воспроизведением текстов различных финно-угорских мифологий даёт небольшой комментарий об их общности: «Общие мифы о сотворении Мира, прежде всего Земли, и общие имена богов напоминают о некогда единой финно-угорской мифологии...»<sup>592</sup>. Исследователи выделяют ряд космогонических мотивов, которые, по их мнению, являются наиболее архаическими и восходят к общефинно-угорскому корпусу мифов: создание мира из снесенного уткой яйца, спор брата-демиурга с братом-антагонистом, создание человека и земли божеством-демиургом<sup>593</sup>. По мнению этнолога В. В. Напольских, совокупность космогонических представлений уральских народов сводится к двум основным мотивам: «мотиву ныряющей птицы» и «мотиву творения из яйца»<sup>594</sup>. С мифологией финно-угорской исторической общности автор

---

<sup>591</sup> Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. 2003. С. 18.

<sup>592</sup> Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: АСТ, 2005. С. 6.

<sup>593</sup> Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы СССР». Выпуск 5. Народы уральской языковой семьи. М., 1991. С. 26-61. Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции: (Прауральский космогонический миф): автореферат дис.... д-ра ист. наук: 07.00.07. [Электронный ресурс] 1992. Лангинен А.В. Мифология финно-угорских народов Евразии как система смыслов и значений // Вестник Челябинского государственного университета. Челябинск: Челябинский государственный университет, 2004. С. 37. Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. Финно-угорская мифология [Электронный ресурс] // Мифы народов мира: энциклопедия. М., 2008 Лебедев А.В. Формирование национально-этнического компонента мифологической картины мира (на материале концепта «Сотворение мира») // Финно-угорский мир. 2015. № 4. С. 74.

<sup>594</sup> Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы СССР». Выпуск 5. М., 1991. С. 24.

соотносит «мотив ныряющей птицы», который прошел в своей эволюции три этапа: доуральский, раннеуральский, прауральский.<sup>595</sup> Советский этнограф В. Г. Богораз выделял универсальный мотив двух птиц, участвующих в творении: летающая птица-демиург («верхняя») и водоплавающая-антагонист («нижняя») создают пространство обитаемого мира из земли, поднятой «нижней» птицей со дна озера.<sup>596</sup> В. Н. Топоров в структуре мотива о создании мифа (на материале русских сказок) делал акцент на образе яйца, указав на несколько ключевых составляющих его элементов: связь яйца с первозданным началом, роль яйца в создании Вселенной, связь яйца с культурным героем и культом плодородия<sup>597</sup>. В научном дискурсе поддерживается идея существования «пра-финно-угорской» или «пра-уральской» общности, культуру которой можно восстановить посредством изучения не только языка и археологии, но и мифа. В. В. Напольских определил такой научный подход как «методику мифологической реконструкции»<sup>598</sup>. Автор указывает именно на космогонический мотив как на более архаический и восходящий к прафинно-угорской общности: «Таким образом, космогонический миф может стать тем ключевым звеном, восстановление которого позволит реконструировать некоторый комплекс космологических представлений древних уральцев как важнейшую подсистему прауральской мифологии»<sup>599</sup>. В. В. Напольских указывает на ряд аргументов в подтверждение уральского происхождения этого космогонического мотива и его не универсального характера: единый

---

<sup>595</sup> Там же. С. 89-90.

<sup>596</sup> Богораз В.Г. Дуалистические мифы (с предисловием М. Шахнович) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2018. №1. С. 200.

<sup>597</sup> Топоров В.Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам. Т. 3, № 198. М.: Институт славяноведения РАН, 1967. С. 92-93.

<sup>598</sup> Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы СССР». Выпуск 5. М., 1991. С. 17.

<sup>599</sup> Там же. С. 16.

ареал распространения, общность языков и антропологического типа живущих там народов, исчезновение мотива на границах ареала.<sup>600</sup> Таким образом, панидентичность находит подкрепление в концепте цельной праобщности и единой архаической культуры уральцев (финно-угров).

В то же время этнолог А. М. Сагалаев пишет о том, что культ богини-птицы, связанный с появлением земли и человечества, распространен как у угрофинских, так и у тюркских народов<sup>601</sup>, что может свидетельствовать о существовании «урало-алтайского архетипа» птицы, «дающей жизнь» людям<sup>602</sup>. А. В. Лебедев полагает, что схожесть данного мифологического мотива у финно-угорских и тюркских этнических групп может быть объяснена не только существованием «протомифа», но и процессом взаимовлияния культур<sup>603</sup>. В. В. Напольских предполагает, что миф о нырянии птицы, распространенный также у юкагиров, может свидетельствовать о существовании юкагиро-уральской прародины<sup>604</sup>, при этом мотив «творения из яйца»<sup>605</sup>. В то же время автор считает, что абсолютизация мотива о птице и попытки увидеть в нем универсальный космогонический миф не состоятельны. Так, по мнению В. В. Напольских, универсальные общемировые элементы мифа часто являются результатом неоправданного обобщения и поверхностного изучения мифологии.<sup>606</sup>

---

<sup>600</sup> Там же. С. 43-45.

<sup>601</sup> Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь // Мировоззрение финно-угорских народов. 1990. С. 22-27.

<sup>602</sup> Там же. С. 33.

<sup>603</sup> Лебедев А.В. Взаимосвязь религиозно-мифологических сюжетов финно-угорских и тюркских этносов Поволжья (на материале концепта "сотворение мира") // Финно-угорский мир, Саранск, 2016. № 2. С. 95.

<sup>604</sup> Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы СССР». Выпуск 5. М., 1991. С. 98-119.

<sup>605</sup> Там же. С. 36.

<sup>606</sup> Там же. С. 19.

Более значимым каналом распространения этнических символов я считаю образование. Во многих современных школах, в которых изучают марийский язык и литературу, историю и культуру народов республики есть специальный образовательный компонент, посвященный культурам других финно-угорских народов или их языковому тождеству. В учебных материалах размещены тексты об уральских и финно-угорских мифах, языках. Тем самым происходит репрезентация идеи финно-угорских культурных параллелей среди младших представителей современных марийцев.

«- Многие из твоих знакомых ответили, что считают себя финно-уграми в вопросе про этническую принадлежность... (Устьянцев Г.)

- Да это потому, что со школы идет. В лицее, где я училась, там были мероприятия разные, дни финно-угорских народов, праздники были. Я помню выносили дерево, на котором все финно-угорские народы и языки были написаны, я их так и запомнила. Мы сказки ставили разные, я вот играла в венгерской сказке принцессу». (ПМА, Т. Г., Москва, 2021).

В двуязычной «Живой азбуке народа мари» («Марий калыкынилышазбукыжо») в комментарии к букве «л» представлен текст про упомянутый персонаж-демиурга – лудо (в пер. с луговомар. – «утка»). «Финно-угры считают утку творцом мира. Эта птица может находиться и в небесном, и в земном, и в нижнем мирах. Ее гнездом было созвездие Плеяды. Утка снесла два яйца, из которых вылупилось два брата: Юмо и Керемет (Йын) – будущие создатели земли и всего живого. По приказанию Юмо Керемет достал со дна океана землю. Из земли Юмо создал сушу – ровную ее поверхность. А его младший брат, выплюнув спрятанную от Юмо землю, создал горы»<sup>607</sup>. Так, в образовательных текстах для школьников разных возрастов

---

<sup>607</sup> Орехова Н.Ю. Марий калыкынилышазбукыжо. Живая азбука народа мари. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2019. С. 27.

ретранслирован контекст схожести финно-угорских народов на уровне мифологических представлений.

Немаловажную роль в репрезентации панидентичности играют СМИ<sup>608</sup>. Посредством ориентированных на национальную культуру изданий, телепрограмм и интернет-порталов населению транслируется информация о финно-угорской идентичности и наднациональной финно-угорской культуре. На Интернет-страницах журнала «Арслан» и издания «Чолман» есть отдельный раздел «Финн-угор тўня» (в пер. с луговомар. – «Финно-угорский мир»), в котором авторы выкладывают информацию о выставках, финно-угорских конгрессах, языковых курсах и т.д.<sup>609</sup> Издание «Марий сандалык» (в пер. с луговомар. – «Марийская вселенная») периодически публикует новости в рубрике «Финн-угор улына/ Мы финно-угры». Примечательно, что издание использует в качестве символики изображение белой летящей утки.

В социальных сетях (особенно, «ВКонтакте») есть немало групп, посвященных культурам финно-угорских народов. Одним из них является сообщество «Уютненький финно-угорский уголок»<sup>610</sup>, на странице которого публикуют этнографические заметки, новости, отрывки из художественных произведений. На одном из недавних постов организатор сообщества под ником «Андрей Мерянин» разместил отрывок из своей книги 2011 года «Древо жизни», в которой представлен мифологический мотив появившегося из яйца мира:

«Круглая - сотворенная из яйца - Земля омывается волнами Мирового океана. Она накрыта вращающимся небосводом состоящим из нескольких слоев, его неподвижная ось - Полярная звезда, "Гвоздь

---

<sup>608</sup> Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. 2003. С. 25-26.  
Pace R. Television's Interpellation: Heeding, Missing, Ignoring, and Resisting the Call for Pan-National Identity in the Brazilian Amazon // *American Anthropologist* 111(4). Wiley for the American Anthropological Association (USA), 2009. P. 29.

<sup>609</sup> Материалы сайтов: <http://mari-arслан.ru/mari/node/6> и <https://cholman.rbsmi.ru/articles/finn-ugor-t-nya/>

<sup>610</sup> Материалы сайта [https://vk.com/suomalais\\_ugrilainen\\_maailma](https://vk.com/suomalais_ugrilainen_maailma)



земли". Она является центром верхнего мира, являющегося обителью Отца Неба - Юмал, и других небесных богов. Медная, каменная или железная гора с огромным дубом на вершине касающимся звезд, поддерживает небосвод. Космический дуб так велик, что его крона дотягивается до солнца и луны. Мировая гора располагалась в центре мира и одновременно на севере - там небо соединялось с землей. Через отверстие в небесах Отец Неба наблюдает за Землей и спускает туда младших богов - покровителей людей. Землю в финно-угорской мифологии воплощала богиня, часто являвшаяся супругой небесного бога, который за провинность сбросил ее на Землю. Она стала покровительницей хтонических (земных) существ - различных гадов, змей, лягушек и т. п., одновременно воплощавших плодородие и связанных с землей, водой и преисподней. Верили, что эта богиня обитает в верховьях Мировой реки, покровительствует роженицам и детям, наделяет их судьбой-долей, а шаманам дарует сверхъестественные способности»<sup>611</sup>.

В социальных сетях контент, посвященный финно-угорскому единству, крайне разнообразен. На сайтах публикуют статьи об археологии, языках, литературе, политике, физической антропологии, а также работы этнофутуристов и выдержки из художественных произведений.

О влиянии СМИ на панидентичности пишет Р. Пейс. По его мнению, под влиянием каналов передачи информации формируются «дискурсивные идентичности», то есть формы самовосприятия, существующие лишь в пространстве публичного обсуждения<sup>612</sup>. На мой взгляд, действительно, принадлежность марийцев к довольно спорному конструкту «финно-угорского мира» существует, в первую

---

<sup>611</sup> Материалы сайта [https://vk.com/wall-15161897\\_3949](https://vk.com/wall-15161897_3949)

<sup>612</sup> Pace R. Television's Interpellation: Heeding, Missing, Ignoring, and Resisting the Call for Pan-National Identity in the Brazilian Amazon // *American Anthropologist* 111(4). Wiley for the American Anthropological Association (USA), 2009. P. 411.

очередь, на уровне понимаемых обществом символов и разделяемого частью общества дискурса.

На создание и укрепление панидентичностей может влиять противопоставление крупных этнических или национальных сообществ<sup>613</sup>. Так, под влиянием иной в расовом, языковом, историко-культурном плане этнической группы (в случае с моим полем – русских) усиливается сплоченность общностей, связанных рядом признаков. Особенно явен этот процесс в пост-колониальных (и колониальных) культурах, в рамках диаспор. Так, под влиянием современной американской культуры живущие в США выходцы из Юго-Восточной и Восточной Азии воспринимают себя (и воспринимаются принимающим обществом) как «азиаты», то есть усиливается их «паназиатская» идентичность (Volk 2015, 388<sup>614</sup>). В отношении марийцев это связано с отличиями их национального языка и фольклорно-мифологических образов от соседних русских и татарских. Финский исследователь Р. Грюнталь отмечает, что «финно-угорская идентичность часто базируется на отличительных чертах отдельных языков от их соседей, чем на сходствах языков внутри самой финно-угорской группы»<sup>615</sup>. Действительно, финно-угорские языки, значительно отличающиеся друг от друга, скорее схожи своим контрастом на фоне соседних (индоевропейских, тюркских) языков.

Результаты анкетирования показали, что информанты четко различают для себя персонажей финно-угорских культур и русской. Так, около сорока процентов опрошенных указало в качестве «олицетворения русской традиционной культуры» Илью Муромца,

---

<sup>613</sup> Lake O. Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana // *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, 1995. No. 1, Jan., P. 32. Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М., 2003. С. 17. Volk J. Research Note The “Kimono Wednesday” Protests Identity Politics and How the Kimono Became More Than Japanese // *Asian Ethnology*, Volume 74, Number 2. Nanzan, 2015, pp. 382-388.

<sup>614</sup> Ibid. P. 388.

<sup>615</sup> Грюнталь Р. Что такое финно-угорская национальная идентичность [Электронный ресурс] // Образование и расслоение финно-угорской национальной идентичности, 2011.

примерно столько же – Ивана Царевича или Иванушку Дурачка, около тридцати процентов – Бабу Ягу. Персонажи популярных сказок, присутствующие в глобальном дискурсе, ассоциируются у респондентов с русской фольклорной традицией, что соответствует и материалам устных интервью.

На мой взгляд, отмечаемая мною нерешительность респондентов в устных ответах на вопросы о «финно-угорском мире» или «финно-угорской идентичности» сигнализирует о неясности и расплывчатости этих конструктов среди современного марийского населения. Панфинно-угорская идентичность, транслируемая через СМИ и образовательные институты, преимущественно не играет большой роли в повседневной жизни населения. Дискурс «финно-угорского единства» как и других панидентичностей связан с деятельностью активистов национального движения и институтов<sup>616</sup>, а также с праздничной и выставочной культурой. Что касается носителей марийской идентичности, не вовлеченных активно в этнический дискурс, то среди них панидентичность является менее востребованной, чем национальная или этническая<sup>617</sup>.

### **3.3 «Финно-угорское единство» в образах визуального искусства**

Идея финно-угорской панидентичности, как было сказано выше, находит отражение в символическом пространстве мифа и фольклора. Носители культуры ассоциируют с идеей финно-угорской панидентичности определенный набор образов уральской мифологии: верховное божество, божество-трикстера, утку-демиурга и др.

---

<sup>616</sup> Васильева С.А. Пантюркизм на современном этапе: теоретическая база и практическая деятельность // Социум и власть. М. № 3. С. 76.

<sup>617</sup> Милюкова А.Г., Ковалева А.В., Валушина Е.В.. Пантюркизм и геополитическая идентичность на современном Евразийском пространстве: анализ репрезентации в СМИ и Мировая политика // Мировая политика. 2021. № 1.

Преимущественно, это ряд обожествляемых и зооморфных персонажей. В современной марийской культуре эти персонажи воплощены в отдельном направлении визуального искусства – *этнофутуризме*. В исследовательской литературе нет конкретного определения данному понятию.

Этнофутуризм апеллирует к «общим» маркерам финно-угорской (уральской) мифологии и фольклора. Происхождение многих из ретранслируемых в визуальном искусстве сюжетов и образов имеет происхождение, которое зачастую невозможно отследить. В исследованиях подчеркивают единство происхождения финно-угорского фольклора, музыки <sup>618</sup>, ритуалов. Графические образы этнофутуризма (утка-демиург, человеческая голова, ящерица, фигуры шамана, женщины) отсылают к *пермскому звериному стилю* <sup>619</sup>, отображающему мифологическое сознание финно-угорских народов <sup>620/</sup>

Исследователь марийского этнофутуризма Э. М. Колчева отмечает: «Примечательно, что сторонники этнофутуристического направления, в отличие от 70-80-х годов, обращаются не только к местной традиционной культуре, но и декларируют, что основа их творчества вся финно-угорская культура, прежде всего имеется в виду мифология, как праоснова всей традиционной культуры» <sup>621</sup>. Отсылка к «общим» для многих уральских народов мифологическим символам становится специфической чертой этнофутуризма.

---

<sup>618</sup> Kadar C. Is There A Reason for the Existence of An independent Finno-Ugric Musicology? // Folklore. Vol. 23, 2003. P. 104.

<sup>619</sup> Под «пермским» звериным стилем (далее – ПЗС) вархеологи понимают разновидность бронзовой художественной пластики, распространённой в Западной Сибири и Камско-Вятском бассейне в период VII в. до н.э. – XII в. н.э., основным художественным элементом которого является зооморфный орнамент.

<sup>620</sup> Autio E. The Permian Animal Style // Folklore vol.18/19 2001 [Electronic resource].

<sup>621</sup> Колчева Э. М. Юмынӱдыр как женский архетип традиционной культуры народа мари // Финно-угорский мир, 2008. № 3. С. 58.

Этнофутуризм зародился в рамках южноэстонской городской культуры в конце 1980-х гг.<sup>622</sup> Сам термин появился в 1989 году в СМИ и применялся в отношении именно эстонского искусства, вдохновленного образами уральской мифологии.<sup>623</sup> Подобно «финно-угорского миру» сообщество авторов-этнофутуристов формировалось в рамках съездов. В 1994 году прошел I съезд этнофутуристов в городе Тарту, в 1998 году в - Ижевске, в 1999 году - снова в Тарту. Итогами этих встреч стала концептуация нового стилистического направления в искусстве и его интернационализация<sup>624</sup>. С 1998 года центр этнофутуристического движения смещается в Удмуртию, налаживаются контакты между российскими и европейскими авторами. С 2006 года в Республике Коми ежегодно проводится этнофутуристический фестиваль КАМВА, который объединяет художников, музыкантов, дизайнеров, интерпретирующих традиционную культуру в контексте современного искусства<sup>625</sup>. В идейном пространстве фестиваля традиции угрофинских народов представлены как родственные: «Фестиваль формирует интерес к культурным традициям народов, населяющих Пермский край, и концептуальным вопросам современной культуры. Основные направления фестиваля: музыка, арт, театр, этномода, этнокино. Самобытность КАМВА отражена в образе, почерпнутом из финно-угорской легенды»<sup>626</sup>. «Название КАМВА. В названии использовано мифологическое название уральской реки КАМА, состоящее из двух древних финно-угорских слов: КАМ – человек, шаман и ВА – вода»<sup>627</sup>.

---

<sup>622</sup> Афиногенов Б. В. Этнофутуризм в современной массовой культуре (на примере Урало-Поволжья) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 8 (58): в 3-х ч. Ч. III. С. 13.

<sup>623</sup> Kolcheva E. M. Formation of Ethno-Futurism at the Turn of the XX-XXI Centuries // Mediterranean Journal of Social Sciences. 6(3). MCSER-Mediterranean Center of Social and Educational research, 2015. P. 231.

<sup>624</sup> Ibid. P. 231-232.

<sup>625</sup> Ibid. P. 235.

<sup>626</sup> Материалы сайта <https://zvzda.ru/cards/bfd3d888bc1d>

<sup>627</sup> Материалы сайта <http://www.kamwa.ru/about-us/>

Точкой отсчета для марийского этнофутуризма, как считает Э. М. Колчева, является выставка живописи «Край Марийский» 1987 года, посвященная 70-летию Октябрьской революции (Колчева 2019, 1<sup>628</sup>). Первый съезд писателей-этнофутуристов состоялся в Йошкар-Оле в 1990-м году<sup>629</sup>. В 2020 году в Марий Эл прошел этнофутуристический пленер, участники которого продемонстрировали свой взгляд на «обновлённые» марийские традиции<sup>630</sup>. Среди самых известных марийских художников-этнофутуристов выделяют И. В. Ефимова, И. М. Ямбердова, Ю. И. Таныгина, А. В. Иванова<sup>631</sup>. Представители «первой волны» марийского этнофутуризма отмечали свой интерес к концепции финно-угорского единства: «Я человек с двумя домами: один - марийский край, другой - финно-угорский мир, - говорит о себе марийский художник Юрий Таныгин, - если земля Онара кормила, поила и вывела меня в жизнь, то финно-угорские народы помогают мне понять огромный мир»<sup>632</sup>.

Несмотря на новаторский подход авторов к развитию регионального искусства, широкого развития направление этнофутуризма в марийской живописи не получило. Как считает Э.М. Колчева, это вызвано отсутствием прочных связей марийской живописи с искусством других республик и преемственности между поколениями авторов<sup>633</sup>.

---

<sup>628</sup> Колчева Э.М. Становление неомифологизма в марийском изобразительном искусстве в позднесоветский период // Вестник Казанского университета культуры и искусств. Выпуск 3. Казань, 2019. С. 1.

<sup>629</sup> Там же.

<sup>630</sup> Материалы сайта <https://www.marpravda.ru/news/religiya/khudozhniki-so-vsey-rossii-izobrazili-etnofuturisticheskuyu-mariy-el/>

<sup>631</sup> Колчева Э.М. Становление неомифологизма в марийском изобразительном искусстве в позднесоветский период // Вестник Казанского университета культуры и искусств. Выпуск 3. 2019. С. 3-4.

<sup>632</sup> Колчева Э. М. Этнофутуризм как явление культуры. - Йошкар-Ола : МарГУ, 2008. С. 58.

<sup>633</sup> Колчева Э.М. Становление неомифологизма в марийском изобразительном искусстве в позднесоветский период // Вестник Казанского университета культуры и искусств. Выпуск 3. 2019. С. 4.

Этнофутуризм как концепт, «художественный метод»<sup>634</sup> нашёл отражение не только в изобразительном искусстве, но также в театральной сфере: кукольный спектакль «Йүдорол»<sup>635</sup>, мюзикл «Юмынүдыр»<sup>636</sup> в кинематографе – фильмы «Небесные жены луговых мари», «Овсянки»<sup>638</sup>; в художественной литературе – творчество Д.С. Осокина и др.

По мнению М.С. Уколовой, этнофутуризм проявляется не только в художественной среде, но и в повседневности<sup>639</sup>. Автор выделяет два уровня проявления этнофутуризма: *микроруровень* (обряды, дизайн, костюмы, выставки и др.) и *макроруровень* (бренды, реклама)<sup>640</sup>. На мой же взгляд, стилистическое направление марийского этнофутуризма имеет довольно узкую сферу применения в современности: живописи, графике, интернет-дизайне.

На основе исследовательской литературы можно выделить ряд отличительных особенностей этнофутуризма в искусстве: 1) апеллирование к зооморфным и антропоморфным образам уральской (финно-угорской) мифологии; 2) абстрактность графических символов; 3) отображение нескольких пространственных и временных пластов; 4) «размывание» границ этнических групп и репрезентация древней «пра-идентичности»; 5) сочетание различных стилистических направлений: постмодернизма, «магического реализма»<sup>641</sup>, примитивизма (отсылка к первобытному искусству), космофутуризма<sup>642</sup>.

---

<sup>634</sup> Там же. С. 5.

<sup>635</sup> «Йүд орол» – в пер. с лугово-восточного марийского – «Ночная стража».

<sup>636</sup> «Юмынүдыр» – в пер. с лугово-восточного марийского – «Дочь бога».

<sup>637</sup> Материалы сайтов <https://realnoevremya.ru/articles/193457-spektakl-yud-orol-nochnoy-karaul-poluchil-zolotuyu-masku> и <https://www.marpravda.ru/news/religiya/doch-boga-spustilas-na-stzenu/>

<sup>638</sup> «Овсянки» - художественный фильм режисера А. С. Федорченко 2010 года.

<sup>639</sup> Уколова М.С. Феномен этнофутуризма в современной культуре: автореферат дис. канд. филос. наук: 24.00.01. [Электронный ресурс]. 2009. С. 3.

<sup>640</sup> Там же. С. 19.

<sup>641</sup> Шибанов Л. В. Этнофутуризм: между архаическим мифом и европейским постмодернизмом // Вестник Удмуртского университета. Серия 5. История и филология. Вып. 5 (1). 2007. С. 163.

<sup>642</sup> Колчева Э. М. Этнофутуризм как явление культуры. - Йошкар-Ола, 2008. С. 48-49, 81.

Этнофутуризм я изучаю с точки зрения этносимволизма и *перформативности* искусства. Этнофутуризм я рассматриваю исходя из концепции антрополога В. Тернера, который исследовал перформатив как процесс преодоления кризиса, «социальной драмы», включающей в себя стадии нарушения порядка, непосредственно кризиса, восстановительного действия и реинтеграции социума. «Теперь я вижу социальную драму в её полном формальном развитии, в её полной фазовой структуре как процесс преобразования определённых ценностей и целей, распределённых по целому ряду действующих лиц»<sup>643</sup>. Этнофутуристическое искусство стало одним из проявлений кризисов прежней панидентичности и процессом легитимации новых. «Перформативный поворот» в лингвистике произошёл в 1960-1970-х гг., позже, начиная с 1990-х, распространился и в социальных дисциплинах<sup>644</sup>. Перформативность пришла на смену репрезентативности, с точки зрения которой факты социальной жизни рассматриваются как выражающие и отражающие определённые концепты. «Понятие «факт» начинает трактоваться не как фундаментальная и независимая реальность, но скорее, как нечто, создаваемое в процессе познания»<sup>645</sup>. Основным объектом познания в рассматриваемом художественном направлении становится не социальный факт, а социальное действие. Перформатив не утверждает и не демонстрирует социальные явления, он обозначает процесс деятельности (акт), сам создает реальность. «Признание перформативности знания требует включить в эпистемологические рассуждения не только анализ производства знания, но и анализ его распространения, потребления и использования»<sup>646</sup>. Исследователь

---

<sup>643</sup> Turner V. The Anthropology of Performance [Electronic resource].// The Anthropology of Performance. New York, PAJ Publications, 1987. P. 33.

<sup>644</sup> Дудина В.И. Эпистемологическая реконфигурация социального знания: от репрезентации к перформативности // Журнал социологии и социальной антропологии, Т. 15, № 3. 2012. С. 35-43.

<sup>645</sup> Там же. С. 40.

<sup>646</sup> Там же. С. 47.



перформанса Р. Шехнер рассматривает социальные действия по критериям времени, социальной ценности объектов, продуктивности, процессуальных правил, и места реализации <sup>647</sup>. В отношении этнофутуризма крайне важна также субъективная сторона искусства, то есть выражение авторской позиции в акте творчества.

Исследования в рамках перформативного подхода сфокусированы на роли познания в социальной реальности, на контексте социальных процессов. Антрополог С. Ларсен пишет об определённой «перформативной реальности», под которой он подразумевает пространство взаимодействия между зрителями и автором <sup>648</sup>. Перформативность творчества заключается в вызове определённых рефлексий у публики: искусство включает в себя не только материальные объекты, но и «чувственные смыслы», возникающие после восприятия искусства <sup>649</sup>. В контексте проблемы идентичности перформативное искусство может транслировать идеи групповой солидарности <sup>650</sup>. Восприятие искусства отражает принадлежность индивидов к группе. Исследовательница Сандра Л. Хауснер различает перформативность на индивидуальном уровне («перформативная практика») и на коллективном («перформативный ритуал») <sup>651</sup>. В отношении этнофутуризма автор может быть рассмотрен как актер перформативной практики.

На мой взгляд, мифические образы, использованные в творчестве этнофутуристов, из объектов искусства трансформируются в акторов перформативного пространства <sup>652</sup>. Герои мифов обретают личностные

---

<sup>647</sup> Schechner R. Performance Theory. Taylor & Francis Group Plc edition. 2004. P. 1-25.

<sup>648</sup> Ibid.

<sup>649</sup> Ibid, pp. 19-20.

<sup>650</sup> Hausner S.L. The Performance of Ritual Identity Among Gurungs in Europe // Journal of Ritual Studies. Vol. 30, No.1. Pamela J. Stewart and Andrew J. Strathern, 2016. P. 99.

<sup>651</sup> Ibid, pp. 104-105.

<sup>652</sup> Hornborg A. Interrituality as a Means to Perform the Art of Building New Rituals // Journal of Ritual Studies. Vol. 31, No. 2. Pamela J. Stewart and Andrew J. Strathern, 2017. P. 21.

характеристики, авторы и зрители наделяют их персонифицированными чертами.

Исследователь перформативности Дж. Ф. Мулин формирует понятие «фольклорного перформативного искусства»<sup>653</sup>. По его мнению, искусство, вдохновлённое этническими мотивами, играет двойную функцию: консервации традиций и ее репрезентации перед туристами (сторонними наблюдателями).<sup>654</sup> Среди туристов большей популярностью пользуются, по моим наблюдениям, этнические символы, воспринимаемые как «аутентичные» марийские (вышивка, костюм, украшения и т.д.). Интересные функции этнофутуризма подчёркивают Б. В. Анфиногенов и И.М. Прохоренко – создание современной «городской культуры»<sup>655</sup> и разрыв пропасти между традиционной и современной урбанистической культурами финно-угорских народов<sup>656</sup>. По моему мнению, этнофутуризм не является частью какой-то особой городской культуры: он скорее нацелен на «осовременивание» этнических традиций. Исследователи выделяют также такую функцию этнофутуризма как «легитимация» художественных практик и образов в культуре<sup>657</sup>), в рамках этого стилистического направления определённые графические элементы наделяются статусом «аутентичных финно-угорских». Так, авторы ретранслируют образы, ассоциируемые с уральской мифологической традицией, ее «автохтонным» восприятием. Символизм и сюжеты визуального искусства выступают основой отображения новых

---

<sup>653</sup> Moulin J.F. Touristic Encounters: Imag(in)ing Tahiti and Its Performing Arts (pp. 267-306) // *A Distinctive Voice in the Antipodes: Essays in Honour of Stephen A. Wild*. ANU Press, 2017, pp. 227.

<sup>654</sup> *Ibid.*, pp. 226-228.

<sup>655</sup> Анфиногенов Б.В. Критика этнофутуризма в Удмуртии // *Финно-угорский мир*. 2015. №: 3 (24), С. 13.

<sup>656</sup> Прохоренко И.М. Этнофутуризм и футуризм: к вопросу отсутствия преемственности между явлениями // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. № 63-1. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, 2008. С. 264-267.

<sup>657</sup> Сергеев Д.В. Осовременивание архаики в культуре России конца XX начала XXI вв. (на примере этнофутуризма) // *Гуманитарный вектор*, Чита, 2010. 4 (24). С. 148.

идентичностей и попытки эти идентичности создать<sup>658</sup>. «Этническая идентификация выражается через архаические орнаменты, узоры, антропоморфные изображения, культовые сюжеты»<sup>659</sup>. Используя образы божеств, героев, демонических существ, «новое этническое искусство» актуализирует новые идентичности<sup>660</sup>, в случае с этнофутуризмом – панидентичность финно-угорских народов. Примечательно, что современное марийское искусство, вдохновлённое фольклором, одновременно подчеркивает уникальность и обособленность данной этнической группы, с другой стороны – испытывает влияние других государств<sup>661</sup>.

Выражая индивидуальные проявления идентичности в искусстве, авторы воспроизводят перформативный акт, вызывающий у зрителей чувство сопричастности, коллективного единения<sup>662</sup>. Антрополог Ч. Линдберг пишет о коммуникативном пространстве, возникающем между автором искусства и его наблюдателем: графический элемент становится объектом «коммуникации, а не репрезентации»<sup>663</sup>. Более того, посетители этнофутуристических выставок и перформансов разделяют (в большинстве случаев) общий этнический статус или заинтересованность в этнической культуре<sup>664</sup>. Полевые материалы также показывают адресность этнофутуризма в марийской культуре: он

---

<sup>658</sup> Прохоренко И.М. Этнофутуризм и футуризм: к вопросу отсутствия преемственности между явлениями // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 63-1. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, 2008. С. 264.

<sup>659</sup> Кудрявцев В.Г. Творчество Измаила Ефимова в контексте этнической идентификации // Финно-угорский. 2016. № 4. С. 120.

<sup>660</sup> Kencis T. The Role of Folklore in the Formation of Latvian Visual Art [Electronic resource] // Folklore. Vol. 62, 2015. P. 55-75.

<sup>661</sup> Ibid. P. 76.

<sup>662</sup> Miichi K. Playful Relief: Folk Performing Arts in Japan after the 2011 Tsunami // Asian Ethnology 75(1). Nanzan University, 2016. P. 139-144.

<sup>663</sup> Lindberg C. Magical Art - Art as Magic // Anthropos. Bd. 111, H 2. Nomos Verlagsgesellschaft mbH, 2016. P. 606.

<sup>664</sup> Lindsog J. Cultural policy and the performing arts in Southeast Asia // Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania, 151(4), 1995. P. 666.

является объектом повышенного интереса национальной интеллигенции и активистов, ученого сообщества.

В искусстве формируется «новая мифология» как семиотическая система «архаических» образов<sup>665</sup>, объединяющих, по замыслам авторов, традиции современных финно-угорских народов. А. Крюгер считает, что этнофутуризм размывает границы между ритуальным и визуальным<sup>666</sup>. Действительно, в графическом искусстве усилиями творческой интеллигенции возникает символическое пространство, включающее в себя божественные образы уральской мифологии. Это выделяемое мною пространство сакрального совпадает с понятием Э. М. Колчевой «неомифологизм», под которым исследовательница понимает «мифотворчество по мотивам традиционной мифологии»<sup>667</sup>.

Важной функцией этнофутуризма, выделяемой авторами, является противостояние глобализму и массовым трендам в искусстве<sup>668</sup>. Этнофутуристическое искусство претендует на то, чтобы быть частью «локальной глобализации», то есть легитимации на уровне региона определенных глобальных трендов<sup>669</sup>. По мнению Э.М. Колчевой, «этнофутуризм вливается в более массовые процессы культурной идентичности и обогащает своими открытиями поп-культуру»<sup>670</sup>. На мой взгляд, данное утверждение разнится с масштабностью этнофутуристического искусства, которое остается частью «культуры не для всех», «потребляемой», в основном, местной

---

<sup>665</sup> Уколова М.С. Феномен этнофутуризма в современной культуре: автореферат дис.... канд. филос. наук: 24.00.01. [Электронный ресурс].2009. С. 18.

<sup>666</sup> Kreuger A. Ethno-Futurism Leaning on the Past, Watching for the Future // *Afterall A Journal of Art Context and Enquiry*, 43. The University of Chicago Press, 2017. P. 132.

<sup>667</sup> Колчева Э.М. Становление неомифологизма в марийском изобразительном искусстве в позднесоветский период // *Вестник Казанского университета культуры и искусств*. Вып. 3. 2019. С. 1.

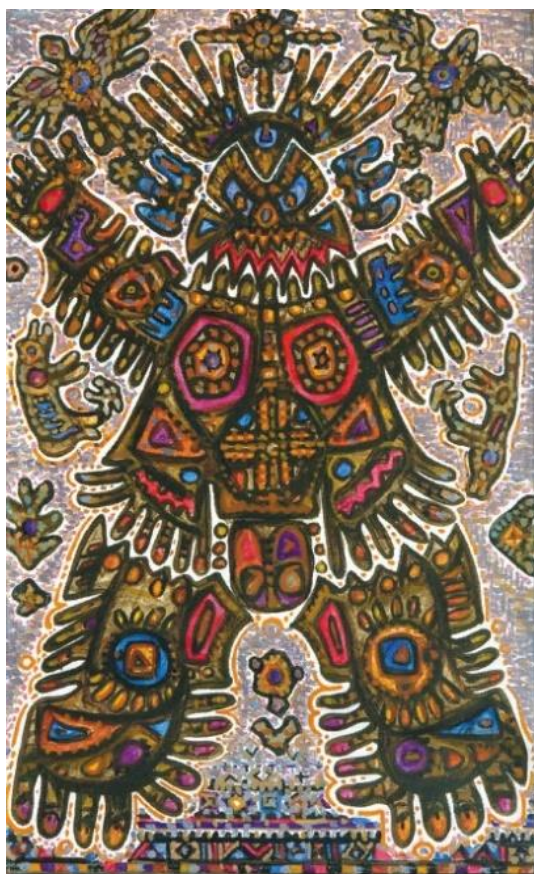
<sup>668</sup> Уколова М.С. Феномен этнофутуризма в современной культуре: автореферат дис. канд. филос. наук: 24.00.01. [Электронный ресурс]. 2009. С. 13.

<sup>669</sup> Там же.

<sup>670</sup> Колчева Э.М. Становление неомифологизма в марийском изобразительном искусстве в позднесоветский период // *Вестник Казанского университета культуры и искусств*. Вып. 3. 2019. С. 5.

интеллектуальной. Широкого распространения в современной культуре течение этнофутуризма, по моим наблюдениям, не нашло, оставшись по существу «музейным» и «выставочным» искусством.

Рассмотрю примеры отображения мифологических символов панидентичности в творчестве марийских авторов. В картинах И. В. Ефимова (род. 1946 г.) ярко выражена тенденция этнофутуризма к иносказанию и абстрактным формам, попытка показать мифологическое восприятие пространства. Так, в работе «Камлание» изображена антропоморфная фигура шамана в экстатическом состоянии, охватывающая несколько уровней мироздания: верхний, «населённый» птицами и средний – мир звероподобных существ. В произведениях этнофутуристов нередко представлено восприятие мироздания через миф. В графическом делении пространств на горизонтальные уровни представлена космологическая составляющая этого стилистического направления. Деление мироздания на верхний, средний и нижний «миры» характерно для мифологических воззрений многих народов, в том числе, и уральских.



*Иллюстрация 12. И.В. Ефимов. "Камлание".*

Ряд мифологических образов, распространённых у многих народов Евразии, схематично представлен в картинах автора «Болотное диво» и «Хозяин горных вершин». Детали мифологических «портретов» духов размыты и отображены через символы-ассоциации: геометрические фигуры, цвета, формы конечностей и зооморфные черты. Такой подход к изображению персонажа подчёркивает его универсальность в традиционных культурах финно-угорских народов<sup>671</sup>.

<sup>671</sup> Материалы сайтов <http://www.finnougoria.ru/ethnology/art/1089/> и [http://hillmarygames.blogspot.com/p/blog-page\\_25.html?m=1](http://hillmarygames.blogspot.com/p/blog-page_25.html?m=1)



Иллюстрация 13. И.В. Ефимов «Болотное диво», 1993 г.



Иллюстрация 14. И.В. Ефимов "Хозяин горных вершин" (вариант), 1996 г.

Один из самых известных «прафинно-угорских» сюжетов о создании мира с участием утки-демиурга представлен в картине художника И.М. Ямбердова «Моя вертикаль». Живопись автора отличается насыщенными цветами, предметностью и динамикой, отображением ярусной модели Вселенной. В работе «Медведь хозяин» изображён еще один распространённый в уральской мифологии образ – медведь, персонифицирующий лесное пространство<sup>672</sup>.

<sup>672</sup> Материалы сайта <http://yamberdov.ru/gallery.htm>





*Иллюстрация 15. Я.М. Ямбердов "Медведь хозяин", 2007 г.*



*Иллюстрация 16. Я.М. Ямбердов "Моя вертикаль", 1994 г.*

В Картинае А.В. Иванова (1961-2004) «Под знаком медведя» автор демонстрирует аллегорическую связь между человеком и животным миром, что вызывает у зрителя ассоциации с тотемическими



представлениями уральских народов. Примечательно, что в символическом пространстве картины медведь показан более «очеловеченным», чем антропоморфная фигура. Мотив тотемизма присутствует также в картине С.В. Евдокимова (род. 1961 г.) «Прародительница», однако звероподобный персонаж изображён уже не как «дух-хозяин», а самка-прародительница.



*Иллюстрация 17. С. В. Евдокимов "Прародительница", 2001 г.*

Ряд аналогичных зооморфных образов встречается в картинах Ю.А. Таныгина (род. 1963 г.). Птицы и звери в работах автора становятся персонифицированными символами мирового пространства, его мифическими обитателями. Среди мифологических образов живописи присутствуют утка-демиург, «сносившая мировое яйцо», другие птицы, камлающий шаман, медведь и др. Медведь символизируют земной мир, близкий человеку, сова – небесное «измерение» пространства. В то же время образ медведя отображает связь между пространством дикой природы и человеком (медведь стоит на двух лапах подобно человеку).<sup>673</sup>

<sup>673</sup> Материалы сайта <http://www.finnougoria.ru/news/5375/index.php?month=07&year=2008>



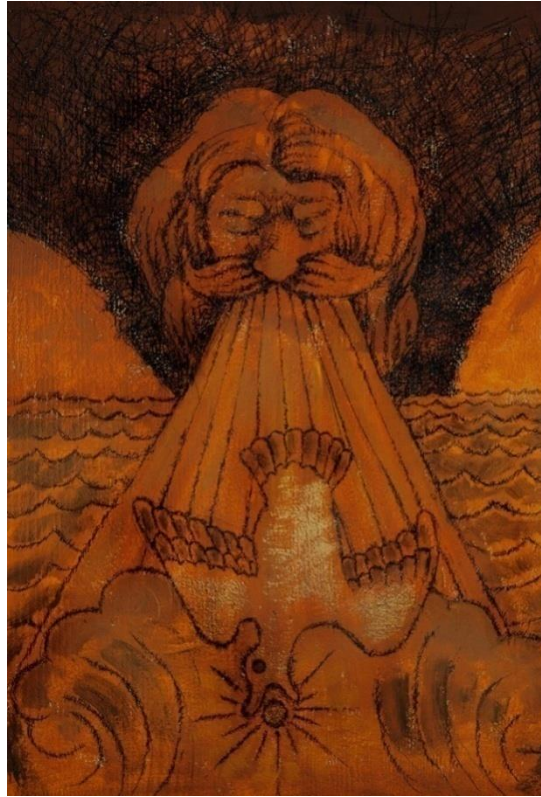
*Иллюстрация 18. Г. Н. Петухов "Утка", 2016 г.*



*Иллюстрация 19. М. А. Полякова «Мировая уточка», 2020 г.*

Валентин Константинов, современный художник из Санкт-Петербурга, не относящий себя к марийцам, проявляет интерес к мифологии разных народов (славян, балтов, финно-угров), что находит отражение в его творчестве. Так, в картине «Сотворение мира» художник изобразил божество Юмо в образе старца и утку, которая ныряет на дно мирового океана за землей. «Этот миф общий для всех, для финно-угров практически для всех... Я взял за основу именно миф, где утка ныряет на дно... Я изучал эти, как говорится, авторские сказки,

где собрано вообще все, что есть по фольклору, только в авторской обработке, то есть это не аутентичные какие-то вещи» (ПМА, В.К., Москва, телефонный разговор, 2021).



*Иллюстрация 20. Константинов В. "Сотворение мира», 2020 г.*

Современная интерпретация образа утки-демиурга представлена в таком жанре литературы и графического искусства как комикс. В 2020 году был издан «первый марийский комикс» - «ЧоткарПатыр. Начало»/ «ЧоткарПатыр. Тўналтыш» сначала на русском, затем на луговосточном языках. Автор комикса А. М. Окольников воспроизвёл в сюжете комикса распространенные в марийском мифологии мотивы, сочетав их с элементами космической фантастики и футуризма. В комиксе мотив утки, снесившей яйца, упоминается в контексте мифа о появлении предков марийцев из двух яиц («Чоткар Патыр. Начало», 9<sup>674</sup>). По словам автора комикса Александра Окольникова, утку-демиурга и медведя можно считать общим мифологическим образом для славян и финно-угров, а также для индоевропейцев в целом: «...по

<sup>674</sup> Окольников А. Герои Красного города. Чоткар Патыр. Начало. Йошкар-Ола: Гардар, 2019.



поводу утки-демиурга я тут читал, что откуда вообще эта утка, которая несет жизнь появилась. Когда ледники отошли, люди, в первую очередь, начали охотиться. Самая крупная живность тоже ушла на север, кто-то ушел за ней, кто-то остался. Тот, кто остался, они, в основном, ели птицу, потому что было очень много водоплавающих птиц, в том числе и уток. Эта утка на определенном этапе развития, причем на долгом этапе, была одним из ведущих источников пищи, источников мяса, и сама утка, и яйца. Там, где я читал, люди связывают именно с этим» (ПМА, А.О., Йошкар-Ола, 2021). Сам автор не считает себя последователем этнофутуризма. В качестве источника своих знаний о мифологии информант указал книгу Калиева Ю.А. «Мифы марийского народа» и марийские сказки. Актуальность образа утки-первопредка в современном искусстве говорит об актуальности мифологических образов, ассоциирующихся с культурой всех финно-угорских народов.



Иллюстрация 21. Фрагмент комикса "Чоткар Патыр. Начало", 2019 г.

Таким образом, этнофутуризм в графическом искусстве не только воспроизводит яркие образы-символы панфинно-угорской

идентичности. Авторы создают перформативное пространство, включавшее в себя как личное восприятие творцами общности «финно-угорских» традиций, так и восприятие их носителями культуры. Мифологические символы-персонажи (утка, медведь и т.д.) выступают объектом представления идентичностей. В современной марийской культуре, по моим наблюдениям, этнофутуризм остаётся объектом элитарной культуры, популярным среди этнической интеллигенции и этнокультурных активистов. В марийских СМИ, музейном пространстве тематика этнофутуризма является широко распространённой, при этом она транслирует идеи финно-угорского культурного единства. В массовой культуре концепт панфинно-угорской или пануральской идентичности вводится посредством образовательных институтов.

#### 4. Низшая демонология и проявления группового самосознания

##### 4.1 Персонажи сказочной прозы в пространственно-территориальной идентичности

Индивид, репрезентуя себя частью определенной группы, в то же время обладает чувством сопричастности с локусом пространства, Данное явление, которое можно обозначить как территориальную или пространственную идентичность, которая включает в себя самоопределение человека как части локального сообщества (жители деревни, города и другие) и как жителя определенного участка территории, включая ее природный и культурный ландшафт. Территориальная идентичность включает в себя знания о местности, пространственный опыт, места памяти, пространственные мифы, само чувство идентичности<sup>675</sup>. М. Фуко обозначил данное свойство пространства – быть сразу в нескольких уровнях восприятия, термином гетеротопия. «Гетеротопия имеет свойство сопоставлять в одном-единственном пространстве несколько пространств, несколько местоположений, которые сами по себе несовместимы»<sup>676</sup>. С этой точки зрения люди живут не в физических пространствах, а в «ментальных картинах, которые они сами возводят»<sup>677</sup>.

Существуют разные трактовки территориальной идентичности. Так, Н. Ю. Замятина рассматривает это явление как совокупность коммуникаций местных жителей, их иерархию, обладание властью на определённой территории.<sup>678</sup> Другие авторы смещают акцент с

---

<sup>675</sup> Окунев И. Ю. Территориальная и пространственная идентичность: концептуализация базовых понятий // Сравнительная политика, Т.9. 2018. №1. С. 18-19.

<sup>676</sup> Фуко М. Другие пространства / пер. с франц. // Интеллектуалы и власть. Часть 3. М.: Праксис, 2006. С. 200.

<sup>677</sup> Khademi-Vidra A. Identity Spaces // Acta Univ. Sapientiae, Social Analysis, 4, 1–2, 2014. P. 110.

<sup>678</sup> Замятина Н. Ю. Территориальные идентичности и социальные структуры // Общественные науки и совершенность. 2012. № 5. М.: Наука. P. 152.

социальных связей внутри локуса на отношение человека к территории в целом, включая природные и искусственные объекты.<sup>679</sup> И. Ю. Кунев предлагает рассматривать территориальную идентичность, основываясь на воображении о пространстве, его создании и освоении, взаимодействии людей в пространстве и соотношении различных пространств (физического и создаваемого в сознании человека – «ментального»)<sup>680</sup>. Исследователь антропологии пространства Дж. Андерсон считает, что восприятие местности создают ежедневные практики живущих в ней людей, создание культурного (неприродного) ландшафта и символов<sup>681</sup>. Пространственную идентичность можно рассматривать с точки зрения политико-властных отношений. Так, по мнению А. Гупта и Дж. Фергюсон, в установлении связи между жителями и территорией играет власть, именно под ее влиянием пространство (space) воспринимается как определенная территория (place)<sup>682</sup>. Исследователь М. Китинг выделил три уровня проявления территориальной идентичности: когнитивный (проявляется в осознании территории и ее границ), эмоциональный (отношение индивида к территории), инструментальный (влияние образа региона на коллективную деятельность)<sup>683</sup>.

Эмоциональный аспект идентичности проявляется в индивидуальном отношении к природе, географическим объектам, расстояниям<sup>684</sup>. Для марийцев, живущих в небольшой деревне ежедневные расстояния измеряются дорогами от здания к зданию, в соседнее поселение, в районный центр. Для жителя Йошкар-Олы,

---

<sup>679</sup> Khademi-Vidra A. Identity Spaces // Acta Univ. Sapientiae, Social Analysis, 4, 1–2, 2014. P. 112.

<sup>680</sup> Окунев И. Ю. Территориальная и пространственная идентичность: концептуализация базовых понятий // Сравнительная политика, Т.9. 2018. №1. С. 18.

<sup>681</sup> Anderson J. Understanding Cultural Geography: Places and Traces. London–New York, 2010, pp.120–121.

<sup>682</sup> Gupta A., Ferguson J. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference/ Cultural Anthropology, Vol. 7, No. 1, Space, Identity, and the Politics of Difference, 1992. P. 5.

<sup>683</sup> Китинг М. Новый регионализм в Западной Европе / пер. с англ. // Логос. 2003. № 6 (40). С. 93.

<sup>684</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. 2003. С. 293-295.

которому часто приходится ездить в Казань для работы, актуальные расстояния будут намного длиннее.

Необходимо конкретизировать понятия пространственно-территориальной идентичности. Не все авторы отличают пространство (space) и территорию (place) в контексте самосознания. Теоретик гуманитарной географии Ю.Ф. Туан разделяет эти понятия, подчеркивая, что «пространство более абстрактно, чем место»<sup>685</sup>. «Территориальная идентичность основывается на свойствах территории, в рамках которой она формируется»<sup>686</sup>. «Пространственная идентичность вытекает не из свойств места, а из его положения в пространстве, из системы его связей относительно других объектов»<sup>687</sup>. Восприятие конкретных объектов пространства (дорог, домов и т.д.), их признаков соотносится с территориальной идентичностью, в то время как пространственная связана с образным восприятием окружающей среды (воды, леса, неба и т.д.). Пространственно-территориальная идентичность включает в себя оба указанных аспекта и имеет когнитивное воплощение: влияет на поведение человека и группы.

Напомню, что большинство моих респондентов - это сельские жители или люди, имеющие длительный опыт жизни в деревне или селе. Почти у всех есть родственники в деревнях, отдельная категория информантов работает в городской среде, а живет за городом. Данный факт связан с низким уровнем урбанизации указанных территорий. Примечательно, что марийская культура и марийская идентичность связана у многих опрошенных именно с пространством деревни. Пространственно-территориальная идентичность горожан также соотносится с периодом жизни в сельской (деревенской) местности. Е.

---

<sup>685</sup> Tuan Y.-F. Space and Place: The Perspective of Experience. Univ Of Minnesota Press, 2001. С. 6.

<sup>686</sup> Окунев И. Ю. Территориальная и пространственная идентичность: концептуализация базовых понятий // Сравнительная политика, Т.9. 2018. № 1. С. 22.

<sup>687</sup> Там же. С. 22.



И. Филиппова описывает такое понятие как «идентификационный анахронизм»<sup>688</sup>.

В «ментальном образе» местности существенную роль играет миф о ней.<sup>689</sup> Важно, что в пространственно-территориальной идентичности марийцев, согласно интервью, существенную роль играют мифологические образы ландшафта, а также нарративы о произошедших там мистических событиях и обитающих в них персонажах. Похожие наблюдения на примере канадского острова Ньюфаундленд делает А. Дж. Джоднстон, который рассматривает территориальную идентичность местных жителей в проекции мистических нарративов о призраках. По мнению автора, именно фольклорный текст отражает коллективное и индивидуальное восприятие территории. Автор составил карту Ньюфаундленда, на которой соотнес расположение географических объектов в фольклоре и историко-литературные данные о них<sup>690</sup>. Таким образом исследователь выявляет чувство принадлежности индивида и группу к локусу, а также восприятие ими локальной истории. В исследовании фольклора выделяют особый вид нарративов – *tripping legends*, то есть тексты несказочной прозы о посещении мест, в которых, по поверьям, обитает «нечистая сила»<sup>691</sup>. По М. И. Байдуж, данные нарративы конструируют «локальную культурную идентичность». Автор предлагает исследовать локальный мистический фольклор по схеме «человек-локус-нарратив-практики»<sup>692</sup>. Указанные подходы применимы и к моему полю, так как

---

<sup>688</sup> Филиппова Е. И. Территории идентичности в современной Франции. М.: Росинформагротех, 2010. С. 64.

<sup>689</sup> Tuan Y.-F. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Univ Of Minnesota Press, 2001, pp. 86-88. Филиппова Е. И. Территории идентичности в современной Франции. М., 2010. С. 64. Замятина Н. Ю. Территориальные идентичности и социальные структуры // *Общественные науки и современность*. 2012. № 5. С. 152.

<sup>690</sup> *Walking with the Archives: Mapping Newfoundland Identity through Ghost Stories and Folklore*. Humanities Computing/Library and Information Studies University of Alberta, 2010. P. 38.

<sup>691</sup> Байдуж М. И. Охота на привидения: практики освоения страшного пространства в современных исследованиях Фольклор и антропология города., Т.1. №1. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2018. С. 54-55.

<sup>692</sup> Там же. С. 55.

позволяют исследовать фольклорный образ пространства в фольклоре в широком контексте.

Локальный фольклор с одной стороны, формирует ориентацию местных жителей в пространстве, с другой стороны – встраивается в мотив «обладания» локусом. Места с «нехорошей репутацией» выступают в роли локальных, известных только жителям окрестных деревень достопримечательностей. Тексты несказочной прозы часто начинаются со слов «у нас в ...», в них репрезентирована местная идентичность.

В марийском фольклоре распространены сюжеты о «нехороших» оврагах, холмах, обрывистых берегах, которые чаще всего в местных легендах связаны с проявлениями «нечистой силы». «Овраги, ущелья, низины, провалы в земле устойчиво ассоциируются с опасным демоническим локусом и «гиблым» местом, с присущими для него «плохими» свойствами (нижний, темный, хтонический, нечистый)»<sup>693</sup>. Марийская фольклорная традиция крайне богата сюжетами об оврагах (луговомар. - корем) и их хтонических обитателях. Овраг – это место, которое, согласно народным поверьям, следует обходить стороной, так как там велика вероятность «увидеть» персонажей марийской демонологии. Как правило, в качестве зловредных обитателей низменностей в фольклоре фигурируют ия, дьявол, сатана (сатан), кереметь, бродячие покойники и овды. Почти в каждой деревне есть низменное место, которое жители воспринимают как местный демонический локус.

Этнограф Т. С. Семенов отмечал, что, согласно марийским верованиям, овраги, леса и горы населены кереметами.<sup>694</sup> На примере славянской мифологии этнограф Д. К. Зеленин подчеркивал, что души

---

<sup>693</sup> Виноградова Л. Н. Ментальный образ ландшафта в народной культуре // Ландшафты культуры. 2007. С. 49-50.

<sup>694</sup> Семенов Т. С. Черемисы. М.: Типография А.И. Снегиревой, 1893. С. 24.

умерших людей («заложные покойники»), как и черти, живут в оврагах, трясилах, болотах<sup>695</sup>. Фольклорист М. А. Андриянина также пишет о том, что лес, болота, кладбища и другие «периферийные» пространства являются локусами, населенными призраками<sup>696</sup>. Ниже приведено несколько примеров данного мотива, записанного мною в экспедиции.

«Овда – в М. есть, говорят, ухает в лесу. В виде птицы может быть, в виде бабушки или женщины, которая ездит на телеге спиной вперед. Еще говорят, живет в овраге, волосы и груди длинные» (ПМА, А., Шорунджа, 2017).

«Ия – ну это черт, ну тогда жил, по разговорам я помню, как из А. в Ал. ехать, там вдоль речки под горкой плутали. Все говорили люди, что там ия пугает, не то что пугает, плутает. И вот понимаешь, плутали, ехали кругами (очевидцы), все туда же возвращались, потом садились, молились и выезжали» (ЮВЭЭ2, М. В., Пукшинеръ, 2017).

По представлениям марийцев, обитатели оврага могут «водить» человека, то есть не давать ему покинуть низменное место и выйти на поверхность. В нарративах присутствуют мотивы превращения нечисти в людей или животных, подражание человеческим голосам, морок. Фольклорист В. В. Виноградов полагает, что голоса, издаваемые духами леса в славянской культуре, представляют собой «систему, единство которой прослеживается общностью мифологических воззрений на лес, как место совмещения двух миров»<sup>697</sup>.

Существуют различные точки зрения, объясняющие негативный образ низменного ландшафта в фольклоре. Н. Л. Виноградова связывает «нехорошие» качества оврагов с сюжетом о создании земной

---

<sup>695</sup> Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. 1995. С. 48.

<sup>696</sup> Андриянина М.А. «Заложные» покойники – локусы тела и локусы души // Славянский и балканский фольклор: Виноградье. 2011. № 11. С. 101.

<sup>697</sup> Виноградов В.В. Прошлое в Настоящем: Записки этнографа. [Электронный ресурс]. СПб.: ИРЛИ РАН, 2020.

тверди. У многих народов (в том числе, и у марийцев) распространен мотив конфликта между демиургом и трикстером при создании мира. Если божество-демиург создает равнинную местность, то все «неровности» в ландшафте – это дело рук демонического существа-трикстера, который испортил внешний вид земной поверхности<sup>698</sup>. Овраги в данном мотиве следует интерпретировать как «неправильную», «искаженную» часть ландшафта, хтоническое место. На основе славянских сюжетов исследователь объясняет связь оврагов с демонической тематикой, подчеркивая инаковость этого пространства. В мифологической культуре низменные участки земной поверхности имеют прямое отношение к потустороннему, загробному миру. «Ямы воспринимаются как вход в подземный мир и в загробное царство...»<sup>699</sup>, как «зпретное» пространство, близкое к подземному миру или миру мертвых. Схожей позиции придерживаются Черванева В. А. и Артеменко Б. В., рассуждающие о низменных объектах в фольклоре как о пространстве, разделяющем мир человеческий и «иной»: «Вертикальная ось сказочного пространства имеет конечную точку не только в верхней части (небо), но и в нижней – преисподняя... Дистанция до «иного» мира мыслится как абсолютный дистанционный предел, квантитативный максимум...»<sup>700</sup>.

В сказочной прозе овраг также предстает пограничной территорией между реальным миром и загробным. Иногда овраг в устной традиции может символизировать пограничье между двумя мирами: земным и загробным, в котором время и пространство не совпадает с реальным.

---

<sup>698</sup> Виноградова Л. Н. Ментальный образ ландшафта в народной культуре // Ландшафты культуры. 2007. С. 48.

<sup>699</sup> Там же. С. 50.

<sup>700</sup> Черванева В.А., Артеменко Е.Б. Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира (На материале эпических жанров). Воронеж: ВПГУ, 2004. С. 42.

«У нас много таких случаев. У нас в М. есть овдакорем (овраковды). Там жили женщины, они мифические существа. Они женщины, волосы длинные, груди длинные. Рассказывали, пьяные мужики там плутали долго, потом их сажали за стол, поили и угощали, праздник как будто... как только они перекрестились – видят, они (мужики) сидят на краю оврага и чуть не упали... Там много таких мертвецов, покойников» (ПМА, Л. Г., Верх-Ушнур, Советский район, 2017).

Некоторые исследователи пытаются интерпретировать семиотику низменностей в фольклоре с точки зрения их пространственного (а не мифологического) восприятия человеком. Специалисты по марийскому фольклору В.А. Глухов и И.Н. Глухова характеризуют любого географического объекта в мифологии по шести признакам: топологии, внешнему виду, досягаемости, изученности, ценности и организованности<sup>701</sup>. Самыми смыслообразующими являются критерии досягаемости, изученности и ценности<sup>702</sup>. Именно эти признаки наделяют враги и ямы отрицательной характеристикой. Низменности плохо обозримы, в них трудно спускаться, они находятся вне поле зрения человека, что наделяет их флером загадочности.

Можно предположить, что в семантике низменного ландшафта в большей степени нашли отражения следующие образы марийского фольклора: 1) пристанища нечисти, 2) хтонического пограничья между миром живых и мертвых, 3) опасного гибельного пространства, которое следует избегать, 4) жилища злого бога Керемета. Названные персонажи встраиваются в представления марийцев о пространстве

---

<sup>701</sup> Глухова Н. А. Архетипы пространства в марийском фольклоре // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 1. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2014. С. 56.

<sup>702</sup> Глухов В. А., Глухова Н. Н. Восприятие пространства в марийских пословицах и поговорках: Виды, размерность, качество // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2009. С. 46.

своей деревни, данные образы маркируют места, куда лучше не заходить.

Согласно марийским поверьям, есть вероятность повстречать демонических персонажей фольклора в других «нехороших» местах, связанных с потусторонним миром: лесах, банях, болотах.

Лес воспринимается в фольклорной традиции двояко: с одной стороны, это источник пищевых ресурсов и древесины. При этом в некоторых нарративах лес сакрализуется: непосредственно рядом с лесами расположены молельные рощи, где проводят моления богам. С другой стороны, лесные массивы в локальной традиции населены демоническими существами: овдами, ия, «хозяин» леса – чодыракугыза может быть представлен в качестве злого духа. Этнограф Л. Раденкович на примере славянского фольклора отмечает, что лес в мифологическом сознании ассоциируется с водным пространством в виду своей загадочности и «глубины», отсюда и мистификация лесного пространства <sup>703</sup>. Лес описывается информантами как источник потенциальной опасности, сфера правления хтонических сил:

«В лесах терялись, да я сама...еще студенткой была, ушла за грибами. Рано ушла, еще часов в шесть, наверное, набрала корзинку ведро груздей. Ну пошла домой. Вроде выхожу-не туда, круг сделала - снова не туда, пошла в другую сторону. Что же делать? А я слышала, надо сильно ругаться и пинать пень. Вотя поругалась, попинала этот пенек, вышла. В общем, пришла, вышла там

- А кто Вас водил по лесу? (Г. Устьянцев)

- Леший, у нас так говорят, но не чодыраоза, хозяин. Он (чодыраоза – прим. автора) хороший, но он мне не помог тогда, это леший водил» (ПМА, З. Е., Марисола, 2021).

---

<sup>703</sup> Раденкович Л. Опасные места в славянской народной демонологии // Славянский и балаканский фольклор: Виноградье. М., 2011. С. 82.

Еще один локус пространства, обладающий в мифологии «нехорошим» статусом - это дорога, путь. Фольклорист А. О. Черепанова, полагает, что дорога является в фольклорных представлениях «медиатором двух сфер, жизни и смерти, этого мира и «того», своего и чужого», а, значит, представляет из себя опасное «пограничье»<sup>704</sup>. Л. Раденкович характеризует дорогу в славянском фольклоре как опасное, но подконтрольное человеку пространство, упорядоченное и имеющее конечную точку, а значит, не хаотичное.<sup>705</sup> В то же время, фольклорист С. Ю. Неклюдов полагает, что дорога в сказочной прозе имеет несколько образов: ее представляют как «нечистое» место, как метафору жизни и судьбы, границу между «своим» и «чужим» мирами<sup>706</sup>. В марийском фольклоре представлены нарративы о встрече путников с «нечистой силой», блуждании по дорогам, о встрече с таинственными странниками, похожими на демонических существ.

В следующем тексте «нехорошее» происшествие связывается респондентом с «темным прошлым» тракта, с историей народных восстаний:

«Мне тоже бабушка рассказывала, там, где пугачевский тракт, шел Пугачев. Там воровали всегда, монеты находят, разбойников много было. Это еще до войны было, отец моей бабушки рассказывал. Пошли они за дровами с соседом. Остались ночевать с брёвнами. И тут едут навстречу, все в черной одежде. И тут один руку длинную протягивает и хочет схватить. Тут остановлюсь у горы (курык), лошади дальше не идут. Что делать? Бабушка научила, говорит, надо спичкой вокруг лошадей три раза обвести, они сразу пошли. Сидят уже у

---

<sup>704</sup> Черепанова О.А. Путь и дорога в русской ментальности и древних текстах // Материалы XXVIII межвузовской научно-методической конференции. СПб.: 1999.

<sup>705</sup> Раденкович Л. Опасные места в славянской народной демонологии // Славянский и балаканский фольклор: Виноградье. М., 2011. С. 81.

<sup>706</sup> Неклюдов С.Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре [Электронный ресурс] // Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина СПб., 2007.

бабушки, приехали, на стол накрыли. И тут один говорит: «Ты извини, я духов притягиваю. Хотел научиться лечить». И дед ему в морду дал. (ПМА, Л. Г., Верх-Ушнур, 2021).

В локальном фольклоре широко распространены тексты о несчастных случаях, происходящих на берегах рек, в заводях, рассказы об утопленниках. Преимущественно персонажами данных сюжетов становятся вўдкугыза (хозяин воды), вўдава (водяная женщина), вўдия (водяной черт).

Вера в духов воды маркирует водные объекты пространства как потенциально опасные. При должном обращении, мифические «битатели» воды могут помочь в рыбалке, исцелить от болезней. Вўдава, вўдкугыза, как и «хозяева леса» выполняют амбивалентную функцию в фольклоре. С одной стороны, они сохраняют качества воды, защищают ее от неправильного использования и наказывают тех, кто нарушает предписанные правила обращения с водными ресурсами. В тоже время, в марийской сказочной прозе широко распространены поверья о душах утопленников, забирающих живых людей «на тот свет». Жертвы «заложных покойников» могут слышать звуковые галлюцинации в виде голосов или впадать в своего рода трансовые состояния. Так, в Звениговском районе Республики Марий Эл известна легенда об озере Конан-ер, имеющем демоническую репутацию:

«Говорят, что тут утонула давно Фатима, ее отец, купец, хотел замуж выдать за богатого, она тогда утопилась тут. И до сих она забирает людей к себе, мужчин она очень любит, часто именно мужчины тонут. В том году утонул мужчина, мальчик тонул три года назад, всех возрастов. Хотя мы понимаем, почему именно мужики тонут, но все равно так говорят» (Звениговский район) (ПМА, В. М., Звениговский район, 2019).

Призрак, согласно фольклору, живущий в озере или реке, является не «хозяином» водного объекта, а лишь его невольным



обитателем. У «заложного покойника» в фольклорной традиции функции защитника природных объектов, духа-покровителя. Данный персонаж выполняет исключительно зловредные функции: он пугает, «водит» людей, топит их. В тексте о Фатиме действия утопленницы-покойницы мотивированы статусом невесты, которая продолжает поиск жениха «на том свете», ведь настоящая свадьба не была сыграна.

Легенды о происхождении гидронимов часто связаны с низшей мифологией. Так, персонажи фольклора не только символизируют локусыводного пространства, они становятся частью местной мифологизированной истории.

Мотив «несыгранной свадьбы» присутствует также в легенде об озере Кузнечиха, записанной мною в Звениговском районе. Согласно местному фольклору, на месте этого озера раньше находилась деревня Кузнечиха. Местный разбойник Эпанай убил своего отца, а затем сжег все поселение, при пожаре погибло много людей. Спустя несколько лет он захотел жениться на своей сестре Вике против ее воли. Однако празднество не было завершено, «высшие силы» предотвратили кровосмесительный брак, и деревня внезапно была затоплена. «Вдруг с неба посыпался град, загремел гром, холм с деревней и пирующими провалился, и на его месте образовалось тихое озеро по названию деревни — «Кузнечиха» (личный архив Галины Соколовой, Сиденльниково).

Местные жители, по их словам, слышат со стороны озера звуки свадьбы, человеческие голоса и другие звуки человеческого происхождения:

«По легенде, тут жили раньше люди, их наказали за что-то, и часто можно слышать людей, пение, особенно утром рано. Озеро, видите, какое круглое, будто его специально сделали» (ПМА, В., Звениговский район, 2019).

Помимо природных объектов в народной сказочной прозе марийцев фигурирует пространство дома и хозяйственные постройки. Л. Раденкович отметил, что периферия домашнего пространства (баня, хлев и т.д.) и заброшенные постройки являются сосредоточением «нечистой силы»<sup>707</sup>.

Особой «демонической репутацией» в собранных мною текстах респонденты наделяют бани и заброшенные дома. Бани (луговомар. – монча) в марийской культуре ассоциируются с миром нечистой силы, с неземным пространством. Именно там ранее происходили роды и врачевание, до сих пор практикуется обряд ритуального «парения» покойников в дни поминовения мертвых, гадания и другие сакральные ритуалы. В то же время баня является тем местом, в котором концентрируется все «нечистое». В основном, в быличках о бане фигурируют следующие персонажи: мончаава (банная женщина), мончакугыза (хозяин бани), и мончаия (банный черт). Эти мифологические персонажи описываются информантами как зловердные. В следующем рассказе духи бани (хозяин и хозяйка бани) наказали новых владельцев участка, построивших на месте бани дом:

«Потому что есть поверье. Вот у меня сестра недавно рассказывала, мы жили на квартире тогда, и у нас баня стояла, мы жили с соседями и потом нас соседи заставили баню убрать срочно... «Уберите, дом поставим» - говорят. А сестра приехала из соседней деревни и говорит: «Зря они там дом ставят, не будет им житья там, в том доме. Не дадут, потому что у них в деревне на месте бани одна семья поставила дом, и там после двенадцати начинается шарканье ног и весь дом обходят два человек, и оттуда... Этот дом... Хозяева уехали, и поэтому, говорит сестра все равно там житья не будет, на месте нашей бани невозможно» (ЮВЭЭ2, А., Большой Китяк, 2017)

---

<sup>707</sup> Раденкович Л. Опасные места в славянской народной демонологии // Славянский и балаканский фольклор: Виноградье. 2011. С. 74.

Как и домовые, банные духи защищают свои локусы, то есть бани в марийском фольклоре приобретает статус мест, населенных духами.<sup>708</sup> Согласно поверьям, в бане при помощи нечисти можно научиться новым занятиям: танцам, пению, игре на музыкальных инструментах. Мифологическим помощником в процессе обучения выступает «нечистая сила», которая в марийском фольклоре покровительствует ремеслам, искусству и магии. Человеку необходимо войти в иномерное сегрегированное пространство, чтобы освоить новое умение:

«В Оршанке...вы вот не поверите. На четвертый раз в баню идти нельзя. Почему раньше ходили тремя партиями, но за три партии все должны сходить, хоть десять человек, только тремя партиями. Она вот не подумала, говорит, ближе к полуночи, что мне делать, говорит. Пошла раздетая, разделась, говорит, на полати села. Не представляете, из воды какой, говорит, рука не рука, палец непалец. Меня, говорит, так прошибло страхом. Я, говорит, пошевелинуться не могу, ни сесть, ни уйти. Меня парализовало, говорит. Такой жгучий страх был» (ПМА, Н. Ш., Малая Каракша, 2021).

Заброшенные дома в фольклорной традиции современных марийцев ассоциируются с явлением «нечистых сил». Постройки, которые не соответствуют представлениям местных жителей о «нормальном» обжитом доме, имеют репутацию проклятых.

«Они ходили собирать ягоды, малину, грибы хотели собирать, и они по этой деревне шли. Люба-то посмотрела - в окошке сидит тако женщина и расчёсывает свои длинные волосы-то, а тетка-то потом туда почти не ходила. А потом этой деревни уже нет. А там уже в деревне ничего нет, там поле, заросшее» (ПМ, Л. К., Верх-Ушнур, Советский район, 2021).

---

<sup>708</sup> Андрюнина М.А. «Заложные» покойники – локусы тела и локусы души // Славянский и балканский фольклор: Виноградье. 2011. № 11. С. 105.

«Тут я когда уже работал в Доме культуры, был такой случай...Вообще он считается тут таким, нехорошим: то свет тут горит, когда нет никого, в окнах кого-то видят. Ну вот был тут праздник, парень один с девушкой, пойти им некуда...Ну и я и дал ему ключи на ночь, тут диван есть, стол. И вот они там только остались вдвоем, вроде все хорошо, как вдруг – слышат шаги за сценой, вот с той стороны за дверью. Будто кто-то по сцене шагает. И тут будто побежал кто-то к двери, они так испугались...А потом все, пропал звук» (ПМА, В. П., Ошары, Тоншаевский район, 2021).

Часто в рассказах марийцев в качестве «нехороших» зданий фигурируют здания, где раньше находились публичные заведения: школы, библиотеки, дома культуры. Возможно, репутация общественных построек связана с их незаселённостью и отсутствием постоянного хозяина. Более того, часто библиотеки и дома культуры находятся в здании бывших церквей, купеческих домов, что связывает их с локальными легендами.

Персонажи марийской сказочной прозы ассоциируются с определенными локусами, ими населены «пограничные» территории обжитой ойкумены: леса, реки, овраги, горы, бани. Объекты пространства в марийской мифологии имеют, как правило, своего духа-покровителя. Ия (черти) и «заложные» покойники могут встречаться в любом демоническом локусе. Места с «нехорошей» репутацией находятся под защитой «нечистой силы», поэтому в случае нарушения сакральных запретов поведения велика вероятность встретить демонические сущности и стать их жертвой.

В современном марийском фольклоре широко распространен сюжет об исчезновении целых деревень из-за проклятья овды. Обжитые локусы становились опустевшими, «нормальное» пространство – «иномерным»:

«Они (овды – прим.автора) жили в том овраге, в Яшметово, сейчас ее не осталось, после войны (Великой Отечественно -прим. автора) потому что многие с войны не вернулись, они все переселились сюда, в эту деревню. Ну или ушли в Великополье, кто куда, короче. Овда, говорят, ее прокляла» (ПМА, Л. К., Старые Крещены, 2021).

Примечательно, что в фольклорной традиции места с «хорошей», сакральной репутацией распространены реже. Как правило, к таким географическим объектам местные жители относят возвышенности, родники и молельные рощи. В святых местах (так называемых «местах силы») можно попросить удачи, излечения от болезней. Примечательно, что святые места редко имеют персонифицированных хозяев.

В локальном фольклоре марийцев широко распространены исторические легенды о восстаниях Емельяна Пугачева, Степана Разина, прохождении русских войск, оставленных разбойниками сокровищах. Так, в Республике Марий Эл одновременно рассказывают о «дубе Разина» (Горномарийский район), мимо которого проходил известный атаман, и о «дубе Пугачева» (Волжский район), с верхушки которого предводитель бунта высматривал государственные войска. В деревне Кокшайск Звениговского района бытует предание о посещении этого поселения повстанцами Е. Пугачева, в этом же поселке ему установлен памятный камень:

«На этом берегу, рассказывают, это наша местная легенда. Вот здесь с берега сам Пугачев наблюдал за царскими войсками, тут через Волгу отлично было видно все. Он залезал на дерево и смотрел» (ПМА, М. Р., Кокшайск, 2021).

В некоторых деревнях сохранились предания о прохождении каторжников через данную местность, о путешествии Екатерины II по территориям марийцев. Реальные персонажи становятся героями

локальных сюжетов, таким образом локальная история вписывается в контекст российской в рамках мифологии.

«Вот видишь, тут мощеная дорога, это здесь раньше екатерининский тракт проходил, тут говорят, проходили конвои, когда на каторгу их вели» (ПМА, И. Е., Виловатово, 2021).

В информационных ресурсах образы низшей мифологии представлены мало, в отличие от героев-патыров и легендарных князей. Тем не менее, в ресурсах, посвященных мистике и магии, «местам силы» можно встретить много информации о местных легендах. Так, на портале туристического проекта «Команда Кочующие» собрана подборка легенд об «аномальных» местах Республики Марий Эл<sup>709</sup>.

Пространственно-территориальная идентичность в городе основана на маркерах часто не мифологического характера. Важную роль в восприятии городского пространства играют торговые центры, названия улиц, памятники, учебные заведения и остановки автобусов. Тем не менее, в городском фольклоре встречаются, в том числе, мифологические персонажи. Так, согласно одной из городских легенд, в доме купца Ивана Пчелина (Йошкар-Ола, Вознесенская улица, 27) обитает призрак замученной там служанки, девушки в марийском платье. Похожую легенду рассказывают про привидение в дворце Шереметьева в Юрьинском районе.

В основном, пространственная идентичность жителей сельской местности строится в рамках оппозиции «нормальные» обжитые места – незаселенные места с негативной «репутацией». Мифологические насельники локусов пространства (как природных объектов, так и зданий) воспринимаются местными жителями в качестве символа

---

<sup>709</sup> Материалы статьи «Аномальные места и аномальные зоны Марий Эл» <http://komanda-k.ru/2011/mariiel/загадочные-места-аномальные-зоны-и-примечательные-объекты-марийского-края>

принадлежности к конкретной территории и ориентира в мифологическом пространстве. Человек репрезентует себя как часть «нормального» пространства, окруженного потусторонними силами.

#### **4.2 НЛО и полтергейст. Глобализация культуры в образах местной фольклорной традиции.**

Выше был раскрыт тезис о том, что мифологические персонажи могут быть рассмотрены как символы этнической и локальной идентичностей. В описании этих образов репрезентированы мотивы этнического единства, «обладания» традицией и героического прошлого. Примечательно, что в образах персонажей низшей мифологии, напротив, представлены тенденции глобализации культуры, «размывания» символов этничности. На материале полевых исследований можно проследить, как меняется дискурс о персонажах марийского фольклора. В историографии XIX-XX веков авторами выделены следующие категории персонажей марийского фольклора: божества (с детальным описанием функций), духи природы (персонифицированные силы природы), духи дома и домашнего хозяйства, «ходячие» покойники; люди, занимающиеся магическими практиками. В настоящее время народная сказочная проза значительно обогатилась образами массовой культуры. Под массовой культурой я понимаю доминирующую в глобальном обществе традицию, так, как ее интерпретировал антрополог Э. Хобсбаум<sup>710</sup>. Можно предположить, что на демонологический дискурс значительно повлияли телевидение и пресса, а точнее городские легенды, репрезентируемые в СМИ. В текстах о «нечистой силе» мною

---

<sup>710</sup> Хобсбаум Э. Разломанное время - Культура и общество в двадцатом веке. Москва, АСТ: CORPUS, 2017.

зафиксированы такие слова как «паранормальное явление», «полтергейст», «экстрасенсы», «места силы», «снежный человек» и т.д. Известные в историографии тексты сказочной прозы дополняются жанровыми особенностями городской легенды.

Городскую легенду я определяю, согласно работам Я. Г. Брунварда, как широко распространенный в обществе и медиaprостранстве современный сюжет, связанный с повседневными жизненными ситуациями, существующий как в устной форме, так и в литературе, кинематографе, СМИ<sup>711</sup>. Исследователь отмечает, что структурно городская легенда сохраняет принцип «традиционного» фольклорного нарратива<sup>712</sup>. Фольклорист Т. А. Новичкова определила городскую легенду как «современный мифологический рассказ»<sup>713</sup>.

В историографии нет четкой градации между «традиционными» образами фольклора и заимствованными из медийной культуры. Во-первых, это связано с тем, что крайне сложно проследить трансформацию персонажа с течением времени, она не рефлексруется респондентами и не всегда отмечена в исследованиях. Вторая проблема, усложняющая изучение обозначенной проблематики, это критерии «традиционности» персонажей, которые невозможно четко определить. Например, невозможно сказать, насколько «аутентичны» для марийской культуры образы Азырена или Керемета, в неопределенное время заимствованных из тюркоязычной исламской культуры. То же самое можно сказать, например, и о полтергейсте: еще до популяризации данного сюжета в кино и телевидении в различных регионах мира встречались упоминания о бестелесных сущностях,

---

<sup>711</sup> Brunvand J. H. Encyclopedia of Urban Legends, Updated and Expanded Edition: A-L ABC-CLIO, 2012, pp. 23-34.

<sup>712</sup> Brunvand J. H. New Legends for Olds // ETC: A Review of General Semantics. ETC: A Review of General Semantics. Institute of General Semantics, 1986. P. 386.

<sup>713</sup> Новичкова Т. А. Эпос и миф. 2001. С. 219.



передвигающих предметы, о шумах и скрипах неизвестного происхождения.

Встает вопрос - правомерно ли разделять фольклорную традицию на более «классическую» и «новую, актуальную», связанную с процессами глобализации. Критериев для четкой классификации нарративов по их происхождению, популярности и времени возникновения не существует. Фольклорист Э. Бердс, считает, что противопоставление массовой культуры и фольклорной является продуктом исследовательского дискурса<sup>714</sup>.

С. Ю. Неклюдов так определил роль современных тенденций в фольклорных текстах: «...речь идет о невероятных случаях, чудесах, неожиданном знакомстве с мистическими сторонами бытия, встречах с потусторонними силами и персонажами (чаще недоброжелательными и даже опасными). В наше время с ними соседствуют истории, для фольклорного репертуара ранее совершенно не характерные: о различных "аномальных явлениях", НЛО, контакте человека с пришельцами из космоса и т.п.»<sup>715</sup>. В. И. Санаров приходит к выводу, что современные тексты о встречах с НЛО лишь тематически отличаются от более «старых быличек», в то время как структурно воспроизводят их. «При этом не имеет значения, что в действительности увидел рассказчик...Важно то, что он верит в действительность случившегося и верит, что видел именно НЛО. Это говорит о том, что старая быличка жива не только по своим жанровым, но и по композиционным особенностям, характеру бытования и функциональной направленности»<sup>716</sup>. Фольклорист Т. А.

---

<sup>714</sup> Bird E. Cultural studies as confluence: The convergence of folklore and media studies // Popular culture theory and methodology: A basic introduction, Madison: University of Wisconsin Press/Popular Press, 2006. P. 345.

<sup>715</sup> Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности [Электронный ресурс]. // Восточная демонология. От народных верований к литературе, 1998.

<sup>716</sup> Санаров В. И. НЛО и НЛОнавты в свете фольклористики // Современная российская мифология. М.: РГГУ, 2005. С. 166.

Новичкова полагает, что «рассказы об НЛО – новый эпический жанр, опирающийся на другие культурные традиции и основанный на вере в существование объектов иного происхождения, чем лешие и водяные»<sup>717</sup>.

Психолог Р. Худ считает, что на нарратив, рассказанный отдельным информантом, влияет массовая и локальная культуры повествования: индивид пытается вписать свое видение в понятный в данной обстановке мистический дискурс, легитимизировать свое переживание и выразить его в понятных социуму категориях. Зачастую роль такой культуры-медиатора играет именно телевизионное пространство, в котором респонденты ищут объяснение фольклорным сюжетам. Американский фольклорист А. Дандес также предлагал концентрировать внимание исследователя на контекст бытования сюжета, используемой лексике, источниках его распространения<sup>718</sup>, а не на «формальных» признаках текста<sup>719</sup>.

Можно выделить такую особенность современного мистического фольклора, как вариативность его описания носителями культуры. Одни и те же фольклорные сюжеты могут быть представлены респондентами в различных контекстах. Например, в двух приведенных ниже отрывках информанты описывают схожие явления, произошедшие в одном и том же регионе, однако используют разные объяснительные модели. Речь в обоих текстах идет о перемещении предметов под действием необъяснимых сил. Особенно часто подобное явление связывают сактивностью «заложных покойников», которые дают о себе знать живым людям. Ряд респондентов использует медийный дискурс, употребляя слово «полтергейст», другие же

---

<sup>717</sup> Новичкова Т. А. Эпос и миф. 2001. С. 227.

<sup>718</sup> Dundes A. *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. Edited and Introduced by Simon J. Bronner. University Press of Colorado, Utah State University Press, 2007. P. 80-87.

<sup>719</sup> *Ibid.* P. 70.

описывают свои собственные ощущения от «встречи» с неуспокоенной душой в терминах «дух», «душа», «покойник»:

«Вот еще допустим жила одна бабушка старенькая, самоубийца, допустим, у нее муж. Муж старенький повесился, причем повесился сидя на спинке кровати и до сорокового дня, говорит, покоя не было. Двери настежь раскрываются, даже задвижка вылетала, как раз в середине дома и правду раз, говорит, на нее налетала кухонная утварь, тарелка, говорит, или ложка. Мне не верится, но такое, говорит, было

- Ну их не видно? (Г, Устьянцев)

- Ну да как полтергейст или как оно там называется» (ЮВЭЭЭ2, Н., Малмыж, 2017).

«И перед смертью Олега вот моя сестра, дочь ее, Олег поехали в деревню. Он-о в чулан лег, а мы с дочерью в доме спим. У них, если зайдешь, сразу закуток – руки моешь. И во слышит шаги: тык-тык, тык-тык. Кто-то прошел, зашел, дверь открыл, руки помыл, дверь закрыл и обратно ушел. Под утро. Я, говорит, такая: «Олег, ты что ли ходишь»? И тишина. Утром, говорит, спрашивает: «кто заходил? Коля, ты или Олег заходил» - «Да никто не приходил, никто не заходил». Через две недели Олег умер.

- А чьи шаги были?

- Не знаю, дух какой-то, черт. (ПМА, Н. Ш., Малая Каракша, Советский район, 2021).

Вероятно, обе рассказчицы обратились к более известным им и одобряемым окружением дискурсам, чтобы описать свой мистический опыт. Специалист в области городского фольклора С. Стевордс в статье "Epistemology of the horror story" высказывает мысль о вписывании фольклорного сюжета в контекст и необходимости учитывать интерпретативные модели самих информантов: «Есть вероятность, что эти истории воспринимаются согласно нашей воле и способности понимать их в тех значениях, которые предоставляет

система интерпретаций, существующая в обществе»<sup>720</sup>. Исследователь Ф. Смит приходит к выводу, что при анализе современного фольклора необходимо учитывать следующие категории: текст нарратива, сюжет, действия персонажей, концепт верований самого рассказчика, символы, присутствующие в легенде, интерпретации и концепт истории<sup>721</sup>.

Если классифицировать мотивы городских легенд, встречаемых в современной несказочной прозе мариЙцев, то можно выделить несколько видов нарративов: 1) тексты об НЛО и различных явлениях, наблюдаемых в небе, об инопланетянах; 2) об экстрасенсорике и энергии человека, 3) о снежном человеке; 4) о полтергейсте.

Анализируя «явления» привидений, Д. Хафффорд приходит к выводу, что в современных нарративах больше распространены образы бестелесных духов, полтергейста, чем, например, Мары – персонажа европейского фольклора, которая, согласно народным представлениям, является во снах и может пугать людей<sup>722</sup>. Антрополог Э. Берд считает, что «популярная культура» вытесняет фольклор в повседневной жизни, так как темы и нарративы, освещаемые в СМИ, становятся расхожими, массово обсуждаемыми сюжетами<sup>723</sup>. Еще одной яркой иллюстрацией популярных сюжетов, вытеснивших собою традиционные мотивы в фольклоре, являются городские легенды о Кровавой Мэри<sup>724</sup>, Бугимене<sup>725</sup>, Кэндимене<sup>726</sup> рассказываемые в современных и

<sup>720</sup> Stewart S. The epistemology of the horror story // *Journal of American Folklore*. 1982. Vol. 95. P. 48.

<sup>721</sup> Smith, P. Read all about it! Elvis eaten by drug crazed alligators: Contemporary legend and the popular press. *Contemporary Legend*, 1992. Vol. 2. P. 44.

<sup>722</sup> Hufford, D. J. An experience centered approach to hauntings // *Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives*, eds. J. Houran and R. Lange, Jefferson, North Carolina: McFarland and Company, 2001. P. 33.

<sup>723</sup> Bird E. Cultural studies as confluence: The convergence of folklore and media studies // *Popular culture theory and methodology: A basic introduction*, 2006, pp. 346-348.

<sup>724</sup> Goldstein D.E., Grider A.N., Thomas J.B. Conclusion: The “Spectral Turn” // *Haunting Experiences: Ghosts in Contemporary Folklore*. University Press of Colorado, 2007. P. 208.

<sup>725</sup> Warner M. No go the bogeyman: Scaring, lulling, and making mock. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.

<sup>726</sup> Tucker E. Ghost in Mirrors Reflections of the self // *The Journal of American Folklore*. University of Illinois Press, Vol. 118, № 468, 2005. P. 186-203.

подростковых, детских сообществах. По мнению Ю. С. Буйских, в современном русском фольклоре большой популярностью пользуются сюжеты об НЛО, апокалипсисе, при этом, например, «традиционные» домовые могут фигурировать в тексте вместе с полтергейстом<sup>727</sup>. М. И. Байдуж отмечает, что в городском фольклоре при определенной трансформации сохраняются образы домовых, демонов, колдунов<sup>728</sup>. Действительно, в моих полевых материалах одним из часто упоминаемых персонажей был домовый, которому приписывались функции полтергейста.

В современных сюжетах происходит «размывание» мифологических образов, отмечается тенденция к их абстрактному представлению. Эта особенность наблюдается не только в «городском» фольклоре, но в сказочной прозе сельской местности. В следующих текстах говорят об опыте видения странных явлений, описать которые в терминах фольклора им сложно:

«Например, мы с парнем после прогулки пошли в кино. Мы так встречались, шли на берег реки Она. Вот стоим на берегу, он рассказывает, как палку лыжную сломал, я говорю, как провалилась тут. Посмотрели на противоположный берег, а там на высоком берегу вот где-то вот так, два с половиной метра...и.. там на воде где-то внизу такое белое как бы шар, на этом большом шаре еще шар, третий шар...И на этом третьем шуру как крутится такая лошадиная голова. Так ходит, тихо-тихо-тихо. Валера стоит, смотрит и говорит: «Зина, видишь»? Я, говорю, давно вижу. Я тоже, говорю, давно вижу, но боюсь сказать. Только так успели сказать, как эта голова к нам

---

<sup>727</sup> Буйских Ю. С. «Домовой в машине»: мифология в повседневной жизни современных украинцев // Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Международной молодежной научной школы. М.: РГГУ, 2012. С. 247.

<sup>728</sup> Байдуж М. И. Трансформация традиционных представлений о сверхъестественном в городской среде: опыт сбора и систематизации материала // Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Международной молодежной научной школы. М., 2012. С. 258.

поворачивается, мы взялись за руки и бегом оттуда. Черт знает, какое это привидение было» (ПМА, З. Е., Марисола, 2017).

«Я там была тогда с молодым человеком и видела (на Болтушиной горе – прим. автора), и я, и он видели светящиеся шары такие. Я их потом тоже видела несколько раз, и именно на этой горе. Не знаю, может это НЛО или что. Вообще говорят еще, что там в горе клад закопан. Его ищут копатели, я знаю» (ЮВЭЭ2, Н., Малмыж, Малмыжский район, 2017).

Вообще образы светящихся шаров, огней довольно часто встречаются в сказочной прозе: «Дальше.. шли из кино. У нас через речку было кино. И вот мы фильм посмотрели, идем втроем, и над кладбищем гонь вот так пролетает. И..мы остановились, не знаем, куда он полетит, стояли, смотрели. Огонь куда-то ушел. А кто знает, что это было» (ПМА, З.Е., Сернур, 2021).

С целью выяснить, как фольклор глобального пространства становится частью локальной демонологии, я стал задавать респондентам наводящие вопросы о том, откуда они черпают свои знания о фольклоре, какие ТВ-программы они смотрят и что читают. Похожие вопросы содержала и моя анкета. Результаты подтвердили мою гипотезу, я выявил несколько каналов распространения современного фольклора через медиа.

Во-первых, многие респонденты смотрят популярные сейчас в России эзотерические телевизионные программы, которые значительно влияют на интерпретацию фольклора, насыщают мистический дискурс новыми понятиями. Среди опрошенных марийцев самыми популярными программами о «нечистой силе» и экстрасенсорике являются «Битва экстрасенсов» (телеканал ТНТ), «Охотники за привидениями» (канал ТВ3) и «Мистические истории» (канал ТВ3). В каждой из названных программ освещаются темы колдовства, «паранормальных способностей» человека, привидений,

что, вероятно, влияет на систему образов марийского фольклора. Данное влияние отмечают и сами респонденты. В следующем нарративе женщина поделилась личной историей о том, как телевизионная программа изменила ее отношение к смерти мужа, спровоцировав дополнительное переживание:

«Села, я говорю: «Ты спишь или что»? Сижу разговариваю, смотрю на него пристально. «Ты ушел что ли»? Я ему глаза закрыла и начала соседа чрез стенку кричать, вроде не испугалась ничего, а потом только вот посмотрела ту передачу («Мистические истории» - прим. автора) поняла, а могла же дома я одна была, дух его может в меня вселился, думаю, испугалась только тогда недавно, это было, зимой.» (ЮВЭЭ 2, М. В. Пукшинерь, Малмыжский район, 2017).

В следующем тексте информантка рассказывает, как в фольклорную традицию проникли эзотерические понятия «телевизионной эпохи»:

«- А раньше ведь такие слова как «аномальная зона», так не говорили ведь? (Г. Устьянцев).

- Да, не говорили, что нечистая, вот это я не слышала.

- А когда такие слова появляться стали как «аномальная зона»?

- Да я даже не знаю, еще маленькая была, про это говорили из телевизора, наверное, у нас все.

- Из телевизора? А когда такие передачи стали появляться?

- «Очевидное невероятное» помню. (ЮВЭЭ2, Н., Мамлыж, Малмыжский район, 2017).

Можно предположить, что именно телевизионная культура, как наиболее визуализированная и репрезентативная, стала своего рода каналом проникновения журналистского дискурса о мистике в локальную несказочную прозу. Исследователь Б. Эллис продемонстрировала похожий процесс на примере городских легенд об оккультных убийствах, которые провоцировали распространение

субкультур в американских городах<sup>729</sup>. По мнению фольклориста Л. Дэг, в телевизионной культуре репрезентированы представления о «сверхъестественном», на которые, в случае столкновения с необъяснимыми явлениями, опирается индивид. Телевизионные СМИ и кино дают ему терминологический и семитический инструментарий для описания своего опыта<sup>730</sup>. Исследователи фольклора отмечают связь популярной современной культуры с фольклором, проявляющуюся в повседневных практиках: «Социальная практика в рамках фольклора состоит из символических форм популярной культуры, которые служат теми смысловыми единицами, которые индивиды и социальные группы ритуализируют, организуют и делают смыслом своего повседневного опыта»<sup>731</sup>.

Некоторые специалисты отмечают, что устная модель передачи легенд теряет свою актуальность на фоне развития глобальных СМИ.<sup>732</sup> Исследователь М. Дж. Ковен, проанализировав американские мистические передачи, приходит к выводу, что телевизионный текст функционирует как традиционный рассказчик, заменяет собой устный вариант текста<sup>733</sup>.

Отмечу, что влияние массовой культуры бывает не только опосредованным (через телевизионный экран): мною записаны случаи непосредственного контакта между местными жителями-марийцами и телевизионными журналистами:

---

<sup>729</sup> Ellis B. Death by folklore: ostension, contemporary legend, and murder // *Western folklore* 48 (3) P. Western States Folklore Society, 1989, pp. 201-220.

<sup>730</sup> Dégh L., Vázsonyi A. Does the Word Dog Bite Ostensive Action a Means of Legend-Telling // *Journal of Folklore Research*. Vol. 20, No. 1. Indiana University Press, 1983, pp. 21-29.

<sup>731</sup> Laba M., Narvaez, P. eds. *Media sense: The folklore popular culture continuum*. Bowling Green: Bowling Green University Press. 1986. P. 17.

<sup>732</sup> Dégh L., Vázsonyi A. Does the Word Dog Bite Ostensive Action a Means of Legend-Telling // *Journal of Folklore Research*. Vol. 20, No. 1. 1983. P. 26.

<sup>733</sup> Koven M. J. Most Haunted and the convergence of traditional belief and popular television // *Folklore*, Vol. 118, № 2. Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Folklore Enterprises, Ltd., 2007. P. 183.



«К нам приезжали с РЕН ТВ. Давно уже к нам ездят, лет уже пять, десять назад. Про промыслы, про жернова снимают. Я сам не смотрел эту передачу. Про мистику много снимают, а тут у нас ее...» (ПМА, М., Шоруньжа, Моркинский район, 2017).

Второй канал проникновения «парапсихологического» дискурса в деревенский фольклор – это эзотерические книги. Литература о мистике отличается от ТВ-программ теологизированным и околонаучным пафосом, в виду чего информанты воспринимают ее как научный труд.

«Вот смотри, вышла книга «Последний завет» в девяносто третьем году, 30 000 экземпляров, у кого она есть?

- По-моему, только у Вас (Г. Устьянцев).

- Вот тут в Марий Эл-то может быть. Почему ее мне принесли? Вот парадокс. Я подумал, что хрень какая-то. Друг принес. Возможности человека не ограничены. Вот ты возьми «Последний Завет»<sup>734</sup>, там все про твою душу, разум» (ПМА, М., Шоруньжа, Моркинский район, 2017).

«Вы слышали, наверное, Наталья Степанова<sup>735</sup>, есть такая. У нее книг много. Я специально пять книг ее прочитала, чтобы понять. Что такое магия. Тогда же много литературы хлынуло. Я поняла, это не мой путь, это не мое. Я к естеству тянусь. Или еще есть Ковалев Сергей Викторович<sup>736</sup>, вот его книги очень интересные, это называется «научный божествизм» (ПМА, А., Шоруньжа, Моркинский район, 2017)

Прочитанное в литературе воспринимается информантами как продукт научной мысли. Фольклорист Л. Дэг в книге «American folklore and the massmedia» высказала гипотезу о формировании городских

---

<sup>734</sup> «Последний Завет» - синкретическое учение Виссариона (по рождению Тороп Сергей Анатольевич), являющаяся источником веры в секте «Церковь последнего завета».

<sup>735</sup> Степанова Н. И. – российская целительница, автор книг, экстрасенс.

<sup>736</sup> Ковалев С. В. – российский целитель, экстрасенс, автор книг и ведущий тренингов.

легенд на основе литературных сюжетов.<sup>737</sup> Эта ситуация свойственна, преимущественная, для героического фольклора марийцев.

В начале исследования я предположил, что на формирование современных фольклорных образов влияют интернет-ресурсы. Былички и эпические предания в интернет-среде не представлены широко, не обсуждаются пользователями социальных сетей, если не считать ресурсов, посвященных локальным городским легендам, встречам с НЛО и привидениями<sup>738</sup>. Тем не менее, тридцать девять процентов анкетированных указали в качестве источников знаний о народной демонологии Интернет и социальные сети. В устных интервью информанты ссылались на книги и телевидение, вероятно считая их более авторитетными источниками.

Результаты анкетирования показали, что данные о духах природы и нечисти современники усваивают из сказок, рассказанных в детстве (пятьдесят девять процентов выбрали этот вариант ответа). Второй по популярности ответ в анкетах -художественные книги и энциклопедии, а также рассказы друзей и соседей (по сорок одному проценту, соответственно). Вероятнее всего, именно из телевидения в фольклор проникают мотивы современных городских сюжетов.

Мои предположения касательно того рубежа, когда началось повальное увлечение мистикой, нашло подтверждение у информантов. Массовая популяризация мистики в СМИ началась в 90-х годах, когда рынок масс-медиа был открыт для «сенсационных» телепрограмм и парапсихологической беллетристики. Исследователь городских легенд Э. Эдвардс отмечает, что в XX веке было две волны интереса к тематике «потустороннего» в СМИ: послевоенные 1940-е и период

---

<sup>737</sup> Degh L. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

<sup>738</sup> Сообщества «ВКонтакте» «Космопоиск Йошкар-Ола» <https://vk.com/kosmopoisk12>, «Вятка мистическая» <https://vk.com/public50420307>

1990-х годов<sup>739</sup>. Специалист по колдовскому дискурсу в постсоветском пространстве Г. Линдквист рассматривает в качестве периода особого интереса к «сверхъестественному» 1990-ых начало 2000-х годов. В то время дискурс магии охватил сферы бизнеса, медицины, СМИ и т.д.<sup>740</sup>. Более того, в данный период возрос спрос на «экзотические» для постсоветского пространства традиционные культуры: кельтскую, скандинавскую, вуду и т.д.<sup>741</sup>. Марийский фольклор не был так растиражирован в СМИ, как указанные традиции, а напротив, был подвержен глобальным тенденциям. В 1990-е, как пишет специалист по современному фольклору Т. А. Новичкова, наибольшей популярностью пользовались истории об НЛО, экстрасенсорике, различной нечисти, что находит подтверждение в записанных мною нарративах<sup>742</sup>.

Современный марийский фольклор насыщен упоминаниями технологических новшеств XX столетия: в нарративах встречаются описания машин, техники, электричества. Интересно проследить, как в фольклоре взаимодействуют два пространства: «потустороннее» демоническое и современное технологическое. Такой подход, по моему предположению, позволит понять, какое место в современной мифологической культуре занимают атрибуты материальной культуры нынешней эпохи.

«Есть еще пещеры, где овды живут. У меня подружка, у нее племянник женился, рассказывали, лет десять тому назад. Выехали в полночь гулять на автобусе, ничего не соблюдали. Заехали на гору и свет

---

<sup>739</sup> Edwards E. D. A house that tries to be haunted: Ghostly narratives in popular film and television. // Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives, eds. J. Houran and R. Lange, Jefferson, NC: McFarland and Company, 2001. P. 84.

<sup>740</sup> Lindquist G. Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia. New York and Oxford: Berghahn Books, 2006. P. 23.

<sup>741</sup> Ibid. P. 27.

<sup>742</sup> Новичкова Т. А. Эпос и миф. 2001. С. 220-221.

отключился, тормоза отказали, этот автобус три круга сделал и перевернулся, упал. Три человека погибли, мать молодая, но ребенок остался. Подружка там была, чуть инвалидом не стала, ее сестру спасли, на пять минут бы опоздали, умерла бы» (ПМА, Л. Г., Верх-Ушнур, Советский район, 2017).

«Здесь говорят, где низина, тут часто аварии бывают, участок такой... и еще тут видят машину с одной фарой. Стоит вроде пустая, одна фара только горит, несколько раз видели ее» (ПМА, В. Т., Тонкино, Тоншаевский район, 2021).

Примечательно, что мистические нарративы о автодорогах, заброшенных автомобилях и таинственных попутчиках особенно распространены в городских легендах<sup>743</sup>. На мой взгляд, в подобных мотивах объединены элементы современной технической культуры и более традиционные образы сказочной прозы. Так, машину с одной фарой можно сравнить с одноглазым демоном, фигурирующим в фольклоре многих народов.

Ряд нарративов свидетельствует о том, что «нечистая сила» боится проводов, избегает электрического тока:

«Вот смотрите, вот деревня .... Деревня была ... и деревня пропала ... и овраг ... деревня Я. ... легенда раньше была, что жила овда ... старуха с длинными волосами, ноги у нее задом наперёд ... и была такая теория – овду увидишь ... чтоб защититься обложить железом... ножом прочертить... как Вий. И у меня отсюда возникла такая теория раньше свободно перемещались, а сейчас они ... аномальная зона ... не могут перемещаться ... везде провода ... замкнутая зона...» (ПМА, А. И., Верх-Ушнур, Советский район, 2017).

«Говорят, как стали строить провода, электростанции, так этого меньше стало. Через провода они не могут проходить («нечистая сила»)

---

<sup>743</sup> Brunvand J. H. The vanishing hitchhiker: Amer. urban legends a. their meanings. W. W. Norton Company, 2003. P. 19.

...Еще одна женщина рассказывала, идет в буран сильный по полю, а рядом женщина приближается. У нее старинная одежда, а полы одежды полощутся, хочет на ее сторону дороги перейти, а там провода высоковольтные проходят, и ее как отбрасывает. До дома дошла - бабка сказала, они через эти высоковольтные провода перейти не могут. Защита» (ПМА, Л. Т., Верх-Ушнур, Светский район, 2017).

Если отталкиваться от работ Я. Г. Брунванда, то можно сделать вывод, что марийские былички и бывальщины сближаются с жанром городской легенды, несмотря на то, что распространены в сельской местности. В них, как и в современном городском фольклоре часто фигурируют атрибуты современной урбанизированной цивилизации<sup>744</sup>. Д. Гольдштейн и коллектив авторов рассматривают техническую атрибутику (телефон, интернет) как канал связи умерших с живыми в контексте современного фольклора и считают, что отражение технического прогресса в легендах является демонстрацией адаптации верований к современным реалиям<sup>745</sup>. Примечательной представляется мысль антрополога Э. Эдвардс, которая также отмечает, что современные технологии и электричество ввиду сложности своего устройства могут ассоциироваться с мистикой<sup>746</sup>.

Не только массовая культура и городские легенды дополняют жанр быличек: происходит и обратный процесс, при котором марийский фольклор популяризируется и становится объектом медиасреды. Яркий тому пример – фильм «Небесные жены луговых мари», снятый режиссером А. Федорченко в 2012 году. Мне было интересно выяснить, насколько продемонстрированные в фильмах

---

<sup>744</sup> Brunvand J. H. The vanishing hitchhiker: Amer. urban legends a. their meanings. W. W. Norton Company, 2003, pp. 25-28.

<sup>745</sup> Goldstein D.E., Grider A.N., Thomas J.B. Conclusion: The "Spectral Turn" // Haunting Experiences: Ghosts in Contemporary Folklore. 2007, pp. 220-224.

<sup>746</sup> Edwards E. D. A house that tries to be haunted: Ghostly narratives in popular film and television. // Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives, eds. J. Houran and R. Lange, Jefferson, 2001. P. 97.

традиции соотносятся с представлениями марийцев о своем фольклоре, насколько достоверным они находят сценарий картины. В фильме зафиксирована и визуализирована известная создателям фольклорная традиция, которая знакома и понятна далеко не всем носителям культуры. В ситуации, когда респондент иначе представлял себе, например, овду или «ходячего» покойника, возникает неприятие им фильма и сомнение в его «достоверности». Это важная особенность массовой культуры: она позволяет запечатлеть только определённый элемент традиции, создавая устоявшийся медийный «канон». Происходит текстуализация фольклорного сюжета и образа<sup>747</sup>.

Низшая мифология марийцев находится под влиянием глобальной массовой культуры, в ее сюжетах и образах редко можно обнаружить термины локальной этнической традиции, упоминания локальных демонов. О. В. Белова пишет, что народная демонология различных этнических культур находится в постоянном взаимодействии и не знает этнических, конфессиональных границ<sup>748</sup>, что проявляется и в образах персонажей. Современный сюжет о привидении или лешем, записанный в марийской деревне, будет мало чем отличаться от аналогичного в русском или чувашском поселении. Более того, в сказочной прозе проявляются черты городской легенды, более современного фольклорного жанра. Подчёркивание этнических черт в низших мифологических представлениях является скорее исключением. Таким примером можно считать привидение девушки в доме купца Пчелина в Йошкар-Оле, которое, по словам информанта, одето в марийский традиционный костюм (ПМА 2019, М. Йошкар-Ола).

---

<sup>747</sup> Smith, P. Read all about it! Elvis eaten by drug crazed alligators: Contemporary legend and the popular press. *Contemporary Legend*, 1992. Vol. 2. P. 66.

<sup>748</sup> Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. С. 220.

### 4.3 Репрезентация мира живых и мира мертвых в марийской демонологии

Работая с полевым материалом, я обратил внимание на еще одну форму самовосприятия индивидов, которая проявляется в представлениях о земном мире живых людей («этом мире») и пространстве потустороннего («ином мире»). В сказочной прозе марийцев выстраивается дихотомия между «живыми» обычными людьми и обитателями иномерного пространства. Тексты фольклора разных жанров (былички, бывальщины) отражают, в том числе, представления местных жителей об облике призраков или, в терминологии Д. К. Зеленина «заложных покойников». По определению фольклориста, «мертвяки» или «заложные» — «это люди, умершие прежде срока своей естественной смерти, скончавшиеся, часто в молодости, скоропостижною несчастною или насильственной смертью»<sup>749</sup>. Современные нарративы реже отражают мотив «неправильной смерти», чаще рассказчики подчеркивают иные признаки мифологического покойника.

Во многих текстах сказочной прозы о видении покойников доминирует образ потустороннего пространства смерти. В современном фольклоре редко звучат конкретные термины, определяющие это пространство: «ад», «мир мертвых» и т.д. Чаще респонденты используют более абстрактные категории «оттуда», «другой мир», то есть происходит нейтрализация пространства умерших в культуре.<sup>750</sup> В отличие от вышеописанных духов-хозяев, которые являются частью природного ландшафта и одновременно его обитателями, «заложные» мертвецы периодически являются в мир

---

<sup>749</sup> Зеленин Д.К., Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. 1995. С. 39.

<sup>750</sup> Arukask M. Death and Afterwards // Folklore. Electronic Journal of Folklore. Tartu, Vol. 8, 1998. P. 11-15.

живых людей и уходят обратно. Еще одно различие в этих категориях нечисти заключается в том, что духи-хозяева в фольклоре поддерживают существующий в природе и обществе порядок, в то время как обитатели мира мертвых являются «не к добру», их приход, за редким исключением, воспринимается как дисгармония. Мертвые, согласно локальным представлениям, внедряются в ойкумену живых людей, нарушая границы мифологических пространств. Иногда к категориям «неживого» причисляют других существ: оvd, демонов, Азырена.

Носители традиции, подчеркивая в речи и практиках грань «живого» и «мертвого», репрезентуют себя как представителей обычного «земного» пространства. Идентичность «живых» выстраивается через антогонизм демонических образов реальности. Противопоставление людей и «нежити» можно сравнить с групповой оппозицией «свои-чужие»<sup>751</sup>. Данная идентичность может быть рассмотрена с онтологической точки зрения и больше проявляется в сознании респондентов, чем в реальной социальной жизни. Тем не менее, она влияет на ритуальную сторону жизни, а также важна в семиотических исследованиях устной традиции.

Разделение мифологического пространства на два отдельных мира находит отражение в сакральных ритуалах и каждодневных практиках. В фольклоре марийцев и многих других народов представлены схожие традиции, направленные на сегрегацию живых от умерших. Так, бытуют запреты на принос домой вещей с кладбища, использование вещей умершего, соприкосновение с его телом. Все, что

---

<sup>751</sup> Васильев Ю. Ю. Бинарная оппозиция «живое — мертвое» в русской традиционной культуре (на материале отечественного фольклора) Специальность 24 00 01 - Теория и история культуры (философские науки). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата наук. С. 13.



прикасалось к коже покойника, согласно традициям, должно быть вымыто.<sup>752</sup>

В марийской культуре есть практика символического приглашения душ умерших родственников в дом в особые памятные даты (в основном, Семьк). Во многих культурах ритуалы почитания и угощения покойников могут подразумевать их приглашение в «этот мир»<sup>753</sup>. При этом носители традиций затем просят эти души покинуть мир живых людей и не пугать их, так как «мир живых» в оппозиции символизирует порядок, а «иной мир» - хаос<sup>754</sup>. В фольклорных текстах о встрече с нечистой может присутствовать мотив победы живого героя над демоном/призраком, что означает восстановление и утверждение порядка<sup>755</sup>. Встречи с «потусторонним» заканчиваются плохо для визионера: после такого контакта он может заболеть, сойти с ума и умереть<sup>756</sup>. С другой стороны, после контактов с заложным покойником или чертами индивид может получить новое знание, важное предсказание, в том числе, о грядущих смертях<sup>757</sup>.

Четких и детальных представлений об «ином мире» пространстве в устной традиции нет. Расходятся представления местных жителей, где именно обитает «заложный» покойник: в некоторых нарративах присутствует упоминание «загробного мира»,

---

<sup>752</sup> Arukask M. Death and Afterwards // Folklore. Electronic Journal of Folklore. Tartu, Vol. 8, 1998, pp. 11-15.

<sup>753</sup> Доронин Д. Ю. Мертвые в мире перемен: от могил до «Бессмертного полка» на Алтае // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах 8. М.: ИНДРИК, 2019. С. 233-234.

<sup>754</sup> Васильев Ю. Ю. Бинарная оппозиция «живое — мертвое» в русской традиционной культуре (на материале отечественного фольклора) Специальность 24 00 01 - Теория и история культуры (философские науки). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата наук. С. 14.

<sup>755</sup> Whelan L. B. Between worlds: Class identity and suburban ghost stories, 1850 to 1880 // Mosaic, Vol. 35, № 1, 2002. P. 144.

<sup>756</sup> Криничная Н. А. Легенды о возвращении из загробного мира // Этнографическое обозрение. М.: ИЭА РАН, №6, 2005. С. 117-124.

<sup>757</sup> Тодорова-Пиргова Э. Представления о «том свете» в биографических нарративах // Живая старина. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 1999. С. 22-23. Криничная Н. А. Легенды о возвращении из загробного мира // Этнографическое обозрение. М.: ИЭА РАН, №6, 2005. С. 125-127.

иногда пристанищем душ считается кладбище, гробница<sup>758</sup> или место смерти. В ритуальных практиках отражены поверья о продолжении жизни в «иномерном пространстве»: подкладываемые в гроб еда, одежда и другие вещи могут быть полезны и после жизни<sup>759</sup>.

В фольклоре можно выделить несколько моделей репрезентации иномерности «нечистых» сил. Этнолингвист Н. И. Толстой описал следующие модели описания «нечистой силы»: зооморфный, антропоморфный, нулевоморфный, смешанно антропоморфный<sup>760</sup>. Фольклорист С. М. Толстая на примере визуализации покойников в славянском фольклоре актуализировала зооморфный, антропоморфный и невидимый облики нечисти<sup>761</sup>. Исследователь С. Ю. Неклюдов конкретизировал несколько методов внешнего описания «загробного» персонажа: зрительную непредставленность, обретение материи (оборотничество, вселение в человека, полтергейст) и представленность в виде биологического существа<sup>762</sup>.

Самым распространенным мотивом визуализации духов и демонов является их анефимоватропоморфное изображение. Согласно антропоморфной описательной конструкции, демонические персонажи выглядят как люди. Обычно «заложные» покойники приходят в том же образе, в котором их видели при жизни. Нечисть может принимать внешний вид реально живущих жителей, больных, людей, которые скоро умрут. Так, этнограф М. О. Васильев описывал марийского керемета как «нечисть» в облике человека с большой бородой,

---

<sup>758</sup> Левкиевская Е. Е. Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах. М.: Институт славяноведения Российской академии наук, 2004. С. 352-353.

<sup>759</sup> Там же. С. 342.

<sup>760</sup> Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 264.

<sup>761</sup> Толстая С. М. Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. 2001. С. 155.

<sup>762</sup> Неклюдов С.Ю. На земле, в небесах и на море: заметки о «семантических пространствах» мифа [Электронный ресурс] // Классика... И не только: Нине Владимировне Брагинской. OriintaliaetClassica: Труды Иститута восточных культур и и античности. Вып. 33. М.: РГУ, 2010.

управляющего тройкой лошадей и одетого в красное <sup>763</sup>. Примечательно, что цветовая характеристика часто фигурирует в описании «нечисти»: «девушка, вся в белом», «в белом платье идет». В марийском фольклоре описания белого цвета как атрибута нечисти известно с XIX века. Так, в статье «Народные верования луговых черемис Казанской губернии» ия (черт) описан как очень высокое существо в белых одеждах<sup>764</sup>. Вероятно, что белый цвет фигурирует в описании демонических существ как цвет савана, похоронной обрядовости, отображает связь персонажей с загробным миром<sup>765</sup>.

«Говорили, что человек может проходить через дома, через заборы... Не знаю, кто, человек во всем белом, через всю деревню проходит» (ПМА, Р. 3., Большой Сатнур, Малмыжский район, 2017).

Примечательно, что черный цвет также может выступать атрибутом «потусторонности». Часто покойников описывают как высоких черных фигур, похожих на тени. Как пишет Д. И. Антонов, представление чертей в виде черных бесплотных существ характерно для средневековой русской культуры и было очень распространённым<sup>766</sup>, что подтверждает массовый характер данного визуального описания нежити.

Оживших мертвецов информанты описывали как людей, ничем не отличающихся от своего облика при жизни. «Одеты» привидения в тот же костюм, в котором их помнят до смерти, либо же в том, в которой их похоронили. В. А. Черванева выделяет черты живых и мертвецов в образе ходячего покойника. С одной стороны, данный мифологический персонаж сохраняет прижизненное имя (как правило),

<sup>763</sup> Васильев М. Г. О киреметяху чуваш и черемис. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1904. С. 14.

<sup>764</sup> В. З. Народные верования луговых черемис Казанской губернии. – Известия по Казанской епархии. Казань, 1877.

<sup>765</sup> Ефимова Е. С. Основные мотивы русских быличек (опыт классификации) // Сказка и несказочная проза. Межвузовский сборник научных трудов. М.: МПГУ, 1992.

<sup>766</sup> Антонов Д. И. Незримое тело: Ангелы, демоны и их «плоть» в древнерусской культуре. // Теория моды: Одежда. Тело. Культура. 2012. Вып. 23. С. 103–131.

имеет категории родства и свойства, что делает покойника частью человеческого земного мира. С другой стороны, в описании мертвеца наблюдаются указание на причину смерти («утопленник», «покойный») и бестелесность («призрак»), таким образом, «ходячий» покойник занимает в системе персонажей двойное положение, находится как бы на границе двух пространств.<sup>767</sup> В следующих нарративах «заложные покойники» описаны как реальные люди, сохраняющие прижизненный облик:

«Нет, вот снимаю квартиру, вижу - неуспокоенные души, чтобы не пугал моего ребенка... слышу, что он харкает ходит, я вижу старика в клетчатой рубашке с бородой, такой высокий худощавый... Старик, но он не беспокоил меня он, чисто на кухне постоянно был... и чтобы он не беспокоил я вижу, его и обычно пеку блины, поставлю свечку, разговариваешь, чтобы не мешал, да обряд такой, и он исчезает потом опять... Видимо это неуспокоенные души, надо их отпевать...» (ЮВЭЭ2, Н., Малмыжский район, 2017).

«Я поворачиваю голову, и вижу сидит на заборе (покойница – прим. автора), прям на похоронах, и юбка черная у нее, прям как в гроб положили. Вот хотите верьте, хотите – нет» (ЮВЭЭ2, О. С., Малмыж, Малмыжский район, 2017).

В ряде нарративов нечисть принимает облик маленьких детей, как объясняют информанты, для того, чтобы усыпить бдительность человека, расположить его к себе. Подобное перевоплощение можно классифицировать как оборотничество – сознательное изменение внешнего облика:

«И вот он ехал за дровами и как на дорогу выходит ребенок, ну лет пять ему, один совсем. Просит подвести, как он сел, и все, лошадь

---

<sup>767</sup> Черванева В. А. О некоторых особенностях обозначений мифологического персонажа в быличке // Народная культура сегодня и проблемы ее изучения (Афанасьевский сборник. Материалы и исследования): сб. ст. Вып. XII. Воронеж, 2012. С. 270 – 277.

дальше не едет, как будто чует чего-то. Ну он понял, что это черт, наверное, и ну давай по нему хлыстом, так сразу исчез. Вот такое бывает» (В. ПМА, МЭЭ, Медведевский район, 2107).

С. Ю Неклюдов отмечает, что превращение персонажа из одной ипостаси в другую маркирует рубежи между реальным и иномерным пространствами (Неклюдов 1998).

Вторая описательная модель, зафиксированная мною в нарративах – это представление «нечисти» в антропоморфном виде, но с гиперболизированными частями телами, очень высокого или очень низкого роста, лохматыми, грязными и т.д. Характеристика роста подчёркивает инаковость «нечистой силы», ее отличие от общепринятых норм. В следующем нарративе женщина, описывает азырена, марийского «ангела смерти», который явился ее отцу перед смертью, при этом азыренов в данном сюжете несколько:

«Азырени, азырени ... вот перед смертью это отец он у меня болел раком, заболел, я ему привезла из больницы уже и перед смертью он видел кого-то, говорит, это он, азырени пришли.

А как они выглядят? (Г. Устьянцев)

Высокие, говорит, высокие черные страшные для меня... а по рассказам я уже догадалась, что это, азырени, я маме сказала, что за ним уже пришли, так и получилось» (Мотив Н 7 «Персонификация смерти» по Ю. Е. Березкину, Е. Н. Дувакину, 2012<sup>768</sup>)( ЮВЭЭ2, Н., Малмыжский район, 2017).

Помимо очень высокого роста нежить может отличать и, наоборот, миниатюрное воплощение:

«Я помню, она рассказывала, что видела на пне, то ли человечка маленького, то ли что. Потом перестала ходить рано утром. Я еще про Ивана Григорьевича помню. Он служил в мотоциклистских войсках.

---

<sup>768</sup> Березкин Ю. Е, Дувакин Е. Н. [Электронный ресурс]. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог.2003.

Лечил нас всех. Говорит, когда был в окопе, вышел майор, очень маленький, приказал «вон из окопа». В этом же месте снаряд упал сразу. Спас он его. Сам рассказывал и плакал. Что только не рассказывал. Очень страшно в пехоте служить» (ПМА, З. Н., Шорунджа, Моркинский район, 2017).

С. Ю Неклюдов в статье «Какого роста демоны» приходит к заключению, что маленький рост мифологического персонажа связан с категорией невидимости: «...уместно предположить, что здесь между обеими упомянутыми стратегиями конструирования мифологического образа существует глубинная связь, обуславливающая семантический параллелизм «маленького» и «невидимого» / «бесплотного»<sup>769</sup>.

Описывая антропоморфную внешность нечисти, информанты подчеркивали ее черты, отличные от конвенциональных представлений о внешности. Демонические персонажи в текстах предстают в виде стариков или женщин, с акцентом на такие особенности, как морщинистость, маленький рост, лохматость и т.д. Л. Н. Виноградова отмечает, что особые физические детали мифологических персонажей славянской мифологии (рост, обильный волосяной покров и т.д.), подчеркивают нарушение установленных норм в контексте реального мира, инаковость образа<sup>770</sup>. Фольклорист Е. С. Ефимова считает, что растрепанные волосы являются атрибутом беспорядочного «антимира», а А. О. Черепанова называет данный атрибут «признаком бесовства»<sup>771</sup>. Интересное объяснение растрепанных волос в мифологии дал исследователь А. Е. Махов: взъерошенные волосы «нечисти» могут обозначать мотив испуга, нежелание следить за собой

---

<sup>769</sup> Неклюдов С. Ю. Слепота демона и ее литературные перспективы [Электронный ресурс]. // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии /Сб. науч. ст. 2014. С. 15.

<sup>770</sup> Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. 1994. С. 22-23.

<sup>771</sup> Черепанова А. О. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера /сост. А.О. Черепанова. СПб.: издательство Санкт-Петербургского университета 1996.Ефимова Е. С. Основные мотивы русских быличек (опыт классификации) // Сказка и несказочная проза. Межвузовский сборник научных трудов. М.: МПГУ, 1992

и следовать «человеческим» нормам, дисгармонию и душевный беспорядок<sup>772</sup>.

«Овда – это ну как, наверное, тоже сказочный, может не сказочный...существо. Они были какие, длинноволосые женщины, они все голые ходили. У женщин груди до сих пор висели и нога не так вот как у нас, а в обратную сторону...» (ПМА, Л. К., Старое Крещено, 2021).

«Это овда, это как ведьма, но раньше, оказывается, это как люди были. У них сиськи такие, на плечи кидают, а ноги туда. Они, оказывается, ходили задом наперед...Нас пугали- далеко ходить нельзя, овда схватит» (ПМА, Р, Ф., Оршанский район, 2021).

Третью модель описания внешности «загробных» персонажей можно охарактеризовать как зооморфную. Демонические сущности могут предстать в облике животных или существ со звериными чертами<sup>773</sup>. Этнолингвист А. В. Гура интерпретирует оборотничество нечисти как перенос демонического животного начала на духа-покровителя<sup>774</sup>. Фольклорист Л. Раденкович выделил два мотива превращения «нечисти» в животных: развлечение-шутку и вредительство в образе животного, цель которого - наказание человека<sup>775</sup>.

В следующем тексте животное олицетворяет проявление злых демонических сил:

«У меня мама с папой учителями были, у них много случаев было. Идет одна учительница, захотела в туалет за стог, сумку

<sup>772</sup> Махов А. Е. Средневековый дьявол postmortem: трансформация визуальных маркеров демонического в «Иконологии» Чезаре Рипы // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 3. М.: Индрик, 2014. С. 114-115.

<sup>773</sup> Виноградова Л. Н. Новые представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умершего // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. 2000. С. 37.

<sup>774</sup> Гура А. В. Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. 2000. С. 310.

<sup>775</sup> Раденкович Л. Опасные места в славянской народной демонологии // Славянский и балканский фольклор: Виноградье. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой. 2011. С. 72.

оставила, выходит - сумки нет. Думает, что делать, вдруг это нечистая сила. Тут она бегом пустилась домой, в деревню. Зашла не домой, а в интернат при школе был..., в старшие классы. Спрашивает: «что делать»? Они говорят, пойдете, Тамара Васильевна, посмотрим. Побежали. Вперед бежит их собака, и тут залает. Приходят – на сумке другая собака лежит, стережет. Тут одна девушка: «Смотрите, Тамара Васильевна, вот сумка», подошла, взяла сумку. Мама потом жалела ее всю жизнь. Вернулись домой и через некоторое время она умерла... Такая красавица, ни с того, ни с сего заболела и умерла. Это видать, нечистая сила была, нельзя было первой подходить до сумки дотрагиваться. Это нечистая собакой оборотилась» (ПМА, А.З., Шоруньжа, Моркинский район, 2017).

Можно предположить, что обличье животного в традиционной культуре подчеркивает не человеческое происхождение «нечистой силы», а также, как пишет С. Ю. Неклюдов – «невыделенность» из мира природы<sup>776</sup>. В ряде образов отмечаются синкретические черты: сочетание частей тела разных живых организмов. Зооморфное изображение нечисти особенно характерно для бесов и чертей (ия), образов, традиционно ассоциирующихся со злом.

«Его все видели как мужа. Бесеру все видели, он до сих пор как черт, тут как мужик (до пояса – прим. автора). И вот он к ней ходил говорят, после смерти» (Мотив F 65. «Мнимый покойник. Встреча с любовником» по Ю. Е. Березкину, Е. Н. Дувакину, 2012<sup>777</sup> (ЮВЭЭ2, Р, Л., Малмыж, Малмыжский район, 2017).

Еще одна форма, в которой может предстать нечисть в сказочной прозе – это абстрактные визуальные объекты: светящиеся шары, молнии. В виде таких явлений могут предстать и духи природы,

---

<sup>776</sup> Неклюдов С. Ю. [Электронный ресурс]. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе, 1998.

<sup>777</sup> Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. [Электронный ресурс]. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. 2003.



и «заложные» покойники. М. В. Ясинская выделила несколько моделей описания «невидимых» мифологических персонажей, которые могут быть: 1) полностью невидимы, 2) имеют визуальное воплощение, которое трудно увидеть, 3) невидимы, но могут появляться в прижизненном облике; 4) постоянно меняют облик; 5) видимы, но могут воздействовать на человека путем морока.<sup>778</sup>

«Видят разных людей. Вот Рита была у нас, в туфлях, весна. Не было резиновой обуви. Пошла в апреле местности, села у березы и уснула. Приехала в апреле провожать своего брата в армию. Потом пошла пешком десять километров. У нас же раньше дорог не было, вот она села у березы и умерла. Молодая, восемнадцать-девятнадцать лет девушке. И вот в том месте видят, как будто облако переходит дорогу. Это было в семьдесят восьмом году» (Здесь и в других текстах о «заложных» покойниках мотив Н 13 «Смерть увязывается за челвеком» по указателю Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина, 2012<sup>779</sup>) (ПМА., А. З., Шорунджа, Моркинский район, 2017).

Исследователь русского фольклора Э. В. Померанцева отметила, что описание «нечисти» в современной славянской мифологии становится менее детальным, распространяются абстрактные черты.<sup>780</sup> Схожую тенденцию «размывания» фольклорных образов отмечали многие исследователи сказочной прозы. Так, Е. Е. Левкиевская, подчеркивает, что в устной сказочной прозе не актуализируется категория мифологического персонажа, и это затрудняет описание нечистой силы.<sup>781</sup> Можно предположить, что эта тенденция

---

<sup>778</sup> Ясинская М.В. Визуализация невидимого: способы контакта с иным миром // Славянский и балканский фольклор: Виноградье. Вып. 11. М., 2011. С. 109.

<sup>779</sup> Березкин Ю. Е, Дувакин Е. Н. [Электронный ресурс]. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог.2003.

<sup>780</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. 1975. С. 135.

<sup>781</sup> Левкиевская Е. Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. Восточнославянский домовой. // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 96-161.

универсальна для многих фольклорных традиций, в том числе, для марийской.

В нарративах нет четкой иерархии описываемых демонических существ. Сами респонденты обычно не различают «заложных» покойников и, например, чия (чертей), демонов в устном повествовании. «Вот в деревне М. Ш., там говорили, он и черт и не черт, и не человек, знаешь, бесера» (А., ПМА, А. З., Щоруньжа, Моркинский район, 2017); «А бесереа это дух какой –то? (Г. Устьянцев) - Бес не бес черт не черт» (ЮВЭЭ2, Р. Л., Мамлмыж, Малмыжский район, 2017). Более того, информанты часто не называют описываемую нечисть каким-либо этнографическим понятием, что может быть связано с табуированием данного дискурса, а также с незнанием мифологической терминологии, неумением ее применить. В следующем нарративе информантка так и не смогла назвать, что за объект видела ее мать:

«И вот мама рассказывает, она работала полиграфисткой в Оршанке, часов одиннадцать уже или три, как-то на ночь получалось смена заканчивалась. Сутки, как они пересменку делали, я не помню. Она под утро, говорит, возвращается у нас очень нехорошее место есть в Сахате, когда из Оршанки выходишь на Оршу, там всегда аварии происходят, всегда несчастья, это сельхотехник...район, микрорайон был. МТС там в свое место был. Вот этот овраг огромный, скорее всего – это река какая-то засохшая с чем-то, непонятно с чем. И там тоже овраг идет такой пологий. И там всегда, каждый год, ДТП со смертельным исходом, и не одно. Хотя и знаки поставили уже, и обзор хороший. И у меня мама говорит, я ночью иду дороги, говорит, очень плохие, мы всегда обходили пять километров шли до Большой Орши, с Оршанки. «Я под утро иду и вижу, говорит- что за мной это, два глаза таких зеленых». Она у меня такая не боязливая, одна по лесам, как и я. «Смотрю, два глаза идут, оглянись. Вот эти два глаза со мной

параллельно идут, параллельно идут». «Пришла, говорит, в одиннадцать, наверное, смена заканчивалась. И эти два глаза вот в это мольбище ушли. А я, говорит, пришла домой, там свекровь с внучкой, сестра моя, шесть лет ей тогда было. Я, говорит, не подумала, поела быстро и легла с сестрой. Через день у сестры температура страшная, в общем, ее проклинали. Я хорошо помню, турслет у нас был. Ее скорая увезла, она там две недели пролежала, и ее парализовало. Сколько ни гадали, все говорили, что-то на моленном месте, потом поняли, там у нас есть старое мольбище. Видно, попала на место костра» (ПМА, Н. Ш., Малая Каракша, Оршанский район, 2021).

В. Н. Петров выделил четыре принципа названия демонических существ в устной речи: прямой, когда рассказчиком указывается конкретный мифологический термин (бесы, черти, ия и др.), метонимический, при котором называется определенная черта внешнего облика (цвет одежды, рост и т.д.), метафорический, при котором названия «нечисти» основаны на социальных характеристиках («мужчина», «высокий человек», «старик» и т.д.), и антропонимический, при котором демонические существа носят настоящих людей<sup>782</sup>. Фольклорист О. А. Черепанова отмечает, что «злая сила то разъединится на множество ипостасей..., то является единым образом...»<sup>783</sup>.

В медийном пространстве образы марийской «нечисти» репрезентированы мало. В отличие от героических сюжетов и образов, о низшей демонологии редко пишут в прессе, этих персонажей не стремятся увековечить в памятниках, так как категория нечисти не связана в представлениях респондентов с ростом этнического и, этнорегионального самосознания. В художественной литературе и

---

<sup>782</sup> Петров В. Н. Маленькие демоны: колдуны и их помощники в русских мифологических рассказах // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах 8. М.: Индрик, 2019. С. 178.

<sup>783</sup> Черепанова А. О. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера /сост. А.О. Черепанова. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1996.

сказках встречаются персонажи, похожие на героев несказочной прозы. Так, в некоторых сказках (например, о Шийпуй Пампалче) фигурирует Вувер-Кува (инофранты сравнивают ее с Бабой Ягой), которая имеет в своем образе некоторые черты овды: лохматые волосы, вывернутые коленки, магические способности<sup>784</sup>. Демонические черты присущи образу Тыргалтыша<sup>785</sup>, которого маришцы определяют как сказочного чудовища, сравнивают с вампиром.



*Иллюстрация 22. Восставший покойник, кадр из фильма «Небесные жены луговых мари», реж. А. С. Федорченко, 2012 год.*

В художественной киноленте «Небесные жены луговых мари» детально отражены черты именно низшего, демонического пласта маришской мифологии. Образы потусторонних сил продемонстрированы в нескольких новеллах: в фрагменте о коллективном колдовстве девушек, к которым нечисть в обличье молодых мужчин из деревни, о преследовании девушки покойником по наказу колдуна.

При контакте живых людей с демонами и покойниками, согласно фольклору, возникает пространственно-временная ситуация

<sup>784</sup> Архипова Д. С. Маришские народные сказки (Мариш калык йомак-влак). Йошкар-Ола: «Маришское книжное издательство, 2016.

<sup>785</sup> Там же. С. 53-68.

пограничности: «нечисть» либо является в реальном мире или, наоборот, человек попадает в «иной мир». Пространство между живым и мертвым можно определить как лиминальное<sup>786</sup>. «Существуют время и место, когда граница между мирами открыта, и души умерших, а также иномерные существа по определенным путям могут свободно проникать в «наш» мир, а живые люди при особых условиях посещать «тот» свет<sup>787</sup>. Во многих культурах к таким местам относятся определённые объекты природного ландшафта (овраги, леса, водные объекты и т.д.), бани. Что касается характеристик, то, согласно поверьям, вероятность встретиться с «нечистью» высока в полночь, полдень, определенные праздники.

Ю. Ю. Васильев выделяет несколько уровней лиминальности персонажей: «заложные покойники» (беспокойные и проклятые мертвецы); «пассивную (временную) лиминальность», которая включает в себя сон и окаменение; «активную (постоянную)» лиминальность, которая присутствует в образе Бабы Яги и существ, родившихся от связи живого человека с «заложным» покойником<sup>788</sup>. В марийском фольклоре лиминальность присуща также «знающим», так как они общаются с нечистой силой, повелевают ею или, наоборот, слушаются ее приказов. В традиции способность коммуницировать с миром умерших приписывается людям с ментальными болезнями, людям в алкогольном опьянении. Лиминальным становится пространство в представлении умирающего, за которым приходят души предков, ангел смерти Азырен. В особом «пограничном»

---

<sup>786</sup> Левкиевская Е. Е. Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах. 2004. С. 361. Васильев 2010 – Васильев Ю. Ю. Бинарная оппозиция «живое — мертвое» в русской традиционной культуре (на материале отечественного фольклора) Специальность 24.00.01. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата наук.

<sup>787</sup> Левкиевская Е. Е. Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах. М.: Индрик, 2004. С. 361.

<sup>788</sup> Васильев Ю. Ю. Бинарная оппозиция «живое — мертвое» в русской традиционной культуре (на материале отечественного фольклора) Специальность 24.00.01. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата наук. Москва, 2010.

состоянии находятся вдовы, к которым после смерти регулярно являются мужья. В результате таких связей женщины, согласно бывальщинам, сходят с ума или умирают.

Можно выделить два основным мотива пересечения «нечистой силой» границ между мирами. Во-первых, демоны и покойники таким образом вредят живущим, плутают и пугают их. Примечательно, что в нарративах демонические персонажи не фигурируют как активные субъекты, зачастую они просто стоят, смотрят и т.д. В редких случаях демонические сущности являются к человеку регулярно, «сживая его со света» болезнями, безумием и т.д. Второй мотив – предсказание, предвещение смерти. Как правило, видения умерших предков происходят перед смертью человека:

«Моя сестра младшая, ей тогда лет девять было. Она особенная была, общалась с цветами, животными, и они ее понимали, хотя дети все дурочкой называли. Так она сама по себе и жила. Видела будущее, картинки разные — все сбывалось. И вот однажды, мама на работу собиралась, она ей говорит: «Я сон видела, будто улетаю на воздушном шаре», — и попросила у матери, говорит, картошки пожарь, сейчас ко мне придут. Кто придет — непонятно. «Они», — говорит. Ну мама ей и пожарила, а сама ушла работать в колхоз. И на обед когда шла, ей навстречу толпа, все обходят ее. И только соседка подошла и говорит: «Ты знаешь, что Тонька твоя тонула». Она сама утопилась, будто кто-то пришел за ней, а она это знала уже, забрали ее рано. А было это, кстати, на Казанскую (день Казанской иконы Божьей Матери. — Г. У.), ровно пятьдесят лет назад...» (ЮВЭЭ2, М. В. Большой Сатнур, Малмыжский район, 2017).

Иногда в видениях «заложные покойники» продолжают привычные для них при жизни действия: идут теми же дорогами, носят ту же одежду, могут нарочито веселиться, танцевать. В марийском

фольклоре широко распространён мотив «свадебного поезда» - праздничной процессии покойников:

«Тут вот рассказывают, на мосту был случай, то ли затонула вся свадьба, то ли что. В общем, слышат там часто бубенцы будто едут сани, песни. Говорят, на деревьях они еще сидят поют, вроде с виду как обычные люди, в белом, еще невесту всю в белом, танцующую» (ПМА, А. Новоторьял, Новотрьяльский район, 2020).

В следующем нарративе дух марийского писателя, обитающий в его доме-музее, имеет те же склонности, что были у него при жизни:

«Тут у нас были люди с экстрасенсорными способностями, смотрели все...Они сказали, что тут дух его до есть, живет тут кто-то. Еще ему нравится, когда мы вино пьем. У нас тут есть всегда вино, вы будете»? (ПМА, Р. Ф. Советский район, 2021).

Лиминальностью обладают открытые «проходы-порталы» между двумя пространствами: колодцы, замочные скважины, зеркала.<sup>789</sup> Вглядываясь в эти точки пространства, согласно поверьям, можно увидеть и или призвать нечисть. В сельской местности распространён запрет смотреть ночью в окно на улицу, так как там можно увидеть «страшное».

Индивиды, соприкоснувшиеся с миром умерших, не воспринимаются местным социумом как «обычные» или «нормальные». В нарративах их реперезентуют как уже частично неживых. Несказочная проза о «заложных» покойниках и демонах отражает самоидентификацию рассказчиков как представителей пространства живых. Данная форма идентичности проявляется в процессе повествования детям сказок, в ходе дружеских посиделок.

---

<sup>789</sup> Tucker E. Ghost in Mirrors Reflections of the self // The Journal of American Folklore. University of Illinois Press, Vol. 118, № 468, 2005. P. 187.

## Заключение

Материалы интервью и анкетирования выявили, что некоторые категории мифологических персонажей соотносятся с этнической идентичностью марийцев в целом, не применительно к отдельным регионам или районам их проживания. Данные персонажи распространены в марийском фольклоре повсеместно и не связаны с сюжетами об определённых локусах пространства. К таким относятся, например, великан Онар, герой мифологических сказок и мифов божество Юмо и сказочные персонажи, наиболее популярной из которых можно считать дочь бога - Юмынүдырь. К данной группе мифологических персонажей часто обращаются авторы художественных произведений и театральных произведений. Имя великана-богатыря Онара часто встречается в названиях объектов культурного ландшафта и медийном дискурсе (республика Марий Эл в медийном пространстве часто называют «Землей Онара»). Персонаж Юмо в то же время является объектом культа, самым распространённым божеством марийского пантеона (Ош Кугу Юмо), символом традиционной религии, что обуславливает его общемарийскую известность.

В современных фольклорных нарративах и текстах о фольклоре репрезентировано восприятие местными жителями групповой и индивидуальной идентичностей. Данная взаимосвязь проявляется на уровне лексики, в выражениях «национальный» «наш», «местный» ит.д.. В текстах интервью выражены мотивы «принадлежности» духовной культуры и обладания ею. Осведомленность информантов о мифологическом дискурсе также позволяет выявить популярность, распространённость того или иного персонажа, его актуальность в современном культурном пространстве.



Образы персонажей героев-патыров и легендарных князей используются местными активистами (работниками администраций, музеев, краеведами и библиотекарями) с целью акцентуализации местной или территориальной идентичности. Герои-правители и богатыри (патыры) символизируют эпоху «золотого века» локальной группы населения – период мощи и процветания народа, активной борьбы с внешнеполитическими врагами. Есть районы, на территории которых активистами и творческой интеллигенцией популяризируются персоны «своих героев». Так, в Волжском районе отмечается повышенный интерес СМИ, образовательных институтов и общественности к образу Чоткара, в Оршанском – Мамич-Бердея, в Звениговском - Пашкана Керемета, Мари-Турекском – Турек-Суртана и т.д. Этническая идентичность горных марийцев подчеркивается наличием «своего» локального легендарного правителя – Акпарса. Героям локальных сюжетов сооружают скульптуры и памятные камни, места их мифологических деяний становятся пространством культурного туризма. В соседних с Марий Эл регионах проживания марийского населения также отмечается тенденция к актуализации образов мифологических местных героев, связанных с этнической историей. Так, культурные активисты Кировской области (Малмыжский район) ретранслируют информацию о локальных правителях Полтуше и Акпатыре. В последние десятилетия открыты памятные комплексы в их честь, отмечают памятные даты, приуроченные к событиям их мифологической биографии. Среди марийцев Кировской области прослеживается тенденция к сакрализации указанных образов. В свою очередь, среди марийцев Нижегородской области в меньшей степени распространена информация о местных легендарных героях, известных в этнографической литературе (Ош Пондаш, Ирга), и они не играют важной символической роли в актуализации этничности местного

марийского населения. Общемарийским культурным явлением стал День национального героя, приуроченный к памяти реальных исторических деятелей и чествованию мифологических персонажей.

Среди современной интеллигенции и ряда ученых распространена концепция «финно-угорского» единства или так называемого «финно-угорского мира». В конструировании данного понятия и создании новой «панидентичности» большую роль играют персонажи, ассоциируемые с древней уральской мифологией, встречающиеся у других финно-угорских народов. К этой категории относятся зооморфные персонажи мифов: утка-демиург, медведь, а также божество-создатель и дух-хозяин леса. Что касается персонажей низшей мифологии, духов-обитателей природных и хозяйственных объектов, нечистой силы, то они не ассоциируются марийцами с этническими категориями идентичности. Однако установлена связь между данными персонажами и пространственной идентичностью: та или иная деревня имеет свой корпус локальных текстов, связанных с осовением и восприятием местными жителями окружающего пространства: лесов, водных объектов, зданий и т.д. Данные нарративы, хотя и основаны на широко известных мотивах, связаны с понятными местным жителям сюжетам локальной истории. Помимо этого, в представлениях о «нечистой силе» репрезентировано восприятие носителями фольклорной традиции «потустороннего мира».

Миф и фольклор транслируют изменения, происходящие в самовосприятии марийского населения и актуализации тех или иных идентичностей. Так, под влиянием глобальной культуры образы сказочной прозы приобретают сходства с персонажами локализованных текстов городских легенд, а нарративы о «нечистой силе» пополняются современными эзотерическими понятиями. Образы богатырей и князей под влиянием деятельности активистов

визуализируются, приобретая в искусстве и литературе конкретные черты. В современном фольклоре возникают новые места, связанные с деятельностью этих персонажей.

В мифологическом дискурсе проявляется восприятие обществом социокультурных границ, дихотомии между условно «своими» и «другими». Так, персонажи фольклора и мифа олицетворяют разделяемую группой современную традицию, воспринимаемую как местную, этническую и аутентичную. На уровне коллективных представлений существует фольклор «чужих» групп, в котором, соответственно, фигурируют другие персонажи,

Значительную роль в установлении связи между идентичностью и мифологическим образом играет этнокультурный активизм и местная интеллигенция. Благодаря ее деятельности персонажи и связанные с ними сюжеты ретранслируются в СМИ, художественном творчестве, городском ландшафте и ритуально-коммеморативных практиках (праздниках и молениях). Истоки и подкрепление эта деятельность находит в научной краеведческой литературе, музейных экспозициях. Значительную роль в популяризации мифологических героев играет образование, особенно в Республике Марий Эл, в которой силен этнокультурный компонент в школьном звене обучения. Стоит заметить, что современные мифологические герои популяризируются с опорой на свидетельства этнографов и краеведов XIX–начала XX столетий и, хотя, в устной традиции советского периода они представлены не были (особенно это касается богатырей), публикация исследовательской литературы о них продолжалась. В 1990-х годах образы марийской мифологии стали актуальны уже в новой, этносимволической роли. Активисты этнической культуры, используя сюжеты о марийских патырах и правителях, великанах и божествах, создают семантическое поле проявления индивидуальной и коллективной идентичностей. Важно, что в данном процессе

происходит «изобретение» новых традиций: появляются памятные даты и праздники, ритуалы, новые объекты культа и мифологического ландшафта.

## Приложение 1. Вопросы интернет-анкеты

1. Укажите Ваш возраст
2. Укажите Ваш пол  
Мужской  
Женский
3. Укажите Вашу этническую принадлежность
4. Укажите Вашу национальность
5. Какой язык(и) Вы считаете родным(и)?
6. Владете ли Вы одним из марийских языков?  
Идеально владею, часто пользуюсь  
Знаю идеально, но не использую  
Понимаю устную речь, но не говорю  
Могу читать, но устной речью не владею  
Знаю некоторые слова и выражения
7. Укажите Вашу основную сферу деятельности в произвольной формулировке (например, студент(ка), журналист(ка), преподавание и т.д).
8. Изучали ли Вы какой-либо из марийских языков в школе? \*  
Да  
Нет
9. Изучали ли Вы в школе марийскую культуру в рамках отдельного предмета или в курсе других предметов? \*  
Да  
Нет
10. Какой язык Вы считаете национальным? \*
11. Из какого района и населенного пункта Вы родом? \*

12. В каком населенном пункте Вы проживаете сейчас? \*
13. Какие этнические группы современных марийцев Вам известны?
14. Какой мифологический/фольклорный персонаж олицетворяет всю марийскую культуру? Можете указать несколько вариантов.
15. Какой мифологический/фольклорный персонаж Вы считаете самым популярными у луговых марийцев? Можете указать несколько вариантов.
16. Какой мифологический/фольклорный персонаж Вы считаете самым популярными у восточных марийцев? Можете указать несколько вариантов.
17. Какой мифологический/фольклорный персонаж Вы считаете самым популярными у горных марийцев? Можете указать несколько вариантов.
18. Какой мифологический/фольклорный персонаж Вы считаете самым известными в Вашем регионе (районе)? Можете указать несколько вариантов.
19. О каких мифологическом/фольклорном персонаже чаще рассказывает в традиции населенного пункта, в котором Вы проживаете? Можете указать несколько вариантов.
20. Какой мифологический/фольклорный персонаж олицетворяют русскую традиционную культуру? Можете указать несколько вариантов.
21. Какие мифологические\фольклорные персонажи других финно-угорских народов Вам известны?
22. Существует ли финно-угорский мир (финно-угорское единство) на Ваш взгляд?

Да, точно есть, это очень близкие народы

Есть тесное сотрудничество в различных сферах, но единым миром это назвать сложно

Скорее нет, но есть сотрудничество в науке, образовании, народной культуре

Нет, финно-угорские народы схожи только языками и общностью происхождения

Нет, сейчас это совсем разные народы

Ничего не знаю о "финно-угорском мире"

23. Какой мифологический/фольклорный персонаж является олицетворением всей финно-угорской культуры?

24. Откуда Вы черпаете информацию о марийских богатырях-героях? Можно выбрать несколько вариантов. можно выбрать несколько вариантов.

Из художественных книг и энциклопедий

Из научной литературы

Из школьного курса (учебников, рассказов учителя и т.д.)

Из Интернета, из различных сайтов и социальных сетей

Театральные постановки, посещал(а) народные праздники

Из радио и телепрограмм

Рассказывали в детстве в семье

Рассказывали соседи, друзья, коллеги в более зрелом возрасте

25. Откуда Вы черпаете информацию о духах природы, нечисти? Можно выбрать несколько вариантов. можно выбрать несколько вариантов.

Из художественных книг и энциклопедий

Из научной литературы

Обучаясь в школе

Из Интернета, из различных сайтов и социальных сетей

Театральные постановки, посещал(а) народные праздники

Из радио и телепрограмм

Рассказывали в детстве в семье, из рассказов родителей, бабушек и дедушек

Рассказывали соседи, друзья, коллеги в более зрелом возрасте



## Приложение 2. Список информантов

- 1) А. – ж., бариста, Йошкар-Ола, приблизительно 1993 г.р.
- 2) А. – ж., вышивальщица, Шоруньжа, Моркинский район, приблизительно 1960 г.р.
- 3) А. – м., музыкант, краевед, Новоторъял, Новоторъяльский район, приблизительно 1955 г.р.
- 4) А. – м., таксист, Йошкар-Ола, 1980 г.р.
- 5) А. – м., таксист, Йошкар-Ола, приблизительно 1988 г.р.
- 6) А. А. – м., пенсионер, Шурма, Уржумский район, 1955 г.р.
- 7) А. И. – ж., пенсионерка, бывшая музейная работница, Сернур, Сернурский район, предположительно 1955 г.р.
- 8) А. И. – ж., тележурналист, активист, Йошкар-Ола, 1985 г.р.
- 9) А. М. – м., работник дома культуры, активист, Звенигово, Сидельниково, Звениговский район, 1989 г.р.
- 10) А. О. – м., писатель-фантаст, Йошкар-Ола, 1991 г.р.
- 11) А. Ф. – м., карт (марийский жрец), учредитель фонда «ЧоткарПатыр», Карамасы, Волжский район, приблизительно 1955 г.р.
- 12) В. – м., пенсионер, пасечник, Звениговский район, приблизительно 1950 г.р. лохм
- 13) В. – м., таксист, Вятские поляны, Вятскополянский район, приблизительно 1960-е г.р.
- 14) В. Е. – ж., сотрудница музея, Сернурский район, 1991 г.р.
- 15) В. К. – м., художник, Санкт-Петербург, 1980 г.р.
- 16) В. М. – ж., сотрудница музея, Звенигово, Звениговский район, 1989 г.р.
- 17) В. П. – ж., пенсионерка, Шурма, Уржумский район, приблизительно 1950-е г.р.

- 18) В. П. – м., сотрудник Дома культуры, певец, Ошары, Тоншаевский район, 1970 г.р.
- 19) В. Т. – м., пенсионер, активист, Тонкино, Тонкинский район, 1963 г.р.
- 20) Г. Б. – м., певчий в храме, Мамлымж, 1992 г.р.
- 21) Г. В. – ж., пенсионерка, участница вокального ансамбля, Большая Куверба, Тоншаевский район. 1957 г.р.
- 22) Г. Е. – ж., пенсионерка, участница вокального ансамбля, Большая Куверба, Тоншаевский район. 1957 г.р.
- 23) Г. К. – ж., школьный учитель марийского и русского языка, Кутюк – Кинер, Моркинский район, приблизительно 1965 г.р.
- 24) Г. М. – м., карт (марийский жрец), Советск, Советский район, приблизительно 1955 г.р.
- 25) Г. С. – ж., сотрудник библиотеки, Сидельниково, Звениговский район, 1957 г.р.
- 26) Е. К. – ж., музейный работник, директор музея, Чаломкино, горномарийский район, 1969 г.р.
- 27) З. – ж., посетительница библиотеки, Малмыж, малмыжский район, предположительно 1970-е г.р.
- 28) З. Д. – ж., преподаватель школы, Виловатово, Виловатово, Горномарийский район, 1959 г.р.
- 29) З. Е. – ж., поэтесса, в прошлом преподавательница марийского языка и литературы, Марисола, Сернурский район, 1946 г.р.
- 30) З. И. – ж., пенсионерка, Усола, Парангинский район, 1940 г.р.
- 31) З. Н. – ж., пенсионерка, вокалистка, Шоруньжа, Моркинский район, приблизительно 1955 г.р.
- 32) З. П. – ж., пенсионерка, участница вокального ансамбля, Большая Куверба, Тоншаевский район. 1962 г.
- 33) З. П. – ж., пенсионерка, Большой Сатнур, Малмыжский район, приблизительно 1955 г.р.

- 34) З. Х. – ж., директор музея, Параньга, Парангинский район, приблизительно 1979 г.р.
- 35) И. А. – ж., активистка национального движения, глава администрации, глава НКО, Черномуж, Шарангский район, 1969 г.р.
- 36) И. Е. – м., молодежный активист, общественный деятель, Виловатово, Горномарийский район, 1986 г.р.
- 37) И. И. – м., учитель истории на пенсии, Нурмучаш, Волжский район, приблизительно 1950 г.р.
- 38) И. Л. – ж., работница столовой, Виловатово, Горномарийский район, приблизительно 1988 г.р.
- 39) К. – м., таксист, Йошкар-Ола, предположительно, 1970 -е г.р.
- 40) К. М. – ж., пенисонерка, Шиндырьялы, Горномарийский район, 1938 г.р.
- 41) Л. Г. – ж., библиотекарь, Верх-Ушнур, Советский район, 1957 г.р.
- 42) Л. К. – ж., пенсионерка, бывший работник музея, Старое Крещено, Советский район, 1953 г.р.
- 43) М. – м., мельник, Шоруныжа, моркинский район, приблизительно 1955 г.р.
- 44) М. В. – ж., пенсионерка, певица, Пукшинерь, Малмыжский район, приблизительно 1955 г.р.
- 45) М. И. – ж., сотрудница Дома культуры, Еласы, Горномарийский район, 1955 г.р.
- 46) М. И. – ж., экскурсовод, сотрудница туристической сферы, Йошкар-Ола, 1991 г.р.
- 47) М. И. – м., сотрудник музея, культурный активист, Медведево, Медведевский район, 1991 г.р.
- 48) М. Р. – ж., сотрудница музея, преподаватель, Кокшайск, Звениговский район, 1971 г.р.

- 49) Н. – ж., таксистка, Малмыж, Малмыжский район, приблизительно 1975 г.р.
- 50) Н. А. – ж., пенсионерка, активистка, Черномуж, Шарангский район, 1950 г.р.
- 51) Н. Г. – ж., сотрудница Администрации Горномарийского района, занимается вопросами культуры, Козьмодемьянск, горномарийский район, 1990 г.р.
- 52) Н. З. – м., организатор молений, культурный активист, Большой Китяк, Малмыжский район, приблизительно 1950-е г.р.
- 53) Н. К. – ж., сотрудница библиотеки, Оршанка, Оршанский район, приблизительно 1985 г.р.
- 54) Н. Ш. – ж., краевед, библиотекарь, Малая Каракша, Оршанский район, 1953 г.р.
- 55) О. Е. – ж., сотрудница музея, Мари-Турек, 1989 г.р.
- 56) О. П. – ж., активист национального движения, певица, Старые Кари, Тонкинский район, 1970 г.р.
- 57) О. П. – ж., сотрудница Дома культуры, Медведево, Медведевский район, 1983 г.р.
- 58) О. П. – м., карт (служитель культа), Мари-Турек, Мари-Турекский район, 1970 г.р.
- 59) О. С. – ж., хореограф, Малмыж, Малмыжский район, 1975 г.р.
- 60) Прохожая Н. – ж., пенсионерка, Виловато, приблизительно 1950-е г.р.
- 61) Прохожий Х. – м., сторож, Виловатово, Горномарийский район, приблизительно 1962 г.р.
- 62) Р. З. – ж., библиотекарь, культурный активист, Большой Китяк, Малмыжский район, 1968 г.р.
- 63) Р. Л. – ж., буфетчица, Малмыж, малмыжский район, 1970 г.р.
- 64) Р. Ф. – ж., сотрудница музея, Советский район, приблизительно 1960 г.р.

- 65) С. К. – м., историк, научный сотрудник, Йошкар-Ола, 1973 г.р.
- 66) С. П. – м., активист национального движения, глава НКО, Старые Краи. Тонкинский район, 1966 г.р.
- 67) Т. – ж., сотрудница музея, Малмыж, Малмыжский район, приблизительно 1970 г.р.
- 68) Т. – ж., экскурсвод в музее, Йошкар-Ола, приблизительно 1980 г.р.
- 69) Т. Г. – ж., журналист, историк, Москва, 1994 г.р
- 70) Т. Г. – ж., сотрудница музея, Сернур, Сернурский район, 1971 г.р.
- 71) Т. К. – ж., сотрудница администрации, Карамасы, Волжский район, приблизительно 1955 г.р.
- 72) Т. П. – ж., культурный активист, сотрудница Администрации Горномарийского района, в прошлом – преподаватель, Козьмодемьянск, Горномарийский район, 1955 г.р.
- 73) Ф. К. – ж., пенисонерка, Вилатово, Горномарийский район, 1959 г.р.
- 74) Ф. Э. – ж., музыкант-гуслияр, преподаватель музыкальной школы, Еласы, Горномарийский район, 1956 г.р.

## Источники

- 1) «Полное собрание русских летописей. Том девятый. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью», СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1862.
- 2) Акцорин В. А., Сабитов С. С. Марий калыкойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. / Сост. В.А. Акцорин - Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1991 – 285 с.
- 3) Архипова-Григорьева С. Д. Марий калыкйомак-влак [Марийские народные сказки] / сост., лит. обработка С.Д. Архиповой-Григорьевой. Йошкар-Ола: Марий Эл Республик писатель ушем, 2010.
- 4) Васин К. К. На земле Онара: Повесть о Марийск. республике: Для сред. и ст. школьного возраста / К. К. Васин [Перевод с марийск. В. Муравьева]; [Ил.: А. С. Бакулевский]. - 2-е изд., перераб. - Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1973 – 168 с.
- 5) Васин К. К. Сабля атамана: [Рассказы] [Для сред. школьного возраста] / К. К. Васин. С марийск. пер. В. Муравьев ; Рис. А. Архиповой - М.: Дет. лит, 1974 - 142 с.
- 6) Декларация «О статусе народа мари», 1992.
- 7) Декларация о создании межрегиональной, межэтнической организации Российской Федерации АФУН // Сайт Общероссийского общественного движения «Ассоциация финно-угорских народов России»: <https://afunrf.ru/news/резолуция-всероссийского-форума-финно-угорских-народов/>
- 8) Декларация об основных принципах, целях и задачах сотрудничества финно-угорских народов мира // Сайт Консультативного комитета

финно-угорских народов: <http://www.fucongress.org/congress/I-kongress/deklaraciya-ob-osnovnyx-principax,-celyax-i-zadachax-sotrudnichestva-finno-ugorskix-narodov-mira/>

- 9) Ефимова О. Репортаж. Ак Батыр созвал гостей из самых разных областей / О. Ефремова // Сельская правда, 2006, 19 авг., н. 98 (13516). С. 2.
- 10) Зачем нужна организация «Марий ушем»? // MariUver, 26 октября 2015 года: <https://mariuver.com/2015/10/27/zachem-mu/>
- 11) Интервью Григория Иванова на портале «ТВ МЭТР», платформа YoiTube <https://www.youtube.com/watch?v=eqMyJc9E1Mg>
- 12) Картошова Л. У могилы Акпатрыра / Л. Картошова // Сельская правда, 1999, 24 авг., н. 101 (124027). С. 2.
- 13) Крупняков А. С. Марш Акпарса / А. С. Крупняков - Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1965 -
- 14) Кудрявцев И.М. Расколоть «Марий ушем» не удалось. Об обстановке вокруг организации / И. М. Кудрявцев [Электронный ресурс] // MariUver, 27 января 2020 – Режим доступа: <https://mariuver.com/2020/01/27/raskol-mari-ushem-ne/>
- 15) Кузьминых В. «Как «акпарс» «Кармелиту» победил [Электронный ресурс] / Вю Кузьминых // Марийская правда, 21.04.2009 – Режим жоступа: <https://www.marpravda.ru/news/religiya/kak-akpars/>
- 16) Любимов Д. В Марий Эл ликвидируют «У вий» [Электронный ресурс] / Д. Любимов // Idel.Реалии", 2020 - Режим доступа: <https://www.idelreal.org/a/30741058.html>
- 17) Материалы Всероссийской переписи населения 2010 года [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm)
- 18) Материалы Всероссийской переписи населения 2010 года  
Электронный ресурс □

[https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm)

- 19) Материалы интернет-канала «Йолна ТВ» на платформе «YouTube»  
[https://www.youtube.com/channel/UCbxt4W3Ei\\_WMrTRAUqh3Fхw](https://www.youtube.com/channel/UCbxt4W3Ei_WMrTRAUqh3Fхw)
- 20) Материалы сайта «ВКонтакте»: <https://vk.com/>
- 21) Материалы сайта «Марий Канаш»: <http://mer-kanash.ru/>
- 22) Материалы сайта «Марий ушем»: <https://марийушем.рф/>
- 23) Материалы сайта газеты этнокультурного журнала «Арслан»  
<http://mari-arслан.ru/mari/node/6>
- 24) Материалы сайта газеты «Чолман»:  
<https://cholman.rbsmi.ru/articles/finn-ugor-t-nya>
- 25) Материалы сайта Ивана Ямбердова <http://yamberdov.ru/gallery.htm>
- 26) Материалы сайта проекта КАМВА: <http://www.kamwa.ru/about-us/>
- 27) Материалы сообщества «Вятка мистическая» сети «ВКонтакте»  
<https://vk.com/public50420307>
- 28) Материалы сообщества «Йошкар-Ола Космопоиск» сети «ВКонтакте» <https://vk.com/kosmopoisk12>
- 29) Материалы страницы интернет-сообщества «КЫРЫК МАРЫ ГРУППА (Горномарийская группа)» сети «ВКонтакте»  
[https://vk.com/club\\_kyryk\\_mary](https://vk.com/club_kyryk_mary)
- 30) Моляров И. Беседы к черемисам Кузнецовского прихода / И. Моляров // Известия по Казанской епархии на 1873 год - Казань, 1873 - С. 220.
- 31) Н. Г. В. Черемисское предание о взятии Казани / Н. Г. // Сын Отечества - СПб., 1887. № 112. 3 мая.



- 32) Н. Черемисское предание, относящееся ко взятию русскими Казани / Н. // Нижегородский биржевой листок - Нижний Новгород, 1887. № 31. 8 февраля.
- 33) Недопекин А. «Тайны Великого Шура / А. Недопекин// Жизнь - 2012.
- 34) Окольников А. Герои Красного города. Чоткар Патыр. Начало / А. Окольников - Йошкар-Ола: Гардар, 2019 – 29 с.
- 35) Онар – мемнан куатна // Кугарня, 17 (1323), 24 апреля 2015 года.
- 36) Орехова Н. Ю. Марий калыкын илыш азбукыжо. Живая азбука народа мари / Н. Ю. Орехова - Йошкар-Ола: Издательский дом «Марийское книжное издательство», 2019 – 79 с.
- 37) Ош Пондаш нерген // Кугарня. Йошкар-Ола: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл. 2011. С. 3.
- 38) Петров Н. «Эх, ты, речка Туречка / Н. Петров // «Знамя», 2003 год
- 39) Повесть о стране Вятской, [Электронный ресурс],1905.
- 40) Резолюция «О статусе народа мари», 1992.
- 41) Резолюция VI Всемирного конгресса финно-угорских народов // Сайт Консультативного комитета финно-угорских народов: <http://www.fucongress.org/VI-kongress/resolution/rezolyuciya-VI-vsemirnogo-kongressa-finno-ugorskix-narodov/>
- 42) Речкин Д. «Записки командировочного. 2005-2018 годы» / Д. Речкин // Марийский мир. Марий Сандалык.. Йошкар-Ола,: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл. № 3-4 (36), июль-декабрь 2018 года - С. 52-57.
- 43) Сербицкий Д. Помолились Туреку / Д. Сербицкий // «Марийская правда» [https://www.marpravda.ru/news/society/mp\\_051123\\_12/](https://www.marpravda.ru/news/society/mp_051123_12/)
- 44) Спиридонов А.Я. Югорно. Песнь о вешем пути: эпос мари / А. Я. Спиридонов. Перевод с русского А.И. Мокеева— Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2014 – 245 с.

- 45) Статья «Аномальные места и аномальные зоны Марий Эл»  
<http://komanda-k.ru/2011/mariiel/загадочные-места-аномальные-зоны-и-примечательные-объекты-марийского-края>
- 46) Статья «Артвернисаж» // Сайт «Финно-угорского культурного центра Российской Федерации»:  
[http://www.finnougoria.ru/ethnology/art/1089/,%20http://hillmarygames.blogspot.com/p/blog-page\\_25.html?m=1](http://www.finnougoria.ru/ethnology/art/1089/,%20http://hillmarygames.blogspot.com/p/blog-page_25.html?m=1)
- 47) Статья «В Йошкар-Оле открылась выставка работ художника-этнофутуриста Юрия Таныгина» // Сайт «Финно-угорского культурного центра Российской Федерации»:  
<http://www.finnougoria.ru/news/5375/index.php?month=07&year=2008>
- 48) Статья «Всё, что вы хотели знать о Международном фестивале КАМWA» Мария Трокай // Сайт газеты «Звезда»:  
<https://zvzda.ru/cards/bfd3d888bc1d>
- 49) Статья «Городские легенды: мистическая Йошкар-Ола»  
<https://www.yoki.ru/anomalous/legends/19-03-2014/409158-legend-0/>
- 50) Статья «Дочь бога спустилась на сцену» // Сайт газеты «Марийская Правда»: <https://www.marpravda.ru/news/religiya/doch-boga-spustilas-na-stzenu/>
- 51) Статья «Марийский театр кукол и Денис Осокин отправились в «Ночной караул // Сайт «Реальное время.»»:  
<https://realnoevremya.ru/articles/193457-spektakl-yud-orol-nochnoy-karaul-poluchil-zolotuyu-masku>
- 52) Статья «Состоялась премьера первого марийского мюзикла» // MariUver, 27 октября 2012 года: <https://mariuver.com/2012/10/27/mari-musical/>
- 53) Статья «Художники со всей России изобразили этнофутуристическую Марий Эл» // Сайт газеты «Марийская правда»:  
<https://www.marpravda.ru/news/religiya/khudozhniki-so-vsey-rossii-izobrazili-etnofuturisticheskuyu-mariy-el/>

- 54) Статья интернет-ресурса «ИА REGNUM» «В Марий Эл возвели памятник легендарному марийскому герою Пашкану» <https://regnum.ru/news/cultura/675587.html>
- 55) Статья ресурса «Idel.Реалии» «Единения марийского народа никогда не будет, а вот согласие — обязательно» <https://www.idelreal.org/a/29713740.html>
- 56) Статья ресурса «MariUver» «Благотворительный концерт «Чоткар патыр» состоялся» <https://mariuver.com/2019/01/16/koncert-chotkar/>
- 57) Статья ресурса «MariUver» «В Марий Эл открыли памятник ЧоткарПатыру» <https://mariuver.com/2018/11/07/pamjat-chotkar/>
- 58) Статья ресурса «MariUver» «Козлов и Воронцов поставили памятник ПолтышОну — князю Болтушу» <https://mariuver.com/2011/08/11/pam-poltysh/>
- 59) Статья ресурса «MariUver» «Смотрите видеозапись первой марийской оперы «Акпатыр» <https://mariuver.com/2020/04/01/opera-akpatyr/>
- 60) Статья ресурса «MariUver» Л. Шемйэра «Марийцы почтили память Полтыша и Акпатыра» <https://mariuver.com/2012/08/12/mari-poltysh/>
- 61) Статья ресурса «Альтернативный взгляд. Salik.biz» «Аномальные зоны Марий Эл» [https://salik.biz/articles/82618-anomalnye-zony-mari-el.html?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F/](https://salik.biz/articles/82618-anomalnye-zony-mari-el.html?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F/)
- 62) Статья ресурса «Медиапоток» «Курган богатыря на берегу Волги» <https://potokmedia.ru/kraj/57664/kurgan-bogatyryja-na-beregu-volgi/>
- 63) Статья сайта «Occulte.ruМир тайного и непознанного» «Загадочные овраги» <https://olymp.msu.ru/rus/event/6977/>

- 64) Таныгин А. «Шиймундыра», с сайт «Марий тўвырарўдер»  
<http://mari-centr.ru/chm/index.php/ожнысо-жап-гыч-толшо-пайрем-да-йўла/2013-10-03-12-22-39>)
- 65) Трухина И. Ак Батыр / И. Трухина // Сельская правда, 2007, 9 авг., н. 95 (13668). С. 2.
- 66) Яндак Л. Онар: Роман-влак / Л. Яндак — Йошкар-Ола: Марий книга савыктыш, 2007 – 558 с.

## Литература

- 1) Anagnostou Y. A critique of symbolic ethnicity: The ideology of choice? / Y. Anagnostou // *Ethnicities* – 2009 - Vol. 9, No. 1 - P. 94 - 122.
- 2) Anderson J. *Understanding Cultural Geography: Places and Traces* / J. Anderson - London–New York: Routledge, 2010 – 334 p.
- 3) Armstrong J. A. *Nations Before Nationalism* / J. A. Armstrong - Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 1982 – 411 p.
- 4) Arukask M. *Death and Afterwards* [Electronic resource] / M. Arukask // *Folklore. Electronic Journal of Folklore* - 1998 -Vol. 8 - <https://folklore.ee/folklore/vol8/mds.htm>
- 5) Athena S. *Leoussi National Symbols: Ethnicity and Historical Continuity in Post-communist ‘New Europe’* / S. Athena // *Nationalism and Ethnosymbolism. History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*. Ed. by A.S. Leoussi, S. Grosby - Edinburg: Edinburg University Press, 2007 - P. 161 – 188 p.
- 6) Autio E. *The Permian Animal Style* [Electronic resource] // *Folklore* - 2001 - vol.18/19 - <https://folklore.ee/Folklore/vol18/permian.pdf>
- 7) Avdikos E. *Continuity, Identity and Folk Studies in Greece* / E. Avdikos // *Electronic Journal of Folklore* – 2010 - Vol.44 – P. 157 - 170.
- 8) Baron R. *Public folklore dialogism and critical heritage studies* / R. Baron // *International Journal of Heritage Studies* – 2016 - no. 8 – P. 588 - 606.
- 9) Bauman Z. *Soil, Blood and Identity* / Z. Bauman // *Sociological Review* – 2008 - 40(4) - P. 675 – 701.
- 10) Beiner G. *Probing the boundaries of Irish memory: From postmemory to prememory and back* / G. Beiner // *Irish historical studies: joint journal of the*

Irish Historical Society and the Ulster Society for Irish Historical Studies – 2014  
- Vol. 39, № 154 – P. 296 – 307.

- 11) Bell D. The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting / D. Bell - New York: Basic Books, 1973 – 507 p.
- 12) Ben-Amos D. Toward a Definition of Folklore in Context / D. Ben-Amos // The Journal of American Folklore, Vol. 84, No. 331 - P. 3 - 15.
- 13) Bendix R. In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies / R. Bendix - Madison: University of Wisconsin Press, 1997 – 306 p.
- 14) Bernard H. R. Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches / H. R. Bernard - Lanham, New York, Toronto, Oxford: Rowman Altamira, 2006 – 824 p.
- 15) Bird E. Cultural studies as confluence: The convergence of folklore and media studies / E. Bird // Popular culture theory and methodology: A basic introduction, eds. H. E. Hinds, M. Motz, and A. Nelson - Madison: University of Wisconsin Press/Popular Press, 2006 - P. 344 – 356.
- 16) Blau J. R., Brown E. S. DuBois and Diasporic Identity: The Veil and The UnVeiling / J. R. Blau, E. S. Brown // Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations. Keri E., Smith E., Leavy P - Leiden, Boston: BRILL, 2008 - P. 42 - 62.
- 17) Bremmer J. Myth as Propaganda: Athens and Sparta / J. Bremmer // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik – 1997 - Bd. 117 - P. 9 - 17.
- 18) Brewer T. F. Redefining "The Resource": Interpretation and Public Folklore / T. F. Brewer // Journal of American Folklore – 2006 - Vol. 119, No 471 - P. 80 - 89.
- 19) Bronner S. J. Framing Folklore: An Introduction / S. J. Bronner // Western Folklore, Vol. 69, No. ¾ - P. 275 - 297.
- 20) Brunvand J. H. Encyclopedia of Urban Legends, Updated and Expanded Edition / J. H. Brunvand - A-L ABC-CLIO, 2012 – 560 p.

- 21) Brunvand J. H. New Legends for Olds / J. H. Brunvand // ETC: A Review of General Semantics - Institute of General Semantics, 1986 - P. 381-388.
- 22) Brunvand J. H. The vanishing hitchhiker: American urban legends and their meanings / J. H. Brunvand - W. W: Norton Company, 2003 – 208 p.
- 23) Chervaneva V. Meet the Demonological Character: Two Types of Narrative Structures [Electronic resource] / V. Chervaneva // Electronic Journal of Folklore – 2016 - Vol. 65 (3) - <https://folklore.ee/folklore/vol65/chervaneva.pdf>
- 24) Chong N. G. Indigenous Political Organizations and the Nation-State: Bolivia, Ecuador, Mexico / N. G. Chong // Alternatives: Global, Local, Political – 2010 - Vol. 35, No. 3 - P. 259 – 268.
- 25) Conrad J. The Political Face of Folklore. A Call for Debate / J. Conrad // The Journal of American Folklore – 1998 - Vol. 111, No. 442 - P. 409-413.
- 26) Conversi D. Mapping the Field: Theories of Nationalism and the Ethnosymbolic Approach / D. Conversi // Nationalism and Ethnosymbolism. History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations. Ed. by A.S. Leoussi, S. Grosby - Edinburg: Edinburg University Press, 2007 - P. 15 – 30.
- 27) Coughlan R. Review. Myths and Memories of the Nation by Anthony D. Smith / R. Coughlan // The Annals of the American Academy of Political and Social Science – 1999 - Vol. 577 - P. 160 - 161.
- 28) Degh L. American Folklore and the Mass Media / L. Degh - Bloomington: Indiana University Press, 1994 – 216 p.
- 29) Dégh L. Uses of Folklore as Expressions of Identity by Hungarians in the Old and New Country / L. Degh // Journal of Folklore Research – 1984 - Vol. 21, No. 2/3 – P. 187 - 200.
- 30) Dégh L., Vázsonyi A. Does the Word Dog Bite Ostensive Action a Means of Legend-Telling / L. Degh, A. Vazsony // Journal of Folklore Research – 1983 - Vol. 20, No. 1 - P. 5 – 34.

- 31) Dundes A. Folklore as a Mirror of Culture / Dundes A. // *Elementary English* – 1969 - Vol. 46, No. 4 – P. 471 - 482.
- 32) Dundes A. *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes* / A. Dundes. Edited and Introduced by Simon J. Bronner - University Press of Colorado, Utah State University Press, 2007 – 443 p.
- 33) Dundes A. Who Are the Folk? [Electronic resource] / A. Dundes // *Interpreting Folklore. AlanDundes* – Bloomington: Indiana University Press, 1980 - <https://lizmontague.files.wordpress.com/2011/10/fl-whoarethefolk.pdf>
- 34) Edwards E. D. A house that tries to be haunted: Ghostly narratives in popular film and television / E. D. Edwards // *Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives*, eds. J. Houran and R. Lange, Jefferson - NC: McFarland and Company, 2001 - P. 82 - 120.
- 35) Ellis B. Death by folklore: ostension, contemporary legend, and murder / B. Ellis // *Western folklore* – 1989 - 48 (3) - P. 201 - 220.
- 36) Emerson R. M., Fretz R. I., Shaw L. L. *Writing Ethnographic Fieldnotes* / R. M. Emerson, R. I. Fretz, L. L. Shaw - University of Chicago Press Published, 1995 – 272 p.
- 37) Farnell B., Graham L. R. Discourse-Centered Methods / B. Farnell, L. Graham // *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. H. Russell Bernard, Clarence C. Gravlee - Rowman & Littlefield, 2000 - P. 391 – 438.
- 38) Fine G. A. The Folklore of Small Things: Tradition in Group Culture / G. A. Fine // *Western Folklore* – 2018 - Vol. 77, No. 1- P. 5 -27.
- 39) Foster R. J. Making National Cultures in The Global Ecumene / R. J. Foster // *Annual Review of Anthropology* - 1991 – 20(1) - P. 235 - 260.
- 40) Garlough C., Pryor A. Fearlessly "Sifting and Winnowing": Folklore and the Wisconsin Idea / C. Garlough, A. Pryor // *Western Folklore* – 2011 - Vol. 70, No. 3/4 – P. 243 - 253.
- 41) Gellner E. *Nations and nationalism* / E. Gellner - Ithaca: Cornell University Press, 1983 – 152



- 42) Giuliano E. Who Determines the Self in the Politics of Self-Determination? Identity and Preference Formation in Tatarstan's Nationalist Mobilization / E. Giuliano // *Comparative Politics* – 2000 - Vol. 32, No. 3 - P. 295 - 316.
- 43) Goldstein D. E. Vernacular Turns: Narrative, Local Knowledge, and the Changed Context of Folklore / D. E. Goldstein // *The Journal of American Folklore* – 2015 -Vol. 128, No. 508 – P. 125 - 145.
- 44) Goldstein D. E. The Commodification of Belief Diane / D. E. Goldstein // *Haunting Experiences Ghosts in Contemporary Folklore* – 1999 P. 171 – 205.
- 45) Goldstein D. E., Grider A.N., Thomas J.B. Conclusion: The “Spectral Turn” / D. E. Goldstein, A. N. Grider // *Haunting Experiences: Ghosts in Contemporary Folklore*. - University Press of Colorado, Utah State University Press, 2007 – P. 206 - 227.
- 46) Gupta A., Ferguson J. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference / A. Gupta, J. Ferguson // *Cultural Anthropology* – 1992 - Vol. 7, No. 1 - P. 6 - 23.
- 47) Haase D. Yours, mine, or ours? Perrault, the Brothers Grimm, and the ownership of Fairy Tales / D. Haase // *Merveilles & contes* - 2016 - Vol. 7, No. 2 – P. 383 - 402.
- 48) Hafstein V. Tr. Intangible Heritage as a Festival; or, Folklorization Revisited / V. Tr. Hafstein // *Journal of American Folklore* – 2018 - Vol. 131. No. 520 – P. 127–149.
- 49) Hafstein V.Tr. The Politics of Origins: Collective Creation Revisited / V. Tr. Hafstein // *Journal of American Folklore* – 2004 - Vol. 117. No. 465 - P. 300 – 315.
- 50) Hall B. Modernization and the Social Construction of National Identity: The Case of Taiwanese Identity / B. Hall // *Berkeley Journal of Sociology* – 2003 - Vol. 47 - P. 135 - 169.

- 51) Hämäläinen A. Das Kultische Wachsfeuer der Mordwinen und Tscheremissen / A. Hämäläinen // Journal de la Société Finno-Ougrienne - 1936–1937 - Vol. 48 - S. 1–150.
- 52) Hämäläinen A. Tšeremissen ja votjakkien keremeteistä / A. Hämäläinen // Kalevalaseuran vuosikirja – 1930 - Vol. 10 - S. 43–57.
- 53) Harrison S. Cultural Boundaries / S. Harrison // Anthropology Today – 1999 - Vol. 15, No. 5 - P. 10 - 13.
- 54) Harva U. Die Religion der Tscheremissen / U. Harva - Porvoo, 1926 – 208 s.
- 55) Hausner S. L. The Performance of Ritual Identity Among Gurungs in Europe / S. L. Hausner // Journal of Ritual Studies – 2016 - Vol. 30, No.1 - P. 99 - 108.
- 56) Heith A. Ethnicity, cultural identity and bordering: a tornedalian negro / A. Heith // Electronic Journal of Folklore – 2012 -Vol. 52 – P. 85 - 108.
- 57) Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions / E. Hobsbawm // The Invention of Tradition. Edited by E. Hobsbawm and T. Ranger – Cambridge: Cambridge university press, 1983 - P. 1 - 14.
- 58) Holmberg U. Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker / U. Holmberg // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne – 1913 - Vol. 32. – 295 s.
- 59) Holmberg U. Tšheremissien uskonto / U. Holmberg // Suomensuvun uskonnot - W. Söderström, 1914 – 128 s.
- 60) Hornborg A. Interrituality as a Means to Perform the Art of Building New Rituals / A. Hornborg // Journal of Ritual Studies – 2017 - Vol. 31, No. 2 - P. 17 - 27.
- 61) Hroch M. Social Preconditions Of National Revival In Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations / M. Hroch – Cambridge: Cambridge University Pres, 1985 - 300 p.

- 62) Hufford M. Rethinking the cultural mission / D. Hufford // Conserving Culture. A New Discourse on Heritage - Urbana: University of Illinois Press for American Folklife Center, 1994 - P. 1 - 11.
- 63) Hufford, D. J. An experience centered approach to hauntings / D. J. Hufford // Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives, eds. J. Houran and R. Lange - Jefferson, North Carolina: McFarland and Company, 2001 - P. 18 – 40.
- 64) Hutchinson J. Warfare, Remembrance and National Identity / J. Hutchinson // Nationalism and Ethnosymbolism. History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations. Ed. by A.S. Leoussi, S. Grosby - Edinburg: Edinburg University Press, 2007 - P. 42 – 54.
- 65) Johnston A. G. Walking with the Archives: Mapping Newfoundland Identity through Ghost Stories and Folklore / A. G. Johnston - Humanities Computing/Library and Information Studies University of Alberta, 2010 – 140 p.
- 66) Judge P. S., Kaur M. The Politics of Sikh Identity: Understanding Religious Exclusion / P. S. Judge, M. Kaur // Sociological Bulletin – 2010 - Vol. 59, No. 3 - P. 345 - 366.
- 67) Kadar C. Is There A Reason for the Existence of An independent Finno-Ugric Musicology? / C. Kadar // Folklore. Vol. 23 – 2003 - P. 86 - 106.
- 68) Kadende-Kaiser R. M., Kaiser P. J. Modern Folklore, Identity, and Political Change in Burundi / R. M. Kadende-Kaiser, P. J. Kaiser // African Studies Review - 1997 - Vol. 40. No. 3 - P. 29 – 54.
- 69) Kaufert J. M. Situational Identity and Ethnicity among Ghanaian University Students / J. M. Kaufert // The Journal of Modern African Studies – 1977 - Vol. 15, No. 1 - P. 126 -135.
- 70) Kęncis T. The Role of Folklore in the Formation of Latvian Visual Art [Electronic resource] / T. Kęncis // Folklore – 2015 - Vol. 62 - <https://folklore.ee/folklore/vol62/kencis.pdf>

- 71) Keri E., Smith E., Levy P. Hybrid Identities: Theoretical Examinations / E. Keri, E. Smith, P. Levy // Hybrid Identities: Theoretical and Empirical - Leiden, Boston, BRILL, 2008 - P. 3 – 13.
- 72) Khademi-Vidra A. Identity Spaces / A. Khademi-Vidra // Acta Univ. Sapientiae, Social Analysis – 2014 - 4, 1–2 - P. 109 – 120.
- 73) Klotiņš A. The Latvian Neo-folklore Movement and the Political Changes of the Late 20th Century / A.Klotiņš // The World of Music – 2002 - Vol. 44, No. 3 – P. 107 - 130.
- 74) Kolcheva E. M. Formation of Ethno-Futurism at the Turn of the XX-XXI Centuries / E. M. Kolcheva // Mediterranean Journal of Social Sciences – 2015 - 6(3) - P. 231 - 236.
- 75) Konagaya H. Heritage Production in National and Global Cultural Policies: Folkloristics, Politics, and Cultural Economy in Ryukyuan/Okinawan Performance / H. 71) Konagaya // Asian Ethnology – 2020 - Vol. 79, No. 1 - P. 45-66.
- 76) Kononenko R. V., Karpova E. J. Collective identity and social capital of the contemporary Russian folklore movement / R. V. Kononenko, E. J. Karpova // Anthropology of East Europe Review – 2012 - P. 77-90.
- 77) Koven M. J. Most Haunted and the convergence of traditional belief and popular television / M. J. Koven // Folklore – 2007 - Vol. 118, № 2 - P. 183 – 202.
- 78) Krasnova N., Yefremova T., Riese T., Bradley J. Reading Hill Mari Through Meadow Mari / N. Krasnova, T. Yefremova, T. Riese, J. Bradley - Vienna, 2017 - 400 p.
- 79) Kreuger A. Ethno-Futurism Leaning on the Past, Watching for the Future / A. Kreuger // Afterall A Journal of Art Context and Enquiry – 2017 – 43 - P. 116 - 133.
- 80) Krstanovic M. L. Political Folklore On Festival Market: Power of Paradigm and Power of Stage / M. L. Krstanovic // ČESKÝ LID – 2011 - VOL. 98, NO. 3 - P. 261 - 280.

- 81) Kuutma K., Seljamaa E., Västriik E. Minority Identities and the Construction of Rights in Post-Soviet Setting / K. Kuutma, E. Seljamaa // Electronic Journal of Folklore – 2012 - Vol. 51 - P. 49 – 76.
- 82) Lake O. Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana / O. Lake // Anthropological Quarterly – 1995 - Vol. 68, No. 1 - P. 21 - 36.
- 83) Larsen K. Possessing Spirits and Bodily Transformation in Zanzibar: Reflections on Ritual, Performance and Aesthetics / K. Larsen // Journal of Ritual Studies – 2014 – Vol. 28 № 1 - P. 15 – 29.
- 84) Laruelle F. Theory of identities / F. Laruelle - New York: Columbia University Press, 2016 – 296 p.
- 85) Lerch P. B., Bullers S. Powwows as Identity Markers: Traditional or Pan-Indian? / P. B. Lerch, S. Bullers // Human Organization – 1996 - no.4 - P. 390 - 395.
- 86) Levy R. I., Hollan D. W. Person-Centered Interviewing and Observation / R. I. Levy, D. W. Person-Centered // Handbook of Methods in Cultural Anthropology. H. Russell Bernard, Clarence C. Gravlee - Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2000 - P. 313 – 342.
- 87) Liendo J. G. Teachers, Folklore, and the Crafting of Serrano Cultural Identity in Peru / J. G. Liendo // Latin American Research Review – 2017 - Vol. 52, No. 3 - P. 378 - 392.
- 88) Lindberg C. Magical Art - Art as Magic / C. Lindberg // Anthropos – 2016 - Bd. 111, H 2 - P. 601 - 607.
- 89) Lindquist G. Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia / G. Linquist - New York and Oxford: Berghahn Books – 2006 - [https://vk.com/wall-63038783\\_1276](https://vk.com/wall-63038783_1276)
- 90) Lindsog J. Cultural policy and the performing arts in Southeast Asia / J. Lindson // Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania – 1995 - 151(4) – P.656 - 671.

- 91) M. Laba, Narvaez, P. eds. *Media sense: The folklore popular culture continuum* / M. Laba, P. Narváez, W. J. McNiff - Bowling Green: Bowling Green University Press, 1986 – 168 p.
- 92) Mayer J. *Mythological History, Identity Formation, and the Many Faces of Alexander the Great* [Electronic resource] / J. Mayer // *Classics Honors Projects* – 2011 - <https://research.monm.edu/mjur/files/2019/02/MJUR-i01-2011-2-Mayer.pdf>
- 93) Miichi K. *Playful Relief: Folk Performing Arts in Japan after the 2011 Tsunami* / K. Miichi // *Asian Ethnology* – 2016 - 75(1) - P.139 - 162.
- 94) Miller N. J. *Nationalism and Policymaking in the Balkans* / N. J. Miller // *Georgetown Journal of International Affairs* – 2009 - Vol. 7, No. 2 - P. 15 - 19.
- 95) Mitchell C. *Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland* / C. Mitchell // *Sociology of Religion* – 2005 -Vol. 66, No. 1 - P. 3 – 21.
- 96) Motz L. *Giants in Folklore and Mythology: A New Approach* / L. Motz // *Folklore* – 1982 -Vol. 93 - P.70 - 84.
- 97) Moulin J.F. *Touristic Encounters: Imag(in)ing Tahiti and Its Performing Arts* / J. F. Moulin // *A Distinctive Voice in the Antipodes: Essays in Honour of Stephen A - Wild*. ANU Press, 2017 - P. 267 - 306.
- 98) Mu L. *Performing Chineseness: The lion dance in Newfoundland* / L. Mu // *Asian Ethnology* – 2017 - 76 (2) - P. 289 – 317.
- 99) Mullen P. B. *The Dilemma of Representation in Folklore Studies: The Case of Henry Truvillion and John Lomax* / P. B. Mullen // *Journal of Folklore Research* – 2000 - Vol. 37, No. 2/3 - P. 155-174.
- 100) Nagel J. *Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture* / J. Nagel // *Social Problems* – 1994 - Vol. 41, No. 1 - P. 152 - 176.

- 101) Nagengast C., Kearney, M. Mixtec ethnicity: Social identity, political consciousness, and political activism / C. Nagengast, M. Kearney // *Latin American Research Review* – 1990 - Vol. 25, No. 2 - P. 61 - 91.
- 102) Ó Giolláin D. Rethinking (Irish) Folklore in the Twenty-First Century / D. Ó Giolláin // *Béaloideas* – 2013 - Iml. 81 - P. 37 - 52.
- 103) O'Reilly K. *Ethnographic Methods* / K. O'Reilly - London: New York, Routledge, 2005 – 264 p.
- 104) Osterlund-Pötzsch S. Bodies in Motion: The Peregrinations of Early Finland-Swedish Folklore Collectors / S. Osterlund-Pötzsch // *Journal of Folklore Research An International Journal of Folklore and Ethnomusicology* – 2014 - 51(3) - P. 253 – 276.
- 105) Österlund-Pötzsch S. Bodies in Motion: The Peregrinations of Early Finland-Swedish Folklore Collectors / S. Österlund-Pötzsch // *Journal of Folklore Research* – 2014 - Vol. 51, No. 3 – P. 253 - 276.
- 106) Paasonen H. Beitrage zur Kenntnis die Religion und des Kultus der Tscheremissen / H. Paasonen // *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* - 1939 - Vol. 78 - S. 181–215.
- 107) Pace R. Television's Interpellation: Heeding, Missing, Ignoring, and Resisting the Call for Pan-National Identity in the Brazilian Amazon / Race R. // *American Anthropologist* – 2009 - 111(4) - P. 407 – 419.
- 108) Parry K. D. The Formation of Heroes and the Myth of National Identity / K. D. Parry - Research Gate Publication, 2020 - <https://doi.org/10.1080/17430437.2020.1733531>
- 109) Paul V. Kroskrity. Identity / V. Paul // *Journal of Linguistic Anthropology* – 1999 - Vol. 9, No. ½ - P. 111 – 114.
- 110) Putelis A. Folklore and Identity: the Situation of Latvia [Electronic resource] // *Electronic Journal of Folklore* – 1997 - 4(5) - <https://folklore.ee/Folklore/vol4/pdf/aldis1.pdf>
- 111) Q. Zhang Intangible Cultural Heritage Safeguarding in Times of Crisis: A Case Study of the Chinese Ethnic Qiang's “Cultural

- Reconstruction” after the 2008 Wenchuan Earthquake / Q. Zhang // *Asian Ethnology* – 2020 - Vol. 79, No. 1 - P. 91 - 113.
- 112) Qizak S. Contemporary Ethnic Mobilization / S. Qizak // *Annual Review of Sociology* – 1985 - Vol. 9(1) - P. 355 - 374.
- 113) Ranger T. The Invention of Tradition in Colonial Africa / T. Ranger // *The Invention of Tradition* - Cambridge University Press, 2013 - P. 211 - 263.
- 114) Reid R. Past and presentism: The 'precolonial' and the foreshortening of African history / R. Reid // *The Journal of African History* – 2011 - Vol. 52, 52(02) - P. 135 - 155.
- 115) Rikoon. J. S. On the Politics of the Politics of Origins: Social (In) Justice and the International Agenda on Intellectual Property, Traditional Knowledge, and Folklore / J. S. Rikoon // *The Journal of American Folklore* – 2004 - Vol. 117, No. 465 - P. 325 - 336.
- 116) Ritchie S. Ventriloquist Folklore: Who Speaks for Representation? / S. Rithie // *Western Folklore* – 1993 - Vol. 52, No. 2/4 - P. 365 - 378.
- 117) Roberts. W. J. Grand Theory, Nationalism, and American Folklore / W. J. Roberts // *Journal of Folklore Research* – 2008 - Vol. 45, No. 1 - P. 45 - 54.
- 118) Roginsky D. Folklore, Folklorism, and Synchronization: Preserved-Created Folklore in Israel / D. Roginsky // *Journal of Folklore Research* – 2007 - Vol. 44, No. 1 - P. 41 - 66.
- 119) Saarinen S. The Myth of a Finno-Ugrian Community in Practice / S. Saarinen // *Nationalities Papers* – 2001 - Volume 29, Issue 1. - P. 41 – 52.
- 120) Sanders J. M. Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies / J. M. Sanders // *Annual Review of Sociology* – 2002 - 8(1) - P.327 - 357.
- 121) Schechner R. Performance Theory / R. Schechner - Taylor & Francis Group Plc edition, 2004 – 320 p.



- 122) Schensul J. J., LeCompte M. D. *Essential Ethnographic Methods: A Mixed Methods Approach* / J. J. Schensul, M. D. LeCompte - Boulder: University of Colorado, Rowman Altamira, 2013 – 386 p.
- 123) Schnell S., Hiroyuki H. Guest Editors' Introduction: Revitalizing Japanese Folklore / S. Schnell, H. Hiroyuki // *Asian Folklore Studies* – 2003 - Vol. 62, No. 2, *Topics in Japanese Folklore Studies* – P.185 - 194.
- 124) Seul J. R. 'Ours Is the Way of God': Religion, Identity, and Intergroup Conflict / J. R. Seul // *Journal of Peace Research* – 1999 - Vol. 36, No. 5 - P. 553 - 569.
- 125) Sigrid N. The micropolitics of personal national and ethnicity identity / N. Sigrid // *Discourse & Society* – 2007 -Vol. 18, No 5 - P. 653 - 674.
- 126) Silverman C. The Politics of Folklore in Bulgaria / C. Silverman // *Anthropological Quarterly* – 1983 - Vol. 56, No. 2 - P. 55-61.
- 127) Šmidchens G. Folklorism Revisited / G. 122) Šmidchens // *Journal of Folklore Research* – 1999 - Vol. 36, No. 1 - P. 51 - 70.
- 128) Smith A. D. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach* / A. D. Smith - New York: Routledge, 2009 – 184 p.
- 129) Smith L. *Uses of Heritage* / L. Smith - New York: Routledge, 2006 – 351 p.
- 130) Smith P. Read all about it! Elvis eaten by drug crazed alligators. Contemporary legend and the popular press / P. Smith // *Contemporary Legend* – 1992 - Vol. 2 - P. 41 – 70.
- 131) Smith, A. D. *Myths and Memories of the Nation* / A. D. Smith – Oxford: Oxford University Press, 1999 – 288 p.
- 132) Stewart S. The epistemology of the horror story / S. Stewart // *Journal of American Folklore* - 1982 - Vol. 95 - P. 33 – 50.
- 133) Suomala K. Complex religious Identity in the Context of Interfaith Dialogue / K. Suomala // *CrossCurrents* - 2012 -Vol. 62, No. 3 - P. 360 - 370.

- 134) Trevor-Roper H. *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland* / H. Trevor-Roper // *The Invention of Tradition* - Cambridge: Cambridge University Press, 2000 - P. 15 - 42.
- 135) Tuan Y.- F. *Space and Place: The Perspective of Experience* / Y.-F. Tuan – Minneapolis:University Of Minnesota Press, 2001 – 235 p.
- 136) Tucker E. *Ghost in Mirrors Reflections of the self* / E. Tucker // *The Journal of American Folklore* – 2005 - Vol. 118, № 468 - P. 186 - 203.
- 137) Turner V. *The Anthropology of Performance* / Turner V. // *The Anthropology of Performance* - New York, PAJ Publications, 1987 - P. 1 – 36.
- 138) Vasquez J. M. *Blurred Borders for Some but Not “Others”:* Racialization, “Flexible Ethnicity,” Gender, and Third-Generation Mexican American Identity / J. M. Vasques // *Sociological Perspectives* – 2010 - 53(1) - P. 45 - 72.
- 139) Volk J. *Research Note The “Kimono Wednesday” Protests Identity Politics and How the Kimono Became More Than Japanese* / J. Volk // *Asian Ethnology* – 2015 -Volume 74, Number 2 - P. 379 – 399
- 140) Walker C. *The politics of ethnonationalism* / C. Walker *Journal of International Affairs* – 1973 - Vol. 27, no. 1 – P. 1 - 21.
- 141) Warner M. *No go the bogeyman: Scaring, lulling, and making mock* / M. warner - New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998 – 388 p.
- 142) Warshaver. G. E. *On Postmodern Folklore* / G. E. Gerald // *Western Folklore* – 1991 - Vol. 50, No. 3 - P. 219 - 229.
- 143) Waters M. C. *Ethnic and Racial Identities of Second-Generation Black Immigrants in New York City* / M. C. Waters // *The International Migration Review* -1994 - Vol. 28, No. 4 - P. 795 - 820.
- 144) Weiner M. F., Richards B. N. *The Diasporized Hybrid in Sociological Theory* / M. F. Weiner, B. N. Richards // *Hybrid Identities: Theoretical and Empirical Examinations*. Keri E., Smith E., Leavy P. Leiden - Boston, BRILL, 2008 - P. 101 – 116.

- 145) Weissbrod L. Religion as National Identity in a Secular Society / L. Weissbord // Review of Religious Research – 1983 - Vol. 24, No. 3 - P. 188-205.
- 146) Weller S. C. Structured Interviewing and Questionnaire Construction / S. C. Weller // Handbook of Methods in Cultural Anthropology. H. Russell Bernard, Clarence C. Gravlee - Rowman & Littlefield, 2000 - P. 343 - 390.
- 147) Wells P. A. Public Folklore in the Twenty-First Century: New Challenges for the Discipline / Wekks P. A. //The Journal of American Folklore – 2006 - Vol. 119, No. 471 - P. 5-18.
- 148) Whelan L. B. Between worlds: Class identity and suburban ghost stories, 1850 to 1880 / L. B. Whelan // Mosaic – 2002 - Vol. 35, № 1, 2002 - P. 133 - 148.
- 149) Wilcox C., Gomez L. Religion, Group Identification, and Politics among American Blacks / C. Wicox, L. Gomez // Sociological Analysis – 1990 - Vol. 51, No. 3 - P. 271-285.
- 150) Willford A. The "Already Surmounted" Yet "Secretly Familiar": Malaysian Identity as Symptom / A. Willford // Cultural Anthropology, Vol. 21, No. 1. Wiley on behalf of the American Anthropological Association, 2006. P. 31 – 59.
- 151) Woods E. Beyond multination federalism: Reflections on nations and nationalism in Canada / E. Woods // Ethnicities – 2012 - Vol. 12, No. 3. - P. 270 – 292.
- 152) You Z. Conflicts over Local Beliefs: “Feudal Superstitions” as Intangible Cultural Heritage in Contemporary China / Z. You // Asian Ethnology – 2020 - Vol. 79, No. 1 - P. 137 - 159.
- 153) Zagrebin A. The Scientist and Authority in the History of Finno-Ugric Research in Russia / Zagrebin A // Journal of Ethnology and Folkloristics – 2007 - 1(1-2) - P. 63 - 73.

- 154) Zeitlin S. J. I'm a Folklorist and You're Not: Expansive versus Delimited Strategies in the Practice of Folklore / Zeitlin S. J. // *The Journal of American Folklore* - 2000 - Vol. 113, No. 447 - P. 3 - 19.
- 155) Zhang G. Chinese American Culture in the Making: Perspectives and Reflections on Diasporic Folklore and Identity / G. Zhang // *Journal of American Folklore* - 2015 - Vol. 128. No. 510 - P. 449 – 475.
- 156) Zhang J. Filmic Folklore and Chinese Cultural Identity / J. Zhang // *Western Folklore* – 2005 - Vol. 64, No. 3/4, Film and Folklore – P. 263 -280.
- 157) Абашин С. Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности / С. Н. Абашин - СПб.: Алетейя, 2007 – 302 с.
- 158) Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора / С. Н. Азбелев - Л.: Наука, Ленинградское отд-ние, 1982 – 327 с.
- 159) Айплатов Г. Н. Акпарс: сквозь призму веков // Акпарс. Исследования и материалы / Г. Н. Айплатов / Сост. А.Г. Иванов, Г.Н. Айплатов - Йошкар-Ола: Изд-во Марийского гос. ун-та, 2007 - С. 7 – 12.
- 160) Айплатов Г. Н. Акпарсова сотня Козмодемьянского уезда в XVI–XVIII вв. / Г. Н. Айплатов // IV Игнатъевские чтения: материалы докладов и выступлений на республиканской научной конференции - Йошкар-Ола: Изд-во Марийского гос. ун-та, 2004 - С. 6 – 10.
- 161) Айплатов Г. Н. Навеки с тобой, Россия / Г. Н. Айплатов - Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1967 – 130 с.
- 162) Айплатов Г. Н., Иванов А. Г. Первые публикации исторических преданий об Акпарсе / Г. Н. Айплатов, А. Г. Иванов // *Марийский археографический вестник* – 2001 - No 11 - С. 103–105.
- 163) Акцорин В. А. Прошлое марийского народа в его эпосе / В. А. акцорин - Саров: Альфа, 2000 – 87 с.
- 164) Акцорин В. А. Современные фольклорные материалы о происхождении марийского народа. Вопросы марийского фольклора и

- искусства / В. А. Акцорин // Вопросы марийского фольклора и искусства – 1980 – Вып. 1 - С. 3 - 15.
- 165) Акшиков А. Г. Двенадцать марийских героев [Электронный ресурс] / А. Г. Акшиков // Ончыко – 2012 - №1 – Режим доступа: about:blank
- 166) Александров В. С., Салахиев В. М. Праздничная и бытовая культура марийцев, удмуртов, татар Малмыжского района Кировской области / В. С. Александров, В. М. Салахиев - Малмыж, МКУК Малмыжская ЦБ, 2019 – 68 с.
- 167) Альтерматт У. Этнонационализм в Европе / У. Альтерматт - М.: РГГУ, 2000 – 366 с.
- 168) Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышление об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон / Пер. с англ. В. Николаева - М.: Канон-пресс-Ц. 2001 - 286 с.
- 169) Андреев А. А. Город Царевококшайск: Страницы истории (конец XVI – начало XVIII века) / А. А. Андреев - Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991 – 93 с.
- 170) Андрюнина М.А. «Заложные» покойники – локусы тела и локусы души / М. А. Андрюнина // Славянский и балканский фольклор: Виноградье – 2011 - № 11 - С. 99 – 108.
- 171) Анкерсмит Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Р. Анкерсмит. Перевод с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец - М.: Прогресс-Традиция, 2003 – 489 с.
- 172) Антонов Д. И. Незримое тело: Ангелы, демоны и их «плоть» в древнерусской культуре / Д. И. Антонов // Теория моды: Одежда. Тело. Культура – 2012 - Вып. 23 - С. 103–131.
- 173) Анфиногенов Б. В. Критика этнофутуризма в Удмуртии / Б. В. Анфиногенов // Финно-угорский мир – 2015 - №: 3 (24) - С. 74-77.
- 174) Анфиногенов Б. В. Этнофутуризм в современной массовой культуре (на примере Урало-Поволжья) / Б. В. Анфиногенов //

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики – 2015 - 8-3 (58) - С. 13-15.

- 175) Аршин К. А. Нация / К. А. Аршин // Философская антропология – 2018 -Т. 4. № 2 - С. 103 - 116.
- 176) Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу / А. Н. Афанасьев - М.: К. Солдатенов.
- 177) Байдуж М. И. Охота на привидения: практики освоения страшного пространства в современных исследованиях / М. И. Байдуж // Фольклор и антропология города – 2018 - Т.1. №1 - С. 44 – 58.
- 178) Байдуж М. И. Трансформация традиционных представлений о сверхъестественном в городской среде: опыт сбора и систематизации материала / М. И. Байдуж // Фольклористика и культурная антропология сегодня. Тезисы и материалы Международной молодежной научной школы - М.: РГГУ, 2012 - С. 255 – 261.
- 179) Балыбердин А. К вопросу о происхождении «Повести о стране Вятской» [Электронный ресурс] / А. Балыбердин // Библиотека как культурно-исторический объект: Традиции и тенденции развития, социальные функции. Материалы научной конференции, Киров, 18-19 декабря 2007 года – Киров, 2007 – Режим доступа: [https://web.archive.org/web/20100304033021/http://www.vstrana.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=82&Itemid=112](https://web.archive.org/web/20100304033021/http://www.vstrana.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=82&Itemid=112)
- 180) Барт Ф. Введение / Ф. Барт // Этнические группы и социальные границы. Под ред. Фредрика Барта; пер. с англ. Игоря Пильщикова - М.: Новое изд-во, 2006 - С. 9 – 48.
- 181) Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева - М.: Логос, 2005 – 390 с.
- 182) Бахтин А. Г. «Казанское взятие» в исторических преданиях и легендах (по изданию «XV–XVI вв. в истории Марийского края», 1998) // Акпарс: исследования и материалы / А. Г. Бахтин / Сост. А.Г. Иванов,

- Г.Н. Айплатов - Йошкар-Ола: Изд-во Марийского гос. ун-та, 2007 - С. 130–134.
- 183) Бахтин А. Г. К вопросу о Мамич-Бердеевых волостях / А. Г. Бахтин // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки» - 2015 – Вып. 2 - С. 5 - 14.
- 184) Беликов Е. Н. Роль языка в формировании национальной идентичности народа мари / Е. Н. Беликов // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки – 2012 – 2 (148) - С. 166 - 170.
- 185) Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции / О. В. Белова - М.: Индрик, 2005 – 287 с.
- 186) Белокурова С. П. Словарь литературоведческих терминов / С. П. Белокурова - СПб.: Паритет, 2006 – 314 с.
- 187) Березкин Ю. Е, Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс] / Ю. Е. Березкин, Е. Н. Дувакин – 2012 – Режим доступа: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
- 188) Богораз В.Г. Дуалистические мифы (с предисловием М. Шахнович) / В. Г. Богораз // Государство, религия, церковь в России и за рубежом – 2018 - №1 - С. 196 – 212.
- 189) Бредникова О. «Семейная» и «коллективная» память (способы конструирования этнической идентичности) / Бредникова О. // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Материалы международного семинара. Труды. Вып. 5 (СанктПетербург, 14—17 ноября 1996) / Под ред. Воронкова В., Здравомысловой Е — СПб.: ЦНСИ, 1997— С. 70 - 74.
- 190) Бромлей Ю. В. Этнос и этнография / Ю. В. Бромлей - М.: Наука, 1973 – 285 с.

- 191) Брубейкер Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер / Перевод с английского И. Борисовой. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012 – 408 с.
- 192) Буйских Ю. С. «Домовой в машине»: мифология в повседневной жизни современных украинцев / Ю. С. Буйских // Фольклористика и культурная антропология сегодня. Тезисы и материалы Международной молодежной научной школы - М.: РГГУ, 2012 - С. 246 – 254.
- 193) Бушков Р. А. Откуда пошла «Земля Онара» / Р. А. Бушков // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки» - Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2015 - С. 25 – 29.
- 194) В. З. Народные верования луговых черемис Казанской губернии / В. З. – Известия по Казанской епархии. Казань, 1877 – 56 с.
- 195) Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов мари / В. М. Васильев - Краснококшайск, 1927 – 27 с.
- 196) Васильев М. Г. О киреметяху чуваш и черемис / М. Г. Васильев - Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1904 – 50 с.
- 197) Васильев Ю. Ю. Бинарная оппозиция «живое — мертвое» в русской традиционной культуре (на материале отечественного фольклора) Специальность 24.00.01 - Теория и история культуры (философские науки). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата наук / Юрий Юрьевич Васильев - Москв, 2010 – 28 с.
- 198) Васильева С. А. Пантюркизм на современном этапе: теоретическая база и практическая деятельность / С. А. Васильева // Социум и власть – 2011 - №3 - С. 75-78.
- 199) Васин К. К. Ожнысо ял-влак нерген летописьын мутшо / К. К. васин // Ончыко – 1955 - № 2 - С. 110.



- 200) Виноградов В. В. Прошлое в Настоящем: Записки этнографа [Электронный ресурс] / В. В. Виноградова / Ред-сост. Е. В. Хаздан, науч. ред. А. Ф. Некрылова, ред. Т. Г. Иванова - СПб.: ИРЛИ РАН, 2020 – Режим доступа: [https://www.academia.edu/41889332/Виноградов\\_В\\_В\\_Прошлое\\_в\\_Настоящем\\_Записки\\_этнографа](https://www.academia.edu/41889332/Виноградов_В_В_Прошлое_в_Настоящем_Записки_этнографа)
- 201) Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал - М.:Индрик, 1994 - С. 16 – 44.
- 202) Виноградова Л. Н. Ментальный образ ландшафта в народной культуре / Л. Н. Виноградова // Ландшафты культуры - М.: Прогресс-Традиция, 2007 - С. 45 – 54.
- 203) Виноградова Л. Н. Новые представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умершего / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология - М.: «Индрик», 2000 - С. 25 – 51.
- 204) Виноградова Л. Н. Человек / нечеловек в народных представлениях / Л. Н. Виноградова // Человек в контексте культуры. Славянский мир. М.: Индрик, 1995 – С. 17 – 26.
- 205) Виноградова Л. Н., Левкиевская Е. Е. Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80 —90-х годов XX века. Том III. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская - М.: Издательский Дом ЯСК, 2016 – 648 с.
- 206) Волкова А. Е. Концепт «Финно-угорского мира»: центробежные тренды и влияние на внутреннюю и внешнюю политику Российской Федерации / А. Е. Волкова // Среднерусский вестник общественных наук – 2015 - Т. 10, № 3 - С. 226 - 234.

- 207) Гаврилова К. А. Этнический активизм и локальные стратегии производства этнической культуры в марийских деревнях Кировской области. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Ксения Андреевна Гаврилова. Специальность 07.00.07. — Этнография, этнология, антропология - СПб, 2016 - 352 с.
- 208) Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Г. -Г. Гадамер. Пер. с немецкого Б. Н. Бессонова - М.: Прогресс, 1988 – 704 с.
- 209) Гаджиев М. С. «Албанская книга» и ее роль в сложении лезгинской этноцентристской мифологии / М. С. Гаджиев // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов Авторы: Петров А.Е., Шнирельман В.А. (отв. ред.) - М.: ИА РАН, 2011 - С. 187 – 197.
- 210) Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер / Перевод с английского Т. В. Бердникова, М. К. Тюнькина - М.: Прогресс, 1991 – 319 с.
- 211) Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса / Э. Геллнер // Нации и национализм / Перевод с английского и немецкого Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского - М.: Праксис, 2002 - С. 146 - 200.
- 212) Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищь одежд и прочих достопамятностей. 1795 – 1797 / И. Г. Георги // Часть I. О народах финского племени - СПб.: 1795 – 76 с.
- 213) Глухов В. А., Глухова Н. Н. Восприятие пространства в марийских пословицах и поговорках: Виды, размерность, качество / В, А. Глухов, Н. Н. Глухов // Альманах современной науки и образования, Тамбов: Грамота, 2009 - С. 45 – 48.

- 214) Глухова Н. А. Архетипы пространства в марийском фольклоре / Н. А. Глухова // Ежегодник финно-угорских исследований – 2014 - Вып. 1. - С. 55 - 59.
- 215) Гринфельд Л. Национализм. Пять путей к современности / Л. Гринфельд / Пер.с англ. Т.И. Грингольц, М.Р. Вирозуб - М.: Пер Сэ, 2012 – 528 с.
- 216) Грюнталь Р. Что такое финно-угорские народы? [Электронный ресурс] / Р. Грюнталь // Строительство и эрозия финно-угорских народов – 2011.
- 217) Грюнталь Р. Что такое финн-угорская национальная идентичность [Электронный ресурс] / Р. Грюнталь // Образование и расслоение финно-угорской национальной идентичности - 2011.
- 218) Губогло М. Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки / М. Н. Губогло - М.: Наука, 2003 – 763 с.
- 219) Губогло М. Н. Пробуждение финно-угорского Севера. Национальные движения Марий Эл / М. Н.Губогло Автор-составитель С. М. Червонная; под редакцией М. Н. Губогло - М.: Российская академия наук, Центр по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1996 – 326 с.
- 220) Гура А. В. Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях / А. В. Гура // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология - М.: Индрик, 2000 - С. 303 – 313.
- 221) Данилов О. В. Языческие культы древнего населения Марийского Поволжья / О. В. Данилов Редакторы-составители А.Г. Иванов, Д.Ю. Ефремова; Нац. музей РМЭ им. Т. Евсеева - Йошкар-Ола: б.и., 2016 – 336 с.

- 222) Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида Пер. с франц., вступит ст. и комм. Н.С. Автономовой - М.: Ad Marginem, 2000 - 512 с.
- 223) Дмитриев С. Д., Дмитриева В. М., Тужаров Г. М. Маре букварь. Иктымшӱ класслан учебник / С. Д. Дмитриев, В. М. Тужаров - Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1995 - 131 с.
- 224) Доронин Д. Ю. Мертвые в мире перемен: от могил до «Бессмертного полка» на Алтае / Д. Ю. Доронин // In Umbra. Демонология как семиотическая система – 2019 - Альманах 8 - С. 223-264.
- 225) Дудина В. И. Эпистемологическая реконфигурация социального знания: от репрезентации к перформативности / В. И. Дудина // Журнал социологии и социальной антропологии – 2012 - Т. 15, № 3 - 35-50.
- 226) Егоров И. Лексика северо-западного наречия марийского языка / И. Егорова // Труды МарНИИ. Вып. XV - Йошкар-Ола: МарНИИ, 1961 – С. 145 – 154.
- 227) Ефимова Е. С. Основные мотивы русских быличек (опыт классификации) [Электронный ресурс] / Е. С. Ефимова // Сказка и несказочная проза. Межвузовский сборник научных трудов - М.: МПГУ, 1992 – Режим доступа: <https://ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm>
- 228) Ефремова Д. Ю., Устьянцев Г. Ю. Бог, дух и дьявол. Статус и образ керемета в современном марийском фольклоре / Д. Ю. Ефремова, Г. Ю. Устьянцев // Традиционная культура – 2020 - Т. 21. № 1 - С. 114–123.
- 229) Жуков А. П. Ош Пондаш в легендах и летописях [Электронный ресурс] / А. П. Жуков // Волжская правда – 2015 – Режим доступа: <https://www.finnougoria.ru/news/publications/39737/>
- 230) Загребин А.Е. Этнографическое финно-угроведение в России: динамика научных идей и знаний / А. Е. Загребин // Труды Карельского научного центра Российской академии наук – 2014 - № 3 - С. 3-8.

- 231) Задворная Е. С. Феномен идентичности: история формирования понятия и современные подходы к изучению / Е. С. Задворная - Ценности и смыслы – 2017 - №1 (47) - С. 24-37.
- 232) Замятина Н. Ю. Территориальные идентичности и социальные структуры / Замятина Н, Ю. // Общественные науки и современность – 2012 - № 5 - С. 151-163.
- 233) Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Д. К. Иванов - М.: Индрик, 1995 – 292 с.
- 234) Иванов А. Г., Сануков К. Н. История марийского народа: учебное пособие для учащихся среднего и старшего школьного возраста / А. Г. Иванов, К. Н. Сануков - Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2011 – 300 с.
- 235) Иванов В. В. Низшая мифология / В. В. Иванов // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев - М.: Советская энциклопедия, 1980 - С. 724—725.
- 236) Иванов И. Г., Тужаров Г. М. Северо-западное наречие марийского языка / И. Г. Иванов, Г. М. Тужаров // Выпуск 1. Диалекты марийского языка - Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1970 - 216 с.
- 237) Иванов И. Г., Тужаров Г. М. Словарь северо-западного наречия марийского языка / И. Г. Иванов, Г. М. Тужаров // Диалекты марийского языка. Выпуск II. - Йошкар-Ола: МарНИИ, 1971 - 304 с.
- 238) Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия / Ю. А. Калиев - Йошкар-Ола: Марийский гос. ун-т, 2003 – 215 с.
- 239) Калхун К. Национализм / К. Калхун / Перевод с англ. А. Смирнова - М.: Издательский дом «Территория будущего» - 2006 – 288 с.
- 240) Кашкин Е. В., Мордашова Д. Д. Горномаийский язык. Язык горных мари с обоих берегов Волги [Электронный ресурс]. Материалы

сайта «ПостаНаука» - Режим доступа:  
<https://postnauka.ru/longreads/155718>

- 241) Китинг М. Новый регионализм в Западной Европе / М. Китинг  
Перевод с английского Артема Смирнова // Логос – 2003 - № 6 (40) - С.  
67 - 116.
- 242) Кнорре Б. К. Марийское язычество под натиском нью-эйджа  
[Электронный ресурс] / Б. К. Кнорре // Russian Review – 2008 - № 10 –  
Режим доступа: <https://publications.hse.ru/articles/74748223>
- 243) Коведяева Е. И. "Горномарийский вариант литературного  
марийского языка" / Е. И. Коведяева // Языки мира: Уральские языки.  
М.: Наука, 1993 - С. 164 - 173.
- 244) Козлов В. И. Этническая группа / В. И. Козлов // Свод  
этнографических понятий и терминов. Этнические и этносоциальные  
категории: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6 - М.:  
ИЭА РАН, 1995 - С. 147.
- 245) Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа / К.  
И. Козлова - М.: Изд-во МГУ, 1978 – 344 с.
- 246) Колчева Э. М. Становление неомифологизма в марийском  
изобразительном искусстве в позднесоветский период / Э. М. Колчева  
// Вестник Казанского университета культуры и искусств – 2019 -  
Выпуск 3 - С. 68-73.
- 247) Колчева Э. М. Этнофутуризм как явление культуры / Э. М.  
Колчева - - Йошкар-Ола:МарГУ, 2008 – 164 с.
- 248) Колчева Э. М. Юмынұдыр как женский архетип традиционной  
культуры народа мари / Э. М. Колчева // Финно-угорский мир – 2008 -  
3 (28) - С. 88 – 92.
- 249) Котылев А. Ю. Сто лет этнофутуризма в Республике Коми / А.  
Ю. Котылев // Человек. Культура. Образование – 2014 - № 1 (11) - С. 41  
– 52.

- 250) Кошаев А. В. Марийский героический эпос «Югорно»: история создания, тематика, проблематика, поэтика / А. В. Кошаев // Огарёв-Online – Саранск: Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, 2015 - С. 1 – 6.
- 251) Крайнов Г. Н. Национально-освободительное движение марийского народа: история и современность / Г. Н. Крайнов // Пробуждение финно-угорского Севера. Опыт Марий Эл. Т.1 - М.: ИЭА РАН, 1996 - С. 63 -73.
- 252) Криничная Н. А. Легенды о возвращении из загробного мира / Н. А. Криничная // Этнографическое обозрение – 2005 - №6 - С. 114-129.
- 253) Криничная Н. А. Предания русского Севера / Н. А. Криничная - СПб.: "Наука", СПб отд, 1991 – 325 с.
- 254) Крысько В. Г. Субэтническая группа. [Электронный ресурс] / В. Г. Крысько // Этнопсихологический словарь - М.: МПСИ. В.Г. Крысько, 1999 – Режим доступа: <https://rus-ethnopsychology-dict.slovaronline.com/>
- 255) Кудрявцев В. Г. Творчество Измаила Ефимова в контексте этнической идентификации / В. Г. Кудрявцев // Финно-угорский мир - 2016 - №4 - С. 117 - 121.
- 256) Кузнецов С. К. Загробные верования черемис / С. К. Кузнецов - Казань: Типография Губернтского Правления, 1884 – 10 с.
- 257) Кузнецов С. К. Четыре дня у черемись во время сюрема / С. К. Кузнецов // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край. Сборник. Ред.-сост. Л. Шемизр (В. Н. Козлов) - Йошкар-Ола, Марийс. Полиграфкомбинат, 2003 – С. 305 – 372.
- 258) Кузнецова С. В. Историческая память и повседневный национализм в трактовке этносимволизма / Кузнецова С. В. // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского – 2012 - № 6 (3) - С. 131-136.

- 259) Кузнецова С. В. О некоторых принципах этносимволистской концепции: идеальные типы и «Время большой длительности» / С. В. Кузнецова // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. – 2013 - № 4(3) - С. 141 – 147.
- 260) Кучерова И. Ásatrúarfélagið – исландский опыт реконструкции традиционных верований / И. Кучерова // Очерки о европейской идентичности и многокультурности. Отв. редактор-составитель М.Ю. Мартынова - М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2013 - С. 418 – 456.
- 261) Лангинен А. В. Мифология финно-угорских народов Евразии как система смыслов и значений / А. В. Лангинен // Вестник Челябинского государственного университета – 2004 - Н. 1 (4) - С. 36 - 41.
- 262) Ласточкин Г. Л. О «новых кокшажских» городах в Марийском крае // Марийский архивный ежегодник. 2012. С. 196 - 206.
- 263) Лебедев А. В. Взаимосвязь религиозно-мифологических сюжетов финно-угорских и тюркских этносов Поволжья (на материале концепта "сотворение мира") / А. В. Лебедев // Финно-угорский мир – 2016 - № 2 (27) - С. 90 - 96.
- 264) Лебедев А.В. Формирование национально-этнического компонента мифологической картины мира (на материале концепта «Сотворение мира») / А. В. Лебедев // Финно-угорский мир – 2015 - № 4 - С. 70 - 75.
- 265) Левкиевская Е. Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. Восточнославянский домовый / Е. Е. Левкиевская // Славянский и балканский фольклор. М., 2000 - С. 96 - 161.
- 266) Левкиевская Е. Е. Представления о «том свете» у восточных славян / Е. Е. Левкиевская // Славянский альманах - М.: Институт славяноведения Российской академии наук, 2004 - С. 342 - 367.



- 267) Левкиевская Е. Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом / Е. Е. Левкиевская // Концепт движения в языке и культуре - М.: Индрик 1996 - С. 185 - 212.
- 268) Левкиевская Е.Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и функции / Е. Е. Левкиевская // XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации - М.: Индрик, 2003 - С. 376 - 388.
- 269) Магницкий В. К. Предание о Пашкан Керемете / В. К. Магницкий // Приволжские города и селения в Казанской губернии. Казань, 1892.
- 270) Майничева А. Ю. Этносимволизм: возможности использования в этнографических исследованиях / А. Ю. Майничева // Культура в евразийском пространстве: традиции и новации – Барнаул: Алтайский государственный институт культуры, 2019 - С. 16 – 19.
- 271) Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С. В. максимова - СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903 – 530 с.
- 272) Малькова В. К. Этническая тематика в российском информационном пространстве / В. К. Малькова // Коммуникология – 2014 - Т. 5, № 3 - С. 101 – 117.
- 273) Марков А. А. «Хлыновский» князь Никита Иванович Байборода (историческая основа одной легенды) [Электронный ресурс] / А. А. Марков // Герценка: Вятские записи – 2007 - № 11 – Режим доступа: [http://herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number11&ELEMENT=gerzenka11\\_3\\_1](http://herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number11&ELEMENT=gerzenka11_3_1)
- 274) Мартынова М.Ю. Школьное образование и идентичность. Исследования по прикладной и неотложной этнологии / М. Ю. мартынова. - М.: ИЭА РАН, 2013 – 46 с.
- 275) Мартьянов В. Н. Возрождение и развитие марийского национального движения в 90-е годы XX века. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических

- наук. Специальность 07.00.02 / Мартьянов Вячеслав Николаевич — Отечественная история. Чебоксары, 2006 - 22 с.
- 276) Махов А. Е. Средневековый дьявол postmortem: трансформация визуальных маркеров демонического в «Иконологии» Цезаре Рипы / А. Е. Махов // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах – 2014 – Вып. 3 - С. 105 – 132.
- 277) Мелетинский Е. М. Основные мифологические мотивы и термины. Низшая мифология [Электронный ресурс] / Е. М. Мелетинский // Мифологический словарь / Под. ред. Е. М. Мелетинского. М.: Советская энциклопедия, 1991 – Режим доступа: <https://nashaucheba.ru/v20141/?cc=1>
- 278) Мелетинский Е. М. Миф и сказка [Электронный ресурс] / Е. М. Мелетинский // Мелетинский Е. Избранные статьи. Воспоминания /Отв. рсд Е С Ноник. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998 – Режим доступа: about:blank
- 279) Мечковская Н. Б. Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов [Электронный ресурс] / Н. Б. Мечковская - М.: Агентство «ФАИР», 1998 - Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/mechk01/index.htm>
- 280) Мид Дж. Г. Разум, я и общество / Дж. Г. Мид. / Перевод с английского Николаева В.Г. // Социология: Реферативный журнал – 1997 – Серия 11 - С. 162-195.
- 281) Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов / Г. Ф. Миллер - СПб.: Б.и., 1791 – 134 с.
- 282) Милюкова А. Г., Ковалева А. В., Валюшина Е. В.. Пантюркизм и геополитическая идентичность на современном Евразийском пространстве: анализ репрезентации в СМИ и Мировая политика / А. Г. Милюкова, А. В. Ковалева, Е. В. Валюшина // Мировая политика – 2021 - №1 - С. 25-38.

- 283) Мокшин Н. Ф. и др. Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, Коми-пермяки, Марийцы, Мордва, Удмурты / Мокшин Н. Ф. и др - М.: Наука, 2000 – 578 с.
- 284) Молотова Т. Л. Марийцы «язычники» в Урало-Поволжье: история и современность / Т. Л. Молотова // Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е. А. Ягафова, Е. С. Данилко и др.; Под ред. Е. А. Ягафовой - Самара: Изд-во ПГСГА, 2010 - С. 71–89.
- 285) Морохин Н. В. Нижегородские марийцы. Сборник материалов для изучения этнической культуры марийцев / Составитель Н. В. Морохин - Йошкар-Ола: Республиканский центр народного творчества, 1994 - 250 с.
- 286) Мочалова М. А, Галактионов С. В. Для кого поет сказитель? Эпическая традиция и производство нематериального наследия в Республике Алтай / М. А. Мочалова, С. В. Галактионов // Сибирские исторические исследования – 2021 - № 2 – С. 184 – 208.
- 287) Мясникова А. Б. Место финно-угорского движения в системе международных отношений / А. Б. Мясникова // Вестник Чувашского университета, № 2 - Чебоксары: Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, 2013 - С. 25-28.
- 288) Мясникова А. Б. Этапы становления и развития финно-угорского мира / А. Б. Мясникова // Вестник Удмуртского университета, № 1 - Чебоксары: Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, 2012 - С 52-58.
- 289) Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) / В. В. Напольских // Материалы к серии «Народы СССР». Выпуск 5. Народы уральской языковой семьи - М., 1991 – 189 с.

- 290) Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции: (Прауральский космогонический миф): автореферат дис. доктора исторических наук: 07.00.07. [Электронный ресурс] / Напольских Владимир Владимирович – Ижевск, 1992 – Режим доступа: <https://cheloveknauka.com/drevneyshie-etapy-proishozhdeniya-narodov-uralskoy-yazykovoy-semi-dannye-mifologicheskoy-rekonstruktsii>
- 291) Неклюдов С. Ю. Движение и дорога в фольклоре / С. Ю. Неклюдов // Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik. Jahrgang LII, 2. Reiseriten – Reiserouten in der russischen Kultur - München: Verlag Otto Sagner, 2007 - Pp. 206-222.
- 292) Неклюдов С. Ю. На земле, в небесах и на море: заметки о «семантических пространствах» мифа [Электронный ресурс] / С. Ю. Неклюдов // Классика... И не только: Нине Владимировне Брагинской. Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. 33 - М.: РГГУ, 2010 – Режим доступа: <https://www.openrepository.ru/article?id=234743>
- 293) Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности [Электронный ресурс] / С. Ю. Неклюдов // Восточная демонология. От народных верований к литературе - М.: Наследие, 1998 – Режим доступа: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov8.htm>
- 294) Неклюдов С. Ю. Слепота демона и ее литературные перспективы [Электронный ресурс] / С. Ю. Неклюдов // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Сб. науч. статей. - М.: РГГУ, 2014 - Режим доступа: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov77.pdf>
- 295) Неклюдов С.Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре [Электронный ресурс] / С. Ю. Неклюдов // Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина Сер. "Studia Ethnologica" Европейский университет в Санкт-Петербурге - СПб.: Автономная некоммерческая

- образовательная организация высшего образования "Европейский университет в Санкт-Петербурге", 2007 – Режим доступа: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov46.htm>
- 296) Никольский Н.В. Акпарсова земля (по изданию «История мари (черемис)», 1920) / Н. В. Никольский // Акпарс: исследования и материалы / Сост. А.Г. Иванов, Г.Н. Айплатов - Йошкар-Ола: Изд-во Марийского гос. ун-та, 2007 - С. 39–40.
- 297) Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь / Т. А. Новичкова - СПб.: Петербургский писатель, 1995 – 639 с.
- 298) Новичкова Т. А. Эпос и миф / Т. А. Новичкова - СПб.: Наука, 2001 – 246 с.
- 299) Оборин В.А. Древнее искусство народов Прикамья. Пермский звериный стиль / В. А. Оборин - Пермь: Кн. изд-во, 1976 – 189 с.
- 300) Окунев И. Ю. Территориальная и пространственная идентичность: концептуализация базовых понятий / И. Ю. Окунев // Сравнительная политика – 2018 - Т.9, №1 - С. 18-25.
- 301) Пенькова М. В. К истории публикаций марийской сказочной прозы (XVIII – нач. XX вв.) / М. В. Пенькова // Ежегодник финно-угорских исследований. / Отв. ред. Д.И. Черашняя – 2012 – Вып. 1. - С. 20–28.
- 302) Перетяткович Г. И. Поволжье в XV и XVI веках (Очерки из истории края и его колонизации) / Г. И. Перетяткович - М.: 1877 – 338 с.
- 303) Петров Н. В. Маленькие демоны: колдуны и их помощники в русских мифологических рассказах / Н. В. Петров // In Umbra. Демонология как семиотическая система – 2019 - Альманах 8 - С. 166-186.
- 304) Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. Финно-угорская мифология / В. Я. Петрухин, Е. А. Хелимский // Мифы народов мира: Энциклопедия.

- Электронное издание / Гл. ред. С. А. Токарев - М.: Советская Энциклопедия, 1980 - С. 1029 — 1033.
- 305) Петрухин В.Я. Мифы финно-угров / В. Я. Петрухин - М.: АСТ, 2005 – 463 с.
- 306) Плахова О. А. Образы английских великанов: на перекрестке мифологических традиций / О. А. Плахова // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта – 2012 - № 2 - С. 74 – 8
- 307) Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э. В. Померанцева - М.: «Наука»: 1975 – 191 с.
- 308) Попов Н. С. Верования / Н. С. Попов // Марийцы. Историко-этнографические очерки. Издание 2-е, дополненное - Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013 - С. 287 - 301.
- 309) Попов Н. С. Отражение ветхозаветных мотивов в космогонических мифах мари о творении мира и человека / Н. С. Попов // Международный журнал гуманитарных и естественных наук - 2016 - С. 11 - 19.
- 310) Потебня А. А. Слово и миф [Электронный ресурс / А. А. Потебня
- 311) Пропп В. Я. Морфология сказки / В. Я. Пропп - Л.: Academia, 1928 – 152 с.
- 312) Прохоренко И.М. Этнофутуризм и футуризм: к вопросу отсутствия преемственности между явлениями / И. М. Прохоренко // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена – 2008 - № 63-1 - С. 264 - 268.
- 313) Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов - Л.: Наука, 1976 – 242 с.
- 314) Раденкович Л. Опасные места в славянской народной демонологии / Л. Раденкович // Славянский и балаканский фольклор: Виноградье. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой / Отв. ред. А. В. Гура - М.: «Индрик», 2011 - С. 73 – 88.

- 315) Ренан Э. Что такое нация? [Электронный ресурс] / Э. Ренан // Ренан Э. Собрание сочинений в 12-ти томах. Перевод с французского под редакцией В.Н. Михайловского. Т.6. Киев, 1902 – Режим доступа: [http://az.lib.ru/r/renan\\_z\\_e/text\\_1882\\_что\\_такое\\_natzia.shtml](http://az.lib.ru/r/renan_z_e/text_1882_что_такое_natzia.shtml)
- 316) Сабирова Р. Н. Легенды нашего края: сборник легенд и сказаний. Выпуск 2. Легенды марийского народа / сост. Сабирова Р. Н., под. Ред. М. Т. Хасановой – Малмыж: МКУК, Малмыжская ИБС, 2006.
- 317) Сабитов С. С. Сказки луговых мари: Свод марийского фольклора. / Сост. С. Сабитов. — Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1992 – 363 с.
- 318) Саватеева Г.А. Из истории изучения правобережных говоров горномарийского языка / Г. А. Саватеева // Игнатъевские чтения. Материалы докладов и выступлений на республиканской научной конференции (Козьмодемьянск, 1 апреля 2003 г.). - Йошкар-Ола: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл, 2003 - С. 164-170.
- 319) Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь / А. М. Сагалаев // Мировоззрение финно-угорских народов – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990 - С. 21 - 34.
- 320) Санаров В. И. НЛО и НЛОнавты в свете фольклористики / В. И. Санаров // Современная российская мифология - М.: РГГУ, 2005 - С. 159 – 174.
- 321) Сануков К. И. Национальный идентитет в историческом контексте / К. И. Сануков // Вопросы этносоциальной истории марийского народа. Сер. Археология и этнография Марийского края - 2005. - Вып. 28 - С. 98 – 116.
- 322) Сануков К. Н. «Горные черемисы» переходят на сторону Москвы // Акпарс: исследования и материалы / К. Н. Сануков / Сост. А.Г. Иванов, Г.Н. Айплатов - Йошкар-Ола, Изд-во Марийского гос. ун-та, 2007 - С. 33–38.

- 323) Сануков К. Н. Царев город на Кокшаге / К. Н. Сануков // Йошкар-Ола. Очерки о столице Марийской республики - Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во 1984 - С. 23–39.
- 324) Свечников С. К. Комментарии к работе М. Г. Худякова «История покорения Малмыжского» / С. К. Свечников // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край. Сборник. Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов) - Йошкар-Ола: Марийс. Полиграфкомбинат, 2003 - С. 225 - 230.
- 325) Свечников С. К. Присоединение Марийского края к Русскому государству / С. К. Свечников - Йошкар-Ола- Казань: ЯЗ, 2014 - 277 с.
- 326) Семенов Т. С. Черемисы / Т. С. Семенов - М.: Типография А.И. Снегиревой, 1893 – 37 с.
- 327) Семячко С. А. Из комментария к тексту "Летописца Воскресенского Солигалицкого монастыря / С. А. Семячко // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 48.. Ленинград, 1993. - С. 284-290.
- 328) Сепеев Г. А. История расселения марийцев / Г. А. Сепеев - Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006 – 200 с.
- 329) Сергеев Д. В. Осовременивание архаики в культуре России конца XX начала XXI вв. (на примере этнофутуризма) / Д. В. Сергеев // Гуманитарный вектор – 2010 – 4(24) - С. 145-150.
- 330) Сильдушкина Н. Е. Особенности этнической идентичности старших школьников марийского этноса / Н. Е. Сильдушкина // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Серия: Педагогика. Психология. Социальная работа. Ювенология. Социокинетика – 2014 - Т. 20, номер 1 - С. 72-76.
- 331) Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Том 1. Боги, духи, герои. / К. И. Ситников - Йошкар-Ола, 2006 - 160 с.



- 332) Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Статьи. Сост. Л. Шемэйр (В. Н. Козлов) / И. Н. Смирнов - Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ У вий» (Молодая сила)», 2014 – 304 с.
- 333) Смирнов И.Н. Земля Акпарса (по изданию «Черемисы. Историко-этнографический очерк», 1889) / И. Н. Смирнов // Акпарс. Исследования и материалы / Сост. А.Г. Иванов, Г.Н. Айплатов - Йошкар-Ола, Изд-во Марийского гос. ун-та, 2007 - С. 38–39.
- 334) Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма / Э. Смит \ Перевод с английского А. В. Смирнова (гл. 4-9, закл.), Ю. М. Филиппова (пред., введ., гл. 1), Э. С. Загашвили (гл. 5), И. Окуновой (гл. 2) - М.: Праксис, 2004 – 466 с.
- 335) Соколова М. В. Версии марийских преданий об Акпарсе / М. В. Соколова // IV Игнатъевские чтения: материалы докладов и выступлений на республиканской научной конференции - Йошкар-Ола: Изд-во Марийского гос. ун-та, 2005 - С. 166–169.
- 336) Соколовский С. В. Еще раз о судьбах «финноугорских народов»: комментарий к документам ПАСЕ о культурах «уральских меньшинств» / С. В. Соколовский // Этнографическое обозрение – 2006 - №1 - С. 6-13.
- 337) Соколовский С. В. Метафизика идентичности и исследования процессов идентификации в социальных науках / С. В. Соколовский // Сибирские исторические исследования – 2015 - №1 - С. 8-22.
- 338) Тишков В. А. Российская нация и ее критерии / В. А. Тишков // Национализм в мировой истории / Под ред. В. А. Тишкова, В.А. Шнирельмана - М.: Наука, 2007 - С. 558 – 561.
- 339) Тишков В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания / В. А. Тишков - М.: Наука, 2013 – 649 с.
- 340) Тишков В. А., Степанова В. В. Молодежь в полиэтничных регионах Приволжского федерального округа. Экспертный доклад / В.

- А. Тишков, В. В. Степанов. Под. ред. В. А. Тишкова, В. В. Степанова. – Оренбург: ООО ИПК. «Университет», 2013 – 115 с.
- 341) Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В. А. Тишков - М.: Наука. 2003 – 544 с.
- 342) Тодорова-Пиргова Э. Представления о «том свете» в биографических нарративах / Э. Тодорова-Пиргова // Живая старина – 1999 – № 2. - С. 25–27.
- 343) Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. Этнографический справочник / Л. С. Тойдыбекова - Йошкар-Ола, 2007 – 312 с.
- 344) Тойдыбекова Л. С. Марийская языческая вера и этническое самосознание народа / Л. С. Тойдыбекова - Joensuu, Joensuunyliopistopaino, 1997 – 335 с.
- 345) Токарев С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев - М.: Политиздат, 1964 – 542 с.
- 346) Толстая С. М. Нечистая сила / С. М. Толстая // Славянская мифология: энциклопедический словарь / Ин-т славяноведения РАН. 2-е изд - М.: Междунар. отношения, 2002 - С. 319 – 321.
- 347) Толстая С. М. Полесские поверья о ходячих покойниках / С. М. толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы - М.: Индрик, 2001 - С. 151 – 205.
- 348) Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой - М.: Индрик, 1995 – 512 с.
- 349) Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) / В. Н. Топоров // Труды по знаковым системам – 1967 - Т. 3, № 198 - С. 81-99.
- 350) Уколова М.С. Феномен этнофутуризма в современной культуре: автореферат дис. кандидата философских наук: 24.00.01 [Электронный ресурс]. / Марина Сергеевна Уколова – Казань, 2009 – Режим доступа: [https://new-dissert.ru/\\_avtoreferats/01004365834.pdf](https://new-dissert.ru/_avtoreferats/01004365834.pdf)

- 351) Устьянцев Г. Ю. Встреча с «нечистой»: отражение личных переживаний рассказчика в текстуальных особенностях нарратива (на примере марийской несказочной прозы) / Г. Ю. Устьянцев // Вестник антропологии – 2019 - № 3 (47) - С. 235-242.
- 352) Устьянцев Г.Ю. Ведьмы, черти и мифическое племя: количественная и гендерная характеристика о́вды в современном марийском фольклоре / Г. Ю. Устьянцев // IN UMBRA. Демонология как семиотическая система: альманах – 2020 - Том. № 9 - С. 278-286.
- 353) Устьянцев Г. Ю. «Там девушки тонут, говорят, что там водяной черт их утаскивает»: страх в фольклорных нарративах о воде / Г. Ю. Устьянцев // Фольклор и антропология города – 2020 - III(1–2) - С.122–131.
- 354) Утятин А. А. Шарангский говор в системе марийских диалектов: автореферат дис. канд. филол. наук: 10.02.22 / Андрей Алексеевич Утятин - Йошкар-Ола, 2006 - 21 с.
- 355) Федорова С. Н. Специфика проявления этнической идентичности мари и процесс ее формирования / С. Н. Федорова // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. Улан-Удэ, Бурятский государственный университет – 2012 – Вып. 1. - С. 174-179.
- 356) Фетищева Е. Тайны Болтушиной горы / Е. Фетищева // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край. Сборник. Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов) - Йошкар-Ола, Марийс. Полиграфкомбинат, 2003 - С. 233 – 235.
- 357) Филиппова Е. И. Территории идентичности в современной Франции / Е. И. Филиппова - М.: ФГНУ "Росинформагротех", 2010 – 300 с.
- 358) Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» [Электронный ресурс] / З. Фрейд. Перевод с немецкого Р. Ф. Додельцев - М.: Азбука-Аттикус, 2017 – Режим доступа:

[https://books.mosmetro.ru/wp-content/uploads/2021/04/Zigmund\\_Freid\\_psihologia\\_mass.pdf](https://books.mosmetro.ru/wp-content/uploads/2021/04/Zigmund_Freid_psihologia_mass.pdf)

- 359) Фуко М. Другие пространства / М. Фуко // Интеллектуалы и власть. Часть 3. Пер. с франц. Б. М. Скуратова под общей ред. В. П. Большакова - М.: Праксис, 2006 - С. 191 – 204.
- 360) Хайду П. Уральские языки и народы / П. Хайду. Пер. с венг. Е. А. Хелимского; Под ред. К. Е. Майтинской; Предисл. Б. А. Серебренникова - М. : Прогресс, 1985 – 430 с.
- 361) Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. Пер. с немецкого В.В. Бибихина — М.: Ad Marginem, 1997 – 452 с.
- 362) Хализев В. Е., Мелетинский Е. М. Эпос [Электронный ресурс]. / В. Е. Хализев, Е. М. мелетинский // Советская энциклопедия. [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров; 1969—1978 -1978 – т.30. - Режим доступа: [file:///D:/Users/Герман/Downloads/4937198%20\(1\).pdf](file:///D:/Users/Герман/Downloads/4937198%20(1).pdf)
- 363) Хобсбаум Э. Дж. Изобретение традиций / Э. Дж. Хобсбаум // Вестник Евразии – 2000 - №1 - С. 47 - 62.
- 364) Хобсбаум Э. Дж. Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе / Э. Дж. Хобсбаум // Нации и национализмы / Перевод с английского и немецкого Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского - М.: Праксис, 2002 - С. 332 - 346.
- 365) Хобсбаум Э. Дж. Разломанное время. Культура и общество в двадцатом веке / Э. Хобсбаум. Москва, АСТ: CORPUS, 2017 – 379 с.
- 366) Христофорова О. Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции / О. Б. Христофорова - М: РГГУ, 2013 – 303 с.
- 367) Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе / М. Хрох // Нации и национализм / Перевод с английского и немецкого Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского - М.: Праксис, 2002 - С. 121 - 145.

- 368) Худяков М. Г. История покорения Малмыжского края / М. Г. Худяков // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край. Сборник. Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов) - Йошкар-Ола, Марийс. Полиграфкомбинат, 2003 - С. 35 – 82.
- 369) Худяков М. Г. Легенды о могиле марийского князя Болтуша / М. Г. Худякова // Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край. Сборник. Ред.-сост. Л. Шемиэр (В. Н. Козлов) - Йошкар-Ола, Марийс. Полиграфкомбинат, 2003 - С. 209 – 224.
- 370) Чарина А.М. Идеология этнонациональных движений финно-угров: значение идейных конструктов для этнической элиты – А. М. Чарина // Весник поволжской академии государственной службы – 2009 - № 2 (19) - С. 65 - 70.
- 371) Чаттерджи П. Воображаемые сообщества: кто их воображает? // Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе / П. Чаттреджи // Нации и национализмы / Перевод с английского и немецкого Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского - М.: Праксис, 2002 - С. 283 - 296.
- 372) Чебоксаров Н. Н. К вопросу о происхождении народов угрофинской языковой группы / Н. Н. Чебоксаров // Советская этнография – 1952 - № 1 - С. 36 - 50.
- 373) Черванева В. А., Артеменко Е. Б. Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира (На материале эпических жанров) / В. А. Черванева, Е. Б. Артеменко - Воронеж: ВПГУ, 2004 – 183 с.
- 374) Черванева В. А. О некоторых особенностях обозначений мифологического персонажа в быличке / В. А. Черванева // Народная культура сегодня и проблемы ее изучения. Сб. статей (Афанасьевский сборник. Материалы и исследования) - 2012. Вып. XII - С. 270 – 277.

- 375) Черепанова А. О. (сост.) Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / О. А. Черепанова - СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996 – 212 с.
- 376) Черепанова О. А. Путь и дорога в русской ментальности и древних текстах / О. А. Черепанова // Материалы XXVIII межвузовской научно-методической конференции – 1999 – Вып. 7. – С. 29 – 36.
- 377) Черных С. Я. Словарь марийских личных имен. Марий ен лум-влак мутер / С. Я. Черных - Йошкар-Ола: Издательство МарГУ, 1995 – 236 с.
- 378) Четкарев К. А. Марий калыкын преданий ден легендыже нерген; Ронго районысо йомак-шамыч / К. А. Четкарев // Марий фольклор ден литература - Йошкар-Ола: Марийский государственный издательство, 1945 - С. 7 — 132
- 379) Четкарев К. А. «О марийских преданиях и легендах / К. А. Четкарев // Труды МарНИИСК. Вып. II: Вопросы истории, языка, литературы и фольклора мари - Йошкар-Ола: Издательство МарНИИСК, 1940 - С. 150 – 179.
- 380) Четкарев К. А. Богатырь нерген марий калыкын преданийже-шамыч; Марий калыкын муру фольклоржо да йомаклаште героический образ-шамыч нерген / К. А. Четкарев // Марий литература - Йошкар-Ола, 1950 - С. 3—20, 187—213
- 381) Четкарев К. А. Марийские предания об Акпарсе (по изданию «Марийские предания об Акпарсе» / К. А. Четкарев // Акпарс. Исследования и материалы / Сост. А.Г. Иванов, Г.Н. Айплатов - Йошкар-Ола, Изд-во Марийского гос. ун-та, 2007 - С. 44 – 89.
- 382) Чешко С. В. Национальные движения [Электронный ресурс]. / С. В. Чешко. Этнические и этносоциальные категории: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 6 - М.: ИЭА РАН, 1995 – Режим доступа: <http://www.iea.ras.ru/books/svod6.zip>

- 383) Чхаидзе М.П., Анлреев М. Ф. Язык марийцев Тоншаевского района Горьковской области (из итогов языковой экспедиции) / М. П. Чхаидзе // Труды МарНИИ – 1939 – Вып. 1. - С. 93 - 99.
- 384) Шабаев Ю. П. «Новые идентичности» у финно-угров как политические инструменты / Ю. П. Шабаев // Этнографическое обозрение – 2006 - № 1 - С. 13 - 27.
- 385) Шабаев Ю. П. Конструирование нового национализма финно-угров: конкуренция глобального и регионального / Шабаев Ю. П. // Мир России. Социология. Этнология – 2004 - № 3 - С. 48 - 70.
- 386) Шабаев Ю. П., Шилов Н. В., Садохин А. П.. “Финно-угорский мир”: миф, макроидентичность, политический проект? / Ю. П. Шибанов, Н. В. Шилов, А. П. Садохин // Общественные науки и современность – 2010 - №1 - С. 147 - 155.
- 387) Шамилоглу Ю. «Джагфар Тарихы»: как изобреталось болгарское самосознание / Шамилоглу О. // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. Петров А.Е., Шнирельман В.А. (отв. ред.) - 2011 - С. 275 - 287.
- 388) Шибанов Л. В. Этнофутуризм: между архаическим мифом и европейским постмодернизмом / Л. В. Шибанов // Вестник Удмуртского университета. Серия 5. История и филология- 2007 - Вып. 5 (1) - С. 163 – 168.
- 389) Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений / С. М. Широкогоров — Шанхай: Отдельный оттиск из LXVII Известий Восточного факультета Государственного Дальневосточного университета, 1923 – 148 с.
- 390) Шкалина Г. Е. Роль женщин-мари в этнокультурном проектировании / Г. Е. Шкалина // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки» - 2017 - №4 (12) - С. 3 –39.

- 391) Шкалина Г. Е. Этноэтические аспекты в традиционном мировоззрении народа мари [Электронный ресурс] / Г. Е. Шкалина // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств – 2012 – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/etnoeticheskie-aspekty-v-traditsionnom-mirovozzrenii-naroda-mari/viewer>
- 392) Шкалина Г.Е. Добро и Зло в марийской мифологии / Г. Е. Шкалина // Финно-угорский мир – 2009- N.2 (3) - С. 80 – 83.
- 393) Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье / В. А. Шнирельман - М.: ИКЦ «Академкнига», 2003–245 с.
- 394) Шнирельман В. А. Конструирование исторического наследия - случай Аркаима / В. А. Шнирельман // Сибирские исторические исследования – 2015 - № 2 - С. 53 - 65
- 395) Шнирельман В. А. Русское родноверие (Неоязычество и национализм в современной России) / В. А. Шнирельман - М.: Издательство Библейско-Богословского института, 2012 - 302 с.
- 396) Щербакова Т. Ассоциация финно-угорских народов и перспективы развития этноориентированных организаций в XXI веке / Т. Щербакова // Рубеж – 2003 - № 18 - С. 111 – 126.
- 397) Эриксон Э. Х. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ.; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. [Электронный ресурс] / Э. Х. Эриксон - М.: Прогресс, 1996. – Режим доступа: <https://www.universalinternetlibrary.ru/book/28308/ogl.shtml>
- 398) Яковлев Г. Религиозные обряды черемис / Г. Яковлев - Казань, 1887 – 87 с.
- 399) Янтемир М. Н. Описание Маробласти. Вып. 3: Звениговский кантон: (с приложением списка населенных пунктов кантона) / Янтемир М. Н. – 1926 - Краснококшайск: УМС Маробоно, 1926 – 65 с.



- 400) Янтемир М.Н. Об Акпарсе (по изданию «Описание Маробласти: Козмодемьянский кантон», 1927: 22–25) / А.Г. Иванов, Г.Н. Айплатов // Акпарс. Исследования и материалы – 2007 - С. 40 – 43.
- 401) Ясинская М.В. Визуализация невидимого: способы контакта с иным миром / М. В. Ясинская // Славянский и балканский фольклор: Виноградье. - 2011 - Вып. 11. - С. 109 – 120.