

DISSERTATIONES ETHNOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

**3**



**ЛЮДМИЛА ЯМУРЗИНА**

Обряды семейного цикла мари  
в контексте теории обрядов перехода.  
(на примере восточных мари)



Институт истории и археологии философского факультета Тартуского университета, Тарту, Эстония.

Диссертация допущена к защите на соискание ученой степени доктора философии по специальности этнология – *doctor philosophiae (etnologia)* 24 мая 2011 г. советом института истории и археологии Тартуского университета.

Научный руководитель: профессор этнологии Арт Леете

Рецензенты: кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Никандр Семенович Попов  
(Марийский научно-исследовательский институт, Йошкар-Ола, Россия)

доктор философии Татьяна Миннихметова  
(Институт Истории и европейской этнологии, Инсбрукский университет, Австрия)

Оппонент: доктор философии Татьяна Миннихметова  
(Институт Истории и европейской этнологии, Инсбрукский университет, Австрия)

Защита состоится 29 августа 2011 г.

Исследование осуществлено при поддержке Европейского Фонда регионального развития ЕС (Центр теории культуры СЕСТ).



Euroopa Liit  
Euroopa  
Regionaalarengu Fond



Eesti tuleviku heaks

ISSN 1736–1966  
ISBN 978–9949–19–718–7 (trükis)  
ISBN 978–9949–19–719–4 (PDF)

Autoriõigus Lyudmila Yamurzina, 2011

Tartu Ülikooli Kirjastus  
www.tyk.ee  
Tellimus nr 388

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	9
ВВЕДЕНИЕ.....	11
I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ .....	13
1.1. Актуальность .....	13
1.2. Историография вопроса .....	14
1.3. Теоретические аспекты исследования.....	25
1.4. Цель и методология исследования.....	35
II. СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ВОСТОЧНЫХ МАРИ .....	39
2.1. Формы заключения брака .....	41
2.2. Предсвадебный период .....	43
2.2.1. Возраст вступления в брак.....	43
2.2.2. Смотрины – <i>ўдыр ончымаш</i> .....	46
2.2.3. Сватовство – <i>сõрасымаш</i> .....	49
2.2.3.1. Калым.....	52
2.2.4. Праздник в доме невесты – <i>йўмаш</i> .....	54
2.2.5. Посаженые родители – <i>пуртымò ава-ача</i> .....	56
2.3. Свадьба – <i>сўан</i> .....	58
2.3.1. О времени проведения свадеб .....	58
2.3.2. Участники свадьбы и их функции .....	59
2.3.3. Свадебные костюмы.....	65
2.3.4. Подготовка свадебного поезда и выезд за невестой .....	67
2.3.5. Девичник – <i>ўдыр модыш</i> (девичьи игры).....	69
2.3.6. Встреча и отъезд свадебного поезда из дома посаженых родителей .....	72
2.3.7. Приезд молодых в дом жениха .....	74
2.3.8. Проводы молодых на брачное ложе .....	77
2.4. Послесвадебный период .....	79
2.4.1. Испытание личностных качеств молодой жены.....	79
2.4.2. Смена прически и головного убора .....	81
2.4.3. Посещение молодыми родственников .....	83
2.4.4. Смена имени и статуса.....	86
2.5. Изменения в свадебном ритуале в течении XX века .....	87
2.5.1. Свадебный обряд в послевоенное время .....	87
2.5.2. Современная свадьба .....	88
2.6. Выводы.....	91
III. РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ .....	95
3.1. Дородовые обряды .....	97
3.1.1. Действия, благоприятствующие зачатию .....	97

3.1.2. Запреты, предписываемые беременной .....	99
3.2. Обряды во время родов .....	101
3.2.1. Момент родов.....	101
3.2.2. Определение будущего ребенка .....	104
3.2.3. Действия с последом и пуповиной.....	105
3.3. Обряды, задающие физические и нравственные основы будущему ребенку .....	107
3.3.1. Первые 40 дней матери и ребенка.....	107
3.3.2. Баня в родильной обрядности .....	109
3.3.3. Волосы, ногти и первые зубы ребенка .....	112
3.4. Имянаречение .....	113
3.5. Народные способы лечения детей .....	116
3.5.1. Смена имени как способ лечения.....	118
3.5.2. «Раскрытие» органов.....	120
3.6. Родильный комплекс обрядов на сегодняшний день.....	122
3.7. Выводы .....	124
IV. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ .....	127
4.1. Основы религиозно-магических представлений в похоронно-поминальной обрядности .....	128
4.1.1. Культ предков.....	128
4.1.2. Представления о душе .....	130
4.1.3. Представления о смерти .....	135
4.1.4. Представления о загробном мире .....	139
4.1.4.1. Представления о загробном мире: опыт бессознательного состояния.....	142
4.2. Похоронные обряды.....	145
4.2.1. Обряды, совершаемые над умершим .....	145
4.2.1.1. Обмывание и одевание покойника .....	145
4.2.1.2. Укладывание в гроб .....	149
4.2.1.3. Действия пришедших на похороны .....	154
4.2.1.4. Вынос гроба с телом .....	157
4.2.2. Погребение .....	159
4.2.2.1. Действия после погребения.....	163
4.3. Поминальные обряды .....	166
4.3.1. Частные поминки .....	167
4.3.1.1. Поминки в течение первой недели.....	167
4.3.1.2. Поминки 40-го дня.....	171
4.3.1.3. Последние частные поминки .....	174
4.3.2. Общие родовые поминки .....	177
4.4. Выводы.....	181

ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	185
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ.....	190
Литература.....	190
Источники.....	197
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	200
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	201
КОККУVÕTE.....	211
SUMMARY .....	214
КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ .....	217
CURRICULUM VITAE .....	218



*Посвящается моим дорогим родителям Галине Лекандровне и Василию Ипулаевичу Ямурзиным.*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Общеизвестно, что именно в детском возрасте закладывается фундамент знаний, принципов, интересов, черт характера, которые потом будут способствовать развитию человека в том ли ином направлении. Мое детство не особо отличалось от детства других советских детей, разве что нас чаще других отвозили к бабушке в деревню. Для нас с сестрой это не было страшным наказанием, мы были даже довольны, что почти все каникулы проводили в деревне. Сейчас, по истечении стольких лет, я понимаю, что именно тогда я впитала как губка все что делали, говорили мои бабушка с дедушкой, как они встречали гостей, как сами ходили на праздники. Это сегодня я вижу и анализирую их ритуальные действия в повседневной жизни, тогда же для меня все это было само собой разумеющимся, и даже все бабушкины запреты – *ойёрё* – не вызывали вопроса «почему?». Сейчас, написав эту работу, я хочу поклониться в ноги моим главным информантам – бабушкам Анисии и Лизе, все мои знания мифологического характера были получены от них, а также моим родителям, которые способствовали этому. Думаю, что если бы не мое детство в деревне и не постоянное тесное общение с бабушками, я бы вряд ли когда углубилась в культуру своего народа. Научный этап изучения марийской культуры, религии, истории в моей жизни начался на 4 курсе исторического факультета с подачи глубокоуважаемого Ю. Н. Сергеева, который предложил мне заниматься этой темой не только в рамках института, а продолжить ее изучение в аспирантуре. За что я ему бесконечно благодарна. Поступив в аспирантуру в Уфе, я заканчиваю докторантуру в Тарту, такое счастливое стечение обстоятельств, думаю, случается не часто. Благодаря программе Родственных народов я смогла не только продолжить исследовательскую деятельность с экспедициями, командировками в библиотеки и архивы, но и провести незабываемые годы учебы в Тарту. Выражаю благодарность руководителю программы Т. Сейлентало и координатору К. Сарв за неизменное содействие во время учебы. Отдельные слова признательности выражаю моему научному руководителю А. Леету за поддержку, понимание и неоценимую помощь. Огромное спасибо моим рецензентам Н. С. Попову и Т. Миннихметовой за своевременные полезные советы, а также Т. Л. Молотовой, Г. Е. Шкалиной, Р. Р. Садикову за возможность обратиться к ним в любой момент и найти поддержку. Со словами благодарности обращаюсь ко всем друзьям, знакомым которых я приобрела за время учебы в Тартуском университете, за поддержку, понимание и за прекрасные минуты проведенные вместе. Неизменную поддержку я всегда

находила в своей семье: мои родители, муж, сестра, родственники – все по первому зову оказывали всевозможное содействие и всеми силами способствовали тому, чтобы эта работа появилась на свет, спасибо вам за это огромное.

Познание культуры народа открывает его обычность, нормальность, не уменьшая вместе с тем его специфичности.

К. Гирц 2004: 22

## ВВЕДЕНИЕ

Марийцы, мари, марий – финно-угорская народность, проживающая на территории России. По состоянию на 2002 год общее количество марийцев составляет 604 298 человек, что почти на 40 тысяч меньше, чем по переписи 1989 года (Марийцы: *online*). Марийцы делятся на три этнографические группы горных, луговых и восточных мари. Первые две группы преимущественно проживали долгое время и проживают на территории Волжско-Вятского междуречья (республика Марий Эл). Восточные марийцы оформились в этнографическую группу, переселившись на восток (XV–XVIII вв.), в иноэтническое пространство, и на сегодняшний день они имеют особенности в языке (диалект), некоторую специфику в материальной и духовной культуре и отличия в отправлениях культа.

Исследователи, в соответствии с географической локализацией, выделяют 4 группы восточных марийцев<sup>1</sup>:

- Прикамская группа марийцев, расселившаяся в южной части Камско-Вятского междуречья (Кировская область, РТ и УР).
- Прибельская группа, расселившаяся между реками Белая и Уфа (РБ).
- Икско-сюньская группа, проживают в Икско-Сюньском междуречье (районы РБ, РТ).
- Уральская группа, расселившаяся по течению рек Уфа и Сылва (Пермский край и Свердловская область) (см. Сепеев 1975: 17; Lallukka 2003: 213–231).

На сегодняшний день восточные марийцы проживают на территориях Республик Башкортостан (105,8 тыс.), Татарстан (18,7 тыс.), Удмуртия (8,9 тыс.), Свердловской области (27,5 тыс.) и Пермского края (5,4 тыс.) (Марийцы 2005: 5) и на юге Кировской области (3,6 тыс.) (Lallukka 2003: 215). Наиболее многочисленно и компактно представители данной этнографической группы проживают в Республике Башкортостан и в Свердловской области, поэтому объектом нашего исследования явились марийцы, проживающие именно в этих регионах. В РБ наиболее многочисленно марийцы проживают в Мишкинском, Калтасинском, Бирском районах и в г. Бирске, Краснокамском районе и в г. Нефтекамске, чуть меньше их в Благовещенском, Янаульском, Балтачевском, Дюртюлинском, Благовещенском, Караидельском, Нуримановском, Шаранском и Бакалин-

---

<sup>1</sup> См. карту в приложениях

ском и др. районах. В Свердловской области – это Артинский, Ачитский, Красноуфимский, Нижне-Сергинский районы и г. Екатеринбург, и мало-численно в других районах.<sup>1</sup>

Массовые переселения марийцев на восток начались в XVI веке, хотя не редки были случаи переселения и ранее. Переселяясь на башкирскую территорию, марийцы становились лишь припущенниками и тептярями (безземельниками) на этих землях и не имели права свободного выбора территории (Асфандияров 1986: 102). Тем не менее, природные условия были аналогичны условиям Среднего Поволжья, что позволило им заниматься уже привычными видами деятельности – земледелием, скотоводством, охотой, рыболовством, пчеловодством и домашними промыслами. Все переселившиеся марийцы имели контакты с различными этносами, проживающими здесь ранее: татарами, башкирами, русскими, удмуртами, чувашами. Тесные контакты отразились на хозяйственной, культурной жизни, на антропологическом типе марийцев – переселенцев, и языке. Однако данные изменения в культуре и религии не привели к масштабной исламизации или принятию православия, скорее произошло обратное, в силу крепкой приверженности к традициям и желанию противостоять инородному влиянию, наоборот, усилилась консервация традиционных взглядов. Исследователи отмечают, что именно у восточных марийцев сохранились архаичные черты быта, культуры и религии (Сепеев 1975: 13), особенно в семейных обычаях (Козлова 1958: 120, 121), в связи с чем, анализ семейной обрядности восточных марийцев представляется нам наиболее интересным. Обряды семейного цикла связаны с цикличностью функционирования человека от рождения до смерти – рождение, брак и смерть, что и является предметом нашего исследования. Считаем, что именно в обрядах направленных на оформление жизненных процессов человека кроется информация о миропонимании и об общей картине мира народа. Часто изучение свадебной обрядности сводится к изучению праздничного действия, а изучение похоронных обрядов зачастую носит дескриптивный характер, обряды родильного цикла в связи с универсальностью современного вида и оказавшимся использованием традиционных элементов (в случае болезни матери или ребенка) почти не изучаются. К тому же, не так много исследователей обращаются к изучению особенностей проявления традиционной культуры восточных мари и их локальных групп. Однако исследование особенностей, проявляемых восточными марийцами именно в обрядах этого цикла, может обогатить знания о традиционной культуре марийского народа в целом. Несмотря на, казалось бы, стандартность предмета исследования, работу отличает современная методология, выраженная в широком применении теорий и привлечении выводов из других областей знаний – истории, психологии, фольклора.

---

<sup>1</sup> Более точные статистические данные можно найти в справочнике «Марийский мир» [http://mariuver.info/rus/soc/statistics/mari\\_mir2008](http://mariuver.info/rus/soc/statistics/mari_mir2008)

# I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

## 1.1. Актуальность

Любой человек, независимо, современный или представитель традиционной культуры, проходит в своей жизни ряд обрядов связанных с функционированием жизненного цикла. Конечно, человек может избежать заключения брака, но обряды по случаю рождения и смерти (в той или иной степени выраженности) проходит каждый. Обрядовая жизнь народа – это амбивалентный пласт народной культуры, который, с одной стороны, заключается в свойствах, лежащих на поверхности – в эмоциональной насыщенности и действенности, а с другой – в глубине и значимости скрытых смыслов. В современном мире, техническом и глобализирующемся, значение второй стороны обрядовой жизни народа все больше теряется под доминированием первой. Известно, что глобализация стирает государственные границы, размывает антропологические и этнические особенности народов, на фоне этого некогда коренные традиции становятся вырванными из контекста и постепенно переходят в разряд механических действий, растворяются в повседневности, или же наоборот, становятся чем-то далеким и непонятным. Так или иначе, ясно одно, что традиции постепенно утрачивают свой первоначальный смысл, и это грозит народу потерей этнической идентификации, и постепенным исчезновением самого народа. Другими словами, сохранность традиционных знаний в конкретных этнографических группах, зависит от стабильности и воспроизводства традиций народа в них, и изучение этнокультурных особенностей субэтнических групп дает возможность рассмотреть не только их локальную специфику, но и проследить их развитие в составе народа в целом. Многие вопросы, связанные с отдельными этапами этнического развития восточных мари могут быть осмыслены через обращение к изучению наиболее важных компонентов традиционной культуры, к ним относятся и обряды семейного цикла. Поэтому, проблема изучения особенностей проявления культуры восточных мари, становится актуальной также из-за роли, которую играют локальные группы в процессе сохранения традиционных знаний и традиционной культуры народа в целом.

Важность изучения данной проблемы обусловлена, также все возрастающим интересом народов мира – к своим истокам, к своей этнической культуре. Однако с каждым годом решать эту задачу становится все труднее, так как носители культуры – люди старшего поколения, несущие в своей памяти информацию о старинных обычаях и обрядах, безвозвратно уходят из жизни. Среднее поколение, в силу социальных преобразований прошлого века, воспитанное в духе атеизма, не всегда может удовлетворить интерес молодого поколения, обращенный к своим истокам, к народной культуре. Подтверждением имеющегося интереса у молодых служат факты стремления сыграть свадьбу традиционного характера, объ-

единения студентов в марийские общественные движения, в народные творческие ансамбли, творческая энергия молодежи часто находит выход в виде этнофутуристических идей. В данном случае работы, посвященные народной традиционной культуре, очень своевременны. Исследования традиций народа, структуры и семантики обрядов, обращение к мифологии народа позволяют разобраться в культурных особенностях народа, порой даже тех, значение которых, казалось, утеряно навсегда. Знание, понимание культуры, истории своего народа позволяет понять мировоззрение, психологию и понимание самого себя как части этого народа. Поэтому исследования этнографического, антропологического, культурологического характера вкупе с идеей сохранения существующих особенностей и восстановления, осмысления утраченного в уникальной народной культуре всегда будут полезны, в первую очередь человеку, как представителю этого народа, ведь именно в своей народной культуре он находит те ценности, оперируя которыми человек чувствует себя гармонично.

Таким образом, актуальность исследования семейной обрядности мари, в частности восточных мари, обусловлена рядом факторов. Во-первых, обряды жизненного цикла являются важнейшими составляющими традиционной культуры и ключевыми элементами самоидентификации народа, позволяющими сохранять особенности этнической культуры в условиях глобализации. Во-вторых, несмотря на то, что восточные марийцы уже несколько столетий проживают в иноэтническом окружении, в их культуре сохраняются немало реликтов, связанных с общемарийской традицией, при этом сохраняя свою специфику. Их исследование и реконструкция могут способствовать выявлению элементов древних культур финно-угорских народов. В-третьих, исследование обрядов жизненного цикла позволяет составить более полное представление об особенностях народного мировоззрения и мировосприятия, о доминирующих этнических константах, выявить механизмы функционирования традиционной культуры. В четвертых, исследования народной культуры способствуют развитию этнического самосознания народа путем пополнения знаний о своей культуре и нахождению в них уникальных особенностей. Учитывая эти обстоятельства, представленное диссертационное исследование вносит свой вклад в сохранение и возрождение национально-культурного наследия восточных мари в частности, и народа мари в целом.

## **1.2. Историография вопроса**

История и культура восточных мари, в частности семейная обрядность не получали широкого освещения в исторической литературе долгое время, поэтому считаем правильным воспользоваться принципом дедукции и рассматривать от общего (первые упоминания о мари) к частному (конкретный вопрос в конкретной этнографической группе).

Сообразуясь с исторической парадигмой, историографию марийского народа можно условно разделить на несколько этапов:

- I. VI – середина XVIII вв.
- II. вторая половина XVIII – середина XIX вв.
- III. вторая половина XIX – начало XX вв.
- IV. 1920-е гг. – начало 1990-х гг.
- V. с начала 1990-х – по настоящее время.

Деление на такие периоды основано на характере и интенсивности исследований, на смене тенденций в исторической и этнографической науке.

**I этап.** Этот этап охватывает довольно большой временной отрезок, поскольку сведения о марийцах носили описательный характер и были отрывочны. Так как процессы переселения части луговых марийцев на восток стали более широки в XV – XVI вв., то первые упоминания в историографии относятся к народу мари в целом. Так предположительно, ранние упоминания о мари относятся к VI веку, где они упоминаются под именем *имнискары* в числе народов подвластных готскому вождю Германириху (см. Рыбаков 1987: 33, 34). Однако первым достоверным источником является переписка хазарского кагана Иосифа в 960 году, где под именем «ц-р-мис» он упоминал марийцев (Коковцев 1932: 90). Русское население Поволжья называло марийцев черемисами, татарское население «чирмеш», чуваша «сярмыс», удмурты «пор». Этимология экзоэтнонима черемис остается до сих пор не выясненной до конца (см. подробнее Никитина и др. 2000: 187; а также Кузеев 1992: 113). Что касается эндоэтнонома (самоназвания), то марийцы всегда себя называли – *мари, мары, марэ*, что восходит к значению муж, мужчина, человек.

В XI веке марийцы упоминаются в древнерусских летописях (ПВЛ 1950: 13). Сведения, касающиеся марийцев, имеются и в других летописях, в частности летописях XVI века – Никоновской, Львовской, Воскресенской летописях, Царственной книге, Летописце начала царства, Продолжении Хронографа редакции 1512 г. Первые данные, записанные иностранными путешественниками, дипломатами о марийцах, относятся к XVI–XVII веку. Так сочинения С. Герберштейна «Записки о Московии» и А. Олеария «Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно» характеризуются поверхностностью в отношении описываемого народа мари. Однако работу А. Олеария отличает более обстоятельные данные о веровании черемис, об их религиозных представлениях, о проведении молений, где он отмечает, что все жертвоприношения марийцы совершают у реки, но факты относительно семейной обрядности упоминаются им вскользь. Беглый взгляд исследователя на мари стал причиной ошибочного утверждения, что идея воскрешения у марийцев отсутствует, «со смертью человека, как и со смертью скотины, все кончено» (Олеарий 1906: 364). Мы считаем, что помимо эксплицитного существования идеи возрождения умершего на том свете, имплицитно существует

идея возрождения в миру, которая получила ритуальное выражение в идее возрождающейся смерти.

Среди российских исследователей восточными мари́йцами, точнее, уральскими, заинтересовался историк и государственный деятель В. Н. Татищев. Находясь на службе в Екатеринбурге в 1734 году, он составил анкету для сбора материала по географическому описанию Сибири и приуральских областей, попутно анкета касалась вопросов истории и этнографии. Так, благодаря этой анкете мы имеем данные о деревне Байтемировка Бисертской волости Верхотурского уезда (ныне Пермский край). Ценными для нашей работы были ответы на вопросы анкеты о рождении младенца, «о наставлении его», о поминовении душ умерших, о почитании мертвых, «о поизшествии души от тела», о церемонии супружества, «о сожитии черемис» и «о их порядке, како они живут» (см. Иванов и др. 1994: 83–99).

В отличие от сочинений раннего времени – русские летописи, в поздних работах – записки иностранцев и анкета В. Н. Татищева, обнаруживаются более содержательные описания позволяющие судить о ранней истории мари. Так, от простого упоминания о мари́йцах в русских летописях происходит переход к более детальному описанию жилищ, поселений, одежды, проявлений характера, народных праздников в записках иностранцев, и о внутреннем устройстве быта, миропонимании в анкете В. Н. Татищева. Таким образом, данные о мари́йцах представленные иностранными путешественниками, отрывисты, тенденциозны в оценке, но в целом они ценны в силу своей временной давности. Информация, имеющаяся на конец указанного периода, уже достаточно подробна и выступает относительно «в чистом виде», без предвзятого отношения.

**II этап.** Вторая половина XVIII века ознаменовалась в российской науке началом академических экспедиций Российской Академии наук с целью изучения природы и населения России с его хозяйством, бытом и культурой, что способствовало развитию интереса к изучению народов, населяющих Россию. Участники экспедиций Г. Ф. Миллер, П. С. Паллас, Н. П. Рычков, И. Г. Георги оставили первые этнографические сведения о разных группах мари́йцев, которые хоть и не имеют анализа, но все же даны с большой точностью. Их работы основываются на трудах предшественников, записок иностранцев и на собственном материале.

Работа Г. Ф. Миллера содержит подробное описание одежды, еды, религиозных представлений и отправления культа, для нас было особо ценны его сведения о семейных обрядах и калыма. Говоря об обычаях черемис, отмечает свободное отношение к многоженству и строгость добрых отношений, приятно его замечание о красоте мари́йских женщин (Миллер 1791: 12). Обычаи, нравы, быт он рассматривает в сравнении с другими народами Поволжья: удмуртами, чувашами и татарами. При рассмотрении религиозных представлений он достаточно точно и верно выделяет четыре составляющих религиозного сознания представленных наро-

дов. «Во-первых они верят, что есть Бог, который хотя на небе пребывает, токмо на все человеческие дела на земле смотрит. Он им не токмо ниспосылает всякое добро, но еще и отвращает всякое зло; и того ради достойно есть ему поклоняться. Второе: верят, что есть дьявол, который жилище свое имеет в воде, и делает им всякое зло и оскорбление, и чтобы избавиться от его наветов, причину они имеют также молиться Богу. Третье: что они Бога грехами своими прогневляют и за то должны ожидать себе наказания, ежели они его не умолят. Четвертое и последнее: что Бог тех, которые его с молением просят, в грехах прощает, и которых любит, всяким изобилием в сем житии награждает» (Миллер 1791: 37, 38), данные сведения позволяют нам анализировать народные представления о загробном мире и вообще о мироустройстве. Думается, словарь (там же 1791: 82–99), представленный Миллером, служил большим подспорьем для последующих исследователей.

П. С. Паллас как руководитель Академической экспедиции провел достаточное время в районах Поволжья и Урала. Поэтому в его работе мы находим сравнительные описания одежды, хозяйства и проявлений характера мариЙцев, которые «около Вятки и Камы населяют, и немалое число жителей составляют в Казанской губернии» (Паллас 1788: 37), в сравнении с другими народами, населяющими Поволжье. Не избежал Паллас и ошибок в составлении календаря праздников, в терминах, что объясняется его не глубоким изучением данного народа. Находясь в составе экспедиции П. С. Палласа, Н. П. Рычков занимался изучением Казанской губернии и Башкирии. Населенные пункты, окружающий ландшафт, население, обычаи и род занятий явились предметом описаний, оставленных в работе «Журнал или дневные записи путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 г». При описании мари, в этой работе делается больший упор на религиозные обряды и жертвоприношения, не остаются в стороне и обряды семейного цикла, описание «нрава» и «жития» мари. Он выделяет мари, которые проживают в Казанской губернии, и те, которые в Башкирии, при этом указывает на причины переселения последних. На анализе религиозной стороны жизни он заявляет, что нравы Казанских мари и Башкирских не различны, а обряды священные «не схожи» (Рычков 1770: 83). Уделяя много внимания обрядам жертвоприношения, он отмечает наличие жертвоприношений мужских и женских, а также принимает попытки систематизировать богов и духов. Затрудняет анализ труда Н. П. Рычкова наличие многочисленных ошибок в названиях мариЙских богов и духов, которые являются результатом незнания мариЙского языка.

Еще один участник «Физической экспедиции» П. С. Палласа И. Г. Георги несколько больше уделил внимание изучению народностей населяющих российскую империю, в результате чего его труд «Описание всех обитающих в Российском государстве народов [...]» стал первым сводным этнографическим описанием России. Этот труд для своего вре-

мени был уникален, содержателен, в нем имеются хозяйственные описания, данные о характере и внешнем виде, о календарных праздниках и обрядах, о религиозных представлениях и будет полезен для составления общей картины о быте и нравах мари XVIII века. И. Г. Георги не избежал ошибок исследователей более раннего времени и допускает серьезные неточности в мариийских терминах (Георги 2005: 75–79).

В первой половине XIX века появляются работы посвященные описанию материальной культуры мариийцев проживающих в иноэтническом пространстве: В. Черемшанского (1859) и Н. С. Попова (1813). В. Черемшанский рассматривает в своей работе народы, населявшие Оренбургскую губернию, но на мариийцах, проживающих в этой губернии, он останавливается более подробно. В работе предоставлен этнографический обзор о мариийцах, включающий в себя статистические данные, данные о материальной культуре и хозяйственном устройстве, о внешнем виде. Относительно подробно представлены религиозные верования, описание семейных обрядов, где особо ценным является описание брака похищением, развода и рассмотрение понятия калыма и процесса дачи клятвы. Слабой стороной работы считаем, некоторые категоричные утверждения исследователя, так, из-за того, что автор не пытался вникнуть в смысл народного календаря, он полагает, что религиозные праздники не способствуют развитию хозяйственности (Черемшанский 1859: 187). В работе Н. С. Попова имеются описания охоты на медведя, описания женской одежды, существующий обычай левирата в среде мариийцев Пермской губернии. Исследователь обращает внимание на народные праздники, где отмечает, что обряд изгнания шайтана проводился два раза в год – весной и осенью (Попов 1813: 45), хотя в остальных источниках указывается на его проведение один раз в году. Сведения, имеющиеся в этих работах о материальной и, частично, духовной культуры восточных мари, дают нам возможность проследить начало изменения в хозяйственной жизни и проявления особенностей в духовной жизни мариийцев проживающих вдали от компактного расселения этноса.

Таким образом, в работах исследователей конца XVIII – середины XIX вв., на основе привлекаемого широкого круга новых источников, в основном собранных во время экспедиций, мы находим одни из первых аналитических сведений в отношении части мари, которые проживали среди других народов и вдалеке от основной массы этноса.

**III этап.** Тенденция в изучении мариийцев, их этнографии, культуры, религии во второй половине XIX – начала XX веков несколько изменилась: помимо традиционных письменных источников исследователи этого времени стали также привлекать и археологический, фольклорный, этнографический, лингвистический материал. Работы данного времени можно выделить в два направления: первое – миссионерское, а второе исследовательское. К первому относятся работы священников, целью которых было обращение мариийцев в православие: Г. Яковлев (1887), А. Н. (1910),

Т. Семенов (1893) и др., для этого они старались подробно изучить религиозные представления и обрядовую жизнь. Работы П. Ерусланова (1894, 1895, 1896), И. Н. Смирнова (1889), В. И. Филоненко (1912, 1914), А. Ф. Комова (1889), М. В. Лоссиевского (1881) и др. относятся ко второму направлению. В это время ширится изучение всех групп мари, но работы этих авторов познавательны в отношении быта нравов и религии восточных мари и различных их групп, так Г. Городской (1864), А. А. Петров (1895), С. Соммье (1896) более подробно знакомят нас с марицами Красноуфимского уезда. А. Ф. Комов (1889) и В. И. Филоненко (1912, 1914) изучают марицев Бирского уезда, Г. Мендиаров (1894) и П. Ерусланов (1894, 1895) – Белебеевского уезда. Научную значимость придает работам авторов-марицев П. Ерусланова, Г. Мендиарова, Г. Яковлева, Т. Семенова безошибочность в передаче марицких терминов.

Наиболее широко известными являются работы сотрудников Казанского университета И. Н. Смирнова «Черемисы» (1889) и С. К. Кузнецова (1879, 1904 а, б). Работу И. Н. Смирнова отличает глубокий подход к изучению и научность. Работа интересна тем, что содержит в себе исторические, этнографические, фольклорные материалы, представленные довольно подробно. Представляются с одной стороны ценными, а с другой стороны спорными умозаключения, сделанные в духе эволюционизма, о развитии семьи и форм брака, и их проявлений в свадебной обрядности, также подробно представлены похоронно-поминальные обряды и представления о загробном мире. Работы С. К. Кузнецова неоднозначны в своем значении. Его работы отличает многословность, что может представлять интерес для широкого круга читателей, но для этих же читателей работы могут быть опасны в том плане, что содержат весьма спорные выводы. В силу незнания автором марицкого языка допущено много ошибок при работе с марицкими терминами, зачастую на одном случайном факте делаются общие и преждевременные выводы. Работы, посвященные культу умерших и загробным верованиям черемис (1904 а, б), хотя и были подвергнуты критике со стороны В. Васильева, все же остаются ценным этнографическим материалом, содержащим в себе подробные представления о заболеваниях, о загробном мире и душе, о погребальном и похоронном обряде. Работы этих авторов вполне соответствовали духу времени, когда малые народы рассматривались как отсталые, и их развитие воспринималось predetermined состоянием русской культуры, мировоззрением титульной нации на тот момент.

В это же время, на рубеже веков, после открытия в Хельсинки 1883 году Финно-угорского общества, стали проявлять большую активность в изучении родственного народа – марицев – финские ученые. Обществом финно-угроведения в Хельсинки было организовано несколько научных экспедиций по сбору материалов у марицев, проживающих в разных губерниях России. Из финских ученых, изучавших восточных марицев, стоит выделить Х. Паасонена (Paasonen 1939), который оставил интерес-

ный фольклорный и этнографический материал. Венгерский исследователь А. Генетц (Genetz 1889) собрал лингвистические, фольклорные, этнографические материалы у восточных мари, проживающих в Башкирии и на Урале. Работы этих авторов ценны тем, что изданы на двух языках: на мари́йском, посредством финно-угорской транскрипции, и на немецком языке. Фундаментальная работа У. Холмберга (Харва) (Holmberg) «Die Religion der Tschermissen» (1926) полна, помимо основательного описания, богатым иллюстративным материалом. В этой работе У. Холмберг постарался осветить все наиболее значимые моменты религиозных воззрений восточных мари́йцев: культ предков, обряды жертвоприношения, культ героев, человекоподобных духов, предсказания и т.д. Особую ценность данной работе придает тот факт, что здесь представлены религиозные представления, бытовавшие у мари́йцев в 20-х годах, то есть еще до полномасштабной атеистической пропаганды.

Таким образом, рубеж XIX–XX веков характерен повышением активности изучения как российскими, среди которых значительное место занимают ученые-мари́йцы, так и западными, финно-угорскими учеными. Теперь область исследования существенно расширилась, помимо материальной культуры и внешнего проявления рассматриваются вопросы лингвистики и фольклора. Появились работы, посвященные локальным группам восточных мари.

**IV этап.** С революционными изменениями в начале XX века в России активизировались не только национальные движения, но также сменились научная парадигма. Вкупе эти и другие явления способствовали подъему национального самосознания, которое вылилось в расширение возможностей народной интеллигенции. В это время студент Казанской духовной семинарии, восточный мари́ец В. М. Васильев, занимался сбором фольклора в целях изучения древней истории мари́йского народа. Впоследствии была издана работа «Материалы для изучения верований и обрядов народа мари» (1927), где он очень подробно останавливается на описании магической стороны жизни мари, при этом критически рассматривая данные, представленные С. Кузнецовым. Данная работа В. М. Васильева служит достоверным источником в изучении похоронно-поминальной обрядности восточных мари, особо ценным для нашего исследования является то, что представления, ритуальные действия были рассмотрены в сравнении с луговыми мари́йцами. В работе большое внимание уделяется болезням и их причинам, деятельности колдунов, врачей, гадателей и пр.

Укрепление советской власти и установление тоталитарного режима не способствовали свободному развитию исторической науки, поэтому же в это время крупные исследования не проводились. Однако продолжают изучение родственных народов финно-угорские исследователи, проживающие в Венгрии, Финляндии, Эстонии – Эден Беке (Beke), И. Маниннен (Manninen 1929: 156–190). Начатое В. М. Васильевым дело собирания легенд и мифов было продолжено в 1930-е годы в связи с открытием в Йош-

кар-Оле Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. В послевоенное время МарНИИ проводит экспедиционные работы по изучению духовного и материального наследия народа мари в районах их компактного проживания, в том числе были совершены экспедиции и к восточным марицам. Однако первоначально этнографические исследования проводились под руководством специалистов из Москвы и Ленинграда. Это время историография марицев отмечена работами ученого МГУ К. И. Козловой, которая занималась вопросами семьи и брака, семейно-родственных отношений. Для нас же представляет интерес ее статья «Восточные марицы» (1958), написанная на основе полевых материалов, где она заостряет внимание на вопросах истории, материальной культуры и быта восточных мари. В рамках господствующей идеологии марксизма-ленинизма и классового подхода к науке вопросы религии и самосознания в статье не рассматривались, и замечание по поводу похоронно-поминального обряда уместилось все лишь в строчку. Однако исследования К. И. Козловой до сих пор являются фундаментальными, и на них опираются многие исследователи современности (2000, 2005).

Стоит отметить, что в это время из-за издержек советского времени изучение религиозных и мифических представлений марицев было не актуально. Но эта сторона традиционной культуры мари как раз представляла интерес ученым Запада. Так в 50–60-х годах XX века выходит ряд статей под руководством известного американского семиотика венгерского происхождения Томаса Д. Себеока (Sebeok), посвященных музыке, фольклору, языку и религиозным представлениям марицев, в частности восточных марицев. При работе над исследованиями авторам помогал Иван Евский (Иван Ивашкин из д. Баймурзино, Мишкинской район, РБ) – который после пленения во время Второй мировой войны оказался в США. В результате бесед с представителем башкирских мари и на основе ранее изданных работ русских, марицких, финских, венгерских и немецких ученых Т. Себеок и Ф. Ингеманн (Ingemann) создали работу, посвященную исследованию вопросов духовной культуры и сверхъестественных сил в представлениях марицев «Studien Cheremis: The Supernatural» (1956). Здесь рассматриваются достаточно широко аспекты религиозной жизни мари, приводится анализ текстов молитв, рассматриваются боги, а также социально-экономическое положение марицкой деревни во время установления советской власти. Авторы строили свое исследование религиозного аспекта культуры мари на основе работы У. Холмберга и данных своего информанта, поэтому она несколько поверхностна и имеет неточности, но при этом авторы подмечают некоторые интересные моменты, невидимые местным исследователям. Несмотря на это, данная работа способствовала пробуждению интереса исследователей других стран к изучению духовной культуры небольшого финно-угорского народа в глубинке России.

В 1975 г. выходит в свет фундаментальная монография марийского этнографа Г. А. Сепеева «Восточные марийцы», где впервые изучаются проблемы формирования этнографических групп марийского народа: история переселения марийцев на восток, формирование этнографической группы восточных марийцев и ее подгрупп. Подробно изучена материальная культура восточных марийцев (поселения, жилища, костюм, пища, утварь), особенности хозяйственного быта (занятия и промыслы) в сравнении с культурой поволжских мари. В силу исторической парадигмы того времени, сторонам духовной культуры в данной работе внимания не уделялось, но зато в мельчайших деталях были представлены другие аспекты, в частности, народные костюмы, в том числе свадебный костюм невесты.

В 70–80-е годы расширяется тематика исследований, появляется все больше ученых-марийцев, заинтересованных в научном познании культуры своего народа. Изучением семьи, семейных отношений занимается И. Н. Смирнов (1981, 1986), его работы по марийской свадьбе и положению марийской женщины в семье во многом способствовали нашему исследованию. Похоронные обряды в это время изучает Н. С. Попов (1981), Г. А. Сепеев продолжает заниматься вопросами этнографии и расселения мари, Т. Л. Молотову интересуют вопросы ткачества и народного костюма.

Противоречивость прошлого века отражена в полной мере на тенденциях изучения народа мари, так если с установлением советской власти были провозглашены свободы, в том числе и исследования, то впоследствии они были свернуты. Был очерчен круг интересов, которые могли быть в поле зрения ученого. С другой стороны, данное положение подогревало интерес разрастающейся марийской интеллигенции и западных ученых.

**V этап.** В 1990-е гг. начался пятый этап в исследовании истории, культуры, религии марийского народа. Гуманитарные науки стали освобождаться от идеологического диктата, и открылась возможность рассматривать проблемы многопланово, в зависимости от приверженности тем или иным методологическим принципам, с различных позиций. Не последнюю роль в этом сыграло и открытие границ, и как следствие, влияние тенденций западных научных школ на российскую науку.

На наш взгляд, в это время происходит постепенный переход на модель изучения народа с «извне» (outside) на «изнутри» (inside). Некая смена ориентиров, если раньше наиболее изучаемым были материальная культура, какие-то внешние проявления, то теперь стал ценен взгляд вглубь этноса, в его философию, внутренние мотивы, психологию. В этом смысле были новы работы Г. Е. Шкалиной и Ю. А. Калиева. Работа Г. Е. Шкалиной «Традиционная культура народа мари» (2003), раскрывает феномен мировидения и мироощущения народа мари в рамках традиционной культуры. Автор рассматривает древние представления мари о Вселенной и мире, о духе и душе, о загробной жизни и культе умерших. Особое место занимают такие проблемы, как языческий пантеон богов, феномен шаман-

ства, традиции народного целительства, язычества и неоязычества в традиционной культуре марийцев. Через призму основ традиционной культуры она обращается к современному марийскому художественному творчеству и резюмирует о яркости проявления этнофутуризма в нем.

В работах Ю. А. Калиева (1995, 2003) рассматривается мифологическое сознание мари в историческом процессе, исследователь останавливается на культе *Керемета*, на подземном мире марийской мифологии, на религиозных представлениях, на календарных праздниках, то есть на всем том, что составляет уникальную сущность марийской культуры. Так, широко применяемой магической практике в марийской культуре им дается объяснение, что «магия стала специфической формой понимания человеком своего могущества и потенциальных возможностей познания и овладения природного мира» (Калиев 2003: 21). Работы этого автора отличает широта применяемого материала, глубина познания и специфика выражения.

Продолжает активно трудиться Г. А. Сепеев, под его руководством выходит учебное пособие «Этнография марийского народа» на марийском и русском языках (2000–2001), которое является большим подспорьем в национальных школах; продолжает исследования о расселении марийцев (2006). Также он является соавтором многих этнографических коллективных изданий (2000, 2003, 2005). Религиозными представлениями народа мари занимается Л. С. Тойдыбекова. Ее работа «Марийская языческая вера и этническое самосознание» (1997) основана на рассказах многочисленных информаторов, полученных в результате многолетних полевых исследований, проходивших на территориях компактного проживания марийцев, в том числе и в Башкирии. Часть данной работы была переведена на эстонский язык под названием «Марийская вера» – «Mari usund» (1998). Продолжая тему мифологии марийцев, Л. С. Тойдыбековой был выпущен этнографический справочник «Марийская мифология» (2007). Активную научную деятельность ведет историк, этнограф Н. С. Попов, который занимается изучением религии и возрождением языческих молений. Т. Л. Молотова занимается изучением этнопсихологии, родильной обрядности (2000, 2005), в поле ее интересов также пребывают и вопросы истории и культуры восточных мари (2010). Вопросы этнического взаимодействия на примере свадьбы восточных мари заинтересовали исследователя В. О. Белевцову (2010). Изучением истории восточных марийцев из среды восточных марийцев занимается И. С. Гареев, философией и мифологией Ю. А. Калиев, народной культурой и отправлением религиозных культов С. С. Новиков и др. Из числа западных ученых, восточными марийцами интересовался С. Лаллукка (Lallukka). В работе «From fugitive peasants to diaspora» (2003) он рассматривает историю восточных мари в новом ключе, в частности, вопросы причин переселения и современных ареалов расселения. Материальной культурой, костюмом и украшением мари а также положением женщины в марийской семье занимается И. Лехтинен (Lehtinen 1994, 1999, 2004), среди эстонских исследователей следует вы-

делить Т. Пеэдумяе (Peedumäe), особо нам были полезны материалы экспедиций, содержащие данные о похоронных обрядах, одежде марийцев Суксунского района Пермской области (ЕА 227), праздновании *Семьк* (родовые поминки) (ЕА 234).

Таким образом, отличительные особенности этого этапа в историографии мари можно охарактеризовать словами возрождение и активация. Формы проявления народной культуры получают новое звучание, религиозное и этническое сознание возрождается и крепнет, все это ведет к активизации научной, общественной и культурной деятельности.

\* \* \*

Проведенный выше историографический анализ наглядно показывает развитие гуманитарной мысли, с сопутствующей сменой подходов, доминированием ориентиров, отражающихся на результатах и выводах исследования. Так, в отношении нашей темы, записки иностранцев носят характер описаний экзотических, «полуварварских» народов «просвещенными» европейцами. Эти описания дополняются исследованиями в духе эволюционизма, когда бесписьменные народы рассматривались лишь как пережиток древних времен, находящихся на пути к прогрессу. Данные идеи дополняются работами, где исследователи видели главный фактор развития культуры в заимствовании и смешении ее элементов. Особо ярко это видно в работах начала XX века, когда в самобытной культуре народа мари пытались в первую очередь увидеть заимствованные культурные элементы от татарского и русского населения. Работы исследователей конца XX века направлены не на изучение «констант, существующих в более или менее неизменном виде во всех культурах, а на исследование многообразия оформления человеком своего смыслового существования» (Шкалина 2003: 24). Таким образом, в исторической науке сменились ориентиры, на основе становления новой парадигмы обществознания, где ключевое место отводится культуре. Сегодня нет единого правильного образца, есть плюрализм, многообразие мира, и в этом его суть. Нет такой культуры, «правильной», равнение к которой и есть смысл существования. Есть признание того, что каждая культура уникальна и самобытна, у каждой есть свое место в истории, свой смысл и предназначение. И в рамках этого подхода интерес к изучению марийцев, проживающих за пределами своей коренной территории, возрастает: переселившись в зону контактов с другими народами, ослабив связь со своей коренной территорией, сумели сохранить в своей культуре, в миропонимании архаичные элементы, иногда даже утерянные другими этнографическими группами мари.

Конечно же, представленный историографический обзор далеко не полон, здесь мы стремились отобразить наиболее значимые для нашей работы исследования народа мари с момента первого упоминания до наших дней, когда культура, религия и традиции марийцев становятся популярными темами для разного рода исследований, как самих марийцев, так и

представителей других народов. Однако при сегодняшнем всестороннем и максимально полном изучении истории, культуры, религии народа мари, редко можно встретить работы, концентрирующиеся на отдельной этнографической группе и с применением нового подхода к изучению обрядовой стороны жизни народа, что еще раз подтверждает необходимость нашего труда.

### 1.3. Теоретические аспекты исследования

Смена ориентиров и доминирующих идей способствовала смене методологии, которая, в свою очередь, приводила к разнообразию толкований определений, в частности, термина культура. Каждый исследователь при изучении культуры того или иного народа выводит или заимствует свой термин, отражающий наиболее точно и емко его подход. Нашему исследованию форм культуры восточных мари, построенному на основе теоретических изысканиях многих исследователей (А. ван Геннеп, Дж. Фрезер, Е. Г. Кагаров, С. А. Токарев, М. Элиаде, А. К. Байбурин, В. И. Еремина, Ю. А. Калиев и др.), служит ориентиром интерпретативная теория культуры, разработанная американским антропологом К. Гирцем.

«Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек – это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а ее анализ – за дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений» (Гирц 2004: 11).

Согласно данной символической концепции, культура – это система значений, воплощенных в символах, знаках, которые состоят из действий, словесных выражений, каких-то объектов, то есть все то, посредством чего люди общаются, передают свой опыт, формируют мировоззрение, верования. Данное понимание культуры, являясь по сути семиотическим, определяет и методологию нашей работы. Семиотика как метод исследования культуры широко представлена в работах тартуско-московской школы семиотики, точнее Ю. М. Лотмана. Специфика данной школы определяется ее отношением к тексту, который выступает центром концептуальной системы (текстоцентричность), и сама культура рассматривается в качестве текста. То есть, культура или любой ее артефакт (вещь, действие, событие) воспринимается как текст, содержащий в себе систематизировано, знаки и символы, которые, в свою очередь, осуществляют одну из важнейших функций культуры – сохраняют и передают информацию, то есть являются культурной памятью народа.

«[...] в качестве текста может восприниматься и нечто, к речевой деятельности как будто никакого отношения не имеющее, например жизнь человека, какой-то его поступок или жест [...] более того, в функции текста нередко выступает сам человек [...]» (Лотман: *online*).

Ю. М. Лотман подчеркивал, что культура это текст в тексте, то есть в нашем случае можно выделить, по крайней мере, 4 текста, так текст 1 это текст героя ритуала содержащийся в тексте 2 – ритуал, который находится в тексте 3 – семейные обряды мари, находящиеся в тексте 4 – культуре народа.

Историческое развитие текста происходило в движении от высказывания его на естественном языке к «превращению в ритуализированную формулу» (Лотман 1992: 130) то есть организация, передача сообщения путем особого выражения – посредством ритуала – есть текст. Как известно, текст, сообщение существует, пока есть коммуникация: есть отправитель и получатель, текст передается посредством знаков и символов. Причем знаком может быть любой объект или явление, но в том случае, если знак имеет общезначимую реакцию не на объект, который он изображает, а на отвлеченное значение, то он превращается в символ (см. Шейкин 1997: 406). Получатель текстового сообщения расшифровывает его посредством кодов, то есть правил, связей передаваемые содержание (план содержания) через выражение (план выражения). Таким образом, применительно к предмету нашего исследования, можно говорить, что текст героев ритуала сообщается адресату-коллективу, содержание этого текста закодировано знаками и символами. Только при правильном, принятом в этом обществе, отправлении сообщения (текста) и при правильной его интерпретации (раскодирования) адресатом можно говорить о совершении ритуала, и о реализации функции коллективной культурной памяти. Культура в этой функции сохраняет только то, что необходимо ей для функционирования, «наиболее социально значимые» (см. Лотман 1992: 137) события, явления. Данный тип памяти для бесписьменных культур обладал важной особенностью: не имея возможности фиксировать письменно или другими способами свои тексты, традиционные культуры, именно с помощью ритуалов сохраняли значимые моменты коллективной культурной памяти. Значимость этих моментов определялась их основной идеей «творения мира, установления различного рода правил и схем, и в первую очередь – систем родства и брачных отношений. В неизменности именно этих структур виделся залог благополучия человека и коллектива» (Байбурин 1993: 12). Механизм сохранности этих моментов заключается в повторяемости этих ритуалов, в воспроизведении и закреплении уже имеющих знаний. В народном сознании и до сих пор мы наблюдаем у наших информантов, это выражается формулой «так делали наши родители, предки». Такими значимыми моментами, несущими в себе указанные идеи, и где широко представлены различные культурные тексты, являются обряды семейного цикла. Семейная обрядность, включающая родильные, свадебные и похоронные обряды, регулирует поведение человека в течение жизни, маркирует смену одного социального статуса другим. Комплекс обрядов семейного цикла формировался не одновременно, в течение времени на него напластовывались те обрядовые действия, которые

были функционально значимы и имели смысловую важность для определенной культуры. Помимо ритуальных действий комплекс этих обрядов объединяет элементы различного рода – предметы материальной культуры, которые в ритуале часто получают новое значение, своеобразный фольклор.

Культурный текст, функционируя как коллективная культурная память «с одной стороны, обнаруживает способность к непрерывному пополнению, а с другой, к актуализации одних аспектов вложенной в него информации и временному или полному забыванию других» (Лотман 1992: 131). С течением времени, культурная память, выраженная в ритуале, дополняется новыми обрядами, часто заимствованными, новыми действиями эстетического характера, при этом значение некоторых обрядовых действий утрачивается или переосмысливается. Однако эти изменения касаются в основном только форм выражения, при устойчивости основного смыслового содержания, таким образом, остается только то, что необходимо для функционирования этой культуры. Поэтому мы можем говорить, что те тексты, представленные в современных ритуалах, также являются смыслообразующими, так как несут значимую информацию для культуры и продолжения жизни народа в целом.

При всей сохранности ритуальной жизни, нельзя не отметить отступление его на второй план. Поэтому сегодня, зачастую, такие важные события, как рождение, бракосочетание и смерть содержат в себе ритуальные действия лишь в некоторой степени, то есть на сегодня событие первично, а ритуал вторичен. Современному мышлению удобнее оперировать конкретными терминами и понятиями, обозначающими действия в определенный промежуток времени, нет места растянутости, медлительности; во всем требуется конкретика и четкие рамки. В традиционной культуре было наоборот, и взаимосвязь ритуала и события, которому он был посвящен, существовала в других пропорциях, «ритуал стремился поглотить событие» (Байбурин 1993: 38). В данном понимании, жизнь человека, это череда ритуалов, свадьба, роды, смерть – это только эпизоды в ритуальном цикле, в силу того, что ритуал растянут во времени и начинается задолго до самого действия. К вступлению в брак и становлению матерью готовят девочек уже с самого детства, сам родильный обряд получает свое начало уже во время свадебного ритуала. К смерти, начинают готовиться чуть ли не с детства – во многих традициях известен обычай собирать волосы и ногти с тем, чтобы потом положить в гроб. Также окончательно умершим покойник считается только после проведения всех поминальных дат, ребенок окончательно включенным в общество после имянаречения, девушка становится женой после определенных испытаний. Представителям традиционной культуры был важен сам ритуал, как «наиболее действенный и единственно возможный способ переживания человеком критических жизненных ситуаций [...], механизм регулирования и санкционирования явлений повседневной жизни, высшей ступенью реализации

которого является обряд» (Байбурин 1993: 3). Исследователь ритуала в традиционной славянской культуре А. К. Байбурин подчеркивает, что время между ритуалами – повседневная жизнь – она, по большому счету, предназначена для биологического вызревания героя ритуала. Особенно это касалось тех ритуалов, которые были обусловлены биологически: родильные и похоронные, человек считается родившимся и умершим только после совершения соответствующих обрядов, иногда до биологической смерти и много после биологического рождения. Но другая картина в отношении свадебного обряда, если посмотреть на него изнутри: никакого биологического (физиологического) события, влекущего за собой необходимость совершения свадьбы, не существует. В данном случае именно ритуал определяет событие, то есть культурные нормы, правила принятые в данном обществе руководят жизненными процессами совершаемые человеком (см. Байбурин 1993: 120). Таким образом, в одном случае важны физиологические изменения, а в другом социальные, но все они получают свое выражение в ритуале, так как только в ритуале человек может поменять свой статус. Именно ритуал призван оформить эти изменения и облегчить переход из одного состояния в другое, в этом смысле ритуализированные действия являют собой обряды перехода или *rites de passage*.

Теория обрядов перехода, разработанная А. ван Геннепом (1999), заключается в том, что человек в течение своей жизни испытывает ряд физических (например, меняет место жительства), социальных (меняется социальный статус) и моральных изменений (меняется внутреннее состояние – взросление). Эти ключевые изменения, которые выделялись из обыденности, человечество на протяжении своей истории выделяло и снабжало системой символических средств. Данные действия проводились с целью обеспечения контроля над развитием событий в наиболее знаменательные или необычные моменты, отвлечь связанные с ними опасности, преодолеть испытание с наименьшими потерями и наибольшей пользой для затронутых им лиц. Все обряды перехода имеют три фазы: разделение, грань и восстановление, которые выражаются обрядами отделения (прелиминарные), промежуточными (лиминарные) и обрядами включения (постлиминарные) соответственно. Первая фаза означает открепление личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре и от определенных культурных обстоятельств, либо от того и другого сразу. Вторая фаза – промежуточный период, в ней переходящий субъект получает черты двойственности, так как находится в области культуры, не имеющей свойств прошлого или будущего состояния. Третья фаза – восстановительная – завершает переход, здесь переходящий вновь обретает стабильное состояние, но уже в новых условиях, в соответствии с которым он теперь должен строить свое поведение. Промежуточный обряд представляется наиболее интересным, так как именно он в ритуалах часто растянут на неопределенное время, на него накладываются и обряды отделения, и обряды включения. Герои ритуала, находящиеся в промежуточном,

переходном состоянии являются лиминальными существами – невеста, беременная женщина, младенец, покойник. В. Тэрнер характеризовал их следующим образом: они как бы

«ни то ни се; они – в промежутке между положениями, предписанными и распределёнными законом, обычаем, условностями и церемониалом. Поэтому их двусмысленные и неопределённые свойства выражаются большим разнообразием символов в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы. Так, лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны» (Тэрнер 1983: 169).

Нахождение героев ритуала в данном кризисном состоянии требовало поддержки и защиты, которыми обеспечивал их коллектив. Характерной чертой ритуала является участие коллектива, который в данном случае выступает как интерпретатором, так и отправителем культурного текста, реализуя тем самым коммуникативную (интегрирующую) функцию ритуала (см. Байбурин 1993: 31–32). Коллектив призван был также оформить психологический комфорт лиминальным существам и всем членам коллектива, особенно в похоронном обряде. Таким образом, ритуал обеспечивал успешное прохождение стрессовых, кризисных ситуаций в жизни человека, за счет точного соблюдения всех норм и правил выработанного годами обрядового поведения.

Смотря шире, сами семейные обряды, в отношении идеи круговорота жизненных форм, являются обрядами перехода. При рождении человек включается в человеческий мир (отделяется от иного мира), жизнь до смерти – это промежуточный этап, на котором происходят свадебный ритуал и множество других, и со смертью он отделяется от этого мира (включается в иной). При рассмотрении рождения как обряда отделения от иного мира, а погребального обряда как обряда включения мы окажемся в рамках «универсального мирового представления – через смерть к новому рождению» (Еремина 1991: 7). На примере славянских архаических ритуалов В. И. Еремина, доказывает, что обряды семейного цикла генетически выстроены на идее умирания в одном качестве и возрождении в другом, существующие исследования позволяют реконструировать модель мира и доказать схожесть различных обрядов (похоронного, свадебного, рекрутского). В частности в характеристике общности лиминального положения героев ритуала – «живой мертвый» (Байбурин 1993: 101). Однако имеющиеся этнографические исследования в отношении народа мари не указывали на значимость данной идеи в семейной обрядности мари, мы в своем исследовании постараемся определить присутствие данной идеи в мариинской семейной обрядности. Для выявления этой идеи, нам кажется необходимым выявлять общие характеристики главных персонажей ритуала: невесты, жениха, беременной, младенца и покойника, прочитывать и сравнивать их тексты.

Переход в новое состояние осуществляется посредством ритуальной смерти героя ритуала. Так, ритуально умирая, он оказывался за пределами этого мира, то есть, находясь в лиминальном положении, он обретал иные черты, неприсущие другим, он мог быть как опасным, так и беззащитным. В ритуале грань между мирами была настолько прозрачна, что периодически случались прорывы, поэтому люди, живущие на земле, нуждались в защите, которую они находили с помощью магических средств. Также и лиминальное существо нуждалось как в защите, так и в нейтрализации своей силы, обретаемой им в данном состоянии. Выход виделся в применении магических действий, которые базируются на вере в существование сверхъестественных сил, потустороннего мира и в соотношении себя с миром природы. Ритуально-магические действия в обряде – это закрепленный традицией определенный порядок действий, направленный на достижение желаемого результата. Вера в существование сверхъестественного пронизывала всю жизнь представителя традиционной культуры, и тем более комплекс семейного – свадебного и погребального обрядового действия. Желание защитить лиминального персонажа ритуала и обезопасить себя, участника ритуала, желание установить добрые отношения с представителями иного мира, обеспечить благоприятность прохождения ритуала и дальнейшего постлиминального существования способствовало широкому применению магических действий. В обрядах семейного цикла мари представлен широкий спектр действий магического характера, классификация которых необходима для выяснения цели их применения.

Так исследователь первобытного общества Дж. Фрезер выделял два вида магии:

- гомеопатическая (имитативная, подражательная)
- контагиозная (заразительная)

Он считал, что они в принципе есть суть одной симпатической магии, которая построена на вере в существующую связь между предметами, явлениями, действующую на расстоянии. В первом случае действует «закон подобия», то есть те, кто руководствуется этим законом, считают, что могут «произвести любое желаемое действие путем простого подражания ему» (Фрезер 2001: 21). Во втором случае действует «закон соприкосновения или заражения». Прибегая к контагиозной магии, считают, что все действия, продельваемые с предметом, «окажут воздействие и на личность, которая однажды была с этим предметом в соприкосновении (как часть его тела или иначе)» (там же: 21). Однако в системе симпатической магии он выделял магию позитивную (колдовство) или негативную магию (табу). Позитивная магия предполагает исполнения действия с мыслью на его известную результативность, на свершение события, при применении негативной магии мысль человека действует наоборот и действия совершается с целью избежать нежелательного события. Особо широко у восточных мари представлена негативная магия – табу в родильной обрядно-

сти и в воспитании детей – *ойёрё*. В целом считаем, что вера в симпатическую связь есть одно из определяющих качеств мифологического сознания представителя традиционной культуры, принизывающая все слои жизни и особо широко представленная в ритуальной жизни.

В отношении свадебного ритуала Е. Г. Кагаров, выделил магические обряды по целевой установке на:

- предохранительные или профилактические – действия, имеющие целью оградить жениха и невесту от влияния злых сил.
- побудительные или продуцирующие акты – обеспечивающие молодым какие-либо положительные ценности или блага (Кагаров 1929: 151).

Объединяя и расширяя данные виды классификации С. А. Токарев привел собственную. В его классификации первая группа состоит из протрептических обрядов, и направлены они на побуждение какого-либо действия, целью их является перенесение тем или иным способом магической силы на объект. И по технике передачи магической силы выделил здесь четыре вида:

- Контактная магия – магическая сила передаётся или придаётся человеку путём непосредственного взаимодействия с носителем магической силы, например, ношение талисманов, употребление магических снадобий.

Данная магия применялась в родильной обрядности, когда на ребенка вешали амулеты из выплавленного олова, яркие бусинки с целью избегания сглаза, с этой же целью многие действия совершались и на свадебном обряде. В похоронной обрядности сила передается посредством тех вещей, которые были в контакте с умершим: одежда, мыло, мочалка, вода.

- Инициальная магия – магический акт направлен непосредственно на сам объект, но из-за его недосыгаемости совершается лишь начало нужного действия, а окончание предоставляется магической силе. Сюда относится и «магия первого дня», то есть «вера в то, что нечто происходящее в первый день какого-то периода будет происходить и в течение всего этого периода».

Магия первого дня представлена на всех этапах семейной обрядности, так как при переходе в новый статус человек вступает в новую жизнь, где первые действия считаются определяющими для будущего. Особо важен данный вид магии в родильной обрядности, когда новорожденного наделяют теми качествами, которые приняты в данной культуре и необходимы ему для будущей жизни. Также инициальная магия представлена в действиях с посулом и в действиях *пўчкедыше* во время прозрачности границ между мирами в период календарных поминок.

- Парциальная магия – здесь действие магической силы направлено на объект не непосредственно, а через его замену. Ею может быть часть объекта магии (волосы, зубы, ногти) или предмет, бывший с ним в контакте (одежда или ее часть).

С целью избежать воздействия данного вида магии, детей в марийской семье с детства учат не разбрасывать свои волосы после расчесывания, ногти стричь только в правильное время и собирать в правильное место, не давать свою одежду другим. При вере в парциальную магию считается, что на человека можно нанести порчу по его следу, слюне, волосам, кусочкам одежды, то есть по парциальным частям человека. В родильной и похоронной обрядности широко представлены действия парциальной магии.

- Имитативная магия – здесь магическая сила может действовать на объект через его подобие или изображение этого объекта (имитация). Сюда же относятся магические обряды, основанные на подражании тому действию, которое хотят вызвать (см. Токарев 1990: 426–428).

В отношении семейной обрядности мари имитативная магия представлена в действиях со всеми главными героями ритуала. Так с ребенком имитируют те действия, которые хотят в нем развить – способность говорить, расти или чего хотят лишить – пут на ногах, связанности языка. В поминальной обрядности почти все действия направлены на имитацию общения с покойником: его угощения, танца, общение через касание его одежды. В свадебной обрядности имитируется обилие, достаток, благодать с целью обретения этих качеств в будущей семье. В большинстве случаев, эти протрепетические или побуждающие обряды исполняются в комплексе.

Вторая группа по классификации С. А. Токарева – профилактические обряды – имеющие цель отстранить, защититься от действия сверхъестественных злых сил. Среди них выделял апотропеические (отпугивающие) и катартические (очистительные) обряды, эти виды действия широко представлены по отношению к лиминальному существу, а также действиями коллектива, когда один из его членов становится героем обрядов перехода. Также им выделялась особняком «магия слова» (вербальная) – всевозможные заговоры, заклинания, но при этом он не считал ее особым типом магии. Заговоры сопровождают лишь магическим действиям, тем самым усиливая его действие, поэтому, когда результат был наиболее важен, обязательным было применение специальных текстов – во время посула или просто озвучивание действий в обращении с ребенком и с душой покойника.

Широкому применению магических действий в традиционной культуре мы находим объяснение, предложенное Б. Малиновским, в одной из ее функций, как «ритуализации человеческого оптимизма», то есть, совершая

магическое действие, человек верит в ожидаемый результат, тем самым в продолжение своего благополучного существования. «Магия есть свидетельство того, что для человека уверенность важнее сомнения, упорство лучше, чем колебания, оптимизм предпочтительнее пессимизма» (Малиновский 1998: 89).

Вера в магические свойства предметов определяла разделение предметов и явлений в мифологическом сознании на годные к положительной магии или священные, сакральные, и негодные, то есть с отрицательным символическим значением. Такие понятия как вода, небо, земля «составляют первичный общий материал для мифологической мысли» (Дюмезиль 1999: 9), поэтому они неотъемлемые составляющие мифов всех народов. Такими, изначально сакральными объектами, прослеживаемыми в мифологии мари, были вода и земля. Анализируя финно-угорскую и вообще уральскую мифологию Ю. А. Калиев отмечает, что вода есть исходная данность, основа мироздания, и в силу этого содержит в себе все свои возможные формы. Земля же лишь одна из возможных состояний воды (см. Калиев 2003: 24, 25). Постепенно, в результате эволюции мышления, происходит «аксиологизация содержания жизни», характеризуемая включением ценностных установок в сознание людей, так многие понятия разводятся по шкале «верх-низ», «положительное-отрицательное», где *Юмо* маркируется положительными, а *Йын* отрицательными чертами (там же: 32, 33). Понятие *Юмо*, наделенное смысловыми значениями светлого, теплого, белого, в результате вознесения его ввысь, легко приобретает значение неба, небесной тверди (там же: 37). В свою очередь небо становится понятием сакральным, недоступным для человека, но координирующим его реальность. Анализ существующих подобных понятий или иерофаний – феноменов, служащих манифестацией сакрального, универсальных для всех народов, был проведен М. Элиаде (1999), который верно полагал, что эти иерофании составляют фундаментальную основу человеческого сознания и являются предтечей религии или более сложных религиозных форм.

«Человек ищет знаки присутствия первореальности в самых разнообразных сферах существования: в «космических» явлениях (небе, земле, воде и др.) и в процессах регулярности времен года, увядания и возрождения растений; в «биологических» формах жизни, например, в устройстве человеческого тела, в сексуальности; наконец, ищет эти знаки в «локальных» данностях существования – в местах, где человеком обнаружен некий «абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице» (такой локальной данностью может, например, выступить место удачной охоты)» (Забяко: *online*).

В процессе исследования нами рассматриваются наиболее значимые для марицев космические иерофании – Небо, Вода, Земля, лишь постольку, поскольку они представлены в семейной обрядности. Указанные космические иерофании, в универсальном значении, «лишь оболочка для глубин-

ных мыслительных конструкций; эта морфология сакрального есть перевод на язык символов диалектики сакрального, которая лишь опирается на природные явления» (Дюмезиль 1999: 9). Помимо космических иерофаний в традиционных понятиях мари представлены и биологические иерофании – растительность и связанные с ним понятия, такие как дерево, зерно, хлеб. Хлеб, или подобное мучное изделие, наверное, у всех народов наиболее сакральный вид пищи, символ достатка, изобилия и жизни. Действия вокруг выпечки, хранения и употребления, использования хлеба были наделены смыслом и регламентировались множеством запретов и правил. Хлеб широко используют в его апотропеическом значении, подкладывают ребенку в колыбель, берут с собою в путь. Хлеб часто выступает в качестве обрядового дара во время свадебного, похоронно-поминального обряда и во время молитв с жертвоприношениями.

Таким образом, магия выступает средством для воздействия на окружающий мир человеку, воспринимающим миф за действительность, реальность. Мифологическое сознание основывается на вере в мифологическую реальность, которая строится на объективных явлениях реального мира и субъективном его восприятии. Информация, знания, их хранение и передача в традиционной культуре осуществляется посредством коллективной культурной памяти, в этом смысле ритуал и есть один из важнейших действий мифологического сознания по обмену, интерпретации информации, хранящейся в памяти коллектива. Так, обряды семейного цикла хранят в себе память о функционировании человека и соотношения его с природой, где природа выступает как нечто большее, нежели пространство вокруг человека. Вообще особенностью мифологического мышления является оперирование бинарными оппозициями: сакральное– профанное, свое–чужое, культурное–природное, при этом существование данных оппозиций синкретично, то есть одно не может существовать без другого. Поэтому восприятие ритуальной жизни как праздника посвященного какому-то событию ошибочно. Ритуал это текст, который несет в себе информацию об основополагающих принципах построения данного общества, данной культуры или ее этоса<sup>1</sup>. В каждой культуре существуют только такие конфигурации, институты, структура отношений, которые соответствуют ее этосу. Особо важно, что ритуалы семейного цикла несут в себе информацию о круговороте жизни в природе, о взаимоотношениях с богами и предками, от чего зависит, по мысли носителя мифологического сознания жизнь, как отдельного человека, так и общества, народа в целом. Современное исполнение традиционных ритуалов, использование традиционных форм культуры позволяет сохранить этос культуры, не слиться с культурой, характеризуемой территориальным, географическим или еще каким, не отражающим сути, признаком. Существование куль-

---

<sup>1</sup> квинтэссенция культуры, система идеалов, ценностей, доминирующих в каждой конкретной культуре и контролирующая поведение ее членов (Садохин 2005: 285)

туры возможно лишь только до той поры, пока носитель культуры ее интерпретирует, может «прочитывать» свои «тексты». «Поддержание культурной самоидентичности обеспечивается постоянной интерпретацией культурного кода – комплекса необходимой для существования данной культуры информации, содержащейся в самых разнообразных текстах этой культуры» (Лотман: *online*).

#### 1.4. Цель и методология исследования

Теоретические изыскания, используемые в нашем исследовании, определяют и методологию. В ходе нашего исследования мы использовали разнообразные виды источников. Самые широко используемые – это полевые материалы автора, собранные нами в 2005, 2006, 2009 и 2010 годах (ПМА 1, 2, 3, 4), состоящие из записей бесед с информантами, фото, аудио- и видеоматериала. Полевой материал был собран в течение последних пяти лет на территориях Республики Башкортостан и Свердловской области. Во время сбора материала активно использовались такие методы, как опрос, интервью и анкетирование. В работе использованы личные знания и наблюдения автора как одного из носителей культуры, а также устные сообщения представителей этого же народа. Исходя из герменевтики В. Дильтея, изучение культуры облегчается, становится доступнее, именно представителем своей культуры, выступающего в качестве познающего субъекта, так как он понимает «других» в изучаемой культуре через себя, а себя мы знаем лучше других (см. Румянцев 2002: 324). Как справедливо полагал К. Гирц, именно «местный» представитель культуры сможет предоставить интерпретацию «первого порядка: это ведь *его* культура» (Гирц 2004: 23), тогда как работы исследователей «чуждой» культуры будут интерпретациями второго и третьего порядка. С другой стороны, изучение своей культуры имеет издержки, так будет сложнее заметить особенности некоторых феноменов, которые нам, представителям изучаемой культуры, кажутся вполне логичными и алогичными представителям других культур. Здесь решение проблемы видится в активном привлечении и анализе ранее опубликованного этнографического материала и источников, а также в возможности «говорить» самому материалу, поэтому мы часто отводили материалу роль главного аргумента.

Другую группу источников составляют музейные собрания Российского Этнографического музея и архивные материалы архива Российской Академии Наук (Санкт-Петербург), Научного архива финно-угорского общества (Хельсинки), архива Эстонского национального музея (Тарту), данные статистики и фольклорные материалы. Из опубликованных источников мы пользовались записками иностранцев XVIII в. и записями российских этнографов-любителей XIX–XX вв. При составлении карты проживания восточных марийцев применялись статистические источники.

В работе марийские термины приведены на двух языках – на местном диалекте восточных марийцев (выделено курсивом), литературный вариант дается в скобках и на русском языке. Большая часть рассказов информантов приводится только на русском языке, фольклорные произведения приводятся как на марийском, так и на русском языке.

Методология и используемые теоретические аспекты в нашем исследовании призваны достичь цели нашей работы: проанализировать обряды семейного цикла в контексте теории обрядов перехода, выявляя идейную основу. Исходя из поставленной цели, будет логичным решение следующих задач.

- Выявить сходство в процессе интерпретации текстов всех героев ритуала: молодежи, роженицы, новорожденного и покойника.
- Классифицировать и рассмотреть семантику ритуально-магических действий, предметов, широко применяемых в обрядах.
- Проследить изменения в обрядовой деятельности мари в течение XX века и выявить их причину.
- Обозначить особенности ритуальной практики восточных мари.

Решение указанных задач и достижение цели будет проводиться с применением следующих методов:

- структурно-семантический анализ позволит нам выявить закономерности ритуального комплекса обрядов и интерпретировать значения знаков и символов.
- метод ретроспективного анализа (исторической ретроспективы), который позволяет показать причинно-следственные связи и закономерности развития ритуала.
- сравнительно-исторический подход (кросс-культурный метод) способствует рассмотрению этнокультурных связей мари с соседними народами.
- комплексный анализ применяется в привлечении этнографических, исторических, археологических, демографических данных и фольклорного материала.

Работа состоит из четырех глав, введения, заключения и приложения. В первой главе мы обозначаем проблематику нашего исследования, обосновываем используемые теоретические аспекты и представляем обобщенные выводы проведенного историографического анализа поставленной проблемы.

Во второй главе мы рассматриваем традиционный свадебный обряд в сравнении с современной свадьбой традиционного характера. В главе рассматривается предсвадебный обряд, сама свадьба, послесвадебный этап и изменения, произошедшие в течение прошлого века. В свадебном ритуале мы анализируем тексты главных героев ритуала – жениха и невесты во взаимодействии с текстом участников ритуала. В современной свадебной

обрядности интерпретация текста невесты изменилась, лишь при проведении свадеб традиционного характера смысловое содержание текста восстанавливается. Помимо структурно-семантического анализа данного ритуала мы останавливаемся на вопросах, которые, не имея прямой зависимости от ритуала, составляют неотъемлемую часть свадьбы, таковыми мы считаем, вопросы добрачных половых отношений, вопросы калыма.

Третья глава посвящена родильной обрядности, где представлен анализ текста беременной и новорожденного, рассмотрены запреты по отношению их лиминального состояния. Особенностью объектов данного ритуала считаем значительные изменения значений их текстов в современном ритуале. Родильная обрядность уникальна в том отношении, что содержит тексты двух героев, разворачивание которых происходит не параллельно. Так до момента родов обрядность направлена по отношению к роженице, а после родов к новорожденному, в связи с чем, широко представлены обряды по включению ребенка в культурное пространство, человеческое сообщество и народные способы лечения детей.

Четвертая глава раскрывает похоронно-поминальную обрядность, а также вопросы, составляющие, основу представлений формирующих обряды этого цикла: культ предков, анимизм, представления о смерти и загробном мире. Взаимодействие текстов покойника и участников ритуала в этом цикле обрядов отлично от взаимодействия в других семейных обрядах. Принципиальным отличием, считаем, является неизменное отношение к объекту ритуала, константность его текста на протяжении истории. Действия же участников (субъектов) ритуала стало меняться лишь в последнее время и выражается только внешними и временными (ускорение ритуала) признаками. Поэтому, не считая целесообразным выводить материал о современных изменениях в данном ритуале в отдельный параграф, мы указывали на данные изменения по ходу изложения материала.

Исследование снабжено приложениями, содержащим карту районов проживания восточных мари, нами составленные схемы предсвадебного периода, самой свадьбы и схемы движения свадьбы, а также фотоматериалы, иллюстрирующие нашу работу.

Композиционное построение структуры диссертационного исследования обусловлено нашим пониманием последовательности циклов с точки зрения образования семьи: свадьба–рождение–смерть. С точки зрения появления человека принято рассматривать обряды семейного цикла в последовательности: рождение–свадьба–смерть. Человек сознательно женится или выходит замуж – образует семью, потом в семье осознанно появляются дети и наступает время, когда сознательно начинают готовиться к смерти, то есть все три этапа ожидаемы и требуют подготовки от исполнителя перед кульминацией действия. Исследование начинаем со свадьбы еще и потому, что у многих народов нормальным условием рождения и его предпосылкой считается заключение брака – «собственно, ритуальные действия, связанные с рождением ребенка, начинаются в составе свадеб-

ной обрядности, и с этой точки зрения свадьба не только предшествует родинам, но и может рассматриваться как начальный этап родильной обрядности.» (Байбурин 1993: 40). К тому же, нам видится в родильной обрядности некий элемент соединения между свадебным и похоронным обрядом. Так, текст роженицы непрерывно связан с текстом невесты, а в тексте новорожденного много общего с текстом покойника, поэтому считаем уместным рассмотреть семейных обрядов именно в данной последовательности.

Своеобразие нашей работы состоит также в том, что в работе имеется материал, отсылающий нас к мифологическому прошлому народа, которое содержит ответы на многие вопросы закономерностей функционирования культурных традиций. Во-вторых, работа содержит сравнительный материал с соседними и родственными народами: русскими, удмуртами, мордвой, татарами, карелами. В-третьих, в работе представлен фольклорный материал в виде частушек, песен, поговорок и пословиц, которые составляют доказательную базу наших утверждений. И наконец, наш подход к изучению. Мы изучаем обрядовый комплекс традиционного периода на основе источников и литературы, изменения, произошедшие в течение прошлого века, и современное положение вещей мы рассматриваем на основе исследований других ученых и на собственных полевых материалах, и таким образом хронологические рамки нашего исследования расширяются с конца XIX века до начала XXI века. Широта хронологических рамок обусловлена использованием ретроспективного метода, необходимого для проведения полноценного анализа предмета изучения, поэтому уместно использование источников и более раннего времени. Ведь глубокое понимание современного ритуала возможно только при рассмотрении его в историческом развитии.

Наконец, хотелось бы отметить, что если выводы данной работы покажутся субъективными, то, по мысли К. Гирца, любое этнографическое исследование субъективно, так как оно в той или иной степени является интерпретацией изучаемой культуры и представляет собой некую модель, отличающуюся от действительных представлений. Оно – «нечто созданное», «нечто смоделированное» – *factio* (Гирц 2004: 23). Но, с другой стороны, это вовсе не значит, что этнографическое исследование неверно, не соответствует фактам или является неким «гипотетическим мысленным упражнением». Этнографическое исследование, проводимое на основе «насыщенного описания», приближается к объективности, так как выводы и заключения исследования опираются на факты, отражающие опыт изучаемого народа, и обладанию исследователем «способности прояснить», «рассеять недоумения», которые естественно возникают при знакомстве с необычным, непривычным (см. там же: 24). Думаем, что наше исследование будет способствовать лучшему пониманию культурных традиций народа мари в целом и проявления особенностей ритуальной практики восточных мари.

## II. СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ВОСТОЧНЫХ МАРИ

Человек, на протяжении своей истории, всегда стремился быть в паре, одному, вне социума, ему прожить сложно. В ранние века это естественное желание никак юридически, в нашем понимании, не оформлялось, признание факта совместного проживания группой родственников было достаточно. Однако отсутствие юридического оформления не мешало развитию института семьи, так как традиционный свадебный ритуал уже содержит в себе все необходимые для признания родом элементы проверки, защиты, очищения. Свадебный обряд всех народов – это сплетение социальных, бытовых отношений, национальных особенностей и, конечно же, магических действий. Магические действия на свадьбе направлены на защиту героев ритуала от порчи (апотропеические) и на обеспечение будущего потомства (протрептические). Согласно теории А. ван Геннепа – свадебный обряд представляет собой действие социального характера, символизирующее собой процесс перехода человека в новый статус: мужа или жены, зятя или невестки и т.д. Рассматривая шире, в социальном значении – это переход из одного, своего рода или племени и вхождение в род или племя, другого. Являясь обрядами перехода, комплекс свадебного ритуала содержит в себе обряды отделения и включения, которые, в свою очередь, делятся на индивидуальные и коллективные, и промежуточные обряды (ван Геннеп 1999: 7–28; 108–110).

Исследователи отмечают, что свадебный обряд восточных мариинцев был намного сложнее, чем у луговых мариинцев (Козлова 1958: 121). В традиционном свадебном цикле мариинцев условно выделяется три основных периода:

- предсвадебный, состоящий из актов направленных на совершение свадьбы, фактическое начало раскручивания ритуального действия;
- свадебный, представляющий собственно свадьбу – кульминацию всего ритуала;
- послесвадебный, развязка свадебного ритуального действия, этап вступления молодых в новые качества, в совместную жизнь.

На предсвадебном этапе завязывается свадебный ритуал, закладываются основы удачного проведения всей свадьбы и благополучной совместной жизни. Сообразуясь с теорией обрядов перехода, этот период включает в себя обряды отделения, промежуточные обряды, и заканчивается обрядами предварительного включения. На свадьбе происходит завершение того, что получило начало на предсвадебном этапе, то есть проводятся действия по окончательному включению в новую среду и обряды супружеского соединения. И соответственно, послесвадебный этап содержит в себе закрепление обрядов включения, а также оформление нового статуса героев ритуала, когда новый член семьи, сменив такие внешние девичьи атрибуты, как прическу и головной убор, ознакомившись с правилами

ведения хозяйства в этой семье, полноправно может исполнять обязанности члена семьи.

Традиционную восточномарийскую свадьбу отличает регламентированность ритуальной стороны обряда, традиций семейно-бытовых отношений и включенность в культурный контекст региона. Современная же марийская свадьба, при сохранении трехступенчатости комплекса, уже не привязана настолько к древней обрядности. Сегодня марийская свадьба тяготеет скорее к современным тенденциям проведения свадеб, постепенно теряя свои национальные, территориальные и другие особенности, приближаясь к обычному светскому празднику по ранее заготовленному сценарию. Однако, проведение в современной свадьбе некоторых традиционных обрядов, говорит о преемственности и силе традиции в сознании молодых марийцев. По их мнению, обращение к некоторым обрядам гарантирует благополучную семейную жизнь, рассматривая шире, этим они прочитывают текст своей традиционной культуры, идентифицируя себя с ней. Наиболее полно, на сегодняшний день, данный культурный код представлен в современных свадьбах традиционного характера. Возможно, это происходит только на фоне популяризации этнических особенностей и самобытности, но важно то, что на сегодняшний день встречаются молодые стремящиеся провести свадьбу максимально приближенную к традиционным представлениям. Надо заметить, что проведение традиционной марийской свадьбы сопряжено со многими материальными и физическими затратами (калым, выплачиваемый женихом, приданое, заготавливаемое невестой), поэтому это могут позволить себе не все. Современные свадьбы, проводимые в соответствии с древним обрядом, требуют фиксации и подробного изучения, являя собой связующее звено между современным светским праздником и древним обрядовым комплексом. При анализе традиционной свадебной обрядности мы будем опираться на наблюдаемые нами свадьбы, проведенные семьями Шайбакова Дмитрия и Елены; Николаева Руслана и Натальи, которые состоялись 01.08.09 в деревнях Тынбаево и Большесухоязово соответственно, Мишкинского района РБ (ПМА 3). Анализ свадебного церемониала будем проводить на основе описания свадеб, зафиксированных в разных источниках XIX–XX веков (Мендиаров 1894; Смирнов 1889; Иванов 1915; Илтубаев 1997; Бабенко и др. 1990; Смирнов и др. 2000; 2005 и др.), а также на основе собственных наблюдений. Для подтверждения универсальности некоторых явлений и для сравнения с другими народами используем работы А. К. Байбурина (1993), Н. В. Зорина (2001), Ю. Ю. Сурхаско (1977) и др.

## 2.1. Формы заключения брака

При изучении традиционного свадебного комплекса марийцев можно выделить несколько форм заключения брака, по времени возникновения:

1. Брак умыканием
2. Брак по сватовству
  - 2.1. проживающих в разных деревнях
  - 2.2. проживающих в одной деревне
3. Брак по любви
  - 3.1. свадьба традиционного характера
  - 3.2. гражданская церемония с этническими включениями

Данная классификация видов брака по формам его заключения в целом перекликается с общей схемой эволюции форм брака, предоставленной И. Н. Смирновым:

1. Похищение невесты
2. Покупка невесты
3. Свободное соглашение между молодыми (см. Смирнов 1889: 126–134)

В соответствии с эволюцией форм брака изменялись и способы его заключения. Так, еще в конце XIX века довольно распространенным явлением было похищение невест, или брак умыканием. Г. Городской отмечал, что у уральских марийцев браки по сватовству редкость, в основном браки заключаются умыканием. В качестве примера приведем его емкое описание брака умыканием:

«Наслышавшись или высмотрев невесту, отправляются за ней в сопровождении родственников и увозят ее почти всегда воровски от ее родителей, и часто против её желания; потом прячут молодых в свой или соседний амбар и подают весть её родителям, которые являются в дом жениха рассерженные, отчего за ними ухаживают, стараются напоить их скорее допьяна, и в этом виде, склонить на более выгодный для себя калым – плату за невесту, простирающуюся иногда от 30 до 60 рублей серебром. На повышение ценности калыма имеет влияние случай, если невеста намерена объявить своим родителям о несогласии остаться в замужестве; но когда этого не предвидят, то родителям жениха гораздо удобнее склонить противную сторону на произвольный калым. Когда же родители невесты, после продолжительного ухода за ними, получают от невесты, через особо посланных ответ: «кем гератчим, тот ланкаешим» (*кõм йбратьшыым, тудлан кайшыым* – кого полюбила за того и пошла – Л. Я.) и затем калым, делаются спокойными и пируют, что называется напропалую, не менее двух суток; на такой пир собирается и кутит почти вся черемисская деревня. Во все это время жених и невеста не показываются, скрываясь в запертом амбаре. Спустя немного времени, (недели через две) молодые вместе с родителями едут в гости к

родителям молодой и непременно везут с собой вина и в подарок денег и вещей, без чего их там не примут, прогонят» (Городской 1864: 25–26).

Уже в начале XX века похищение в среде восточных мари носило формальный характер, так как осуществлялось с согласия невесты (см. Филоненко 1912-а: 38, 39). Потом уже отец жениха ходил к отцу невесты и договаривался о плате за девушку (*калым, олно*) и о проведении свадьбы. Таким образом, в начале XX века происходит смена брака умыканием (похищение) платой за невесту на договорных началах. Более развитой формой заключения брака являются браки по сватовству, когда молодой человек или его родственники ищут невесту и договариваются о свадьбе, выплате за невесту и об ее приданом. В широком смысле, браки по сватовству сошли на нет во второй половине XX века, но поныне можно встретить в рассказах информантов ссылки на браки по сватовству, особенно применительно к закоренелым холостякам. Во временном отношении браки по сватовству между проживающими в разных деревнях – более древняя форма. Связано это с тем, что первоначально, при переселении, деревни у восточных мари, формировались по родовой принадлежности (Ерусланов 1894-а: 4) и, при существующей экзогамии, браки между родственниками были невозможны. Постепенно, разрастаясь, в деревнях стало проживать уже несколько родов, и вот уже на сегодняшний момент многие мариийские деревни, помимо многогородовости, еще имеют и признак многонациональности. Поэтому браки между молодыми, проживающими в одной деревне стали широко распространенными в XX веке.

Свободное соглашение между молодыми, или брак по любви, наиболее поздняя и существующая в наши дни форма заключения брака. Мы выделяем в ней два варианта заключения брака. Первый – свадьба традиционного характера – наиболее популярен в мононациональных парах, преимущественно в деревнях и сельских поселениях. Вторым вариантом – свадьба с национальными элементами – встречается в смешанных браках, где как дань уважения родителям включают какие-нибудь этнические элементы, или в мононациональных браках, которые по тем или иным причинам выбрали гражданскую церемонию. Брак по любви мы будем называть условно современной свадьбой. Необходимо отметить, что при заключении браков по сватовству любовь также присутствовала, но не была определяющей, как при заключении современных браков.

Как мы уже указали в хронологических рамках исследования, мы остановимся на свадебных обрядах XIX–XXI веков. Конечно, такие широкие хронологические рамки предусматривают определенные ограничения и оговорки. За основу описания традиционной свадьбы восточных мари мы взяли форму заключения брака по сватовству с представителями разных деревень, которая наиболее широко представлена в источниках рубежа XIX–XX веков, особенно предсвадебный период. Описание самой свадьбы будет основываться на наших личных наблюдениях и на материалах поле-

вых работ, а послесвадебный – на полевых материалах и соответствующей литературе, источниках этого периода.

## **2.2. Предсвадебный период**

### **2.2.1. Возраст вступления в брак**

Современная молодежь достаточно свободна в вопросах определения возраста вступления в брак и в выборе партнера. Ранее же, вплоть до начала XX века, родители, заинтересованные в выгодном браке, начинали искать девушку своему сыну, едва ему исполниться 16. Брачный возраст для юношей колебался от 16 до 24 лет, наиболее распространенным возрастом для вступления в брак было 18–20 лет (Смирнов и др. 2005: 157). Столь ранние браки обусловлены патриархальностью традиционного общества, а также экономическими интересами. В крестьянской семье, к этому возрасту, очевидно, юноша уже был развит физически и имел опыт ведения хозяйства, что позволяло ему заводить свою семью. Не бесосновательным считаем и объяснение с точки зрения исторического материализма, учитывая исторические условия, когда большие семьи восточных мариЙцев стали распадаться лишь в период Первой мировой войны (Козлова 1958: 120). Таким образом, в больших семьях, отец семейства выступал единственным собственником хозяйства и для сыновей он был «наследодателем», что

«[...] обеспечивало ему господства над последними и после того, как они становились взрослыми. [...] все они независимо от возраста и степени участия в труде были в положении иждивенцев, находились в экономической зависимости от него. Это позволяло отцу распоряжаться их судьбой и, в частности, нередко решать вопрос об их вступлении в брак. Положение дочерей было еще хуже. Если сыновья могли надеяться обрести, в конце концов, самостоятельность, то дочери об этом не могли и мечтать. Единственное, что их могло ожидать, – перемена иждивителя. До выхода замуж они зависели от отца, после – от мужей. [...] Они не выходили замуж, их выдавали. Брак чаще всего был сделкой, заключаемой между главами двух семей.» (Семенов 1993).

В XVIII веке Г. Ф. Миллер отмечал, что мариЙцы женили своих сыновей даже 5 и 6 лет «с тем намерением, чтобы в домашней работе более иметь вспоможения» (Миллер 1791: 67). Одним из доводов в пользу ранних браков, до 16 лет, было стремление сохранить целомудрие (Городской 1864: 26), этот же принцип действовал и для крестьянских браков на Руси (Кон 2005: 42).

Однако было нередким явлением, когда возраст невесты превышал возраст жениха на 3–5 лет. Это связывается с тем, что девушек родители не спешили выдавать замуж, чтобы они дольше потрудились в своем хозяйстве, а родители молодых людей, наоборот, старались женить раньше,

чтобы иметь в доме еще одну рабочую единицу (Смирнов и др. 2005: 157). Так информант А. Я. Иликбаева (ПМА 3) была старше своего мужа почти на 5 лет, во время заключения брака ее будущему мужу было 17 лет, а ей вскоре исполнилось 22.

Не всегда родители участвовали в определении выбора молодых, по данным некоторых исследователей молодежь могла сама выбрать будущего супруга, так «для поиска мужа девушки ходят на гулянки с 15–16 лет, а парни с 17–18 лет», обычно это происходило летними вечерами (Кузнецов 1904-б: 90–91; см. также Мендиаров 1894: 42, Соммье 1999: 204). Молодежь собиралась на улице или на пригорке за деревней, пели песни, плясали и играли, или «ходили из одного конца деревни в другой, распевая песни» (ПМА 4: А. З. Зайнуллина). Зимние же вечера проводили за посиделками, где пряли, вышивали, плясали и пели. Или во время *шорыкйол* (досл. овечья нога):

«[...] праздник, который начинается в четверг во второй половине дня перед русским рождеством и длится неделю. В первый праздничный день отправляются юноши и девушки в сумерках в овчарню, где каждый пытается в темноте схватить овцу за ногу. Кому попадается старая, соответственно черная овца, должен ждать старую, соответственно черную невесту или жениха. После проходит вид маскарада, при этом юноши разодеваются на различный вид: один появляется в женском платье, другой изображает медведя, который проводится по деревне на поводке и т.д. позднее молодежь собирается, чтобы поиграть в деревне Чураево в двух избах, которые называют *модыш пёрт* (дом для игр во время праздника *шорыкйол*). В них ночь напролёт играют и пьют слабое пиво.» (Паасонен 2003: 228, 229).

Второй крупный праздник, на котором могли встречаться молодые – *Ўярня* (Масленица), сопровождался, как и у русских, катанием с горки на санях и игрой в снежки. По сообщениям С. К. Кузнецова (Кузнецов 1904-б: 91) молодежь находила места для знакомства круглый год – при благоприятных погодных условиях на свежем воздухе, а при не благоприятных в чьем-либо доме, где устраивались молодежные посиделки. С приходом советской власти в населенных пунктах стали активно строиться клубы, которые были призваны стать центрами культурной жизни деревни. Они таковыми и стали, молодежь после работы собиралась в клубах и веселилась: пели, танцевали, играли в игры, в этом значении они заменили собой посиделки. После танцев молодые люди выбирали понравившуюся девушку и хотели ее проводить, но строгость в воспитании не позволяла этого девушке. Поэтому «пропев 2–3 песни, один раз протанцевав, я выбежала из клуба и бежала домой, чтобы никто не смог со мною увязаться» (ПМА 3: Е. И. Ямурзина). «Нас мать стояла и ждала у ворот, поэтому никто нас и не провожал» (ПМА 4: А. З. Зайнуллина). Сейчас же молодежь знакомится в клубах, на праздниках, в учебных заведениях, общественных местах и т.д. Современная молодежь имеет достаточно времени, чтобы

узнать друг друга перед свадьбой. Если, по рассказам информантов, во второй половине XX века познакомившись, в течение года молодые старались сыграть свадьбу, то на сегодняшний день молодые дружат по несколько лет, при этом ведут половую жизнь и даже некоторые живут гражданским браком.

Думаем, будет логичным обратить внимание на вопрос добрачных половых отношений в традиционном марийском обществе. В отношении этого вопроса имеется две противоположные точки зрения. Первая принадлежит авторам, изучавшим марийцев в XIX века и ранее, вторая принадлежит нашим информантам и в основном исследователям – марийцам. В работах исследователей раннего периода и особенно в XIX – начале XX века мы находим описания, свидетельствующие о свободных добрачных отношениях (Миллер 1791: 77–78; Смирнов 1889: 125, 126; Кузнецов 1904-б: 90). В частности, в отношении марийцев Бирского уезда было замечено: «целомудрие не только в мужицком, а и в женском поле черемис непочитается добродетелью» (СПФ АРАН 216: оп. 3, №377 л. 306). Объясняли указанные авторы это естественным этапом промискуитета, отголоски которого испытывали иноверцы, по их мнению, на наблюдаемый период. Несмотря на высокомерную установку русских ученых на исследуемые ими народы как на отсталых иноверцев, имеются авторы, которые наблюдали обратное – строгое отношение к этому вопросу (Городской 1864: 24, Иванов 1915: 176). И. Г. Георги зафиксировал случай добрачных отношений лишь в случае, имеющем цель избежать молодым человеком выплаты калыма (Георги 2005: 74). С целью ускорить совместное проживание, или вступить в брак против воли родителей, молодые обращались к добрачным половым отношениям и во второй половине XX века. Так, молодые подговаривали третьего человека, который якобы выступит свидетелем их половой близости и расскажет потом об этом всем (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Однако большинство информантов отмечают строгое отношение родителей и самих девушек к этому вопросу. «Рассказывали, что утром, после свадьбы жених окунул невесту в кадку с мукой и отправил гулять по деревне, что бы все узнали, что она спала с мужчинами ранее» (ПМА 3: Е. И. Ямурзина). «Бабушка всегда нас учила, что девушка не должна до брака спать с мужчинами и говорила, что ранее после первой брачной ночи вывешивали простыню на деревенское обозрение» (устное сообщение от К. Юзиевой). На рубеже XIX – XX веков обычаи, связанные с проверкой девственности были широко распространены в свадебной обрядности луговых мари (Смирнов 1986: 115, 116). Относительно восточных марийцев в работах В. М. Васильева (1915) и Г. Мендиарова (1894: 42) приводятся примеры о строгом отношении деревенского общества к легкомысленному поведению девушек. Таким образом, учитывая обе точки зрения полагаем, что добрачные половые отношения имели место в традиционном марийском обществе, но сама общественность к данному факту относилось критически, поэтому большинство наших информантов

сохранили в своей памяти строгие наказания своих родителей в отношении этого вопроса.

Относительно возраста вступления в брак стоит отметить, что во второй половине XX века люди вступали в брак примерно в 20 лет, и преимущественно со сверстниками. На сегодня, при преобладании одновозрастных браков, получают распространение браки, где мужчина старше избранницы. Связано это с желанием мужчин «встать на ноги», то есть обеспечить себя материально, а уж потом жениться. Девушки же в это время получают образование, после чего стараются выйти замуж. И таким образом, рассматривая возраст в исторической перспективе, отмечаем, что происходит процесс увеличения возраста вступления в брак, если еще в конце XIX века свадьбы играли и для едва достигших 17–18 лет, то на сегодняшний день средний возраст вступления в брак колеблется в районе 25 лет.

### 2.2.2. Смотрины – *ўдыр ончымаш*

Свадьба – это дело не только семей жениха и невесты, ведь это «социальный союз, который затрагивает интересы многих групп» (ван Геннеп 1999: 108). Еще со времён патронимии,<sup>1</sup> где все ее члены активно участвовали в семейно-свадебной обрядности, с целью исполнения контролирующей, психологической и коммуникативной функции. В браке по сватовству родственники помогали в поиске невесты вне своей деревни, человека, по чьей рекомендации начиналось сватовство, у восточных марийцев называли *темльыше* (досл. предлагающий, сват), у марийцев других групп сватов называли *ончыч коитшо* (досл. вперед ходящий). Ранее эту функцию выполняли представители мужского пола, и только родственники по мужской линии. Это связано с тем, что изначально в марийской традиции женщины не участвовали в обрядовой жизни (Миллер 1791: 61), а также с той ролью, которую играли мужчины в патриархальном обществе. Функцию сваха стали выполнять женщины позднее, под влиянием русских (Федянович 1997: 14). *Темльыше* предлагал ту девушку, семью которой он знал, или заметил ее за исполнением работ (на поле, в хозяйстве), что указывает на приоритетные качества при выборе девушки – трудолюбие и репутация семьи. Было обычным для патриархальных устоев и крестьянского быта, что невесту брали, в первую очередь, как рабочую единицу в хозяйстве и для вынашивания здорового потомства, поэтому в ней сватов интересовало, прежде всего, здоровье, трудолюбие, сноровка, отношение к

---

<sup>1</sup> Патронимия – это группа родственных, выделившихся из большой семьи, малых семей. «Характерная ее особенность – наличие хозяйственных связей между входившими в нее семьями, локальное единство, память об общем происхождении от одного предка, совместное выполнение различных обрядов и празднеств» (Козлова 2000: 265).

хозяйству. Наш информант Е. И. Ямурзина всегда делала акцент на то, что мужу будешь пригодна не красотой, а своими умениями и стараниями. Поэтому, внешняя привлекательность невесты – далеко не определяющий фактор в выборе, так, говорили, что *чиялтыме муно пужлышо лийын кер-теш* – и крашеное яйцо может оказаться тухлым (Марий калык мут 1960: 70). К тому же, критерии красоты менялись на протяжении истории, так, нами зафиксированные данные характеризуют восточномарийскую красавицу следующими качествами: с гордой осанкой, с черной косой, с круглым лицом, с черными глазами, с белой кожей, с твердым шагом, с громким, приятным голосом – *йыргешке шўргö – пылышан, шем яндар* (ПМА 3: Е. И. Ямурзина, А. Я. Иликбаева). Современные же критерии красоты уже не имеют национальной окраски, а приближены к общемировым стандартам. Благополучие семьи девушки, социальный статус, характер самой девушки и репутация ее родителей также оказывал влияние на выбор: *Аважым ончен, ўдыржым нал, ачажым ончен эргыжлан мие* – Глядя на мать, женись на дочери, глядя на отца, выходи за сына (Марий калык мут 1960: 72). Главы зажиточных семей особо тщательно подходили к вопросу выбора невесты, обуславливалось это экономическими интересами, чтобы невеста с приданым была в пользу, а не обузой.

Так как деревни были небольшие – «10 или 20 дворов» (Миллер 1791: 6, 7) и все ее жители находились либо в родстве, либо в тесных отношениях, то узнать о семье девушки было не сложно. К тому же, «чаще выбирали невест из соседних селений в пределах «брачного округа»» (Смирнов и др. 2005: 157), однако при этом обращали внимание на родственные связи и старались избегать браков среди даже дальних родственников. С середины XX века, когда стало практиковаться обучение в учебных заведениях в городах, в других республиках, областях, использовалась система направлений на работу в разные районы, то территории «брачного округа» расширились. Одновременно с этим, роль сватов изменилась, теперь они не всегда выступали «первооткрывателями» невест, часто, уже после личного знакомства, жених засылал сватов.

Полученную информацию от *темлыше* обсуждали на семейном совете родственники жениха, если невеста подходила по всем критериям, то начинали готовиться к *ўдыр ончымаш* (букв. смотрины девушки), основная цель которых получить согласие родителей невесты и самим убедиться в описываемых сватами качествах невесты. В смотринах со стороны жениха главную роль играл отец, именно он с сыном отправлялся на эту процедуру. Напрямую они не могли пойти к родителям невесты, должен быть посредник, в этом качестве выступают сваты – *темлыше-влак*. Разговор в доме невесты велся в иносказательной форме: «У вас есть яблоня, яблоки созрели, продавать надо. – Еще рано, не спели. – Созреют, падать будут, тогда поздно» (Илтубаев 1997: 10). Также встречались обращения такого рода: «телочка», «стог сена», «товар» (Смирнов 1986: 106). Данные эпитеты подчеркивают безвольное положение невесты: говорить в третьем

лице и употребляются те определения, которые характеризуют пассивность или действие под воздействием других, что указывает на приобретение невестой качества лиминальности, где перед вступлением в новый статус она подвергалась унижению и ограничению активности (см. Тэрнер 1983: 169–170). С магической точки зрения, иносказательность на смотринах, а также опосредованность самого процесса есть элементы апотропеической магии, (отпугивающей) враждебные силы (см. Кагаров 1929: 161).

Во время смотрина девушка могла появиться перед гостями и, показывая свои лучшие качества, ухаживать за ними: накрывать на стол, угощать сватов, а могла и не появляться и сидеть в другой комнате. После смотрина теперь уже семья невесты устраивала семейный совет, где решали, выдавать ли дочь в эту семью или нет. Бывали случаи, что родители невесты определялись сразу же и в случае отрицательного решения выгоняли сватов (Бабенко 1990: 7). Чтобы избежать такого хода событий сваты расхваливали жениха и его семью, а отец жениха и сам жених старались предстать в максимально лучшем виде: хорошая одежда, щедрые (по возможности) гостинцы, в том числе не скупилась на выпивку (по Смирнову 1889: 130). Однако родители невесты с первой попытки сватов никогда не отдавали дочь, это было даже неприлично (см. Филоненко 1912-а: 38), поэтому расставались на таком решении, что ответ дадут знать сватам в ближайшее время.

Возможно, семья жениха также еще раз обдумывала свое решение, ведь их совет был до свидания с девушкой, с родителями невесты. Четкого подтверждения этому в источниках не обнаружено, но право на такое предположение нам дает логика и существование таких советов у родственных и соседних народов: у карел (Сурхаско 1977: 61–66), у русских Поволжья: (Зорин 2001: 48–53;). У коми (Лимеров 2000: 133) и удмуртов (Христолюбова 2000: 463) сватовство длилось несколько дней, в течение которых семьи точно определялись с ответом. Конечно, если семьи жениха и невесты знакомы уже давно, и априорное решение принято, то необходимость подобных советов и тянуть процесс отпадала.

После смотрина, и после утвердительных решений обеих сторон, родители жениха готовятся к сватовству. Для того чтобы сватовство прошло удачно, необходимо предварительно решить все экономические и хозяйственные вопросы, которые по обыкновению в патриархальном обществе решал глава семьи – мужчина. Здесь, как и на протяжении всего первого этапа, определяющую роль играет мужская половина семей: отец жениха обращается к мужской половине родственников девушки (см. подробнее Илтубаев 1997: 10). Вторым примечательным фактом предсвадебного этапа является опосредованная связь между семьями сватом, его отправляют также на переговоры – *туларым колташ* (свата отправить). Помимо указанной апотропеической функции, связываем это с возможностью дипломатического решения вопросов: ответ не дается сразу, есть время все обсудить и обдумать. Таким образом, на этом этапе семьи через сватов дого-

варивались о решении экономических вопросов, о дне проведения *сӧрасымаш* – акта сватовства, который состоял из *келшымаш* – договора, *ӱдыр ӱжктымаш* – напоение девушки, *шергаш ваишталтыме* – обмена кольцами. Так как смотрины являются первым этапом в свадебной обрядности, и в связи с долговременностью и серьезностью перспектив в будущей совместной жизни, этот этап характеризуется наличием элементов апотропеической магии и обрядов единения (совместные трапезы), а также приведением героя ритуала в лиминальное состояние.

### 2.2.3. Сватовство – *сӧрасымаш*

Сватовство, это последний этап на пути к свадьбе, когда регулируются все нюансы и начинают исполняться полномасштабные магические обряды, способствующие как защите, включению так и благополучному прохождению обряда перехода – свадьбы. Так как сватовство происходит в доме девушки, то при входе в дом, жених проводит ритуал приобщения, включения в род невесты – он «кладет на порог монету» (Ильтубаев 1997: 10). Известно, что порог – граница своего и чужого пространства, именно под ним обитают «духи родовой религии» (Кагаров 1929: 168), в данном понимании он представлен у многих народов (см. ван Геннеп 1999: 123) и этим действием жених задабривает предков невесты и их родовых духов.

В доме, отец невесты оказывает почести жениху и пришедшим с ним, посредством хлеба и угощений.

«Встретив жениха, он тотчас нарезал ломтиками хлеб и намазывал маслом. Жених брал ломтик и подавал его невесте, которая, откусив, передавала его отцу. От него ломтик переходил к невесте, а та возвращала его к жениху, который съедал оставшийся кусочек» (Смирнов и др. 2000: 270).

Семантика данного действия нам видится в следующем, отец невесты благословит посредством хлеба молодых. Жених, выражая твердость намерения, передают кусок невесте, которая в свою очередь, выпрашивая разрешение у отца, передает ему. Вкусив переданный ломтик хлеба, отец, выражает согласие и «говорит» об этом невесте, возвращая ей ломтик. Невеста, в свою очередь, передает жениху, тем самым «говоря» о добровольности ее решения. Таким образом, хлеб здесь выступает в благословляющей и связующей основных участников ритуала функций. Наиболее распространенное значение хлеба на сегодняшний день – это символ радужного гостеприимства, достатка и изобилия, то есть однозначно значение хлеба содержит в себе положительные характеристики. Также хлеб всегда был основным видом пищи в крестьянской семье во многих культурах, поэтому его часто ассоциируют с жизнью. Вообще прием пищи – это процесс «отвердения человеческого организма» (Чеснов 1998: 184), в описанном обряде используют испеченный хлеб, то есть твердую пищу,

тем самым подчеркивается твердость их намерений. Благодаря этим качествам хлебу приписываются функции защиты от сглаза и порчи (Кагаров 1929: 156), то есть съел – укрепился и стал недоступен злему воздействию. Хлеб в культуре имеет также и юридическую силу, раньше клятву приносили, вкушая хлеб (см. подробнее Черемшанский 1859: 193), и до сегодняшнего дня этот обычай существует, когда хотят доказать свою правоту – в руках держат хлеб. Поэтому употребление хлеба в свадебной церемонии являет собой также и «юридическое» оформление брака в традиционной культуре.

Говоря о семантике пищи, Я. В. Чеснов заключает, что пища – «интимный показатель групповой идентификации» (Чеснов 1998: 184), то есть посредством совместного вкушения пищи определяется общность. Поэтому с целью включения и объединения с родом невесты, жених приходил на сватовство с хлебом, вином (*njʁõ* – брага, водкой) и, по состоятельности, с другими гостинцам. Алкоголь на этом этапе был важен для проведения домашнего обручения – *ũдыр йũктымаи* (букв. напоение девушки). Испитие девушкой, а потом и всех присутствующих, принесенного женихом вина означало в первую очередь согласие девушки выйти замуж. Но в тех случаях, когда девушка была не согласна выйти замуж, ее силком заставляли выпить, или даже родители вливали силком немного жидкости. Употребление алкоголя во всей свадебной обрядности и, в частности в этом моменте, связываем с его апотропеическим значением – «человек, принявший алкоголь, недоступен влиянию злых сил» (Чеснов 1998: 185). Апотропейное значение пришло в связи с нахождением алкоголя в категории «твердой пищи» («крепкий напиток»), что в свою очередь, он получил благодаря своему ритуальному обращению (там же). Таким образом, употребление твердой (крепкой) пищи может влиять на изменение субстанции самого человека – «сделать твердым», «укрепить» – выразить твердую позицию человека, согласие. В контексте семиотической традиции, считаем, что испитие невестой алкоголя на данном этапе символизирует ее согласие, при котором определяющим оказывается не внутренние позывы, а действие. До появления водки марийцы употребляли либо *njʁõ* – брагу, либо самоваренное пиво – слабоалкогольный напиток. Исследуя историю и функции пива в марийской культуре, Е. Бочкарев показывает, что данные алкогольные напитки были коммуникационными, посредством которого все приобщались к ритуалу и коллективу, оказывали уважение и почтение (Бочкарев 2005: 96).

Помимо выражения согласия невестой, она, одаривая жениха и его родственников, как бы вручает им себя посредством собственноручно изготовленных вещей. Подарки невесты, в силу их «антропоценности» призваны «космологизировать» нового владельца, то есть ему «сообщают космическую самодостаточность» (Чеснов 1998: 194, 199, 200). Таким образом, вещи, изготовленные женщиной, содержат ее труд, душу, чувства и могут благоприятно воздействовать на владельца. Так, повязанное

невестой жениху полотенце (2–3 м.) может символизировать из-за качества протяженности как долгую (совместную) жизнь, так и узы, соединяющие молодых. Отцу жениха невеста дарила рубашку – неотъемлемая часть костюма, из-за своего непосредственного контакта с телом имеет семантическое значение защиты и укрепления. Стоит обратить внимание на два факта: во-первых обе вещи соприкасаются с телом, рубаха непосредственно, а полотенце накидывают на плечи, перекрещивают на груди и повязывают на боку. Во-вторых, получатели этих вещей мужчины – нынешний глава семьи и будущий, готовящийся им стать. Поэтому считаем, что смысл этих подарков заключается в изъявлении согласия и пожелания крепости (силы) тем, от которых в дальнейшем будет зависеть невеста. Наиболее полно раскрывает эти смыслы рубаха, поэтому иногда невеста одаривала рубахой и жениха (ПМА 3: Е. И. Ямурзина), некоторые невесты отправляют также платье матери жениха. Приняв подарки, жених и отец клали деньги на каравай хлеба или масло, тем самым выражая благодарность невесте, но рассматривая шире, принятие подарков женихом и отцом означает возложение на себя и на своих родственников обязательства перед невестой и включения ее в свой род (группу) (см. ван Геннеп 1999: 122).

После выражения согласия девушки войти в новую семью, совершается индивидуальное единение с будущим мужем – обмен кольцами – *шергаши ваиталтыме*. Обручение происходило над хлебным караваем (Филоненко 1912-а: 40). Это обручение могло сопровождаться благословением отцов молодых или специально приглашенного *муллы* (жрец у восточных марицев, в других группах мари – *карт*). В знак своего согласия молодые трижды откусывали освященный молитвой хлеб (Мендиаров 1894: 49–51). Среди наших информантов немного тех, кто совершил обряд обмена кольцами, все ссылаются на тяжелое время и что было «не до колец» (ПМА 3: М. А. Захарова, Е. И. Ямурзина, А. Я. Иликбаева). Обмен кольцами, уже в силу формы кольца символизирующее бесконечность, целостность и единство, выступает как часть процесса дарообмена, совершаемого в течение всего свадебного ритуала, который в свою очередь символизирует налаживающийся контакт и единение.

С каждым этапом все больше разворачиваются элементы обрядов перехода, так, в соответствии с данной теорией – съедение одного куса хлеба, распитие одного напитка, обмен кольцами – все это есть обряды единения в составе обряда включения (ван Геннеп 1999: 122). Дополняют обряды включения «выкуп» порога, дарообмен и принятие даров, усиливают смысл обрядов единения вещи с семантикой протяженности (полотенце) и бесконечности (кольцо). Таким образом, сватовство символизирует собой неизбежность дальнейшего процесса, все участники сватовства вступили в исполнение ритуала, поэтому все действия, предметы и участники обряда свое символическое значение.

### 2.2.3.1. Калым

В процессе сватовства важным условием для дальнейшего разворачивания ритуала было достижение единства в предпринимаемых действиях и, на ментальном уровне, начало благоприятного включения в будущие родственные группы. Поэтому после совершения обрядов единения и включения приступали к урегулированию экономических вопросов – условий калыма. Решение этих вопросов и достижение договоренности – *келшы-маш* происходило, в зависимости от целей и состояния семей по-разному. Случалось, что спор затягивался и до утра (см. подробнее Бабенко и др. 1990: 7; а также Илтубаев 1997: 10).

Мы уже отмечали, что традиционная марийская свадьба требует немалых финансовых, материальных затрат. Как отмечал А. ван Геннеп (1999: 111), брак всегда имеет большее или меньшее экономическое значение, и материальные траты с одной стороны требуют компенсации с другой стороны. Согласно ему, девушка или парень это в первую очередь производительные единицы, поэтому если родственная группа жениха приобретает новую производительную единицу, то они должны восполнить ущерб той родственной группе, которая ее потеряла. Калым, в таком понимании, и есть та компенсаторная единица, размер и сам факт которого был ранее важен, но к сегодняшнему дню его функционирование сводиться к номинальности. Само понятие калым вошло в марийский язык из татарского языка, марийский вариант – *олно*. Для марийцев, так же как и для татар было определяющим правило, что калым выплачивается до самой свадьбы (см. ван Геннеп 1999: 111, Черемшанский 1859: 189). Однако выплату калыма можно было избежать (см. подробнее Георги 2005: 74; Соммье 1999: 198, 199), что очевидно связано с отголосками брака умыканием. Постепенно, с развитием форм брака и с распространением браков по сватовству, увеличивается роль калыма, как неотъемлемой части договорной формы заключения брака (см. подробнее Смирнов 1889: 133).

Размер калыма строго не фиксирован, что подчеркивает его договорное начало. Так, по свидетельству источников, калым мог стоить как от 10 до 30 рублей, а более состоятельные семьи могли дать и 100 рублей (см. Миллер 1791: 69). Наибольший максимум размера калыма, зафиксированного в опубликованных источниках, это 200 рублей, на конец XIX века (Лоссиевский 1881: 172). На величину калыма влияет много факторов: красота, богатство и знать невесты, размер ее приданого, много ли есть или было жен у жениха, если жены имеются, то родители невесты просят калым побольше (см. Миллер 1791: 69). Размер калыма также отличался, если брали в жену молодую девушку или вдову, за последнюю давали меньше денег, чем за девушку (там же: 71), также состоятельные родители невесты, имеющие возможность дать богатый выкуп, требовали того же от жениха. Калым не всегда, по крайней мере, у восточных марийцев выступал только в денежном эквиваленте. Иногда, по обоюдной договоренности родителей жениха и невесты, вместо денежного выкупа отдавали товар

или скот (Мендиаров 1894: 50, 53), а иногда калым выступал в виде денег и в виде вещей:

«Из вещей в состав калыма входят разные принадлежности женского костюма, собственно для невесты. Сверх того отец невесты выговаривает для себя – бедный – известное количество съестных припасов, вина и т.п., а богатый несколько пудов меда, сукна на кафтан, сапоги и т.п.» (Черемшанский 1859: 189).

Данный пример, зафиксированный у марийцев Оренбургской губернии, больше похож на вариант калыма, существовавшего у татар. У татар калын – это дары, которые преподносятся стороной жениха стороне невесты, которые состояли из трех частей: материальные дары, денежные и съестные (Уразманова 2004: 128).

В разные времена были разные попытки определить сущность калыма и его соотношение с приданым невесты. Так в XVIII веке зависимость приданого и калыма была прямо пропорциональна, то есть, оценив калым, родители невесты формируют ее приданое (см. подробнее Миллер 1791: 71). На протяжении XIX века сущность калыма несколько меняется, если по выше приведенному сообщению В. Черемшанского мы понимаем, что калым это действительно компенсация, то по данным на конец века становится ясно, что подарок, который вручает отец невесты, был ценнее калыма (Сомье 1999: 198–199). Чуть позже, И. Н. Смирнов заключал, что калым – это «платеж за невесту» отцу ее, который при этом не остается у него, а возвращается в виде приданого (Смирнов 1889: 133–134). Таким образом, величина калыма постепенно перестает быть определяющей, так, в середине XX века исследователь К. И. Козлова утверждала, что калым или *олын* не есть плата за невесту, «*олын*, который платил жених за невесту, как правило, всегда был ниже приносимого ею в семью приданого [...]» (Козлова 1958: 121). Это подтверждается и нашими материалами, в середине и второй половине XX века отношение к выплате и размеру калыма изменилось. Особенно в тяжелое военное и послевоенное время он выступал только номинально, в виде подарков и, возможно, нескольких рублей. При заключении браков в 70–80-е годы, в эпоху атеизма и «расцвета социализма», калым имел еще меньшее значение, о чем говорят воспоминания информантов: «Жених положил на стол 20 рублей и выставил 10 бутылок водки и 10 бутылок вина. А больше и не могли, если зарплата была 80 рублей. А вообще говорили о калыме тогда «100 тенге олно» (видимо по названию одноименной пьесы С. Чавайна – Л. Я.) – 100-рублевый калым, но не все могли его выплатить» (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина). Причем, в описанном случае приданое невесты было дороже уплаченного калыма. На сегодняшний день калым выступает в упрощенной форме: водка, а лучше «2 ящика водки: белая и красная». (ПМА 3: Е. И. Янсубина.) и какая-то сумма денег. Сегодня калым и приданое не настолько актуальны, как материальная помощь молодой семье от родителей и помощь во время проведения свадьбы.

Таким образом, калым за время своего существования претерпел существенные изменения, войдя в марийскую культуру как элемент договора при заключении брака по сватовству, он долгое время существовал как система экономической компенсации, условия которой оговаривались на предсвадебном этапе, и был прямо пропорционально связан с размером приданого. Редуцируясь интенсивно на протяжении прошлого века, сегодня он предстает в номинальном виде, сохраняясь как часть системы дарообмена, а в целом как элемент культуры.

#### 2.2.4. Праздник в доме невесты – *йўмаш*

Договорившись о размере калыма, обе стороны договаривались о времени проведения *йўмаш* – пир, попойка, который проходил в доме невесты. Невеста приглашала своих родственников и соседей на *удыр арака йўаш* – пропить девичью водку, тем самым подчеркивалось, что этот пир организовывают родители невесты. В свою очередь, приглашенные теперь должны были помогать в организации свадьбы, а подруги в приготовлении приданого.

В этот день жених и его отец, сват и *саус (савуш)* – дружка жениха, приезжали в дом родителей невесты с гостинцами – *көстенеч (костенеч) мешак* (мешок с гостинцами), который обязательно содержал хлеб и выпивку, остальные продукты добавлялись в зависимости от возможностей семьи. Наши информанты говорят о том, что этот мешок должен содержать 9 разных видов продуктов – хлеб, блины, водка, сахар, соль, чай, мясо, крупа, сладости (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). В этот же день жених отдавал либо весь, либо часть калыма. Во время пиршества друзья жениха угощают гостей брагой – *пўрö*, которая преподносится в ковше – особенность свадеб восточных марийцев – это является примером добродушия и гостеприимства. Ранее же пили пиво из небольших деревянных ковшиков (*корка*), ныне мы наблюдали на свадьбах обычный, который имеется в хозяйстве – железный, или пластмассовый ковшик. Если на раннем этапе не произошел дарообмен, то он происходит на этом этапе, так отец невесты мог подарить жениху «рубашку и халат бумажный, пояс шерстяной и новую сатиновую тюбетейку, пару сапог и перину с головными подушками» (Илтубаев 1997: 10).

После угощений совершалось моление, молитву произносил либо отец невесты, либо специально приглашенный *мулла (карт)* (ПМА 1: А. Титова). Вообще, все присутствующие взрослые дают благословение на брак – *сугынь*, где желают им благополучной и дружной совместной жизни – *тату илаш*. Просили у Бога, чтобы дал им здоровья (*тазалык*), счастья (*рыскалык*), богатства (*ноянлык*), достаток в хозяйстве (*кудывичан лияш*), девятерых сыновей, семерых дочерей (*индеш эрге, шым ўдур*), а также, чтобы невеста слушала свекровь и мужа (*кугузатым да кугетым колышшан лий*). Выслушав все пожелания, молодые, а также *саус* и сват

обходят стол по солнечному кругу три раза. Троекратность данного действия связана с языческими представлениями о цифре три, как о нечетном числе, символизирующим движение, жизнь, не законченность и, следовательно, воспринимается как счастливое число. Обход вокруг какого-либо предмета в народных культурах имеет много значений: «может быть актом связывания, очищения, приобщения, оплодотворения, предохранения или защиты и т.д.» (Кагаров 1929: 158). Часто можно услышать об обходе вокруг стола, что этим действием – *сўаным тарватат* – букв. двигают свадьбу, что в целом и раскрывает семантику этого обряда – свадьба идет из невестиного дома. Этим же действием невеста прощалась с домом родителей, этот пир был последний праздник в ее еще незамужней жизни в доме родителей, поэтому она была в свадебном костюме, который она оденет еще на свадьбу в доме жениха. Из дома родителей жених перевозит невесту на «свою территорию», то есть к посаженным родителям, где невеста могла находиться достаточно длительное время. Ни в это время, ни в некоторое время после свадьбы в доме жениха невеста не может иметь контактов со своими родителями, поэтому невеста с плачем и причитаниями прощается с родителями, кланяясь им в ноги (Лоссиевский 1881: 175). Она выходит из дома, держась за край полотенца, подаренного мужу – в этом моменте исследователи конца XIX века усматривали отголоски брака похищением (Смирнов 1889: 131), когда жених, связав девушку, силком уводил с собой. Нам ближе обращение к семантике и магическому значению полотенца, так, его качество протяженности здесь используется в значении связи между женихом и невестой, также держание за полотенце исключает соприкосновения голыми руками – чтобы «голо» не жили (ср. у русских Зорин 2001: 139). В некоторых местностях девушка не сразу садилась в повозку, жених или *саус* ее три раза ударяли кнутом – ныне *онгырым*, прогоняя, таким образом, от невесты ее духов-покровителей (*керемет*) (Смирнов и др. 2005: 168). У каждого рода имеется свой покровитель, поэтому целесообразно отказаться от старого покровителя, перед тем как вступить в новый, у которого свой *керемет*. Также ударение кнутом и вывод девушки за полотенце имеет символическое значение в контексте обрядов перехода, таким поведением они приводили героя ритуала к лиминальному состоянию, выражающееся пассивностью и униженностью.

Уходя из дома, невеста забирала с собой приданое – *кузык*, точнее его часть: перину (ныне матрац), две подушки, одеяло, вещи для дарения (*чиктыме нăстă*) (ПМА 3: Н. Николаева), сундук и остальную часть забирают после свадьбы. Также из дома родителей невесты выносили большую подушку, которую укладывали на сидение жениха и невесты, эта подушка будет сопровождать невесту во время всех остальных свадебных церемоний. Свита жениха выходила из дома не беспрепятственно, молодежь деревни невесты препятствовало этому: закрывали выезд, удерживали лошадь, преграждали путь. Жених со своими родственниками вос-

принимается как представитель «чужого» пространства, который лишает данную половозрастную группу единицы, поэтому он должен им так же компенсировать эту утрату. Жених откупался гостинцами, выпивкой и деньгами. Данное действие представлено и на сегодняшних свадьбах, но имеет уже игровое значение, утрачивая апотропеическое.

Таким образом, *йўмаш*, есть свадьба на стороне невесты. На этом этапе жених представляется всем родственникам невесты, он их угощает, то есть включается в эту группу, располагает их к себе с тем, чтобы благоприятного «вывести» оттуда их единицу – невесту. Жених поэтапно компенсирует родственной и половозрастной группе нанесенный ущерб, после чего невеста окончательно отделяется от этих групп.

### 2.2.5. Посажённые родители – *пуртымo ава-ача*

После того, как жених отдал калым (или большую часть), выкупив невесту у ее соплеменников, они направляются в дом посажёных родителей – *пуртымo ава-ача* (букв. введенные, вводные мама и папа; у других групп марийцев – *киямат ача-ава*). Необходимо отметить, что вся эта процедура переезда с места на место сопровождается обменом *кõстенеч мешак*: жених приходит в дом невесты с сумкой гостинцев, мать жениха отправляет гостинцы посажёным родителям, посажёные отправляют свои гостинцы родителям жениха. Мы уже говорили, что пища это «показатель групповой идентификации», то есть, посредством передачи гостинцев происходит включение (объединение) в родственные связи или, как считает А. ван Геннеп (1999: 119, 122), происходит исполнение «обряда социального включения» в новые социальные статусы всего коллектива.

Появление института посажёных родителей И. Н. Смирнов связывает со временем существования брака похищением и чувством недоверия, возникающего при этом, между родителями молодых. Родители не провожают свою дочь в дом жениха, за них это делают посажёные родители (Смирнов 1889: 131), то есть посажёные родители назначаются родителями невесты. Однако, *пуртымo ава-ача* – это семейная пара, которая приходится жениху дальними родственниками, друзьями или односельчанами, таким образом, очевидна связь с родителями жениха. Жених не мог сразу привести в свой дом представителя «чужого» пространства, поэтому невесте давалось время, чтобы она стала «своей» и очистилась от всего иного и привыкла к новому, а также созрела окончательно к новой жизни. Созревание происходит постепенно, за то время пока невеста находится в этой семье – *шинча* (сидит). За это время она должна научиться называть «мама» и «папа» других людей (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Посажённые родители должны выполнять роль духовных родителей, должны следить за религиозной и нравственной сторонами жизни молодоженов, о чем

свидетельствует их другое название – *кияматлык<sup>1</sup> ача-ава* (Мендиаров 1894: 44). Также, за время проживания у посаженных, невеста должна привыкнуть к новым условиям, порядкам, царившим в новом роде, клане. *Пуртыммо ава* – посаженная мама – учила готовить квас, печь блины, обучала ведению хозяйства и знакомила с будущими родственниками. Именно в это время она изготавливала вещи для дарения родственникам жениха – *чиктыме нӓстӓ*. И потом, когда невеста будет одаривать родственников жениха, посаженная мама должна ей в этом помогать.

В доме посаженных родителей невеста жила от недели до месяца, пока полностью не подготовится к свадьбе и не научится вести хозяйство. В это время «жених приезжает по четвергам на ночь к невесте *помышеш пураш* – букв. в подмышку входить» (Илтубаев 1997: 10). Данное выражение указывает на интимность в общении на данном этапе. Когда брак совершался по сватовству, и молодые друг друга раньше не знали, то этот период был полезен для более близкого знакомства и взаимного привыкания. Время проживания невесты в доме посаженных есть промежуточный период от свадьбы у невесты до свадьбы у жениха. Исходя из наблюдений А. ван Геннепа о том, что у разных народов это период «может иметь или не иметь значения для начала сексуальных отношений» (ван Геннеп 1999: 124), считаем, что для марийцев сексуальная близость на этом этапе не была запрещена, но ограничена – только по четвергам. Отсутствие запрета объяснимо тем, что невеста находилась уже на территории будущего мужа, у его родственников, значит, заключительный этап свадебного обрядового комплекса случится обязательно, к тому же это психологически облегчало невесте вхождение в новый род.

На сегодняшний день, при свадьбе традиционного характера, невеста проживает в доме посаженных родителей дня 3, с четверга до субботы, такое сокращение связываем с тем, что невеста уже не изготавливает сама вещи для одаривания – *чиктыме нӓстӓ*, они покупные или сделаны на заказа заранее. Но остался основной смысл – невеста привыкает к новому, поэтому в эти 3 дня невеста помогает по хозяйству, с посаженной мамой (*пуртыммо ава*) ходит в гости, при этом она «постоянно переодевается, чтобы показать свой достаток. При входе в дом невеста кладет деньги на порог, а за столом в тарелку с хлебом или маслом – серебряные монеты. В каждом доме невеста должна выпить по два стакана чая: за себя и за своего будущего мужа» (Бабенко и др. 1990: 11). Конечно, смена платья имеет не только престижное значение, она была призвана предотвратить порчу, которая могла быть напущена на невесту, но яркое платье отвращало это (ср. у русских Зорин 2001: 126). Некоторые исследователи, наоборот, видят в переодевании невесты, присутствующем у многих народов, защиту окружающих, так как невеста, находясь в переходном состоянии, могла

---

<sup>1</sup> *киямат* – (в религиозно-мистических представлениях) загробный мир (Васильев и др. 1991: 116).

навредить им (Тучина: *online*). Использование монет содержит ту же семантику, что и использование их женихом в доме невесты: помимо выражения благодарности, она выкупает покровительство родовых духов, посредством совместного приема пищи включается в группу.

Мы считаем, что особенность института посаженных родителей восточных мариюцев, отражает название, то есть невесту вводят в новый род посредством этой семьи. Отсюда вытекает и функциональность данного института – подготовка к успешному включению невесты в новый род; психологическое привыкание к будущему статусу, мужу, родственникам, а также особенностям, существующим в данной семье. Для родственников мужа этот период также служил временем привыкания к будущему члену семьи, и временем для подготовки к свадьбе.

\* \* \*

Таким образом, предсвадебный период<sup>1</sup> состоит из нескольких последовательных обрядов направленных не только на единение двух коллективов, двух молодых людей, на последовательные включения молодых в противоположные родственные группы, а также на отделение невесты от своего рода. Именно на этом этапе закладываются основы благоприятной будущей совместной жизни, как в экономическом отношении, так и в психологическом. Наряду с решением хозяйственных вопросов используют элементы охранительной и продуцирующей магии. Действия, на протяжении всего предсвадебного периода, затрагивали в основном молодых и две ограниченные группы: по половозрастному признаку – друзей и подруг, и по семейному признаку – родителей молодых и близких родственников. И только сама свадьба придавала всем этим действиям социальную и общую значимость.

## **2.3. Свадьба – сўан**

### **2.3.1. О времени проведения свадеб**

Жизнь мариюцев была тесно связана сельскохозяйственным календарем. Поэтому свадьбы проводились обычно летом, после Петрова дня (29 июня или 12 июля по новому стилю), до наступления сенокосов, т.е. свадьбу старались сыграть так, чтобы она не мешала хозяйственному циклу. В деревнях до сих пор недобро отзываются о тех, кто играет свадьбу в самый разгар сельскохозяйственных работ. Уже в более позднее время, с середины XX века, под влиянием русских свадеб мариюцы стали играть свадьбы и осенью и зимой. На сегодняшний день пик свадеб приходится на август, по экономическим соображениям, в связи с наличием готового урожая. Ранее свадьбу играли на старую луну, но обязательно следили,

---

<sup>1</sup> Схематическое выражение смотри в приложениях (схема 1).

чтобы не перед самым новолунием. (ПМА 3: Е. И. Янсубина, М. А. Захарова). Вообще, в марийской традиционной культуре многие важные дела начинались именно в старолуние (Ялаева 2005: 64), так как считали, что она более «серьезна», чем «игривая» молодая луна (ПМА 3: А. Я. Иликбаева).

Свадьба назначалась на вечер, и само свадебное гулянье продолжалось ночью. Современные информанты объясняют это тем, что пока по хозяйству все дела завершим, скотина с табуна придет, как раз время и погулять. Сегодняшние свадьбы традиционного характера играют в основном в субботу, а в четверг невесту перевозят в дом посаженных родителей. Гражданская регистрация брака происходит чаще по пятницам. Изменения относительно времени в день свадьбы связаны с начавшейся в середине XX века гражданской регистрацией брака. Так, например, «пришлось начать играть свадьбу в 6 утра, так как в тот день была регистрация еще одной пары» (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина), а по марийским представлениям встреча двух свадеб не несет хорошего (см. подробнее 2.3.4.). Современные свадьбы, связанные с гражданской церемонией, а не национальными особенностями, проводятся в пятницу. Где-то в середине дня происходит регистрация, до этого жених приезжает к дому невесты, где происходит шуточный выкуп, после этого угощения.

Таким образом, если в традиционной культуре определяющими факторами во времени проведения свадеб являлся лунный и хозяйственный календарь, то для современных свадеб характерна смена ценностных установок, так, свадьбу приурочивают к красивой дате, погоде или другим удобным фактором.

### **2.3.2. Участники свадьбы и их функции**

Как уже говорилось выше, после окончательного решения о свадьбе жених (*каче*) и невеста (*ўдыр, орьен*) начинают созывать своих родственников. Сразу, что бросается в глаза на традиционной марийской свадьбе, так это ее коллективность. Основную группу среди участников свадьбы составляли члены двух вступающих в родство семейно-родственных коллективов. Нередко активную роль в свадьбе играли соседи и друзья семей. Остальные жители села также могли принимать участие, но оно ограничивалось лишь угощением и поздравлением молодых.

Центральными фигурами марийской свадьбы являлись жених и невеста, вокруг них разворачивалось все свадебное действо. Однако они играли пассивную роль, так как не руководили совершением различных обрядов. Все вертелось вокруг них. Активные позиции они занимали в предсвадебном периоде, правда, активность жениха выражена ярче. Так, жених вместе со своим отцом участвовал в сватовстве, решал экономические вопросы, посещал невесту, одаривал ее, приглашал родственников, собирал свадебный поезд. Одной из основных функций невесты было приготовление

приданого и даров для жениха и его родственников, а во время проживания у посаженных родителей – налаживание и поддержание доброжелательных отношений с родственниками жениха. На самой свадьбе невеста и жених настолько пассивны, что даже рта не раскрывают, за них делают, говорят другие, представители их свиты. Так, во время сватовства за жениха говорят сваты, а за невесту – ее родители. Затем от имени жениха говорит *саус*, а от имени невесты – ее подруги. Такая пассивность не уникальна в традиционной марийской свадьбе. Так, А. К. Байбурин (1993: 67) считает, что таким поведением жених и невеста лишаются основных качеств живого человека. То есть человек умирает в «старом» качестве и возродится уже в «новом». Таким образом, пассивность молодых в целом, и молчание в частности есть выражение идеи умирания в одном качестве для возрождения в другом качестве, то есть их лиминального состояния. Относительная пассивность молодых на современных свадьбах традиционного характера также присутствует, но в основном только во время самой свадьбы.

Говоря о функциях родителей молодоженов во время свадебного ритуала, необходимо отметить, что они в полном составе встречаются лишь, через долгий промежуток времени после свадьбы. Так, на начальном этапе большую активность проявляют родители жениха, они активно участвуют в поиске невесты, посылают сватов, договариваются с будущими посаженными родителями, решают все хозяйственные вопросы, связанные со всеми этапами свадьбы. Но функции матери и отца жениха различались. Основная функция отца ограничивалась начальным этапом: он шел с сыном на *сӧрасымаш* – сватовство, где одной из его целей было урегулирование экономических и хозяйственных вопросов. Роль матери начинала проявляться ближе к самой свадьбе, она передавала мерки невесте для приготовления даров, собирала *кӧстенеч мешак* – сумки с гостинцами на всех этапах предсвадебного периода, занималась подготовкой праздничного стола. Наиболее активно ее роль проявляется во время встречи молодых в доме жениха и на второй день после свадьбы. Функции свекрови определялись ее социальным положением в семье: она смотрела на невесту как на хозяйственную единицу, помощницу. Такая разная степень активности родителей связана со сферами их влияния в традиционной патриархальной семье, характерной для многих народов.

«[...] разделение между мужскими и женскими функциями в семье происходило не по ролям, а территориально. Мужчина отвечал за внешнее природное и социальное пространство, женщина доминировала во внутреннем пространстве – в доме и семье» (см. Дружинин 1995: 55).

При подготовке к современной свадьбе роль женщины заметно увеличилась. Связано это с вообще увеличением значимости роли женщины в современной семье. Теперь она может координировать решение экономических вопросов с мужем. Становится все более популярным совместное участие обоих родителей во время сватовства, особенно в городах.

Роль родителей невесты была ощутима только на предсвадебном и на послесвадебном этапах. Значимую роль они играли в момент сватовства, они либо принимали, либо прогоняли сватов; назначали калым и совершали обряд домашнего обручения. Здесь роль отца невесты, как и отца жениха, была связана с экономическими и хозяйственными вопросами (калым, приданое). В свадьбе в доме жениха (*сўан*) родители не принимали участие, после *йўмаш*, проводив дочь к посаженным родителям, они встречались с молодоженами только через какое-то время после свадьбы. В послесвадебном периоде роль тещи значительно возрастала, так в послесвадебных посещениях молодыми родителей невесты она играла значимую роль. На современном этапе, впрочем, как и во второй половине XX века, если дело дошло до сватовства, по обоюдному решению, то родители невесты выказывают следующую позицию: «Раз вы друг другу подходите, то и нам подходит».

Роль группы подруг-сверстниц невесты широко представлена в предсвадебном обряде и на девичнике – *ўдыр модыш*. Подруги помогают невесте в подготовке приданого, одевают ее, сопровождают ее на *ўдыр модыш*. Особо выделяется роль *ончылно шогышо* – девушки, которая во время праздника угощает всех квасом. Но на девичьем празднике это подруга невесты, а в доме жениха, уже родственница жениха. Друзья-сверстники жениха активны во время *йўмаш* и самой свадьбы. Но на сегодняшний день, когда невеста не изготавливает приданого, значение подруг невесты несколько снизилось, а друзья жениха до сих пор остаются в значимой роли, особенно во время шуточного выкупа на современной свадьбе. Свиту жениха составляли *саус* – дружка, который должен быть младше жениха, и *кугу вене*, который, наоборот, должен быть старше. Ведь не зря в названии его титула есть термин *кугу* – большой, старший, *вене* – зять. Происхождение этого титула И. Н. Смирнов видит еще в то время, когда «невеста бралась для всех братьев и права на нее определялись возрастом» (Смирнов 1889: 125). Другие исследователи сводят сущность *кугу вене* к его защитным функциям: «запутать злые силы и отвратить чары недобрых людей», выставляя вот такого «мнимого жениха» (Смирнов и др. 2005: 162). Не отвергая последнего утверждения, мы считаем, что *кугу вене* брал на себя функции жениха, включая и говорение, тем самым подчеркивая «мертвое» состояние жениха. Поэтому он и в доме невесты вел себя как жених, разговаривал с родителями невесты, первый вкушал пищу и пробовал вино, а также докладывал отцу жениха о приезде молодых. На сегодняшний день роль *кугу вене* не такая значительная, на многих свадьбах его назначают, но рядом с женихом он уже не находится. На современных свадьбах традиционного характера запечатленных нами, его роль была номинальная, активен был *саус*.

В день свадьбы *саус* осуществлял связь брачующихся сторон, от имени жениха приглашал родственников на свадьбу, производил выкуп в доме невесты, танцевал во время *ўдыр модыш*, забирал приданое, расчищал

путь молодым при входе в дом жениха. *Саус* в руке держал *онгыр* (колокольчик) – это кнут, на котором навешены колокольчики, ленты, этим, в течение свадьбы он должен им потрясать, издавая звуки. Сегодня этот инструмент воспринимается как неотъемлемый атрибут дружки, и его апотропеическое значение, за счет игры колокольчиков, привязанных к нему и цвета ярких лент, забывается. Мы склонны согласиться с исследователем марийских свадеб И. Н. Смирновым, что во времена умыкания невест, он имел несколько иные функции: погонять непокорную невесту и понукать лошадей и раздавать звуки, отпугивающие зло, то есть в целом, «для поддержания порядка» (Смирнов и др. 2005: 162), но также видим в нем инструмент для приведения невесты в лиминальное состояние посредством унижения – ударяния кнутом (*онгыр*). Таким образом, *саус* своими действиями и подручным средством воздействовал на невесту и противостоял колдовству и возможной порче на свадьбе – выступал своеобразным защитником жениха и невесты. Эти функции роднят его с дружкой из русского свадебного обряда (см. Зорин 2001: 114). Вместе же *саус* и *кугу вене* брали на себя функции жениха, тем самым подчеркивая лиминальность его состояния выражающееся в пассивности, молчании и в не потреблении пищи.

Не менее важную функцию играли и музыканты на свадьбе. Из гостей их приглашали одними из первых, и всю свадьбу они были на почетных местах. В свою же очередь на протяжении всей свадьбы они должны были играть на гармонии (тальянке) и *тұмыр* (барабан). Раньше еще широко была распространена игра на волынке (*шұвыр*), но сейчас она широко не используется, так в Мишкинском районе их не осталось (устное сообщение от Р. К. Ялаевой). В том, что музыка должна была разноситься постоянно, мы усматриваем апотропеичность звука: с таким значением звенят сбруйные бубенцы свадебного поезда у русских Поволжья (Зорин 2001: 159), а на марийских свадьбах – тальянка, оснащенная колокольчиками, звоночками, на ней играли на всем протяжении свадьбы и даже движения свадебного поезда.

Большая часть участников свадьбы делилась на *сұан вате* (свадебные женщины-запевалы), *сұан марий* (свадебные мужчины-запевалы). Их функция сводилась исполнению обрядовых песен родителям молодых, родственникам, участникам свадьбы. Так же как и музыканты, они должны были на протяжении всей свадьбы петь. Запевалами на свадьбе могли быть люди средних лет, *сұан вате* не может быть женщина, у которой есть внуки (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Обычно это были супружеские пары, которые на свадьбе, вплоть до завершения ритуала делились по половому признаку на две группы. По всей видимости, такое разделение было не случайно, так они символизировали два начала: мужское и женское, которые соединяются в браке, но до окончания праздника только жених и невеста, в силу своей инаковости, находятся в паре. Так было и в начале XX века, поэтому столы накрывают в доме жениха отдельно для женщин –

«*ўдырамаш тёр*» и для мужчин – «*пёръен тёр*» (Иванов 1915: 172), такая же традиция существует в деревне Большесухоязово и сегодня (ПМА 3: З. Б. Баязова). Частично эти данные были подтверждены нашими полевым материалам, так в деревне Большесухоязово столы были накрыты буквой «П», где на правой стороне сидели мужчины, а на левой женщины.

Среди *сўан вате* выделяется *карт вате* (от татарского слова старший, голова) – наиболее старшая женщина, в ее функции входило руководство запевалями-женщинами, а в доме у посаженных родителей следить за свадебным процессом. Главным отличием *карт вате* должен быть возраст и костюм: нагрудное украшение *сога* и на плечах платок с кистями. Обычно ее мужа назначали *карт кугыза* (старик, дед), который выполнял те же функции, но среди мужчин-запевал. Но наши полевые материалы не подтверждают того, что *карт вате* и *карт кугыза* всегда самые старшие участники свадьбы. В конце XIX века у луговых марийцев значение *карт* соответствовало его религиозному значению и, поэтому, главенствующую роль играл все – таки *карт кугыза*, который читал молитву как в доме невесты, так в доме жениха (Яковлев 1887: 53). Нам кажется, что присутствует некоторая путаница в терминологии участников. Видимо, из первоначального религиозного значения *карт*, он приобрел функции руководителя и стал называться *сўанвуй* (букв. свадебная голова). Так, в северной части Мишкинского района мы заметили присутствие и разделение функций между *сўанвуй* и *карт вате*, а в других населенных пунктах Мишкинского района свадьбой руководит *сўанвуй* со своей супругой. Так, на свадьбах, зафиксированных нами, роль зачинателя свадьбы в доме жениха играют *сўанвуй* и его супруга. Это семейная пара избирается родителями жениха из гостей старшего поколения, которые должны руководить свадьбой. Часто функции *сўанвуй* сравниваются с функциями тысяцкого на русских свадьбах (Смирнов 1986: 113). Фольклорные данные свидетельствуют, что для восточных мари функции тысяцкого выполняют *карт-влак*.

*Сўанлан тольым, картлан тольым,*

*Картлан толмемланат ўкынышым.*

*Картлан толмемлан ом ўкынӧ –*

*Суртозаже мыйым сийлалеш.*

Пришел на свадьбу, пришел тысяцким,

За то, что пришел тысяцким, раскаялся.

Что пришел тысяцким, не раскаюсь –

Хозяин семьи меня щедро угощает.

(Эрвел марий муро-влак 1994: 236–237)

Процесс передачи руководящих функций *сўанвуй* будет рассмотрен ниже (2.3.4.). Во время наших полевых экспедиций был замечен тот факт, что *сўанвуй* передает свои функции женщине – *карт вате*. На этом роль *сўанвуй* как руководителя свадьбы заканчивались, и дальше ее активно исполняла женщина – *карт вате*.

Принимать гостей в доме жениха, встречать молодожен, провожать их в спальные покои помогает *ончылно шогышо* – это родственница жениха, моложе его, которая каждому входящему разливала и подносила квас. Эта девушка не участвует в свадебной процессии, ее функции распространяются только в доме жениха. Исходя из ее основной функции, следует интерпретировать ее название так – *ончылно шогышо* – впереди стоящая, то есть та, которая всех встречает и подает им квас. У невесты же есть своя *ончылно шогышо*, которая помогает ей во время собирания и во время девичника, она в дом жениха уже не идет. Вероятно, изначально это была просто подруга невесты, и ее назвали только по аналогии с девушкой-помощницей в доме жениха, так как в других местностях Мишкинского района, подругу-помощницу называют *нўрў йўктыше* – та, которая поит квасом. То, что эта девушка – подруга невесты, отражено в фольклоре, где представлены две оппозиционные группы: друзья жениха в лице *сауса*, и подруги невесты в лице *ончылно шогышо*.

*Кона ўмбалне кугу пырыс*

*«Мия-Мия» манылда*

*Ончылно шогышо ўдырнаже*

*«Сауслан миём» манылда.*

На печке кошка большая

Мяу-мяу говорит

Красавица наша девушка

За дружку пойду, говорит.

(Бабенко и др. 1990: 22)

Сравнение *ончылно шогышо* с *саусом* наталкивает на мысль, что эта девушка также могла выступать замещением невесты и в апотропеическом значении, и в символическом, при ее лиминальности, где она должна быть пассивна. В этом смысле, полагаем, правомерно употребление *ончылно шогышо* по отношению к подруге невесты, а не к родственнице жениха, однако данное предположение требует дальнейшего изучения.

Таким образом, объединяющим фактором свиты жениха и невесты является то, что все они производят действия с общей семантикой «шум», которые призваны ограждать молодых от влияния потусторонних сил, вне «своего» пространства. Лиминальность молодожен на свадьбе характе-

ризуется уязвимостью и требует защиты. Иное состояние молодых, в отличие от других, подчеркивается активностью их приближенных, которые частично замещают их основные функции жизнедеятельности и приводят их ритуальной смерти.

### 2.3.3. Свадебные костюмы

Одежда выполняет функцию защиты человека от воздействий окружающей среды, помимо этого, она также выполняет религиозно-магические, символические и эстетические функции. До середины XIX века костюмы восточных мариюцев мало чем отличались от костюмов других групп мари. Но близкое соседство с тюркскими народами способствовало трансформации костюма восточных мари, но при этом женский костюм сохранил больше традиционных элементов. Так, традиционный белый цвет костюма восточных мариюцев уходит, и на смену приходят пестрядинная одежда (Сепеев 1967: 201). Однако белая холщовая одежда сохранялась как обрядовая, в частности использовалась во время свадьбы.

В силу того, что традиционный покрой рубашки был туникообразный, широкое значение имел пояс, помимо элементарной функции подпоясывания он имел также практическое и культовое значение. Пояс и полотенце, очевидно имеющие историческую общность (ср. кушак), объединяется и в семантическом значении – соединение, протяженность, завязываемость. Поэтому в традиционном костюме восточных мари представлены поясные полотенца – *шовыч* и *шиянүштө*, если первый вид состоит из полотенца и пояса, то второй вид представляет собой комбинацию пояса с пришитыми, богато украшенными узкими полотенцами (см. Сепеев 1975: 166). Практическое применение этих поясных полотенцев видно в том, что одно из них невеста дарит будущему мужу, а одно оставляет себе и хранят их до конца своих дней. Невеста вышивала полотенца в качестве подарков родне мужа, а также брала с собой в приданое, чтобы развешивать во время праздников в доме мужа, а также каждая молодая в первый год проживания в новой семье должна была жертвовать полотенце в честь весеннего праздника пашни *ага-найрем* (см. Сепеев 1975: 168). Таким образом, непосредственная связь полотенца и пояса прослеживается и сегодня, так невеста повязывает полотенца жениху и его дружке так, чтобы концы его свисали как концы пояса. В данном контексте поясные полотенца имеют охранительную и объединяющую функцию, именно эти функции выступают определяющими у многих народов, у славян (Сумцов 1996: 152–153), у башкир и тюркоязычных народов пояс имел также и усилительный контекст (Шитова 2006: 160–163).

Одной из важных частей свадебного костюма невесты является легкая распашная одежда типа кафтана – *ош шовыр*. Это белая холщовая рубашка, туникообразного покроя орнаментированная вышивкой, которая надевалась поверх платья. Так невеста была одета до прихода к ней жени-

ха на *удыр модыш*, перед самым же приходом жениха, она надевала еще поверх и черный кафтан – *пеймет* или *йылян*, таким образом, манифестируя свой переход в новый статус. Второй тип кафтана отличает от первого цвет – черный и качество ткани – фабричная ткань. Стоит отметить, что порядок надевания невестой этих кафтанов повторяет очередность вхождения в употребление, так белый холщевый кафтан это исконно марийский вариант, а пестрядинные или из однотонной ткани появляются с распространением фабричных тканей и расширения контактов с тюркскими народами – покрой и название передают это (см. подробнее Сепеев 1975: 172–179).

Отличительным элементом костюма восточномарийской невесты является шапочка *такия*. «Это шапочка полусферической формы. Ее шили из холста, обшивали фабричной тканью. Поверхность ее сплошь украшалась нашитыми монетами, бисерной сеткой и бусами, иногда вышивкой. Подобная шапочка в качестве девичьего головного убора известна у тюркоязычных народов Поволжья (башкир, татар, чуваш), у которых восточные марийки ее заимствовали» (там же: 185). Из украшений на невесте были парные околоушные подвески *пылыш тенге* (букв. ушные монеты). Это украшение «представляет собой две ленты с нашитыми чешуеобразно сверху вниз монетами (от 5–6 до 9–10). Оно было массивным и свешивалось на грудь. В верхней части подвесок имелись петли для ушей и тесемки для связывания концов на голове» (там же: 199, 200). Еще одним массивным украшением невесты является *сога* (ворот) – «это кусок ткани, украшенный чешуеобразно нашитыми монетами, бисером, пуговицами, ушовками, позументом и бахромой, с двумя тесемками для завязывания на шее» (там же: 206). Также в свадебной обрядности использовался платок – *солык* – белый холщевый с вышивкой, но ранее это «было богато вышитое покрывало, которое сшивалось из трех полос холста. [...] – «пыргенчык», «вүргенчык»» (Молотова 1992: 37), ныне используют белый фабричный с кистями. Так, в течение свадьбы марийская девушка меняла свой головной убор три раза: с девичьего (головная повязка или платок) на невестин (*такия*), и на убор замужней женщины. В иных семьях, в связи с тем, что не сразу надевали головной убор замужней женщины, женщины повязывали платок на повседневность, а свадебный убор по праздникам. Этот момент будет рассмотрен ниже.

Мужской национальный костюм наиболее рано потерял свои особенности из-за более широких социальных контактов мужской части населения. Мужская рубашка не отличалась по крою от женской. Первоначально была распространена белая холщовая рубашка орнаментированная вышивкой, постепенно стали носить пестрядинную. Рубашка подпоясывалась длинным поясом с кистями (Сепеев 1975: 163). На сегодняшний день наиболее полно мужская рубашка сохранилась у уральских марийцев. Белые холщовые рубашки, штаны и мужские кафтаны сегодня функционируют лишь в виде обрядовой одежды. Из особенностей кос-

тюза жениха можно выделить обязательное наличие головного убора на всех этапах свадебного периода и полотенце, повязанное на груди крестом и завязанное на спине или на поясе.

На сегодняшний день, когда играют свадьбу традиционного характера, цвета костюма невесты сохраняются традиционные (белые платье и кафтан, поверх черный кафтан), материалы используют фабричные, легкие, орнамент вышивки цветочный и является ярким украшением подола платья. Участницы свадьбы приходят в традиционной одежде, подпоясанной передником. Необходимо отметить, что подол платья восточномарийской женщины испытал особую эволюцию, если до середины XIX века подол украшался геометризованным орнаментом, потом постепенно вышивка заменилась лентами, тканым узором и оборками. То в последнее время, вышивка стала возвращаться на подол марийского платья орнаментальными формами растительного характера, выполненного гладью – это стало одним из результатов интенсификации контактов с марийцами республики Марий Эл (Миннихметова 2008: 15). Стало популярным носить платья из ярких, блестящих синтетических материалов с цветочной вышивкой. На голову повязывают фабричный платок. Жених на свадьбу надевает фабричный костюм, рубашку и шляпу, костюмы остальных мужчин строго не регламентированы.

Таким образом, все элементы свадебного костюма участников свадьбы были наделены символическим смыслом и несли в себе не только защитные функции от воздействия окружающей среды и магического воздействия, но также манифестировали особое положение, статус и его изменения.

#### **2.3.4. Подготовка свадебного поезда и выезд за невестой**

Ниже мы представляем анализ ритуально-магических действий, наблюдаемых нами на современной свадьбе традиционного характера. Источники рубежа XIX–XX веков подробно не останавливались на ниже описываемых этапах.

В субботу, в день самой свадьбы, с утра, топится баня в доме жениха и в доме посаженных родителей, и считается, кто раньше помоеся в бане, жених или невеста, тот и будет главой семьи. Традиционно, баня перед свадьбой у многих народов считается ритуалом очищения (Кагаров 1929: 189). Баня обязательный этап в переходных моментах жизни марийца, находящегося в лиминальном положении: ребенок появляется на свет в бане и первые три дня его моют там же, и перед уходом в мир иной покойника обязательно моют в бане. Также в баню обязательно ходят перед молением – очищаются перед переходом из профанного в сакральное. Свадьба же есть переход из одного социального статуса в другой, из одной семьи в другую, поэтому баня здесь обязательна. Традиционно после бани

надевают чистое и белое, тем самым подчеркивая обновленность, очищенность.

Мы уже отмечали, что коллективность на марийской свадьбе это неизменный атрибут, причем приглашаемые на свадьбу – *пурам йўаш* (пить квас) не просто гости, а полноценные участники ритуала. Во-первых, они помогают материально, на свадьбу они приносят гостинцы и выпивку, помимо этого еще дарят молодым подарки. То же самое делают и посаженные родители с невестой. Во-вторых, посредством коллектива производится признание новых статусов героев и ими расшифровывается культурный код переданный героями ритуала и самим коллективом. Приходящих участников встречает *ончылно шогышо* со стороны жениха, которая угощает всех квасом. Когда все гости собрались и расселись вокруг стола, *сўанвуй* – свадебный голова берет на себя функции руководителя и призывает участников свадьбы, в особенности, *сўан вате* и *сўан марий* – *влак*, провести праздник весело, дружно и ответственно подойти к выполнению своих функций. Супруге свадебного головы мать жениха вкладывает в руки каравай хлеба на полотенце с воткнутой посередине монетой, а самому руководителю *онгыр* замотанный в большой платок с кистями. В этот момент колокольчики еще не издают звуков. Зачинатели свадьбы начинают танцевать, протанцевав 3 круга, женщина передает каравай *ончылно шогышо* девушке, а *сўанвуй* этим колокольчиком ударяет по спине *сауса* с наставлениями для проведения хорошего праздника. *Онгыр* передается дружке (*саус*), а платок передается *карт вате* (старшая женщина). Таким образом, руководители, положили начало свадьбе, передав частички своей власти: хлеб, платок и *онгыр*. В этом смысле, значение последнего сходно со значением скипетра как символа власти, полномочий и мужского начала. Теперь свадьбой руководит *карт вате* и ее муж – *карт кугыза*<sup>1</sup>. Мать жениха передает им право потчевать всех гостей и вручает им выпивку и мешок с гостинцами для посаженных родителей невесты (спиртное, три круглых хлеба, и сливочное масло). Свадьба в доме жениха продолжается угощениями, а женщины-запевалы поют песни-обращения, песни-наказы к каждому из присутствующих при этом, предлагая выпить тому, к кому обращена песня. Думается, что употребление алкоголя, как и в обряде домашнего обручения, есть момент закрепления пожеланий, а также «подкреплением» перед тем как пойти за невестой. Перед самым выходом дают движение свадьбе путем обхода вокруг стола три раза, также как в доме невесты.

Во дворе производится формирование свадебного поезда, во главе которого находятся жених с *кугу вене* и *саус*, за ними *сўан вате* и *сўан марий-влак* с музыкантами, далее уже остальные участники свадьбы. Наши полевые материалы зафиксировали следующее: жених со своей командой шли за невестой пешком, так как проживали в одной деревне. Надо отме-

---

<sup>1</sup> В некоторых местностях продолжают руководить *сўанвуй* с женой

тить, что в деревне Большесухоязово мужчины – *сўан марий-влак*, как во время шествия поезда, так и в течение ритуала дистанцируются от женщин, и при этом поют так же замечательно. Подобное расположение участников свадьбы в поезде объяснимо его апотропеическими функциями, которое выполняют музыка, хлопки, песни и яркие платья. Если же девушка живет в другой деревне, то участники размещаются по машинам, или в арендованный автобус, но при этом музыка, песни и сигналы автомобиля продолжают выполнять данную функцию.

Информанты говорят, что во время движения свадебной процессии соблюдают приметы. Так, движение должно быть по солнечному кругу. Встреча двух свадеб на дороге или же лай деревенских собак при выезде из деревни свадебного поезда сулит недоброе: какая-либо пара из них разведется, либо брак закончится несчастным случаем. Так в 1976 году в деревне Тигирменево Мишкинского района встретились две свадьбы. У одной пары совместная жизнь не сложилась, муж трагически скончался (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Подобные представления встречаются и в отношении татарских свадеб (Ахмаров 1907: 25). Данные приметы связаны с широким распространением веры в существование духов дорог; в то, что души грешников, души заложных покойников блуждают около дорог. Предзнаменованием плохого считались нечаянные встречи с различными людьми или животными на дороге (Тойдыбекова 2007: 121). Во время свадьбы особенно старались избегать всего случайного и непредусмотренного, поэтому многие магические действия были направлены на защиту молодых от порчи. Этой же верой в плохой конец, в результате нечаянной встречи на дороге, служит представление, что если дорогу перебежит кошка – к несчастью. На дороге произойдет что-нибудь: сломается телега, падет лошадь, в пути будет драка. Так в 40-е годы, не доезжая несколько сот метров до деревни невесты пала лошадь (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Также нельзя одновременно играть свадьбу двух родных братьев или сестер, считается, что не сложится супружеская жизнь (ПМА 3: З. Б. Баязова).

Таким образом, на этом этапе жених вообще не играет никакой роли, он пассивен, зато все его окружение делает все для благополучного проведения свадьбы и дальнейшей жизни, действия в основном направлены на защиту героев ритуала. Из числа взрослых избираются руководители свадьбы, которые призваны руководить ритуалом и следить за его исполнением, коллектив своими действиями способствует благоприятному переходу главных героев ритуала.

### **2.3.5. Девичник – *ўдыр модыш* (девичьи игры)**

Девичьи игры это момент прощания девушки со своей половозрастной группы. Предсвадебный девичник был широко распространен у многих народов. В частности у русских Поволжья он проводился в последний день предсвадебного периода (Зорин 2001: 70), у татар Вятской губернии

проводился уж после свадьбы (Ахмаров 1907: 20). Девичник восточных маришцев начинался ближе к вечеру, пока в доме жениха готовятся к свадьбе, невеста готовится на девичьи игры. На место проведения девичника отправляется невеста со своими подругами и с посаженной мамой. В традиционной культуре было принято проводить девичьи игры, как и молодежные посиделки, в арендованных домах, причем платой выступало обещание, предоставить свой дом для девичника в следующий раз (ПМА 3: Т. Б. Гимаева), в советское время девичники стали проводить в клубах.

Особенность девичника заключается в пассивности невесты и ее близких подруг, так они не танцевали, для этого нанимали девушек и парней, которые пели и танцевали под музыку гармониста. Невеста танцовщиц одаривала платком, а гармониста и танцовщиков полотенцем, посаженная мама благодарила монетой, но чтобы ее получить, нужно было выпить стакан кваса, или какого-нибудь спиртного напитка, на дне которого и лежала монета. Постепенно на звуки музыки и веселья стягивался деревенский народ, которых также угощали блинами, квасом. На наблюдаемом нами девичнике, на столе стояла стопка блинов (*мелна кышыл*), сливочное масло с воткнутой в него монетой, ведро с квасом (*пура*). Таким образом, семантика обряда *удыр модыш* такова: невеста находится в группе своих подруг – сверстников, которые устраивают ей последний праздник в ее незамужней жизни. Она сама не танцует, не ест, не участвует в празднике, тем самым показывая свою уже не причастность к данной половозрастной группе, а, учитывая ее лиминальное состояние, данная пассивность символизирует ее умирание в старом качестве перед возрождением в новом. Данное поведение восточномаришской невесты отчасти напоминает предсвадебные причитания невесты у мордвы (Мокшин 2000: 388) и у русских (Зорин 2001: 66).

В это время в доме посаженных родителей происходит гуляние, туда прибыл жених со своей свитой. *Пуртымo ава* идет в клуб к невесте, и предупреждает, что пришел за ней жених, и она должна встряхнуть (*почкаш*) свой *шовыр*. Невеста со своими подругами выходила на улицу, встав лицом к восходу солнца, снимала кафтан, встряхивала и заново одевала, затем снова садилась на свое место. В этом выходе на улицу – в смене пространства и в смене (обновление после встряхивания) одежды мы склонны видеть отделение, удаление от своей половозрастной группы и подготовку вхождению в другой коллектив.

Пока свита жениха угощается дома у посаженных родителей, жених со своими ближайшими помощниками ждет *пуртымo ава*, которая вручала *саусу* кружку кваса, и после этого, они с женихом и *кугу венге* шли на девичник. Придя на девичник они, в последовательности: *саус*, с кружкой кваса в руке, жених и *кугу венге*, проходили за стол, где их ждали невеста с подружками. *Саус* передавал квас невесте и сам шел в пляс, жениху квас наливали *ончылно шогышо*, и он оставался рядом с невестой. *Саус* должен протанцевать три круга, а *кугу венге* в это время всех поит квасом. Про-

делав это, они подходят к столу и уводят жениха обратно в дом посаженных родителей. Такой маршрут они должны проделать три раза, и на последний раз с ними на девичник приходят несколько пар *сўан вате*, к приходу которых невеста уже готова: накидывает на голову белый платок с кистями, одевает черный кафтан (*шем пешмет*) поверх белого. Основные участники ритуала *саус*, жених, невеста, *кугу вене*, *ончылно шогышо*, именно в такой последовательности, проходят три круга вокруг стола и направляются в дом посаженных родителей, тем самым символизируя продолжение разворачивания ритуала и отделение от группы сверстников. Современная свадьба традиционного характера не выдерживает строго все принципы, наблюдается динамичность и ускорение всей обрядовой жизни. Так, на наблюдаемой нами свадьбе в Большесухоязово жених, *саус* и *кугу вене* не ходили между визитами в дом посаженных родителей, а лишь за углом, стояли, ожидали какое-то время.

Троекратное переступание порога дома, где проходит девичник, невесты непосредственно связан с идеей порога и включением в новое общество с целью вывода из него одного члена: переступают порог и спрашивают у невесты ее согласия, и так три раза, убедившись в ее согласии, они забирают ее с собой. А употребление при этом кваса согласуется со свойством «укрепления» согласия невесты посредством жидкости (кваса, алкоголя). Одеваемый перед окончательным отделением черный кафтан, рассматриваем как подтверждение символической смерти девушки, а многослойность ее одежды наталкивает на аналогию с многослойностью покрывала в гробу. Вопрос об укрывании невесты платком не имеет однозначного ответа. Это, возможно, и пережиток брака умыканием (Смирнов 1889: 131), или элемент апотропеической магии, защищающий невесту (Токарев 1990: 429), однако покрывало обладает и профилактическим свойством – защищает от опасности исходящей от невесты, временно пребывающей в «ином» (Тучина: *online*). Информанты же считают, что переодевание в черный кафтан и закрывание платком пришло из свадебной обрядности соседних мусульманских народов (ПМА 3: Л. А. Русиева). Учитывая архетипы вещей Я. В. Чеснов, подходит к объяснению данного факта через функциональность покрывала – покрыть, спрятать, сохранить: «женщина, вступающая в брачную интимно-природную ситуацию, должна быть укрыта так же, как вещи укрываются в хранилище. В этой ситуации человек (невеста) становится символом состояния другого человека (жениха) [...]» (Чеснов 1998: 201). Данная позиция в целом согласуется с нашей точкой зрения, с разницей в том, что мы, отталкиваясь от идеи через смерть к рождению, видим в покрытии (многослойности) манифестацию окончательной ритуальной смерти, к тому же, покрытая, она лишается возможности видеть, то есть органы зрения также закрыты. Идея смерти невесты в качестве девушки и возрождения в качестве жены не чужда марийскому мифологическому сознанию, эта идея нашла отражение в этногенетическом мифе о *Юмынудыр* (Калиев 2003: 204). В контексте теории обрядов

перехода, покрывало окончательно отделяет девушку от своей группы и она остается в этом положении – промежуточном этапе – до момента рождения в новом статусе и включения в новый род. Невеста вышла, сняла и встряхнула свой кафтан, переделась в черный кафтан и накрылась платком как покрывалом, тем самым она стала другой, пусть только внешне, но не такой, какой была с группой подружек. И она остается с покрытой головой до момента, когда ее станут считать «своей» в другой группе, то есть после того как она одарит новых родственников и вкусит вместе с женихом пищи. Таким образом, *ўдыр модыш* как этап в свадебном ритуале призван манифестировать ритуальную смерть девушки и ее окончательное отделение от половозрастной группы сверстников.

У марийцев других групп подобный девичник назывался *ўдыр ончыл йўмө* (последний прощальный пир невесты) и проводился вечером, накануне свадьбы. В этот вечер она со своими подругами ходит по своим родственникам и поет песни, в которых она прощается с ними, при этом зачастую со слезами (Смирнов 1986: 122). Думаем, такие песни с плачем и девичник перед свадьбой есть влияние русских традиций.

### **2.3.6. Встреча и отъезд свадебного поезда из дома посаженных родителей**

В то время, пока невеста со своими подружками наблюдает за *ўдыр модыш*, к дому посаженных подъезжает свадебный поезд жениха, здесь им уже никто не преграждает путь, а наоборот – выходят даже на встречу с хлебом и квасом. В доме посаженных родителей накрыт стол, за которым сидят гости и соседи. Первыми заходят жених с *кугу вене* и *суас*, за ними участницы свадьбы – женщины запевалы с песням, а потом и мужчины. Первые песни посвящались посаженным родителям невесты, потом гостям, мужчины поют мужчинам, женщины женщинам. Так постепенно гости посаженных родителей уступают гостям жениха места за столом: женщины садятся слева, а мужчины с правой стороны стола, это в том случае, если не накрыты столы отдельно, бывает, что столы накрыты отдельно для мужчин и женщин. В это время жених со своими товарищами приводил с девичника невесту, молодых усаживали во главу стола, а остальные вкушали пищу стоя. После угощений невеста своих посаженных родителей одаривает вещами – *нәстям чикта*: для матери платье с передником и платок, для отца рубашка, если есть у них дети, то и детям что-нибудь. В ответ они выкрикивают, что они подарят: либо теленка, либо ягненка или гуся; выпивают и передеваются в подаренное. О таком способе одаривания – выкрикивании будущего подарка, особенности восточномарийской свадьбы, повествует фольклор – частушки, исполняемые *сўан вате*.

*Шогал, шешке, шогал, шешке*

*Шочшаш чомам пуэна.*

*Шочшаш чомалан от кӧнӧ гын*

*Шкенам шольынам пуэна.*

Встань, молодушка, встань.

Ожидаемого жеребенка дадим

Если недовольна ожидаемым жеребенком,

Дадим своего брата.

(Эрвел марий муро-влак 1994: 223)

Также невеста одаривает *сауса*, и *кугу венге* полотенцами, жениха обвязывает полотенцем, а *ончылно шогышо* дарится платок. Раздав подарки, главные участники проходили по солнечному кругу три раза вокруг стола и направлялись к выходу. *Ончылно шогышо* на сиденье того транспорта, на котором поедут молодожены, клала подушку, молодожены должны были сесть на нее вместе. По дороге в дом жениха свадебный поезд должен обязательно остановиться на полпути, в это время посаженная мама кормит молодых хлебом, маслом с солью и угощает остальных участников поезда. Мы уже говорили, что дом посаженных родителей находится на стороне жениха, так как это родственники их или друзья, поэтому редко когда дом посаженных и дом родителей жениха находятся в разных населенных пунктах. Так и на наблюдаемой нами свадьбе дом посаженных находился на расстоянии в 500 метров от дома жениха, но при этом невеста и жених обязательно должны проделать этот путь на транспорте. Использование транспорта лишь подчеркивает символическое значение дальности пути ритуально умерших молодых. Напрашивается аналогия с последним путем покойника, когда движение процессии медленно и опосредовано транспортом. Отношение этих путей объяснял А. К. Байбурин (1993: 112) совмещением реальной дороги и мифологического пути в иной мир. «Независимо от реального расстояния от дома до кладбища (или от дома невесты до дома жениха в свадьбе), путь изображается дальним, трудным и опасным». Поэтому же необходимо остановиться и подкрепиться едой и «укрепиться» алкоголем. В тех местах, где путь действительно длинный, принято останавливаться раза три, при этом *сӱан вате* поют и танцуют, а *саус* и *кугу венге* угощают всех водкой и закуской.

Таким образом, этот этап становится последним этапом в ритуальном умирании невесты: она отделилась от всего, что ее связывало с прошлым – функциональность, членство в группе молодых девушек, «последний» путь молодых содержит в себе те же особенности, что и последний путь покойника; заканчивается промежуточный этап, перед этапом вступления.

Так как жених забирают невесту из своей родственной группы – в «своем» пространстве, то приезд и отъезд происходит мирно, без выкупов, но осложнен в моменте вывода невесты из группы ее сверстников.

### 2.3.7. Приезд молодых в дом жениха

Родители жениха после отправки свадебного поезда за молодой начинают готовиться к его встрече. В некоторых местах назначаются *чинче кўришо* (букв. срывающая блестки – этимология остается не выясненной), – это одна из соседок жениха, которая бежала сообщить о том, что везут невесту. Она говорила всем присутствующим в доме жениха: «*Ик вел шўргыжў кече, весыже – тылзе, а ўппунемже – ока* – Одна часть лица, как солнышко, другая как луна, а косички – как канатик золотой» (Бабенко и др. 1990: 23). В других местах *кугу вене* после подъезда экипажа с молодыми заходит и предупреждает, что они приехали (Новиков 2005: 200).

Свадебный поезд не въезжает во двор дома, а останавливается перед воротами, *саус* заходит в дом и спрашивает разрешения у родителей, можно ли заехать во двор. Так он ходит спрашивать три раза, и, в конце концов, родители дают разрешение. Этот момент у Г. Яковлева (1887: 59) представлен более подробно. *Саус* идет к родителям жениха и говорит: «Невеста спрашивает, что вы ей подарите?» Они предлагают одно, *саус* уходит и возвращается, говоря, что невесте этого не нужно, они предлагают другое, и то же самое, получают отказ от невесты. Когда они в третий раз отвечают, что сына, тогда она соглашается войти в дом.<sup>1</sup> У него же зафиксировано подобное хождение и у дома невесты, когда *саус* просит разрешения впустить жениха. П. Иванов (1915: 178) фиксирует такие «переговоры», скорее, их поздний вариант, лишь в песенной форме, наши же полевые материалы подтверждают соблюдение этого обряда у дома жениха (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). А. ван Геннеп (1999: 123) связывает такое поэтапное вхождение в дом с обрядами, имеющими отношение к порогу: так, добиваются добровольного согласия «сообщества, в которое вступают». Но здесь важно отметить, именно на этом этапе впервые невеста начинает говорить, появляется диалог с невестой. То есть, у нее раскрываются органы речи, этим начинается ее возрождение в доме жениха, она входит в мир людей.

У входа во двор на дорогу стелили старую овчину, а под нее клали железный предмет, через который должны были пройти жених с невестой. Присутствие шкуры животного в момент заключения какого-нибудь союза, будь то юридического, дружественного или брачного, известен у многих народов (Чеснов 1998: 345). Также шкуру связывают с детородной функцией женщины. В данном случае, шкура животного символизирует принцип избыточности, материализуемый в животном или в его шкуре

---

<sup>1</sup> отражение этого обряда в фольклоре см. 2.3.6.

(так как помимо шкуры есть еще и туша, которая также используется). Невеста же, вступающая в дом жениха, – не имеющая еще детей (априори, молодая невеста должна быть способной рожать детей), символизирует принцип недостачи. Тогда как муж, стоящий рядом, должен ликвидировать эту недостачу (там же: 346). Таким образом, шкура здесь выступает залогом того, что именно этот мужчина лишит эту женщину ее «социальной недостачи». Вместо шкуры многие используют подушку, на которую должны встать молодые, спускаясь с коляски, с посылом, чтобы совместная жизнь была мягкой. Думается, что использование подушки было заимствовано с татарских свадеб (Ахмаров 1907: 25) и имеет отголосок использования шкуры – пух, которым набивают подушки, своеобразная «шкура» птиц.

В некоторых местах на овчину бросали серебряные монеты, и невеста должна была взять одну монету и забросить на крышу, что сегодняшние информанты интерпретируют, в целом, однозначно: с приходом невесты в дом придет больше благополучия и достатка (ПИМА 3: Т. Б. Гимаева). Г. Мендиаров же отмечал, что монету кладут на порог с целью избегания вхождения через окно на том свете (см. Мендиаров 1894: 45), то есть выкупают вход в этот дом, конкретнее же, как уже не раз упоминалось, невеста «выкупает» порог дома и его покровителей. Выкуп покровительства родовых духов производил и жених, когда входил в дом невесты, в обоих случаях, как мы уже отмечали, этим они совершали обряды включения. Отголоски того, что порог некогда был предметом поклонения и жертвоприношения присутствуют и сегодня, так, через порог здороваться или предавать что-либо нельзя, нельзя сидеть на пороге и т.д. Уважение к порогу встречается у многих народов, но повсеместное распространение в России, по мнению Н. Ф. Сумцова (1996: 148) усилилось под татарским влиянием, у которых сидение на нем или касание его ногой считается грехом.

*Ончылно шогышо* со стороны жениха передает веник *саусу*, который подметает путь молодым до дома. Здесь явно выраженное представление о венике, как имеющем силу изгонять нечистую силу и сметать порчу (сравни у Зорина 2001: 158). Участие веника в ритуально-магических приемах основано на представлении о том, что он наделен демоническими и апотропейными свойствами, так как является банной утварью (нечистое место) (см. Тучина: *online*). В некоторых областях, с целью защиты от злых духов, по приезду молодых раздаются три выстрела. На то, что употребление оружия на свадьбе связано с его отпугивающим звуком, а не с пережитком брака умыканием, указывал еще Е. Г. Кагаров (1929: 157).

Сразу же по приезду невеста начинает одаривать родственников. В этом ей помогает *пуртыммо ава*, *саус*, *ончылно шогышо*. *Саус* приглашает родственников, *ончылно шогышо* угощает гостей квасом. Держа в руке стакан кваса, гости благодарят невесту за ее подарки, желают молодым благополучия и обещают им подарить кого-нибудь из домашних живот-

ных, например, *шочшаи пярән* – ягненка, который должен родиться в будущем (гуся, овцу и т.д.). Сегодня на свадьбах традиционного характера, после получения подарка гости кладут деньги в хлебницу или вручают свой подарок. «Музыканты обыкновенно ничего не дарят молодым, но ради красного словца обещают белых зайцев в лесу, но чтобы молодые сами поймали их, черную смородину и малину, но, то же, чтобы сами набрали их» (Иванов 1915: 178). Мы уже отмечали, что на восточно-марийской свадьбе происходит дистанцирование мужчин от женщин, даже если они семья, поэтому для получения подарка семья подходила вместе, но после вручения расходилась по своим группам, такое явление наблюдалось нами на современных свадьбах.

Предметами одариваний обычно являлись платья, рубахи и вышитые полотенца: близким дарила платье, а дальним родственникам полотенце и платок. Невеста старалась особенно угодить матери жениха, поэтому для нее изготовлялся весь костюм: платье, передник, головной убор, а также и нижнее белье, колготки и галоши (ПМА 3: Н. Николаева). Необходимо отметить, что в одевании родственников львиная доля затрат приходится именно на женские костюмы. Так, на наблюдаемой нами свадьбе невеста полностью одела маму жениха, посаженую маму, бабушке жениха подарила платье, платок и галоши, а младшей сестренке – марийское платье. По рубашке получили отец и брат жениха. Связано ли это сохранностью женского костюма или степенью уважения, вопрос остается открытым. Я. В. Чеснов, говоря, что вещи приготовленные женщиной более «антропозенны» в ритуале одаривания видит «космологизацию невестой нового семейного очага» (Чеснов 1998: 200). В традиционной культуре, когда все эти дары изготавливались самой невестой, они позволяли судить о ее работоспособности и умениях, но на современных свадьбах традиционного характера, эти дары скорее говорят о состоятельности семьи невесты. Примечательно, что дары не равноценны: невеста дарит платок и полотенце, а ей в ответ обещают подарить гуся или овцу. Таким образом, здесь, в первую очередь, оказывалась материальная помощь молодым, для заведения своего хозяйства. Также, данная форма одаривания есть выражение дарообмена, как необходимого элемента для поддержания социальных связей (см. подробнее Зорин 2001: 166, Семенов 1974: 196) и идентификации себя к этой группе.

Вручив всем подарки, молодые, наконец, усаживались за стол, и невеста открывала свое лицо – снимала большой платок, или же дружка сдергивал его (Филоненко 1912-а: 41). Одарив всех подарками, тем самым показав свое добровольное и доброжелательное вступление в брак, вкусив совместно пищи (отождествляя себя с этой группой), она, начинает путь принятия в новое общество, возрождается, посредством обретения способности видеть, в новом качестве. Прием пищи был также обставлен символикой: половину съест жених, а другую – ест невеста, или же, ели одной ложкой. Использование одного прибора, одного блюда, употреб-

ление одного и того же, также как и сидение на одной подушке есть элементы обряда единения (см. ван Геннеп 1999: 122), или синдиасмические (соединение вместе) обряды (Кагаров 1929: 182).

После трапезы молодых отправляли на спальное место, а сами же гости продолжали гулять по всей деревне, захаживая в дома участников свадьбы, гостей сопровождал *саус*. В некоторых населенных пунктах на этом, первый день свадьбы заканчивался, а где то свадьба продолжалась всю ночь. Считаем, что гуляние гостей всю ночь направлено на исполнение апотропеических функций по отношению к незащищенным лиминальным существам – молодым, и наталкивает на аналогию с ночным бдением у гроба с покойником.

Таким образом, момент встречи молодых в доме жениха обставлен действиями направленных на удачное вхождение нового члена в родственную группу. Для этого невеста выкупает монетой порог и его покровителей, одаривает родственников, и впервые молодые участвуют в совместной трапезе – едят из одного блюда одним прибором, тем самым закрепляя свое единение. На этом этапе молодые начинают возрождаться, раскрываются в новом статусе, поэтому все их первые действия имеют глубокий смысл, так как предопределяют жизненные события совместной жизни (магия первого дня).

### 2.3.8. Проводы молодых на брачное ложе

После проводов всех гостей молодых отводили летом в амбар, а зимой топили баню и стелили там постель. Во второй половине XX века, с расширением типов построек и появлением летних домиков, стали молодых укладывать там. Укладывание молодых не в доме связано, по мнению А. К. Байбурина с их переходным состоянием. Так, амбары, клетки не имели каких-либо культурных символов, как например, очаг, и не отапливались, но находились в пределах освоенной территории, то есть между «культурой» и «природой». Об этом же говорит их «наполнение» – пищевые запасы (по Байбурину 1993: 84), и в определенные моменты – молодожены. Что касается ночлега в бане, то нам кажется, что это связано с понятием бани как нечистое место, а молодожены, находясь еще в переходном положении, обладают сходным качеством.

Молодую пару сопровождали на брачное ложе *саус* и *ончылно шогъшо*. По некоторым данным *саус* шел подметая дорогу веником – отгоняя нечистые силы (Иванов 1915: 178). Часто рядом, или даже в брачную постель под подушку клали предметы женского или мужского обихода, в зависимости от того, кого хотели видеть в лице первенца – мальчика или девочку. Обычно это были вязальные спицы, крючки, пальцы, нож, кочедык, топор, молоток, но первоначально металлические предметы, как топор и нож, клали с целью оберега от порчи. Такой способ апотропеической магии используются в обычной жизни, и по сей день. *Саус* три раза

ударяет кнутом для благословения (ПМА 3: Т. Б. Гимаева), ранее же ударяли саму невесту, пока она не успела лечь спать. Кнуту приписывались очистительные и продуцирующие свойства, поэтому, ударяя молодую кнутом, он, таким образом, ритуально очищал ее и повышал ее плодovitость (Зорин 2001: 134). В некоторых деревнях Мишкинского района молодых оставляли спать со словами: *Коктын возын, кумытын кынеша* – ложась вдвоем, вставайте втроем (ПМА 3: Е. И. Ямурзина). Сопровождение действия словами был направлен на усиление действия, ведь «слово в ранних архаических культурах было предметно, оно обладало магической сущностью» (Еремина 1991: 63). До середины XX века, когда сама свадьба могла опускаться, и случалось, что невесту забирали после *сбрасываш* (сватовства), тогда молодых закрывали в клетки – *клатыш петыраш*, что бы они познакомились поближе и называли это *помышыш пышташ* – букв. положить за пазуху (ПМА 3: А. Я. Иликбаева), подобным образом происходило привыкание и при браке умыканием (см. Городской 1864: 25, 26). Влиянием патриархального общества с его элементами, выказывающими покорность женщины и ее принижение, связывали авторы начала XX века (Филоненко 1912-а: 41) раздевание невестой своего мужа перед сном и применение кнута перед брачной ночью. Исследователь свадебных обрядов русских Н. В. Зорин видит в этом обряде совершенно другую семантику – добровольность вступления невесты в брачные отношения (Зорин 2001: 134). Соглашаясь с семантикой добровольности, мы все же не отрицаем известную роль мужчины в традиционном патриархальном обществе и субординированное положение женщины. Однако неоднократное применение кнута по отношению к невесте, а также частушки ее принижающие, подчеркнутая субординация по отношению к мужу, все это вполне соответствует ее лиминальному положению, характеризующее пассивностью и униженностью, лишением знаков отличия с тем, чтобы их обрести в новом статусе. По мысли В. Тэрнера пассивность и униженность символизирует одновременно и могилу и утробу (Тэрнер 1983: 170), в которую погружается ритуально умерший.

Проводы молодых на брачное ложе и сама первая брачная ночь обставлены элементами продуцирующей магии в соответствии с верой в магию первого дня, однако лиминальное положение молодых требует охранительных элементов.

\* \* \*

Так выглядит традиционный вариант свадьбы восточных марийцев Мишкинского района РБ в реконструируемом нами варианте<sup>1</sup>. Так или почти так, в зависимости от места проживания, от результатов этнических контактов и других факторов, ритуал имеет отличия. Современная молодежь, при проведении свадьбы традиционного характера, также привносит в нее

---

<sup>1</sup> Схематическое выражение смотри в приложениях (схема 2).

свои изменения и дополнения. Так, в деревне Большесухоязово на наблюдаемой свадьбе молодые устроили вечеринку для молодежи после всех обрядовых мероприятий. После полуночи невеста специально переделась в белое не национальное, свадебное платье, и вся молодежь переделась в обычные одежды, и продолжили гулянье до утра. Взрослые же, в соответствии с древними обрядами, продолжили гулянье по деревне, по очереди заходя в гости, к участникам свадьбы.

## 2.4. Послесвадебный период

### 2.4.1. Испытание личностных качеств молодой жены

Послесвадебный период начинается на следующее утро и проводился в трудах для молодой жены. В этот день молодая невеста ходила за водой. Изначально, в этом обряде чувствовали лишь невеста и *ончылно шогышо*, но сейчас уже ходит и молодой супруг. Обряд хождения за водой известен у многих соседних народов: у татар, русских, удмуртов. Прежде чем зачерпнуть воды, она бросает Матери-Воде (*Вуд-Ава*) монеты или бисер, приговаривая: «Пусть всегда наша жизнь будет светла, как эта серебряная монета» – «*Ший окса гай йылгыжалт илаш пуйыржо* (Бабенко и др. 1990: 25), в надежде на помощь в начинании обустройства своего быта и семьи. Жертва воде может быть разная, здесь жертвой выступала серебряная монета, у русских и удмуртов чаще выступал хлеб (Зорин 2001: 153; Христолюбова 2000: 464). Также обращение к Матери-Воде имеет оплодотворяющий смысл, поэтому нам близка позиция В. И. Ереминой, усматривающей связь обряда с оплодотворяющей силой воды (Еремина 1991: 61; а также Тойдыбекова 2007: 213).

Так происходит приобщение к родным мужа, к их земле и воде, что имело, помимо ритуального, вполне практическое значение. Жизнь женщины тесно связана с водой: приготовить еду, дом в чистоте содержать, баню истопить, вещи постирать и т.д. В сельской местности до сих пор не всегда встретишь водоснабжение у дома или, тем более, дома, поэтому в первый же день молодой хозяйке показывали дорогу, по которой ей придется ходить каждый день. Но в этот день она несет воду не весь путь, ей помогает нести *ончылно шогышо*. Нести воду нужно аккуратно, не расплескивая по сторонам воды из ведер, держащихся на коромысле, чтобы счастье не расплескаться – *пиалым йомдарыдымашын* (по Новикову 2005: 226). Во дворе одно ведро выливается перед стеной хлева, а вода из второго ведра используется для хозяйственных нужд (ЕА 140). Таким образом, поход за водой в своем ритуальном значении важен для будущего деторождения, а в социальном значении для приобщения к семье, к хозяйству. Приобщение происходит постепенно, поэтому невеста несет воду не весь путь, так как она еще не до конца вступила в свои права, еще идет процесс включения в новое сообщество и в родственный коллектив.

Не случайно первым актом послесвадебного периода является поход за водой. После этого молодой снохе приходится выполнять работу, непосредственно связанную с использованием воды: испечь блины (сварить лапшу), помыть полы, истопить баню. Послесвадебная баня тоже довольно распространенное явление в обрядности других народов, но в частности у татар (Ахмаров 1907: 23) баню топили специально назначенные люди. У марийцев же, наоборот, по бане, истопленной невестой, судили о молодой: считалось, если баня горячая, то сноха злая: *шокшо монча гын, шешке осал* (ПМА 2: А. А. Айтиева). Посещение бани на второй день считалось ранее обязательным ритуалом очищения – «моются и в банях парятся, при том же и по совокуплении с женою омытие за законную причину почитают» (Миллер 1791: 55). Вода в бане, имеющая функции очищения, после брачной ночи снимает переходное состояние жениха и невесты: «в воде все растворяется, всякая «форма» разрушается, всякое прошлое упраздняется, ничто из того, что прежде существовало, не сохраняется» (Элиаде 1999: 188). Сейчас послесвадебная баня не обязательна, а там где топят, то во всем молодой жене помогает ее муж и другие гости.

Апофеозом второго дня свадьбы является дегустация блинов молодой невестой (у *шешке мелна* у восточных мари; *оръен мелна* у луговых мари). В этот день *ончылно шогышо* моет полы, невеста замешивает тесто из тех продуктов, которые ей отправляла мама (клала в сундук). Этими блинами угощали всех, кто приходил посмотреть на новую сноху – у *шешке*. По качеству блинов судили о ее кулинарном мастерстве, также говорится в народе, если блины подгорают, то жизнь будет горькая у невесты. Сейчас же молодая невеста печет только первые три блина, иначе всю жизнь горя и обжигаясь, будет жить – *Йулен-когарген илаш тунгалеш* (ПМА 3: Е. И. Ямурзина). Поэтому невеста просит кого-нибудь выпечь блины, а за это она одаривает платком, или деньгами. Считаем, что выпекание блинов на утро следующего дня имеет символическое значение процесса перехода молодых, а особенно, ее саму в новый статус – превращение сырого теста в выпеченные блины (ср. у русских Лаврентьевой 1990: 44).

В этот же день невеста меняет интерьер дома жениха: вешает новые шторы, тюль – ранее развешивали полотенца, расстилает скатерти, покрывала, накидки, т.е. то, что привезла с собой в качестве приданого. На сегодняшний день, если даже молодые собираются жить отдельно, молодая все же должна что-нибудь оставить в доме родителей мужа, чаще всего это шторы и тюль. Этот обычай имеет вполне практическое и психологическое значение. Эти вещи показывали мастерство невесты и поступали в ведение новой семьи, с другой стороны, невеста создавала себе благоприятный микроклимат, развешивая вокруг себя свои же вещи. Данная традиция имеется в культуре многих народов – русских, карел, коми. Исследователи полагают, что данным развешиванием, подарками дому она задабривает духов этой семьи (Сурхаско 1977: 192) или благословляет новую семью посредством космологического характера своих вещей (Чес-

нов 1998: 200). В среде уральских марийцев сохранилось такое высказывание, точно характеризующее, на наш взгляд, жизнь молодой после свадьбы – «*модолка-сомылка*» (ПМА 2: А. Н. Кабиева), происходящее от игры букв в русском слове молодка, молодая и марийского слова *сомыл* – работа по хозяйству.

Этот день для остальных участников свадьбы проходил в гуляниях и оценивании трудовых качеств молодой жены. Гости, в том числе посаженные родители, родители жениха, обойдя всех соседей и друзей, возвращались в дом жениха. Вечер также проходил в угощениях и танцах, но сегодня уже главные участники – посаженные родители. К их приходу невеста должна сварить кашу, обычно пшеничную или рисовую с мясом, которая являлась «разгонной» (в соответствии с русской традиционной культурой), то есть после вечера с кашей свадьба заканчивалась, и гости начинали расходиться. Во многих традиционных культурах, каша, как форма хлебной пищи, фиксировала переходные моменты, рубеж между старым и новым (см. подробнее Лаврентьева 1990: 45). Но до ухода посаженный отец танцует с 12 женщинами, потом посаженная мама танцует с 12 мужчинами: танец-соперничество, кто кого перетанцует. Количество танцующих соответствует количеству кнопок на гармонии – 12 кнопок (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Особо почетны были в этот вечер и соседи, которые помогали в приготовлении свадьбы, их старались угостить очень хорошо, со словами, что «гости приходят и уходят, а сосед может понадобится и в полночь» (там же). Мать жениха, угощая, всем поет песни, гости же в свою очередь пели родителям жениха. Первыми уходили посаженные родители, но перед этим посаженная мама производила обряд смены головного убора невесты на головной убор замужней женщины.

Таким образом, начиналась новая жизнь молодой в доме жениха, с первого же дня она должна была выполнять основополагающие функции. Однако трудовые испытания не являлись проверкой хозяйственных способностей, в полном смысле, они несли в себе функцию приобщения молодой жены к уже устоявшемуся укладу семьи мужа.

#### **2.4.2. Смена прически и головного убора**

Смена прически и головного убора являлись одним из центральных моментов в старинном свадебном обряде марийцев. Г. Ф. Миллер и И. Г. Георги в XVIII в. писали, что по приезде невесты в дом жениха ее одевали в «женское платье», в «бабье снаряженье» с особым головным убором (Миллер 1791: 73, 74; а также Георги 1799: 29). Ранее шапочку *такия*, сменяли на *йкэй* или *шынашовыч* – остроконечный тюрик являлся преобладающим видом восточномарийского женского головного убора (Сепеев 1975: 189). Тюрик – это прямоугольный, сплошь вышитый кусок холста, верхняя часть которого сшивалась, образуя остроконечный нос, на который нашивалось несколько монет. Расшивался тюрик крас-

ными и черными нитками в виде геометрического орнамента, украшался бисером, лентами и монетами, характер узора отличался у молодой марийки и взрослой. Прическа менялась в соответствии с головным убором: волосы делили на два пучка, один на макушке, а второй на затылке. Остроконечная часть надевалась на передний пучок, на втором пучке крепилась центральная часть убора, а конец свободно свисал, поверх *якэй* женщины завязывали платок.

В более ранние времена у восточных марийцев обряд смены головного убора во время свадьбы замечается слабо (Сепеев 1975: 189). Иногда меняли головной убор через некоторое время после свадьбы – *такую* снимала сама свекровь: «*такия сўмырымаш*» (скидывание *такии*) (ПМА 3: М. А. Захарова). Или бывало, что после рождения первого, или даже 3–4 детей (Ерусланов 1896: 325), и тогда в повседневной жизни женщина использовала платок, но по праздникам и в общество выходила еще в свадебном головном уборе. На современных свадьбах традиционного характера стараются быстрее поменять убор, поэтому перед уходом посаженная мама снимала его. Для этого она клала подушку на стоящий посередине комнаты стул, усаживала на него невесту и, снимая шапочку, приговаривала: «Чтоб не носила тяжестей в жизни» (*ўмыр мучко нелым нумалын ит кошт*) (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Некоторые мамы обсыпали голову деньгами – чтобы деньги водились. Иногда смена убора происходила после свадьбы, когда невеста шла впервые в гости к посаженной маме, тогда она в последний раз надевала свой свадебный костюм. На сегодняшний день головным убором замужней женщины является обычный фабричный платок, который после свадьбы она снимает и в обыденной жизни уже не носит.

В традиционной культуре, после смены убора, она не могла появляться в обществе, участвовать на родовых праздниках без головного убора. Замужние женщины не могли ходить с непокрытой головой, хотя до замужества они повязывали лишь ленту с монетами и ходили с неприкрытой головой (см. Паллас 1788: 38). С. Соммье отмечал, что именно этот факт мешал ему «[...] измерить их головы. Нужно было удалить из комнаты всех мужчин, и тогда только они соглашались снять шапочку с головы» (Соммье 1999: 191). Ношение головного убора замужней женщиной имеет как магическое, так и социальное значение. Социальное значение вытекает из обычаев полового табу, когда после заключения брака «половые отношения считаются допустимыми только между состоящими в этом браке лицами» (Токарев 1990: 133) и теперь «ее социально-жизненная роль определялась [...] лишь материнством» (Чеснов 1998: 216). Другими словами, женский головной убор служил маркером социального статуса. «Замужняя [...] стыдится, особенно в присутствии своего тестя показывать открытую голову; но тотчас покрывает оную сукном или рукою, когда с них спадают шапки, чтобы их видеть» (Паллас 1788: 38). Советской историографии, думаем, была близка интерпретация связывания этой традиции

с «социальными обычаями, символизирующими подчиненное положение женщины в патриархальном обществе» (Сепеев 1975: 184–195). Нам видится, как отмечалось выше вслед за Я. В. Чесновым, что покрытие (укрывать, хранить) маркирует принадлежность, теперь только муж мог видеть волосы жены, также как и другие части тела: локти, колени, даже босые ступни (ПМА 3: М. А. Захарова; а также ПМА 4: А. З. Зайнуллина). Магическое же значение покрывания волос основывается на представлениях о необходимости защититься от сглаза, оберегать и прятать волосы, в противоположном случае пугали тяжелыми родами (см. Бабенко и др. 1990: 27).

Таким образом, смена головного убора символизировала собой переход из категории девушек-невест в категорию замужних женщин, а также приобщение девушки именно к этому роду, признание ее членом этой семьи. Укрывание замужней женщины волос в обоих своих значениях, в целом, было направлено на маркировку ее нового состояния и защиту ее, как необходимого условия для продолжения рода.

### 2.4.3. Посещение молодыми родственников

После благоприятного вхождения в новую семью, невесте необходимо было восстановить утерянные родственные связи. Начальным действием восстановления является посещение молодыми родственников, в первую очередь они навещают посаженных, а потом невестиных родителей. Невеста не может появляться в доме своих родителей, пока не сходит в гости к посаженной матери, здесь примечательна обратная последовательность посещения: невеста уходила от родителей к посаженным, от них в дом мужа. Теперь же, после того, как ее приняли в семью мужа, она налаживает контакты в обратной последовательности<sup>1</sup>. Молодые ездили либо одни, либо со свекровью, возможно потому, что цель этих посещений была иная – установление добрых отношений. Мы уже упоминали о распределении обязанностей в традиционном обществе, поэтому, считаем, что данная роль, как и решение многих вопросов касающихся психологического комфорта в семье, всегда отводилась женщинам, после того, как отец жениха решил экономические вопросы на начальном этапе. Поэтому послесвадебные посещения родственников носили спокойный, в чем-то даже интимный характер и были направлены на установление и укрепление родственных связей между новобрачными и родственниками с обеих сторон.

Перед уходом со свадьбы, в данном случае в воскресенье, посаженная мама приглашает невесту к себе на следующий четверг – *кугарня водын*. У марийцев по средам и пятницам нельзя делать крупных работ по дому, как то уборка, стирка. Поэтому в четверг вечером моются в бане (Sebeok et. al. 1956: 35) с тем, чтобы в пятницу отдохнуть. К тому же, по данным

---

<sup>1</sup> см. в приложениях схему 3

Д. П. Никольского и других исследователей, пятница соответствовала воскресенью русских. Четверг с марийского языка переводится как маленькая неделя перед великим днем (*изи арня; изарня*), а пятница (*арня кече, ку-гарня*) – большая неделя, что соответствовало воскресенью у русских (см. Никольский 1897: 42). Воскресенье будет *рушарня* – русская неделя, что говорит об источнике заимствования и подчеркивает, что это день русских в сознании марийцев. Мы склонны согласиться с исследователями, что празднование пятницы вместо воскресенья – есть влияние магометанства: «[...] черемисы [...] равно с магометанами празднуют пятницу яко великий день в неделе, в которой они и никакой работы не отправляют» (Миллер 1791: 42; а также Перетяткович 1877: 122).

К посаженной матери невеста шла без мужа, только со свекровью, сюда «невеста в последний раз надевала свадебный костюм» (Бабенко и др. 1990: 27). В доме посаженных собирается узкий круг родственниц без мужей, то есть, приняв невесту в новый род, теперь происходит приобщение к новой гомогенной социальной группе, объединенной по половому и родственному признаку. Думаем, что здесь «обучали» молодую, как вести себя с мужем, с родителями и новыми родственниками, одним словом, приучали к новому семейному укладу. Такие посиделки перекликаются с «беседами» русских Поветлужья, где пелись песни, загадывались двусмысленные загадки (Зорин 2001: 102).

Родители невесты должны сами пригласить молодоженов и родителей жениха в себе в гости, через месяц, полтора – они считались *ончыл уна* (передовые, лучшие гости) (ПМА 1: А. А. Айтиева). Обычно это делалось по осени, когда резали скотину и сельскохозяйственные работы были завершены. Это посещение было более многолюдно, собирались родственники, соседи, все те, кто участвовал на проводах невесты. Молодые привозили с собой гостинцы и подарки для родных невесты, угощая всех гостинцами, молодые должны были пропеть всем песни, опять-таки, если невеста не могла или не хотела, то она могла «нанять» кого-нибудь для этого за подарки или за деньги – наливали рюмку, и кидали туда монету. Те, кому посвящали песни, дарили молодым деньги. Впервые после свадьбы молодые получали разрешение петь и плясать. Гулянья зачастую продолжались до утра, теперь молодые также участвуют в гуляниях по деревне заходя в гости к приглашающим. Поутру теща стряпает блины, и опять собираются гости, сегодня уже мама невесты поет всем песни; потом опять продолжают гулянья по родственникам. К вечеру мама невесты варит кашу с гусятиной – каша здесь тоже служит знаменем окончания праздника. Для родителей жениха мама невесты складывает *кӱстенеч мешак* (мешок с гостинцами), с такими же девятью наименованиями продуктов, с которыми пришел жених забирать невесту (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). К этому мешку, по мере возможностей, родители невесты старались передать новой семье дочери вещи, необходимые для ведения хозяйства, оставшуюся часть приданого – *кузык*, как то самовар, посуда, ведра и даже

скотину и др. Даже такая шутка есть: в то время, когда молодая невеста приходит в родительский дом кочерга с лопатой для сажания хлеба в печку, дрожа, стоят и думают: «Лишь бы нас не отдали» – «*Ўдыр унала толмо годым кӧрвечыште тулвондо, кинде кольмо чытырен шогат: «Ынде мемнам гына пуэн огыт колто гын»»* (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Эти дары передавались свекрови, включались в общее хозяйство, или, если молодые жили отдельно, то способствовали разведению своего хозяйства.

В некоторых районах Башкирии молодожены оставались на некоторое время у родителей невесты. Так, в Нуримановском районе мать невесты стелила им постель на своей перине, и через три дня менялись перинами (Бабенко и др. 1990: 29). Такое послесвадебное краткосрочное проживание у родителей невесты известно не только у финно-угорских народов, но и у тюркских народов (Федянович 1997: 51).

Молодых провожали до дома жениха несколько пар родственников невесты и гармонист – *почеш толшо* (пришедшие вслед) или *поч-влак* (хвосты). Родители жениха встречали гостей, подаренную скотину запирали в хлев, в посуду и хозяйственный скарб, который привезла невеста, свекровь клала по монете, якобы выкупая их. Ведра в дом заносили не пустые, а наполненные водой, чтоб «пустыми» не жили (*яра ынышт иле*) (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Теперь гулянье продолжалось у родителей жениха, потом – у соседей и заканчивалось у родителей невесты, куда гости со стороны невесты привозили гостинцы от родителей жениха. Этими посещениями заканчивается основной комплекс обрядов и традиционных действий свадебного цикла, необходимого для формирования новой семьи: восстановлены отношения с родственниками невесты, а также между родственниками обеих сторон, зарекомендовали себя полноправными членами общества (проявленная активность). А. К. Байбурин (1993: 87) полагает, что такие отводины у славян «достаивают» невестин путь до полной схемы переходного ритуала: «туда и обратно», но уже в новом статусе, при этом отмечает, что невестины посещения аналогичны «приходу покойника» на 9-й и 40-й день после смерти. При том, что наши информанты и источники не ограничивали посещения именно 7-м и 40-м днем, в соответствии с поминками умершего, но посещение посаженных через неделю и родителей через полтора месяца дает основания предполагать о присутствии такой аналогии (общность лиминального состояния младенец–невеста–покойник) и в традиционной марийской культуре. К тому же у луговых марийцев отмечается посещение молодыми на третий день родителей невесты – *кум кечылан каяш* (Смирнов 2001-а: 136).

#### 2.4.4. Смена имени и статуса

Вступление в брак существенно изменяло положение жениха и невесты, они переходили в новую социальную группу, но все же изменения были не равнозначны. Жених, вступая в брак, повышал свой общественный статус, оставаясь в своей семье и в своем населенном пункте – изменения касались его поверхностно. Девушка же, напротив, кардинально меняла свои прежние связи и свое место жительства. Прерывались связи со своими родственниками и устанавливались с новыми, забывались устои отчего дома и начиналось время привыкания к новым. Ей приходилось налаживать контакты с духами этого рода, земли. Мы уже говорили о ее походе за водой как об обряде знакомства с источником воды и задабривания его хозяев. Также молодая сноха (*у шешке*) во время следующих молений в деревне мужа, должна была обязательно присутствовать и выкупить у Матери-Земли и других богов благословения – *мландылан оксам пышташ* (ПМА 3: Н. А. Яикбаева).

Для родителей жениха и его родственников молодая жена теперь становилась снохой – *шешке*, но так ее называли только те, кто был старше жениха, родственники моложе мужа называли ее *енгай* (*ен* – человек, чужой, *гай* – как, словно). Последнее указывает на восприятие ее как «почти человека» или все-таки чужим человеком, определяющиеся ее включенностью из другого (чужого) рода, а также ее способностью возрождаться. То есть родственный статус жены определялся по отношению третьего лица к ее мужу, определяющим был возраст ее мужа. Жених для родителей невесты и ее родственников старше его по возрасту становился зятем – *вене*, а те, кто были моложе, называли его *курскай* (см. подробнее Ерусланов 1895: 37–49). Молодая жена должна была называть теперь родителей мужа и его родственников так же, как и своих близких: мать (*ава*), отец (*ача*), бабушка (*кова*), дедушка (*коча*), брат (*иза, шольо*), сестра (*ака, шўжар*) и т.д. Такими же близкими для мужа становились родственники жены, но среди этих терминов выделяется название тещи для мужа и свекрови для жены как – *куго*, что однозначно со словом *кугу* – большой, старший (*кугу вене*), великий (ср. *Кугу Юмо*), в котором чувствуется уважение и глубокое почитание. Родители невесты, посаженные родители и родители жениха стали называть друг друга сватьями (*тулар, тулаче*). В деревенском обществе женщину принято называть по имени мужа, например *Алексей вате* (буквально жена Алексея т.е. Алексеиха), после рождения детей уже называли по имени детей *Йыванын аваже-ачаже* (родители Ивана) (см. Филоненко 1912-а: 41). Прежнее девичье имя девушки быстро забывали и помнили редко. Данная смена антропонимии, есть один из последних обрядов перехода – «включения в новую особую группу» (ван Геннеп 1999: 49). На сегодняшний день это явление распространено лишь среди старшего поколения марийцев.

Таким образом, после замужества женщина практически оказывалась во власти мужа, ее статус и имя, то есть первичные идентифицирующие

признаки, полностью зависели от ее мужа. Она навсегда умирала в качестве девушки, возрождалась как жена мужа, позднее как мать своего ребенка. Третьи лица обращались к ней опосредованно, только через мужа или ребенка, употребляя их имя при обращении к ней, а также памятуя о своем возрастном отношении по отношению к ее мужу.

\* \* \*

Послесвадебный период в традиционной свадьбе мари имеет большое значение для возрождения невесты в новом качестве замужней женщины. Все первые действия в новом качестве имеют ритуальный смысл: обряд похода за водой, и обряд выпекания первых блинов направлены на благополучное исполнение роли жены, матери, хозяйки. Подтверждением рождения «нового человека» в семье мужа является смена имени невестой, обретение новых форм обращения, смена головного убора с девичьего на женский. Именно этот этап убеждает нас в том, что и вся свадебная обрядность направлена на невесту, так как изменения касаются в большей степени ее.

## **2.5. Изменения в свадебном ритуале в течении XX века**

### **2.5.1. Свадебный обряд в послевоенное время**

Социально-экономические изменения, произошедшие в результате Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.), оказали существенное влияние на историю и культуру России. Так, обрядовая жизнь, как и повседневная, стала скуднее, скромнее. По свидетельству многих информантов в тяжелое военное и послевоенное время точное соблюдение обрядности предшествующей свадьбе, а зачастую и сама свадьба, опускалось. Информант Е. И. Ямурзина рассказывала о дне своей свадьбы так:

«Я работала в колхозе, это был обычный февральский день. Я пришла после работы домой, а дома баня истоплена, блины мачеха постряпала и говорит мне: иди срочно в баню, сейчас приедет к тебе Ипулай (имя будущего супруга – Л. Я.). Мне всю неделю она говорила, что скоро меня выдаст замуж, а я все отказывалась. Мы даже с ним ранее не разговаривали, знаю только, что он сосед моей сестры в соседнем селе был. Вот там меня и заметила его мать. За день до свадьбы он к нам приходил, принес мне лапти, моя мачеха ему подарила брюки и рубашку от моего имени. В них он и пришел за мной.

Я пошла в баню, пришла, меня мои сестры одели в чистое платье, причесали, а я так и сидела, не могла ничего сделать от печали. Отец на войне погиб, а мачеха хотела меня замуж скорее выдать. Я ведь не хотела за него замуж. Он приходил свататься – я отказывалась. Я и водку на сватовстве-то не пила, все пролилось на меня, так как силком хотели

заставить выпить. Приехал жених на лошадях со сватами, часов в 9–10 вечера посидели, и увез он меня. Гостинцев немного привез, время-то голодное было. К нему приехали мы часа в 3 ночи, подарила я его родственникам платя и полотенца, приготовленные моей мачехой. Все родственники ушли по гостям. Мы остались дома с Ипулаем и *ончылно шогышо*. Тут я начала мыть посуду сразу же, полы помыла. Только потом я узнала, что нельзя так делать. *Ончылно шогышо* должна все убирать, чтобы молодые дружно жили. Вот поэтому через 3 года наша жизнь с ним и испортилась.» (ПМА 3: Е. И. Ямурзина).

Но, несмотря на тяжелое время и ограниченные возможности исполнения свадебного ритуала, основополагающие обряды очищения и единения проводились. На сватовстве невесту пытались напоить водкой, в знак согласия. За день до свадьбы обменялись подарками, подтвердив этим совершение скорого свадебного обряда. Обмена кольцами не происходило, в силу тяжелого экономического положения. По этой же причине свадебные столы и сумки с гостинцами, как и сам рацион в целом, были скудны, но при этом хлебные изделия были обязательны. По рассказам этого же информанта, они пошли в гости к ее мачехе через месяц после свадьбы с шаньгой (*перемеч*), которую заморозили в чулане еще после свадьбы. Перед свадьбой жених и невеста искупались в бане, и надели чистые одежды, жених надел подаренные невестой рубашку и брюки. Невеста по приходу в дом жениха одарила, по мере возможностей, его родственников, что подчеркивает смысл дарения подарков – способствует установлению добрых отношений с новыми родственниками, а также служит доказательством доброжелательности со стороны невесты. Исполнение основополагающих обрядов даже в столь тяжелое время свидетельствует о важности религиозной жизни для мифологического сознания мари, и о важности прочтения текста своей культуры для самоидентификации. Как мы видим, план выражения оскудел и изменился в силу социально-экономических причин, но план содержания остается наиболее устойчивым.

### 2.5.2. Современная свадьба

В современных свадьбах традиционного характера стараются соблюсти все этапы свадьбы: предсвадебный *йўмаш*, выход к *пуртым* *ава-ача*, *ўдыр модыш*, но, как сказано было выше, такая свадьба сопряжена со многими материальными и физическими затратами. В настоящее время сватовство проходит быстрее, так как молодые заранее договариваются о дне сватовства и в определенный день либо жених с *саусом* – дружкой, либо родители и жених, идут с гостинцами к родителям невесты. Если даже и живут в одном селе и знакомы, такой визит – сватовство обязателен. Родители девушки к приходу жениха накрывают стол. Традиционные обряды сватовства, конечно, соблюдаются, но они проходят в атмосфере согласия, часто приобретая игровой характер. Здесь, же определяется день свадьбы,

посажены родители (*пуртым* *ава-ача*), устанавливают размер калыма: сколько деньгами, сколько водкой. Определяют количество *чиктым* *нӓстӓ* (подарки со стороны невесты), которое зависит от числа родственников жениха и того, у скольких гостей родители жениха получали на свадьбе подобные подарки, это обязывало отблагодарить их тем же. Перед уходом невеста одаривает жениха полотенцем с вышивкой в знак согласия. Если свадьба только с национальными элементами, то при этой же встрече оговаривают место проведения свадьбы, количество гостей, подарки. Современные свадьбы часто не соблюдают переезд к посаженным родителям, даже на три дня. К ним заезжают только после того, как в день свадьбы жених забрал невесту, то есть только для вида – *лӓмум ышитат*, а многие и этого не делают. В современном свадебном комплексе предсвадебный период не имеет цель подобрать невесту и добиться ее согласия на брак. Он лишь подтверждает намерение молодых, приобщает к заключению брака родителей невесты и жениха и частично возлагают на них ответственность за проведение свадьбы, за прочность и материальное благосостояние будущей семьи

Современные свадьбы мари имеют много общего с русскими свадьбами. Так, уменьшилось количество специально назначенных участников свадьбы, *саус* и *ончылно шогышо*, в советское время они стали называться свидетель и свидетельница. Хотя на сегодняшний день уже отпала необходимость в официальных свидетелях, молодые все же приглашают своих друзей исполнить эти функции и оказывать помощь во время исполнения церемонии. Так, на современных свадьбах, невеста не живет у посаженных родителей и не устраивает девичник, а ждет жениха дома со своими родителями. Гости, участники свадьбы со стороны жениха, рассаживаются в свадебный поезд и с песнями, звуками музыки, сигналами автомобилей подъезжает к дому невесты, где уже все готово к встрече с женихом. Очень большое внимание уделяется организации так называемого выкупа. Как видно из выше приведенного описания традиционного свадебного обряда марийцев, жених со своими гостями проходили достаточно свободно в дом за невестой. Понятие выкупа и преграждения пути встречается наиболее ярко в свадебных обрядах русских (Зорин 2001: 82) и на современных свадьбах. Выкупы на современных свадьбах не несут смысловой нагрузки, хотя семантическое значение некоторых элементов можно проследить. Обычно перед воротами устраиваются соседи, друзья, родственники, которые требуют выкупа, как в виде денег, так и в виде съестных даров. Данное поведение объясняем исторической памятью в отношении компенсации за потерю единицу. Довольно часто жениха заставляют под окнами невесты назвать ее имя и признаться в любви, произнести нежные слова в ее адрес. На наш взгляд, это есть элемент обряда единения и доказательство доброжелательного соединения брака.

В сам день свадьбы все родственники и гости со стороны невесты сидят за столом, младших братьев, сестер и племянников невесты усаживают на сундук с приданным и наказывают без выкупа не отдавать, то есть требуют компенсацию. Обычно здесь обходятся мелкими деньгами и сладостями. Дети любят участвовать в «продаже» сундука – *сондык ўмбақ шинчимаи* – «сидение на сундуке», так как появлялись «заработанные» деньги и сладости, аналогичный обряд имеется на татарских свадьбах (Ахмаров 1907: 22). В сундук кладут невестины вещи, постельное белье, тюль и шторы для дома родителей жениха, подарки родственникам жениха, по усмотрению матери она отдавала дочери какую-то посуду на первое время (ПМА 3: Н. Николаева), это и составляет, по большому счету, современное приданое – *кузык*. Интересно, что на современной свадьбе традиционного характера вместо сундука некоторые используют комод, конечно же, с практической целью, что в будущем, в современном быту он будет удобнее, нежели сундук.

На современных свадьбах традиционного характера все также активны *сўан вате* они исполняют песни на протяжении всей свадьбы, особенно активна их роль в доме невесты, когда своим пением они выкупают места за столом, однако, получив их, они долго за столом не задерживаются, так, все приезжие со стороны жениха должны угоститься. После того как все приезжие гости отведали угощений, за стол сажали родителей невесты, одаривали их подарками, тут же отдавал жених калым (спиртное и денежная сумма), если таковое оговаривалось заранее. Молодые, получив благословение от них, обходят вокруг стола три раза по солнечному кругу. После угощений в доме невесты едут на гражданскую регистрацию брака, которая проходит обычно в районных центрах, в отделах ЗАГС. После регистрации гости распивают шампанское, а *сўан вате* заводят песню и начинают танцевать *кандыра* – веревочку, танец восточных марийцев. Жених с невестой не танцуют, за них это делает *саус* – танцует, позванивая своим *онгыром*, молодые тем самым приближаются к характеристике героев традиционной свадьбы – пассивность или ритуальная смерть молодых.

После регистрации происходит возложение цветов героям, павшим на фронтах. Многие действия на современных свадьбах любых национальностей, проживающих в России, имеют свои корни в русском свадебном обряде. Так с идеей поминовения предков связано то, что в русском обряде, молодые после венчания «едут на кладбище (или другие памятные места), где похоронена их родня, чтобы засвидетельствовать покойным свое уважение и разделить с ними радость, ибо участие предков в празднике необходимо для продолжения рода» (Тюгашев и др. 2003: 136). В современной свадьбе данные представления обросли морально-этическими качествами, поэтому умершие предки были заменены погибшими героями, точнее памятниками в их честь. Также широко распространена прогулка, где соблюдается проезд 3 мостов, либо поездка к водоему. На одном из мостов

жених переносит невесту на руках, как бы через водный рубеж. Посещение водоема и пересечение водной преграды вдвоем имеет глубокие корни. Мы не можем не согласиться с авторами, сводящими преодоление водного рубежа к представлению о значении воды в разграничении всех этапов развития человека (Зорин 2001: 154). К тому же, как известно, широкое обрядовое использование воды есть отражение языческого почитания водных объектов и водных божеств.

После прогулки молодые едут в дом родителей мужа, где их встречают с хлебом-солью. В дом жениха родители невесты не едут, они устраивают праздник у себя, а также формируется поезд из нескольких пар родственников невесты – *почеш толишо-влак* – прибывшие вслед, которые и будут помогать невесте в одаривании новых родственников, тем самым *почеш толишо-влак*, исполняют функции посаженной матери, если таковой нет. Они угощают гостей гостинцами, отправленными родителями невесты. На сегодняшний день стало популярным играть свадьбу в каком-нибудь общественном месте, в ресторане, столовой, здесь гости собираются как со стороны жениха, так со стороны невесты. Теперь на свадебном застолье присутствуют не только родственники, но и друзья, и коллеги по работе. Подарки в основном дарят деньгами, теперь уже редко встретишь молодых, которые бы остались жить в деревне и согласились бы на подарки в виде домашней скотины. Послесвадебные обряды почти совсем нивелировались. На второй день обычно собирается только молодежь, которая, по возможности продолжает веселье на свежем воздухе. Взрослые же продолжают частично гулянье, посещая родственников и знакомых. В деревнях еще можно встретить послесвадебную баню и блины молодой невесты на утро следующего дня.

Таким образом, при относительной устойчивости плана содержания свадебного ритуала, план выражения изменился и тяготеет к унификации с русским ритуалом приобретая игровой характер. В крупных сельских поселениях наблюдается значительно меньшая сохранность старинной свадебной обрядности по сравнению с небольшими деревнями, расположенными вдали от крупных районных центров.

## 2.6. Выводы

Свадебный комплекс восточных мари не является законченным, статичным ритуалом, и приведенное описание не претендует на универсальность, так как любая свадьба имеет отличительные черты. Вариативность свадебных обрядов – явление не только сегодняшних дней, «черемисы – язычники, так как они пришли с разных мест и здесь из-за земельных отношений всегда были в зависимости от башкир-магометан, то религиозные обряды их и обычаи вообще разнообразны. Имеют отличительные признаки почти в каждой волости» (Комов 1889: 6). При анализе свадебного комплекса стало ясно, что выделение в свадебном комплексе трех

этапов – предсвадебный, свадьба и послесвадебный – несколько спорно по отношению к восточным мари́йцам. Невеста надевает свадебный костюм два раза, первоначально в доме родителей, и во второй раз в доме посаженных родителей соответственно, жених приходит за невестой два раза. Таким образом, второй этап – свадьба, несколько растянут, и захватывает некоторые обряды предсвадебного этапа, при приведенной классификации. Такое проведение свадеб два раза, у невесты и жениха, наблюдается у татар, правда выражено у них это ярче, жених остается жить даже на некоторое время у невесты (Уразманова 2004: 129, 130). Проживание в поликультурном регионе отразилось также и на традиционных ритуалах, элементах костюма, в песнях. Считаем, что главной особенностью свадебного комплекса восточных мари является девичник – *ўдыр модыш* и функции посаженных родителей – *пуртымо ава-ача*, что отражает культурные взаимовлияния, существующие в регионе. Изучив свадебные частушки, исследователь И. Е. Карпухин выделяет как особенность трилингвизм и поликультуризм культуры восточных мари (Карпухин 1982: 45):

*Татарса: коя барасым?*

*Орысса: куда пойдешь?*

*Йолташетым йот налеш гын*

*Пожалуй, с ума сойдешь.*

По-татарски: куда идешь?

По-русски: куда пойдешь

По другу если соскучишься

Пожалуй, с ума сойдешь.

Высокая функциональность, субординированность выражают патриархальные устои мари́йского общества и объясняют главенствующую роль мужчин (во время сватовства) и постепенно возрастающую роль женщин (в послесвадебных обрядах) в приобщении нового члена к своему обществу. С этим же связана строгая субординация участников свадьбы и четкое исполнение своих функций, особенно это видно в роли *сауса*, музыкантов и *сўан вате*. На всех этапах свадебного комплекса действуют принципы коллективности, массовости, взаимовыручки и поддержки, сохранившиеся еще со времен патронимии. Так, все пришедшие на свадьбу не праздные гости, а участники, которые приходят с гостинцами на праздник, тем самым подчеркивая их знаковую роль – они должны прочитать текст героев ритуала и тем самым подтвердить и признать их новые статусы посредством представленного текста. Коллектив, выполняя коммуникативную функцию (или интегрирующую см. Байбури́н 1993: 31–32), за-

мыкает на самом себе функции адресанта и адресата, то есть коллектив сам является одним из адресатов, прочитывает сам свои тексты: сам передает и сам прочитывает.

Традиционная марийская свадьба имеет сложный костюмный комплекс всех участников свадьбы, главные действующие лица имеют свои отличительные элементы в костюме. На протяжении всего свадебного ритуала происходит смена или дополнение костюмов молодоженов, особое внимание уделяется головному убору невесты и его смене. Поэтому считаем, что головной убор невесты – *такия* – есть один из выдающихся символов говорящих о ее статусе, понятный и принятый всеми. Для жениха данным символом является особым образом повязанное полотенце и головной убор.

При структурно-семантическом анализе свадебного комплекса восточных мари мы взяли за основу наблюдаемую нами современную свадьбу традиционного характера, но при этом изучили источники рубежа XIX–XX веков, заострили внимание на серьезных изменениях, появившихся в течение XX века, и на основе этого мы составили традиционный свадебный ритуал восточных мари. Обряд, соответствующий данному описанию, существовал до второй половины XX века, и изредка совершается в наши дни в северо-восточной части Мишкинского района РБ. В целом, такой комплекс, с различными дополнениями или опущениями, бытовал на всей территории проживания восточных марийцев. Современность внесла свои коррективы, так, в частности, в южной части этого района, такие ключевые моменты как *ўдыр модыш* и *пуртыммо ава-ача* существуют лишь номинально. Наблюдается ускорение ритуальной стороны свадебных обрядов: сокращается время от сватовства до свадьбы, сокращается количество обрядов между ними, стремится к нулю количество дней проживания у посаженных родителей, жених со своей свитой не уходит в дом посаженных родителей во время *ўдыр модыш*, а ждет за клубом и т.д. Таким образом, на современном этапе текст ритуала выступает в одной из его функций – генерирует новые тексты, при этом несколько изменяя свой код (см. Лотман 1992: 132). Данный ритуал – свадебный комплекс – необходим героем ритуала – жениху и невесте – в совершении перехода, перехода из одной социальной и половозрастной группы в другую. Текст невесты представлен наиболее широко, так как именно она кардинально меняет свой статус, текст жениха выражен слабее, в силу того, что его статус меняется лишь в ограниченных рамках. Совмещая теории обряда перехода и идею возрождающейся смерти с общей структурой ритуала отмечаем, что первая часть ритуала направлена на отделение невесты от своей родственной, социальной и половозрастных групп, на постепенное единение с женихом; на привидение себя путем ограничения своих действий и функций к ритуальной смерти. Так, невеста до прихода в дом жениха почти не говорит, не ест, закрывает лицо платком, не танцует, то есть практически умирает. На данном этапе особо яркое выражение получили

ритуально-магические действия, направленные на предотвращение вредоносного воздействия потусторонних сил, защиту невесты от них, а также участников ритуала от самой невесты как временно лиминального существа – апотропеические (предохранительные) обряды. Вторая и третья часть ритуала направлена на возрождение невесты в новом качестве и на единение с новым родом: по прибытии к дому жениха она начинает говорить, производит действия (одаривание), снимает платок, вкушает пищу и на второй день активно действует (идет за водой, стряпает блины, топит баню), доставляет окончательно приданое на новое место жительства. На этих этапах определяющую роль играет магия первого дня, в связи с тем, что невеста, по сути новорожденная, начинающая новую жизнь, а также элементы карпогонической (продуцирующей) магии в связи с функцией продолжения рода. Линия ритуального поведения невесты: заворачивание–разворачивание перекликается со схемой смены пространства: уходя из своего дома в дом посаженных родителей, потом переходит в дом жениха, после свадьбы идет обратный процесс разворачивания пространства.

Рассматривая свадебную обрядность восточных мари в исторической ретроспективе, можно говорить об изменении плана выражения, при большей степени сохранности содержания. Наибольшая устойчивость мифологического сознания и, соответственно, плана содержания наблюдается в традиционном свадебном ритуале, на современной свадьбе, при относительной устойчивости содержания, большинство рассматриваемых действий приобретает шутивно-игровой или эстетический характер. При всем при этом, свадьба восточных мари является ценным историко-этнографическим материалом, а применительно к народной культуре мари в целом, является одним из многочисленных, необходимых для ее функционирования, текстом, выражающим культурную память народа.

### III. РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Изучение родильных обрядов сопряжено со многими трудностями. В отличие от свадебной обрядности традиционный родильный комплекс отличался интимностью, многие действия выполнялись втайне от окружающих, и исследователь не мог выступать наблюдателем на протяжении всего родильного ритуала. К тому же, где-то с 20–30-х гг. XX века, в связи с расширением и пропагандой сети медицинских учреждений, традиционный родильный комплекс стал более размытым. Постепенно, вызывание к жизни элементов традиционной родильной обрядности, становится наиболее актуальным только в экстренных случаях или продиктовано настойчивыми советами старшего поколения обратиться к народному опыту. Так, возвращаясь из родильного дома, марийки по возможности совершают элементы традиционного обряда: три дня моют новорожденного в бане со словами заговора. Если есть грыжа, то делают массаж и «вставляют» на место, до сих пор народными средствами старшее поколение лечит сглаз – *шинчавочмо*. Наблюдая бытования элементов постродовой обрядности, обращения к народной медицине в современной жизни, у нас возник интерес к изучению традиционного родильного комплекса мари.

Структурно-семантический анализ традиционного родильного обряда мы будем проводить на основе собственного полевого материала, что составляет большую часть наших источников, а также на работах Т. Л. Молотовой (2000, 2005) и источников рубежа XIX–XX веков. Сравнительную характеристику с обрядами других народов, будем проводить на основе работ К. Герда (1993), Т. Миннихметовой (2003), А. К. Байбурина (1993), Р. М. Юсупова и др. (2006).

Культурный текст невесты – молодой жены имеет непосредственную связь с текстом роженицы – одного из главных героев данного ритуала. Мы показали выше, как мысль о благоприятном будущем потомстве пронизывала многие обрядовые действия во время свадебного ритуала. Смена головного убора на свадьбе, смена имени являются одними из последних обрядов перехода – обряда включения в новую социальную, родовую группу. Как говорили выше, у восточных марийцев, смена головного убора происходила не на самой свадьбе, а намного позже, иногда, даже после рождения 3–4 детей. Таким образом, женщина окончательно включалась в родовую группу своего мужа, то есть фактически брак признавался законным только после рождения детей. В данном контексте возможно рассмотрение обрядов, связанных с беременностью и родами, как последними актами свадебной церемонии, когда период от сватовства до рождения первого ребенка является для женщины промежуточным периодом (ван Геннеп 1999: 49). Рождение ребенка повышало роль женщины в традиционном обществе и улучшало ее моральное состояние. В этом мы видим объяснение, почему современные женщины не стремятся рожать де-

тей сразу после замужества: сегодня рождение ребенка не играет столь значимой роли в изменении статуса.

Родильный обряд есть взаимодействие многих текстов, мы же будем рассматривать взаимодействие текстов двух героев ритуала роженицы и младенца. Схема разворачивания ритуала для женщины такая же, как и у невесты: постепенное закручивание, сам переход и опять раскручивание. Основной идеей, выражающейся в данном тексте, является идея рождающей смерти, в этом смысле роды являются моментом смерти, или точкой перехода в другое состояние. «Беременная – первоначально существо, несущее в себе две души, исчезает, умирает, и вместо нее возникают два новых существа: мать и ребенок. Эта смерть повторяется каждый раз при родах, и, таким образом, мать на своем веку проживает несколько жизней и несколько смертей» (Тюгашев и др. 2003: 140). Таким образом, оперируя теорией обрядов перехода, отрезок жизни между обрядами перехода и есть целая жизнь, после рождения женщины в новом положении она получает новый статус и даже имя, а где-то и облик.

Текст новорожденного несколько отличается от текста матери, так как его текст начинается с нуля, его раньше просто не было. Если текст роженицы структурно соответствует чередованию элементов обрядов перехода, то текст ребенка почти сразу начинается с обрядов включения, обряды отделения от иного мира, откуда пришел ребенок, скоротечны, но при этом не менее значимы для продолжения остальных обрядов. Особенностью текста новорожденного считаем, что окружение вокруг него само создает его текст и само же прочитывает, формирует его будущее посредством магических и символических действий.

Отличительной особенностью родильного комплекса, считаем, соглашаясь с Е. А. Белоусова (*online*), является его двойственность, то есть он «двойной» обряд, так как здесь и мать и ребенок оказываются в переходном состоянии. Общностью героев ритуала является их лиминальное состояние, вследствие чего традиционный ритуальный комплекс наполнялся магическими действиями профилактического и протрепетического характера (Токарев 1990: 426–432). Родильный комплекс обрядов состоял из санитарно-лечебных и религиозно-магических обычаев и обрядов, направленных на успешное зачатие, нормальное протекание беременности, удачные роды, здоровье и благополучие новорожденного и матери. В современном родильном комплексе магическая сторона плана выражения присутствует с незначительными изменениями, а план содержания имеет скорее интуитивный характер.

Традиционный родильный комплекс мари содержит в себе воззрения о появлении новой жизни, религиозные и магические представления, а также рациональный опыт ухода и воспитания за детьми. По целям обрядовой деятельности мы выделяем следующие группы обрядов:

- дородовые обряды;
- обряды во время родов;

- обряды, задающие физические и нравственные основы будущему ребенку;

## 3.1. Дородовые обряды

### 3.1.1. Действия, благоприятствующие зачатию

Материнство в марийской культуре рассматривается как высшая социальная ценность и прямая обязанность всех женщин фертильного возраста. В традиционной марийской семье процессу появления потомства уделяли огромное внимание, ведь это продолжение рода и физическая помощь, всегда необходимая сельской семье. Посему многие обрядовые действия, сохранения здоровья девочки, песни во время свадьбы были направлены на успешное продолжение рода. С детства девочкам разрешалось исполнять только посильную работу, не разрешалось поднимать тяжести, запрещалось долго сидеть на корточках, во избежание опущения внутренних органов. Если же что-то было не в порядке с органами, то водили к знахаркам, повитухам, которые делали массаж, вправляли органы – *туржаши* (букв. тереть). Взрослые старались, чтобы девочки ноги держали в тепле, не сидели на холодном и соблюдали гигиену, во избежание заболеваний.

В течение всей свадьбы самыми важными пожеланиями были пожелания многодетности:

«Будьте богаты как земля, светлы как молния! Будьте многодетны. Пусть будет у вас девять сыновей и семь дочерей! Девятью сыновьями взяв девять снох, семь дочерей выдав семи просителям, с шестнадцатью деревнями есть и пить помогай вам бог! Уничтожая, наступая на 41 зло и получая 41 добро, встаньте!» (Тойдыбекова 2007: 212).

Моменту зачатия на свадебном этапе уделялось особое внимание (2.3.8) с применением охранительной и продуцирующей магии. Подкладывали железные предметы, предметы мужского или женского обихода, ударяли кнутом. При этом считалось хорошим тоном, если ребенок родиться не срок в срок – через 9 месяцев, а чуть попозже (ПМА 3: Е. И. Ямурзина.), если же ребенок рождался раньше 9 месяцев, то есть зачатие происходило до свадьбы, то старались выдать это за недоношенность (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина). Поход за водой на второй день после свадьбы имел не только практическую цель – познакомить будущую хозяйку с источником воды. Издревле и у многих народов вода есть символ жизни, «обильная семенем, она плодотворит Землю, животных, женщину» (Элиаде 1999: 184). Так, марийка, во время приношения жертвы Матери-Воде (*Вүд-Ава*) в виде бисера, монет или хлеба просила о том, чтобы она помогла родить ей здоровых детей. Также женщины обращались к *Кугу Шочын Ава* (Великая Рождающая мать) или богине деторождения (Рычков 1770: 84). Если молодой жене не удавалось долгое время забеременеть, то совершали

жертвоприношения. Для этого будущие родители шли к *мужедие* (предсказатель, гадатель), который определял, какую жертву нужно принести, либо белого гуся, либо белого ягненка. После этого молодые, думающие о ребенке, шли в лес, где приносили жертву, и «обращались ко всем, живущим на небе богам» (СПФ АРАН 216, оп. 3, № 377). Жертвоприношение богам и моление богов о зачатии естественно в данной ситуации, так как в сознании марийцев «бесплодие супружества» есть «наказание, которое ниспосылает на них Бог» (Миллер 1791: 39), поэтому его нужно умолять, чтобы он не гневался на них. Таким образом, вначале женщина обращалась к богиням женского рода, но когда уже несколько попыток забеременеть не заканчивались успешно, то она начинала обращаться ко всем богам.

Полноценным членом семьи женщина могла стать только после рождения первенца, поэтому в некоторых местностях, как говорилось выше, смена головного убора происходила только после рождения детей. Часто бывало, что если жена не могла иметь детей, ее прогоняли, либо муж брал в жены другую, и тогда положение бесплодной женщины в семье ухудшалось. «Не имеющую детей или рожавшую только девочек старшую жену (*кугувате*) унижали, с ней не считались. Когда муж такой жены женился во второй раз, он больше любил свою вторую жену (*изивате*), а старшая жена была нужна только как рабочая сила, и ее жизнь в такой семье была трудной и безрадостной» (Воронцова 2002: 84).

Существовали приметы определения пола ребенка: если во сне беременной снились женские предметы, то будет девочка, если же мужские, то мальчик; если болела поясница, то мальчик, если боли в области живота, то девочка; если ребенок «пинается» в левой стороне живота, то ожидали мальчика, а в правой – девочку (Молотова 2000: 273). Часто приходилось слышать, что по внешности женщины можно определить будущий пол ребенка, если женщина подурнела на лицо, то будет мальчик, если расцвела, то девочка: «*Ўдыр гае мотор коштеи*» (как девочка красивая ходит) (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина).

Таким образом, действия, благоприятствующие зачатию, были растянуты во времени: начинались в детском возрасте девушки, они усиливались во время свадебного ритуала, и до беременности, так как именно функция деторождения была наиболее значимой для женщины. То есть текст роженицы начинался, практически с момента ее собственного рождения, когда ей акциально (массаж, вправление внутренних органов), вербально (заговоры, предупреждения, наказания) прививали мысль о важнейшей ее задаче – родить детей, с этой же целью ее текст во время свадебного обряда наполнялся магически-религиозными действиями.

### 3.1.2. Запреты, предписываемые беременной

О своей беременности женщина узнавала случайно, а узнав о ней, старалась скрывать свою беременность, стремилась надевать что-то широкое, высоко подпоясывать передник (ПМА 3: Е. И. Ямурзина, Т. Б. Гимаева, А. Я. Иликбаева). Скрывали беременность с целью избежать порчи или сглаза, который любой мог нанести, поэтому же скрывали и время родов. Беременная женщина не окружалась никаким излишним вниманием со стороны, она так же исполняла всю работу, как и ранее, забота об успешных родах возлагалась на самую беременную, в первую очередь зависело от ее поведения. Так, беременная должна быть доброй, не сердиться, не ругаться ни с кем, часто обращаться с молитвами к *Шочын Ава* – Матери рождения. Помимо магического значения, причины скрытия своей беременности лежат в культурологическом аспекте, так теперь женщина приобретала иные качества, в ней постепенно развивалось другое тело, что было не обычным явлением и отличало женщин. Благодаря этому женщина становилась иной, не такой как все, здесь начинала работать оппозиция свой–чужой, что требовало отстранения женщины, поэтому она пыталась скрыть беременность и свою инаковость, как можно дольше, к тому же нахождение ее в положении определяло ее в мифологическом сознании как нечистой, что также способствовало отстраненности.

Лиминальность беременной женщины очевидна, она находится на стадии перехода от одного состояния к другому, при этом совмещая в себе две души – поэтому это время насыщено множеством запретов как для нее самой, так и для окружающих по отношению к ней. Много существует запретов в отношении определенных предметов и действий, предписанных для соблюдения беременной женщиной. Ей запрещается наносить вред или калечить кого-либо, она должна нежно относиться к домашним животным. Например, считается, что если беременная пнет свинью, то у ребенка будет волосяница (*сӱсняшу*). Также нельзя беременной пинать собаку, иначе ребенок будет кусать грудь (Молотова 2000: 273). Беременной нельзя принимать участие во время похорон, нельзя смотреть на покойника – ребенок будет синюшным, а если уж пришлось присутствовать, то необходимо иметь в кармане серебряную монету (Молотова 2005: 174). Очевидно, это связано с особым положением женщины в данный момент, и связанной с этим незащищенностью, монета служит оберегом от потусторонних сил, которые в это время могут вступить с ней в контакт. Запрет же на прикасания к домашним животным возник из представления о нечистом положении женщины. Думается, с такими же представлениями связан запрет беременной посещать моленные собрания (ПМА 1: А. М. Янабаева), сидеть на стуле деда или престарелого члена семьи (Молотова 2005: 174). В патриархальной семье, где старший мужчина, и вообще мужчина, является непререкаемым лидером и кормильцем семьи, и был необходим семейному коллективу, то при соприкосновении с

беременной женщиной (в данном случае через стул), он мог от нее «заразиться», а это, в свою очередь, могло плохо отразиться и на всей семье.

По принципу подобия или гомеопатической связи, беременной нужно смотреть на красивых, здоровых, добрых людей, ко всему относиться с радостью и доброжелательно, чтобы в будущем ребенке проявились эти физические и духовные свойства. Думается, принципами симпатической связи (см. Фрезер 2001: 20–69) можно объяснить и то, что марийка старалась во время беременности всем помогать посылно, так как считалось, что потом, во время родов они помогут, так придя к кому-либо в гости и увидев вязку, она должна была провязать хотя бы пару рядов (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). С другой стороны, по широко известной аналогии пуповина–веревка, как и у других народов, существует запрет на шитье и вязание, иначе считается, что пуповина обернется вокруг шеи ребенка, но кажется более древним запрет беременной на скручивание нитей после прядения между собой. Запрещалось перешагивать через веревку, ребенок будет постоянно падать, через коромысло переступать нельзя, будет кривоногий (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Чтобы у ребенка не было никаких кожных высыпаний, пигментных пятен, бородавок, беременной запрещалось хранить что-либо в соприкосновении со своим телом (за пазухой).

Для облегчения будущих родов, считается, что беременной нужно открывать все двери ногой (ПМА 3: Т. И. Байрамалова), здесь, нам думается, прослеживается мысль избегания наступания на порог как хранителя родовых духов. Беременная же, являясь нечистой (находящаяся в переходном положении), не должна прикасаться к святому – предкам, родовым духам данного рода. У славян также есть подобные представления, связанные с порогом и трудными родами (Толстая 1995: 44). Чтобы избежать выкидыша, беременная должна была носить на поясе желтую ленту, и даже в бане ее не снимать (ПМА 3: Е. И. Янсубина). По другим данным, беременная не должна подпоясываться веревкой, иначе перенесет столько мучений, сколько в веревке витков (Федянович 1997: 87), но лента не имеет витков, и как раз своей ровной формой, словно обруч на кадке, будет поддерживать живот. Если существует угроза выкидыша, то некоторые прибегают к более радикальным мерам: обращаются к духам с посулом – залогом о жертве (Васильев 1927: 44–48). Конечно же, сегодняшнее применение посула более упрощено, нежели мы находим у Васильева, но смысл, процесс остались прежними. Посул делают Матери-Земле (*мландыш пыштыме*) со словами: «*Мланде Ава, Мланде Оза, тыным (капым) ит коч, ит йў. Тиде кочкышым кочкын, йўын шинче*» – Мать земли, хозяйин земли, мое тело не ешь, не пей, а эту еду ешь и пей. В качестве еды здесь употребляется смесь из щепоток золы, соли, гвоздь, перемешанные в воде. Все это выливается в тишине, в недоступном для собак месте, под столб, после захода солнца. В частности, во избежание выкидыша нужно по вторникам 3 недели подряд давать посул (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Думается, происхождение данного посула связано с древними представлениями,

присущими многим народам о том, что «жизнь – это выход из утробы Земли, отделения от нее, а смерть – возвращение «домой»» (Элиаде 1999: 241). Поэтому «кормили» землю чем-то другим, а не ребенком, которого, видимо, она хотела забрать обратно, при этом, как указывалось выше, обрядовый контекст призван был усилить действие, ведь слово считалось обладающим магической силой.

Таким образом, все многообразие запретов и предписаний носило магический характер и сводилось к соблюдением пространственных и временных ограничений, к сокращению контактов с определенными предметами. Подобные запреты или табу возникли с веры «во вредность и заразность тех или иных качеств или поступков людей» (Фрезер 2001: 44). В силу своего особого положения: лиминальность, нечистота, инаковость – беременная женщина отдаляется от своего привычного мира, образа жизни, то есть завершаются обряды отделения, она постепенно приближается к родам – к ритуальной смерти, поэтому подобное отстранение вполне логично рассматривать как постепенное умирание или подготовка к смерти (ср. тексты невесты и покойника).

## **3.2. Обряды во время родов**

Роды – момент перехода в новый статус или ритуальная смерть для роженицы и начало существования нового члена общества. Действия по отношению к роженице были обусловлены ее безопасностью и благополучным «возвращением» в родственный коллектив в новом статусе. Действия вокруг ребенка были направлены на постепенное приобщение к родственному и социальному коллективу, с определением его судьбы, а также безопасности и благополучного развития.

### **3.2.1. Момент родов**

Обычно роды происходили в бане, реже в избе. По религиозным представлениям, в бане обитала *монча кува* – банника, покровительница рожениц, о которой необходимо всегда помнить и почитать, например, после мытья в бане оставлять воду в ковшике и пригласить помыться. Во время родов помогала повитуха (*кылымде кува* – букв: пупочная старуха), либо же свекровь (ПМА 3: А. Я. Иликбаева), но случалось, что роженица справлялась самостоятельно, муж присутствовал лишь во время трудных родов. Думается, быть повитухой могли только пожилые женщины. Помимо того, что они имели личный опыт, они также входили в ту категорию женщин, у которых наступил климакс, и они не могут быть соперницами роженице, то есть не обладают возможностью рожать. Подобное отношение замечено и у других народов по отношению к повитухам: «теперь она может помогать другим: принимать роды, лечить больных, готовить мертвых

в последний путь. Расставшись с ролью матери, она символически делается всеобщей матерью, которая заботится о потомстве всех женщин сообщества и о равновесии в мироздании» (Тюгашев и др. 2003: 142). Повитухи умели определять время родов, для этого они гадали на поясе. Помимо гадания, повитуха осматривала живот беременной и в зависимости от положения плода предлагала роженице лечь на пол или же сажала, ставила на колени. Рожали марийки, обычно стоя на коленях, под роженицу обычно подстилали солому (Молотова 2005: 174). Помимо практического применения соломы усматриваем и символическое значение, которое определяется симпатической связью зерно–солома–земля. У славянских народов с зерном связывают представления «о дороге, о ее начале и конце. Обряд обсыпания зерном происходил на границах «своего» и «чужого» пространства, жизни и смерти» (Лаврентьева 1990: 45). У марийцев же, умирающего перед исходом души укладывают на солому (см. ниже 4.1.3), и при появлении на свет ребенок приходил в соприкосновение с соломой, на начале своего жизненного пути. К тому же лиминальность беременной, характеризующая ритуальной смертью, заканчивалась в этот момент, таком образом во время родов беременная умирает как девушка, а рождается как женщина-мать. Солома находится в непосредственной связи с землей, образуя целостность, а земля всегда воспринималась как ««хозяйки места», источника всех живых форм, покровительница детей, а также лона, где покоились мертвые, где они рождались вновь, чтобы благодаря святости Матери-Земли вернуться к жизни» (Элиаде 1999: 248, 249). Непосредственный контакт с землей новорожденного и роженицы был невозможен по гигиеническим представлениям, поэтому солома была решением, удовлетворяющим как семиотике родов, так и безопасности здоровья героев ритуала.

Во время родов применялись магические приемы, направленные на облегчение родовых мук. Непосредственно перед родами некоторые женщины ополаскивали яйцо и эту воду выпивали, чтобы ребенок как яйцо легко родился (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Аналогия легких родов и выхода яйца из курицы прослеживается не только у марийцев, существование данного представления в народной медицине многих народов Д. К. Зеленин объяснял пережитками культа животных (Зеленин 1994: 141, 142). Мы же считаем, что данная аналогия, как и многие другие в народной культуре, есть вера в симпатическую магию и существующую связь. Также верой в симпатическую связь объясняем заговор куска сливочного масла повитухой и предложение съесть его роженице, чтобы роды прошли «как по маслу» (Федянович 1997: 88). Широко распространены у многих народов ассоциация закрытого замка, завязанного узла и трудных родов. Во время трудных родов повитуха приказывала развязать все узлы в доме, на беременной, распускали волосы, раскрывали все двери. Случалось, что люди от злости на беременную со специальным заговором закрывали замок: «Одна беременная не могла долго разродиться, мучилась. Кто-то

подсказал, что это специально так сделано, со злым умыслом. Пришлось закрытый замок опустить в ковш с водой и открыть там. Потом этой водой облить и напоить роженицу со словами: как вода легко течет, так же и ты, легко разродись» (ПМА 3: М. Г. Айдонова). Такие аналогии объясняются принципами гомеопатической (подражательной) магии: завязанный узел, закрытый замок, заплетенные волосы, скрещенные руки и ноги – все это препятствует свободному протеканию энергии (см. подробнее Фрезер 2001: 322–324). С другой стороны ассоциации с закрытым замком, с завязанным узлом характеризуют рождение как высвобождение из лона матери, «деление некогда целого на части», «освобождение некоего объема от содержимого» (см. Байбурин 1993: 94), то есть ребенок отделяется от матери. Высвобождение происходит путем раскрытия лона, как бы развязывания, расстегивания, поэтому, по гомеопатической связи все и раскрывалось, расстегивалось, развязывалось в доме и на роженице. Усиливает значение высвобождения ношение беременной ленты на поясе от возможного выкидыша, лента как бы сдерживает беременность, развязывание ленты позволяет разродиться.

Марийские женщины, проводя всю жизнь за сельскохозяйственным трудом, трудились до самого момента родов. Поэтому очень часто можно встретить рассказы информантов о родах во время исполнения сельскохозяйственных работ. «Моя мама родила меня дома во время обеда, когда она прибежала после прополки колхозного поля. Так как работали в наклонном положении, я родилась синего цвета. Три дня мы провели на печи, так она меня там и выходила» (ПМА 3: Е. И. Янсубина). «Мы работали в поле около леса, вдруг мне что-то стало плохо, я пошла в лес, там и родила. Рядом текла река Шадинка, ну я там ополоснула ребенка, завернула в юбку и пошла домой» (ПМА 3: С. Аликова). Роды во время сельскохозяйственных работ были характерны не только для женщин-мариек, почти у всех народов женщины-крестьянки были закалены тяжелым трудом, и поэтому «акт родов проходит гораздо легче, искусственная помощь требуется реже, новорожденный крепче» (Лесгафт 1991: 154; а также см. Герд 1993: 36).

После родов, обмыв (3.3.1), ребенка заворачивали в отцовскую рубашу, а девочку в одежду матери или бабушки. Данное действие имеет несколько значений, так магическое значение выражается верой в симпатическую магию, в соответствии с обрядами перехода, этим актом осуществляется включение нового члена семьи в родственный коллектив и признания им (возбуждение родственных чувств) ребенка. Помимо симпатической связи А. К. Байбурин (1993: 45) выделяет в этой одежде категорию старости, и эти вещи связываются со «своим» и выражают категорию преемственности. Так, помимо выражения включения в семью, рассматривая шире, этот акт есть приобщение в культуру, так как ребенок впервые соприкасается с вещью – он одет, что есть признак отличия от неосвоенного, не культурного пространства.

Таким образом, момент родов есть выражение смерти женщины в одном качестве и рождение в новом. Разделяясь, она дает жизнь новому члену коллектива, с этого момента коллектив, окружение новорожденного выполняет действия направленные на сообщение ему текста, но они сам же и прочитывает текст ребенка, с целью благоприятного перехода его из иного, чужого в культурное, свое пространство, а также формирования ему благополучного будущего.

### 3.2.2. Определение будущего ребенка

Уже в первые секунды после рождения ребенка делались попытки определить судьбу новорожденного. Если он родился в «рубашке» (околоплодная пленка) или «колпаке», то считали, что будет счастливым. «Рубашка» ребенка сохранялась и, чтобы она смогла принести ребенку счастье, ее укладывали вместе с пуповиной в укромное место, обычно в сундук. «Рубашка» должна всю жизнь быть рядом с хозяином, так как считают, что она человеку счастье принесет и даже от пожара спасти может – *илä-бäля-влак деч сакла* (от всяких бед спасает) (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Этот же информант рассказала, что ее старшая дочь родилась в «рубашке», она ее положила на хранение в сундук. Ее свекровь тоже говорила, что она родилась в «рубашке», но куда-то она пропала. Через какое-то время пропала «рубашка» и недавно родившейся девочки. Потом уже перед смертью свекровь сказала нашему информанту, чтобы она забрала «рубашку» девочки, но ее уже также не оказалось на месте. Здесь очевидна сильная вера в охранительную силу «рубашки» и обязательное стремление иметь ее, любыми способами, и неважно чью. О ее силе говорит тот факт, что если человек шел на суд, имея при себе свою «рубашку», то судьи не могли его осудить (Молотова 2005: 175). Легкую жизнь принесет, считали, рождение вечером, а родившимся утром уготована трудная жизнь.

Считается, что родившиеся в ночь со среды на четверг обладают силой, которая, при неумелом использовании, может навредить другому человеку. Так, информант П. М. Мазиев рассказывал: «После развода с женой я, в сердцах выругавшись, бросил ее вещи в огонь, на следующий день она попала на операционный стол. Тогда я не связал эти два факта, но когда, по прошествии какого-то времени, я нашел ее старые фотографии, и опять бросил со злостью их в печь, то она опять попала на операцию. Рассказал я об этом своей маме. Она мне и сказала, что я родился в ночь со среды на четверг, и если я на кого-то разозлюсь, то эта злость обязательно выйдет боком на обидчика» (ПМА 3: П. М. Мазиев). Родившиеся летом обладают способностью останавливать непогоду, так, если при приближающейся тучи слышны раскаты грома и видны стрелы молнии, то они могут воткнуть в землю топор (имитируя разрубание), и грозовой фронт пройдет мимо (устное сообщение от А. И. Ямурзина), или выкинуть кочергу и тогда град остановится (ПМА 1: А. М. Янабаева).

Повитухи умели определять долговременность жизни по первому крику ребенка. Если ребенок крикнет несколько раз и замолчит, то долго жить не будет – слабый. Продолжительный детский крик означал, что ребенок родился крепким, и будет жить долго (Молотова 2005: 175).

Таким образом, в мифологическом сознании представлялось, что ребенок появляется на этом свете с определенной программой жизни, и именно ее пыталась определить повитуха по времени рождения, самим родам и первым действиям малыша, а также по последу.

### 3.2.3. Действия с последом и пуповиной

Послед и пуповина, это те части тела, которые помогали ребенку в течение 9 месяцев, значит, они несут информацию о ребенке, поэтому требовалось особое ритуальное поведение по отношению к ним.

Новорожденному отмеряли пуповину (*кылымде*) до лба и отрезали – это важный момент в функционировании мочевой системы организма ребенка: если коротко отрежешь, то часто будет мочиться, если же длинно, то будет долго терпеть (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). В народе считали, что если пуповина отсыхает 5–6 дней, ребенок будет жить долго, если меньше, то век его будет недолгим. Отсохшую пуповину сохраняли. В многодетных семьях пуповины детей связывали между собой, чтобы они жили в дружбе и согласии (см. Молотова 2005: 175). Если же родители хотели, чтобы сын вырос хозяйственным и трудолюбивым, то его пуповину клали в сарай, а чтобы девочка была рукодельницей и сама приготовила бы себе приданое, то ее пуповину кладут в сундук, а чтобы ребенок стал грамотным, то закладывали в книгу (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Также пуповину марийцы использовали и в лекарственных целях, так, при лечении грыжи мочили высушенную пуповину и смачивали этой жидкостью ребенка (Молотова 2005: 175).

О вере марийцев в то, что через пуповину в ребенке можно развить те или иные качества, заметил еще К. Герд: если родится мальчик, то пуповину разрубают на полене, приговаривая: «Будь трудолюбив», а если девочка, то пупок отрезают на прялке, приговаривая «Будь прилежна к пряже» (Герд 1993: 50). Этими действиями повитуха, чаще всего она разрубала пуповину, определяла сферу деятельности в будущем, и идентифицировала его по полу. Таким образом, первые действия по отношению к ребенку были направлены на отделения его от той среды, в которой он был, от беременной матери, от сферы природного, нечеловеческого. Пуповина это непосредственный канал, который соединял ребенка с иным, поэтому его отсечение важно, так как ребенок уже окончательно входит в новую сферу, где ему пригодятся определенные биологические и социальные качества, их ему и задают.

После рождения роженице под грудь завязывали кушак, чтобы послед (*аза кудо* – букв. дом ребенка) не поднялся вверх, а направился по родо-

вым путям. То есть, практически выход последа – есть вторые роды, так как если послед не выходил долгое время, то проводили подобные родам действия. После того как вышел послед, его омывали теплой водой и смотрели, родился ли здоровый ребенок, если пуповина прикреплялась к последу в середине, то ребенок считался здоровым (Молотова 2005: 175). Послед закапывали на территории усадьбы или «клали между двух старых лаптей и закидывали на чердак бани или избы» (там же). «Я послед захоронила (*тойышым*) на чердаке дома (там земля лежит). Но вот тогда не знала, что оказывается нужно его хоронить, смотря на юг» (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Ориентация на юг объясняется тем, что ране, в *кудо* (летний домик, имевший, помимо хозяйственной, и ритуальное предназначение – Л. Я.) было более распространено обращение к богам, через открытую дверь, на юг (Никольский 1897: 11).

Подобные же действия выполняли и удмурты, но, уложив между двух лаптей, они их зарывали в землю или в юго-восточном углу бани (Миннихметова 2003: 28). То есть плаценту старались оставить на месте родов. Исследователь ритуала А. К. Байбурин (1993: 42) считает, что «захоронение необходимо для того, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, не людьми и людьми, жизнью и смертью». То есть действия с производимые с плацентой наталкивают на аналогию с действиями производимые с умершим – лапти есть «функциональная замена гроба», и таким образом результат первых родов – ребенок предназначался людям, а послед – результат «вторых родов» иному миру (там же). Употребление глагола – *тояш* – хоронить, как в действиях с плацентой и в действиях с умершим, подчеркивает общую семантику действия. Представления об иерофании земли, как месте, которое дарует живых и забирает мертвых (см. Элиаде 1999: 242) и объясняют зарывание, захоронение плаценты именно в землю. Так как плацента и пуповина это парциальные части детского организма, то в желании оставить их на территории усадьбы, наблюдается желание защитить ребенка (по теории внешней души) и сохранить родственную связь между ребенком и семьей (см. ван Геннеп 1999: 52).

Таким образом, ребенок теряет связь с иным, до культурным через отделение от пуповины, плаценты. Однако, эти части сохраняют, по принципу гомеопатической магии, связь с ребенком, поэтому действия с ними направлены на правильное их размещение в пространстве окружающим ребенка.

### 3.3. Обряды, задающие физические и нравственные основы будущему ребенку

#### 3.3.1. Первые 40 дней матери и ребенка

Первые 40 дней после рождения ребенка считались наиболее опасными как для ребенка, так и для матери. Организм матери восстанавливался, иногда ей давали отвары трав, ржаной хлеб с солью. Над ребенком же производили действия, обеспечивающие ему благополучие и здоровье. В это время они избегали широких контактов, общение было только с близкими членами семьи. Возможно, это время рассматривалось как период подготовки к включению в более крупное сообщество, чем семья. «В основе многих обрядов изоляции и защиты новорожденного лежит представление о том, что ребенку для индивидуализации необходимо несколько дней жизни» (ван Геннеп 1999: 54).

Возможно, благодаря хорошей физической подготовке (ежедневный сельскохозяйственный и домашний труд), женщины практически сразу после родов возвращались к повседневной трудовой жизни. «Черемиски очень крепкого сложения. Они даже после родов не ложатся ни на полчаса; родивши, туж минуту идут топить баню, вымоют ребенка и начинают работать, как ни в чем не бывало» (Фукс 1840: 191). Где-то для быстрого восстановления организма пили настои из трав, где-то просто отлеживались, так, уральские марийки пили отвар из зверобоя (*вўришудо*) (Молотова 2001-а: 127), судя по названию травы – кровяная трава, очевидно, способствует восстановлению потерянной крови. Но еще до середины XX века в деревнях, где роды в медучреждении были редкостью, были высоки случаи детской и женской послеродовой смертности. Женщина после родов, как и беременная, считалась нечистой. Поэтому в послеродовой период, в течение 40 дней она очищалась мытьем в бане, половая жизнь в этот период была запрещена, в некоторых местностях очищались огнем, «через который три раза перескочат» (Иванов и др. 1994: 91). Женщине, недавно родившей, запрещалось замешивать квашню и, вообще, стряпать из теста, она принимала пищу за отдельным столом (Молотова 2005: 177), данное ограничение очень схоже с запретами у славян беременной женщине печь хлеб и соприкасаться с предметами, имеющими отношение к хлебу (Топорков 1995-б: 385).

По марийским поверьям, ребенка до 41-го дня одного оставлять нельзя, так как в него может вселиться злой дух, поэтому к ребенку в люльку подкладывали обереги: ножницы, нож, шлак из кузницы, горбушку черного хлеба. Еще более действенная защита – сооружение невидимого забора. Необходимо обрисовать круги ножом вокруг кровати со словами: *кўртнў печым печем, шўртнў печым печем, ший печым печем* – огораживаю железным забором, огораживаю золотым забором, огораживаю серебряным забором (ПМА 3: Т. И. Байрамалова). В таком символическом изготовлении забора с помощью акциальных и вербальных средств мы ус-

матриваем непосредственное изготовление границ, как бы материализуемых металлом – ножом. Использовали в качестве оберега железо, очевидно, из-за его качества крепости, так как еще ни ребенок, ни мать не обладают собственной крепостью. Хлеб же использовали в связи с одним его из значений апотропеического средства (см. Кагаров 1929: 156), а черный, и именно горбушка, думается, связан с их качеством твердости. Также хлебу, по представлениям марийцев, приписывается чудодейственная сила, парализующая злые намерения другого человека. Для этого злоумышленник должен был его вкусить из рук того, на кого он желал нанести порчу. (Васильев 1927: 59). Помимо того, что железо и хлеб оберегали малыша от злых духов, они также оберегали от сглаза – *шинчавочмо*. По этой же причине ребенка первые 40 дней не показывали посторонним людям, а если уж невозможно было не показывать, то старались, чтобы на одежде ребенка было, что-то яркое – пришивали яркие ленточки, бусинки, ракушки.

Ребенка кормили грудью так долго, как это возможно, в среднем до полутора лет, если же не последующая беременность или постоянная занятость, то кормили и до 2–3 лет. Считается, что именно молоко матери дает не только питательную ценность, но и с него начинается процесс воспитания: *Ават шӧрым кочкын ушет пурен огыл гын, ушкал шӧрым кочкын ок пуру* – Если с молоком матери не внял, то с коровьего молока уже не поумнеешь (Чуриков 2005: 102). Если же мать надолго отлучалась и не могла взять с собой ребенка, то его домашние прикармливали размягченным хлебом, жидкой кашей или супами, в раннем возрасте выкладывая это в кусок холщовой ткани и формируя соску. Марийская женщина всегда была занята трудом, а дети оставались либо с бабушкой дома, либо одни, либо брали их с собой на поле. Если были в семье старшие дети, то забота о младших ложилась на их плечи. Так, информант А. С. Александрова (ПМА 4) вспоминает:

«Мама работала – жала, а я смотрела ребенка. Его в поле носили в липовой люльке – *повозка* – мы называли. Вдруг змея выползла из травы и охватила шею Кости – братишка мой, а он, вот только новорожденный (*ужар аза*), сам схватил змею и прям за правильное место – шею. Я начала кричать, потому что испугалась, тут прибежала мама и убрала змею».

Таким образом, первые 40 дней в жизни ребенка и роженицы очень важны для их будущей жизнедеятельности, и поэтому очень опасны с точки зрения мифологического мышления. Переходное, состояние ребенка и матери, как и беременной, несет в себе опасность, так как они еще не окрепли, чтобы самим противостоять злым духам. С другой стороны, они наделены силой, которая может нечаянно навредить их окружению. Вера в зловедущую силу основана их неопределенным положением, как бы еще не свои, но побывавшие за пределами этого мира. Поэтому на этом временном отрезке много запретов, как в отношении самой беременной для благопо-

лучного обратного вхождения в семью, в род, в социум, так и в отношении окружающих, для их защиты от лиминальных существ. Этот 40-дневный период, как и для матери, так и для ребенка был подготовительным этапом перед окончательным включением в социум. Наличие подобного временного отрезка наталкивает на соотношение с 40-дневным сроком для умершего перед его окончательным уходом в загробный мир. Очевидно, что пространственные границы между мирами дополняются временными рамками – промежуточный период, который необходимо пройти перед окончательным вступлением в новый мир.

### **3.3.2. Баня в родильной обрядности**

В хозяйстве марийцев баня многофункциональная постройка: парная баня с печью-каменкой в ближнем (реже дальнем) углу с топкой по-черному, с полком для парения. Необходимо отметить, что и до сих пор еще в Мишкинском районе РБ встречаются бани по-черному, в основном у населения старшего возраста. В усадьбах молодых семей в основном баня по белому, которая получила свое распространение после 1930-х годов (см. Шабаев и др. 2004: 54). Помимо выступающей на первый план санитарно-гигиенической функции, она также имеет и хозяйственную функцию (см. подробнее Сепеев 2005: 99), и даже жилую функцию, когда молодым после свадьбы стелили в предбаннике. У многих народов баня занимает сакрально-ритуальное место, при этом считаясь нечистым местом (Юсупов и др. 2006: 199; а также Шабаев и др. 2004: 62, 63). Марийцы воспринимают баню как место, где можно поправить здоровье, навести порчу, но и избавиться от нее. Соответствует представлению о нечистоте бани нечистота беременной и сам процесс родов. Данные представления связаны с баней потому, что в традиционной усадьбе марийцев она строится на задворках, то есть на границе территории между своим пространством и чужим. Поэтому катартические процедуры следовало производить подальше от обжитого, культурного пространства. Баня выступает неизменным атрибутом любой ритуальной деятельности марийцев: перед молением, перед праздником, и широко представлена в семейной обрядности.

Баня играла огромную роль в послеродовом обмывании младенца, которое сопровождалось обрядовыми действиями с использованием словесных и предметных оберегов, целью которых была нейтрализация негативных действий духов. В бане малыша купали сразу же после родов и 3 дня подряд. Обмывали новорожденного шерстью ягненка, покойника также обмывают шерстью ягненка, что еще раз подчеркивает общий корень всего семейно-обрядового комплекса. Смесь материнского молока и меда натирала спину до выхода щетинки, это гарантировало, что ребенок не будет злым (ПМА 1: С. Я. Ишалина). Обычно омывала ребенка повивальная бабка, мама или свекровь, или же сама женщина. Если у ребенка были какие-нибудь боли, то повивальная бабка, прочитав заговор, готови-

ла специальную воду для обмывания ребенка. В воду клали горячий пепел, серебряные монеты, зерна, гвозди и обмывали ею три раза (см. подробнее Тойдыбекова 2007: 165). Однако гигиеническим значением обмывание в бане новорожденного не исчерпывалось, очевидно, что с помощью этой процедуры производили отделение ребенка от того мира, где он доселе находился. Вода смывает все то, что указывает на его принадлежность к предыдущему состоянию, ребенок теперь уже не тот, который был в матери: теперь он очищен водой, укреплен заговорами. Во время мытья, повитуха поправляла голову младенца, промывала ушные раковины, кости, ножки, ручки, массировала, придавала телу ребенка гибкость – все это сопровождалась заговорами. При мытье девочек, прежде всего, умывали лицо и ягодицы, что бы девочка была красивой и хорошо сложенной, при этом приговаривая: «*калык марийлан йөршө лий*» – будь достойна мужчины своего народа. Мальчиков начинали мыть со спины, чтобы рос широкоплечим и сильным, при этом приговаривая: «*армийиш каяш йөршө лий, шонго ача-авам ончаш йөршө лий*» – будь годен для армии и за своими престарелыми родителями присмотреть (см. Молотова 2005: 175). Опять, как и при обрубании пуповины, ребенку формировали его будущее как вербально, так и акциально, последнее выражено здесь наиболее примечательно. Новорожденному, перед включением сообщали нормы, существующие в новом коллективе, пытались сформировать массажными действиями направление развития тела необходимого для данного общества, то есть этими действиями ребенок приводился в соответствие с идеальными представлениями, существующими в народе.

До 41-го дня, купая новорожденного в бане нельзя было называть его по имени, иначе в него может вселиться злой дух (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Говорили: «*Пинегем мушкам, азам огыл*» – мою щенка, а не ребенка своего (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина) Все информанты отмечают скорый и положительный эффект от ритуальных действий и заговоров в бане. «Когда впервые ребенка моешь в бане, то все, что пожелаешь ему – сбудется» (ПМА 3: А. Н. Яшмурзина). Данное представление свойственно не только марийцам, так, исследователь русских бань и фольклора Н. А. Криничная считает, что в бане локализуется магическое воздействие на человека со стороны сверхъестественных сил, причем оно стимулируется словами заговоров, т. е. языческих молитв, и соответствующими действиями (Криничная 2004: 31). Так, среди марийцев распространено произношение пожеланий благополучия во время парки венником.

*Нылле ук воштыр, тўжем лышташ эм лийже. Осал чер-чурым эмлен пастырен колто, тазалыкым пу. Ачат пўчмо пу огыл, аван олтымо монча огыл, ача-аван мутум колыштан лий. Эмылзе куван кидше-йолжо эм лийже. Куэ выльык (выньык) гай ешарен шого, шовын гай оварен шого. Вяиш кидан лий, вяиш йолан лий, чумраш вуян лий. Агытан йўкум ит колыш, пий йўкым ит колыш. Йўд омыжлан, кече омыжлан тыныслыкым пу. Поро Шочын аваж-влак, таза лийже. Сорок одна*

ветка, тысяча листов пусть лекарством будут. Опасные болезни вылечивая прогони, здоровья дай. Дрова колоты не твоим отцом, баня топлена не твоей мамой, слушайся своих родителей. Руки-ноги знахарки пусть будут лекарством. Как березовый веник «расти», как мыло, пенясь, увеличивается, так же и ты расти. Пусть руки, ноги будут прямыми, голова будет «собранной». Петушиный крик и собачий лай не слушай. Пусть дневной и ночной сон будет спокойным. Добрые ангелы, пусть будет здоров (ПМА 3: А. Я. Иликбаева).

Это обращение не константно, каждый добавляет какие-то индивидуальные пожелания, к тому же этот заговор нужно, по возможности, произнести на одном дыхании, только тогда «дойдет» – *шуэш*. Родители искренне в это верят, так информант Т. Б. Гимаева (ПМА 3) рассказывала, что одна знакомая женщина всегда парила своего сына со словами, направленными на агрессию, на силовой метод решения конфликтов, так ее сын с детства был драчуном, прожил всю жизнь в передрыгах, и умер в тюрьме.

В бане лечили заболевания не только ребенка, но и взрослых. Так, если у ребенка болит живот, то его нужно, держа на руках, опускать, касаясь животом, всех полок бани. Если же у взрослого опущение живота произошло, то нужно самому спуститься на коленях с верхней полки на пол, при этом касаясь животом краев полки (ПМА 3: М. Г. Айдонов). Помыв ребенка в бане, слегка подкидывали его вверх три раза со словами: *Аза кўшкё, вўд ўлкё* – ребенок вверх, вода вниз. В бане ребенка нельзя было оставлять одного и даже выпускать из рук, так как считали, то его может подменить *шўкшондал* (букв. – старые лапти), поэтому же не называли в бане имя ребенка. «Одной женщине поменял *шўкшондал* ребенка в бане на своего, так всю жизнь она была как будто чуть-чуть «не хватает», и умерла рано, в 50 лет» (ПМА 2: С. Д. Николаева). Точно такие же представления о замене оставленного одиноко ребенка злым духом – *шайтаном*, существовали в среде башкир (Юсупов и др. 2006: 197) и славян (Будовская 1995: 40).

Таким образом, баня в родильной обрядности представлена своей санитарно-гигиенической и ритуальной функцией. Ритуальная функция проявляется по отношению к существам, находящимся в лиминальном состоянии: роженица, ребенок, больной человек, умерший, что указывает на пограничное нахождение самой бани в хозяйстве и в мифологической традиции (там и лечат и можно заболеть). Баня неотъемлемый атрибут при исполнении обрядов перехода – необходимо обязательно очиститься перед вступлением в новое.

### 3.3.3. Волосы, ногти и первые зубы ребенка

Очень важными считались первые волосы и ногти новорожденного. До года волосы не стригли, а ногти лишь откусывали (см. Молотова 2005: 179). Ногти не выбрасывали, куда ни попадя, их собирали и закладывали под порог (ПМА 1: С. Я. Ишалина). Рост волос и ногтей свидетельство жизни, роста, развития тела, видимо, поэтому их также наделяют магическими свойствами: «будучи физически отделены от человека, пребывают с ним в симпатической связи» (Фрезер 2001: 57). То есть, в мифологическом понимании, срезая, их необходимо соединить с тем, что в дальнейшем может дать положительный результат: положить в книги – будет умным, к деньгам – будет богатым, зарыть в хлеву – будет хозяйственным, положить под порог дома – будет беречь дом, хранить в сундуке – будет рукодельницей и т.д.

Похожие обряды связаны с зубами ребенка. Автор сам помнит, как выпавшие молочные зубы запрятали в хлебный мякиш и дали собаке, с пожеланием, чтобы были такие же крепкие, как у собаки. Аналогичное отношение существовало у удмуртов (Миннихметова 2003: 66). Зубы ребенка называли *катась*, (Молотова 2005: 179) вместо обычного употребления слова *нү*. Если зубы появлялись на убывающую луну, то считали ребенка счастливым, если на растущую, то не вполне счастливым (там же).

Возможно, такое выделенное отношение к первым волосам, ногтям и зубам ребенка связано с таким их свойствами, как «твердость, опережающий рост, необходимость искусственного укорачивания ногтей и волос, сменяемость зубов. Кроме того, все эти части объединяются общим значением нетленности, принадлежности к иной, нежели остальное тело, субстанции» (Байбурин 1993: 56). Поэтому в течение жизни волосы, ногти не выбрасывают куда попало, ногти выбрасывают в подпол, а волосы сжигают в печи. Думается, что огонь, как «канал связи» между мирами (см. Байбурин 1990: 11), доносит их на тот свет, где человек обретет их после смерти. Из наших воспоминаний: волосы настрого запрещалось расчесывать на улице, или выкидывать на улицу, так как говорили, что птицы унесут волосинки и сошьют себе гнездо, и будет болеть голова. Также в гроб покойнику стараются положить его ногти, которые ранее, собирали всю жизнь, или хотя бы те, которые отстригли после обмывания, так как считали, что они ему понадобятся, когда он будет карабкаться в гору.

Таким образом, ногти, волосы и зубы, как и плацента, и пуповина, то есть парциальные части новорожденного, имея гомеопатическую связь с ним, находили свое местоположение на территории усадьбы. Их предназначение не менялось и после отсекания – они служат человеку для жизнедеятельности, для крепких родственных связей, для продолжения жизни на том свете, обеспечивает связь между мирами, а шире – для благополучия ребенка на этом свете.

\* \* \*

Как видно, с момента рождения и до смерти марийца окружают магические обряды и заговоры как предохранение от дурного глаза, от болезней и несчастий. Взрослые своим примером учат детей произносить «*бесмелля*»<sup>1</sup> – как благословение при каждом новом начинании, при собирании в путь, при вкушении пищи и т.д. И это становится настолько обычным, что человек уже не отдает себе отчета в ежевечернем обращении к всевышнему со словами благодарности за прошедший день, упоминания в течение дня «*бесмелля*». «Когда человек даже один говорит, его все равно слышат боги, поэтому всегда нужно обращаться, говоря *бесмелля*» (ПМА 3: А. И. Шамиданова). Родители же всегда стараются просить благополучия для своих детей, даже когда ставят хлеб в печь, произнося: «*Шочын-ава, Шочын-ача, икшыве-влакым поро корношто кондыштарыза. Уш – акылым пуэн шогыза, окаш полиыза*» – Прародители (букв. мать и отец рождения), детей наших водите по хорошим дорогам, разумом наделяйте, в учебе помогайте (ПМА 3: О. А. Питаева). Сильнейшим механизмом защиты является вера в существование запредельных сил, которые могут влиять на миропорядок, заботиться о просителе и благоприятствовать ему. И таким образом, родители, ежедневным обращением к высшим силам способствуют привитию данной традиции своим детям, тем самым реализовывая функцию культуры как коллективной памяти народа.

### 3.4. Имянаречение

Новорожденному ребенку быстрее старались дать имя, так как считается, что в случае смерти безымянному будет трудно найти себе место на том свете. Считалось, что «если ребенок умрет без имени, то его душа будет бродить по лесу и протяжно кричать по ночам; душа такого ребенка превращается в злого духа, который ловит людей и, если поймает, то может защекотать до смерти. Лишь после того, как кого-нибудь защекочет, этот дух успокаивается на время» (Герд 1993: 70). Поэтому первое имя дает повивальная бабка во время отрезания пупка, «обычно по имени дня недели» (Федянович 1997: 93).

Считалось, что имя имеет магическую силу и может служить защитой против смерти и болезней. Так, К. Герд описывает существующую у Бирских черемис практику, когда ребенок рождается слабым, или со слабыми признаками жизни, то повивальная бабка убирает заслонку в печи и кричит ряд имен в трубу; при выкрикивании какого имени ребенок подаст голос, то имя ему и дается (Герд 1993: 46). Очевидно, здесь печная труба, как и в традиционных представлениях других народов, в силу своего маргинального, пограничного положения, является устойчивым каналом связи

---

<sup>1</sup> Заимствование с татарского языка

с иным миром (см. Байбурин 1990: 11). То есть ребенок получает имя, которое ему «пошлют» с того света, предки его, что говорит в пользу существования у марийцев сильного культа предков (подробнее смотри ниже 4.1.1).

Пожалуй, обряд имянаречения, среди родильной обрядности, наиболее широко представлен в работах исследователей разного времени. Так, И. Г. Георги сообщил о том, что мальчику имя дает первый мужчина, зашедший в дом, а девочке пришедшая к роженице женщина. Потом дети этих людей называют отец или мать (Георги 2005: 73). Рассматривая шире, можно предположить, что данная традиция существовала (получила развитие) во времена группового брака, когда, рождаясь, ребенок оказывался в составе детской группы, которая была неразрывно связана с женской. Но «с наступлением зрелости девушки переходили в женскую, а юноши – в мужскую группу своего рода» (Тюгашев и др. 2003: 30). С влиянием традиций этой же эпохи можно объяснить то, что имя мальчика содержит в себе начальные звуки имен отца, деда и братьев, а у девочек же соответственно матери и бабушек. Часто случается, что в семье все имеют имена, начинающиеся с одной буквы, это из-за того, что оставляют в имени ребенка начальный звук от имени родителей (Яковлев 1887: 50). В таком принципе имянаречения прослеживается мысль о включении новорожденного в последовательный ряд людей данного рода и пола, отождествление со всеми носителями данного имени.

В материалах, собранных по анкете В. Н. Татищева, указывается, «когда у них родится младенец [...], тем имена дают бабушки их, которые пупы обрезают с согласия отца и матери, как вздумают после родин на третий день или в неделю» и сопровождалось это праздником (Иванов и др. 1994: 91, 99). Или «когда ребенку исполняется полгода, они определяют особый день, когда ребенок должен был получить имя. Кто в этот день раньше всего зайдет к ним, или пройдет хотя бы мимо, того имя и получит дитя» (Олеарий 1906: 364). Есть еще и такая традиция: пекутся в доме несколько караваев, и каждому дается имя, который каравай лучше испекся, то имя и дают (см. Соммье 1999: 199; а также Яковлев 1887: 50, Фукс 1840: 252). Видимо, хлеб здесь используется по ассоциации с его символом судьбы человека и его доли (см. подробнее Байбурин 1993: 54): пропекшийся каравай означал лучшую долю и судьбу человеку с этим именем. Таким образом, ребенок могу получить несколько имен, первое, давалось сразу после рождения повитухой, второе имя могли дать про прошествии какого то срока – несколько дней или даже полугодом. Второе имянаречение было обставлено ритуально и сопровождалось праздником с родственниками и близкими – в этом смысле, данный ритуал можно рассматривать представлением новорожденного более широкой части общества, в которое он включался.

Среди луговых мари было очень распространенным дача имени *кар-том* (см. подробнее Фукс 1840: 191) – специально приглашенным духов-

ным лицом. Думается, выбор имени *картом* появился позднее, после оформления статуса *карта*, возможно, что после контактов с православием. Данное описание напоминает имянаречение у русских, когда повитуха после родов идет к священнику «за молитвой» и «за именем» для ребенка (см. Байбурин 1993: 45). То есть, ребенка включали в коллектив посредством симбиоза языческих и христианских обрядов. Применительно к традиционному марийскому ритуалу считаем, что ребенка вводили в общество посредством повивальной бабки – *кылымде кува*, которая своими заговорами и действиями формировала ребенка, оговаривала его будущее физическое тело, а также давала ему имя. Постепенно, с возрастанием роли *карта*, как духовного общественного лица, он также стал участвовать при включении нового члена в общество, что аналогично его роли на свадебном этапе. О влиянии православия и контактов с русским говорит тот факт, что имена крещеных и некрещеных марийцев отличались, среди восточных мари можно встретить аутентичные марийские имена и фамилии. Хотя у уральских марийцев С. Соммье замечал, что имена часто «испорченные татарские или русские» (Соммье 1999: 199). Информанты объясняют, почему их отчества татарские, так: «когда ребенок заболел, то приглашали татарского муллу, который после заговора давал новое имя, или же на обряд выкупа<sup>1</sup> попадал татарин, который также давал другое, татарское имя» (ПМА 3: М. Г. Айдонова). К. Герд предполагает, что татарские и имена других народов привлекали повивальных бабок своей непонятностью, и именно это усиливало их магические свойства (Герд 1993: 69).

Мы уже отмечали на примере имени замужней женщины, что практика использования имени собственного в марийской культуре своеобразна. Принцип обращения к ребенку также построен на отношении к его отцу, что характеризует счет родства только по мужской линии. При употреблении имени ребенка вначале произносится имя его отца, что говорит о принадлежности к роду – Илекбай Лекандр, где Илекбай – это отца. С введением паспортизации в России марийские имена стали писаться по российской традиции – Иликбаев Лекандр Иликбаевич. Постепенно традиция дачи языческих имен сходит на нет, стали популярны русские, греческие и даже церковные. В конце XX века была отмечена популярность зарубежных имен (Сюзанна, Стелла), в связи с проникновением в массовую культуру зарубежной культуры, в том числе сериалов. Поэтому сегодня по имени трудно определить национальность, «выдает» только фамилия, которая досталась представителям современного поколения от прапра-прадедов.

Имя и процесс имянаречения в традиционной культуре всегда играют важную роль для индивидуализации ребенка и идентификации его с родственным, социальным коллективом, посредством приобретения имени он

---

<sup>1</sup> Об обряде продажи ребенка см. 3.5.1

включается в эти сообщества. Особенную возможность идентификации с родом давала традиция преемственности в даче имени, так ребенок мог получить имя одного из умерших предков или созвучное с их именами. В традиционных марийских семьях была распространена двойная дача имени ребенку, это в том случае, если ребенок не заболел, и ему не требовалась смена имени (см. ниже). Первое имя являлось временным – чтобы ребенок не умер без имени. Постоянное имя давалось через два–три дня, и сопровождалось это обычно праздником, который маркирует момент включения ребенка в сообщество, культуру.

### 3.5. Народные способы лечения детей

В связи с отсутствием широкой сети медучреждений, вплоть до начала XX века наблюдалась высокая смертность среди новорожденных. На конец XIX века число умерших детей была вдвое больше живущих. Процентное отношение умерших к числу родившихся было 67,61 (Сомме 1999: 203, 204). Поэтому у марийцев, наряду с рациональными методами лечения детей, существовало много заговоров и магических действий. И возможно поэтому «рождение младенца не сопровождалось никаким домашним торжеством» (Городской 1864: 23), только прожив несколько дней, ему давали имя и устраивали праздник, тем самым подтверждая дальнейшую жизнь ребенка.

Наиболее распространенной причиной заболеваний считался сглаз – *шинчаовчмо*. Ему могли подвергаться в основном младенцы при излишней любви и внимания к ним. Самыми опасными считались люди с черными глазами. Если ребенок плачет без причины и никак не может успокоиться, то это объясняли сглазом, тогда набирали стакан воды, обмывали им часть окна, ручку двери и угол стола и со словами заговора умывали детей (ПМА 3: А. Н. Яшмурзина). Использование воды объяснимо ее очищающим свойством, обливание водой окна, дверной ручки, связано с их расположением на границах пространства дома и улица, шире – между своим и чужим мирами. В некотором смысле, угол стола также является пограничным, так как за столом рассаживались до угла и от угла, а на угол запрещалось садиться (см. Ялаева 2005: 59). Пограничное состояние, как мы не раз указывали, несет в себе опасность и силу, поэтому, вода, соприкоснувшись с ними, имеет силу, отличную от обычного состояния. Сглазить могли как специально, так и нечаянно. Поэтому все после общения с ребенком говорили *тьфу, тьфу, тьфу, шакше* – тьфу, тьфу, тьфу, плохой, при этом имитируя 3 плевка. Таким же образом поступали, когда ребенок начинает капризничать без причины: плюют на него 3 раза, называя *шакше* – плохой, видимо предполагая, что злой дух, который охватил ребенка в данный момент, отпустит его, раз он плохой. Слюна, выделяясь из человеческого организма, является маргинальным веществом, и несет в себе

опасность и силу (Дуглас 2000: 182). Здесь же слюна имеет положительный заряд и поэтому ее действие усиливается.

Таким образом, эффективным способом борьбы со сглазом является использование воды или слюны. Нам удалось зафиксировать «безводный» способ лечения сглаза. Нужно подуть на ребенка три раза через оборотную сторону сита (ПМА 3: Т. И. Байрамалова). Видимо сито здесь выступает по аналогии со славянской мифологии, где оно используется в народной медицине в качестве оберега, а воде, пропущенной через решето, приписывались магические свойства: «от испуга обмывали ребенка водой, пропущенной предварительно через перевернутое сито» (Топорков 1995-а: 334). Вода, точнее ее замещающий образ в виде сита, есть заменитель слюны. Употребление слюны в магической практике является более поздним вариантом (см. Миннихметова 2003: 20).

Часто бывает, что мальчики рождаются с грыжей, тогда стряпают хлеб, оставляют его на тарелке на некоторое время. За это время хлеб дает испарину, которая оседает на тарелке – *кинде үй* (хлебное масло) и этим поят ребенка (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). По отношению к грыже также применяли массажные действия в бане вкупе с заговором. Если ребенок спит беспокойно, считается, что в доме имеется *шүкшондал* – домовый. Тогда под кроватью ребенка взрывают порох, и прогоняют злого домового, говорят, действительно бывает, что дверь открывается и, видимо, *шүкшондал* уходит (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Уже упоминалось выше (3.3.2), что *шүкшондал* может подменить ребенка и в бане, и именно этим злым духом пугали детей в детстве (ПМА 4: М. И. Иванов), поэтому от него особенно старались защитить младенцев.

Часто по недосмотру случались ожоги детей, например кипящим самоваром, в таком случае пострадавшего обваливают в муке (Миннихметова 2008: 13). Среди деревенских детей часто бывали простудные заболевания, которые были результатом того, что дети надолго уходили с группой сверстников и, заигравшись, отмораживали руки-ноги, или проваляться в холодную воду, начинали рано купаться в весенней реке и простывали. В этом случае, самым действенным методом было натирание тела ребенка водкой (самогоном) и тепловые ванны на печи (ПМА 3: А. Ш. Иванаева) и конечно, баня.

Таким образом, средства по лечению ребенка были многочисленны. Так, болезни, происхождение которых было неизвестно, приписывались духам (*мужо*), которые окружают человека в его повседневной жизни (Васильев 1927: 41, а также Иванова и др. 2005: 241). С заболеваниями такого рода боролись магическими действиями и заговорами. Применяли рациональные средства лечения в случаях, когда причина заболевания ясна и известны способы борьбы. Однако часто оба метода совмещаются, для достижения гарантированного результата.

### 3.5.1. Смена имени как способ лечения

В том случае, если вышеуказанные способы борьбы с болезнью не помогали, и ребенок продолжал болеть, а причину установить не могли, то устраивали обряд продажи ребенка.

В этот день стряпают блины, и ждут первого, кто войдет в дом. Гости поят, кормят и через стол передают ребенка, «новый» родитель дает ему новое имя и дает родителям монеты или то, что принес с собой, если же ничего нет, то обещает, что что-то даст позже. Ритуал предусматривает не выбор покупателя, а именно первого попавшегося. Был случай, когда обеспеченная семья не захотела продать ребенка более бедному гостю, через некоторое время ребенок умер (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Однако это только один из способов продажи, нами зафиксировано два – первый, это продажа ребенка случайному человеку, и второй вариант предусматривает выбор, в этом случае приглашают тех, кого хотели бы видеть в роли «новых» родителей. Информант А. Я. Иликбаева (ПМА 3) для всех своих троих детей провела обряд продажи по второму способу. Ей во сне приснилось, что она соседям относит 2 цветка в горшке со словами: «У нас что-то плохо растут, может у вас приживутся». Для растолкования сна она обратилась к деревенскому гадателю (*мужан*),<sup>1</sup> который посоветовал продать детей по второму способу. Покупателям подарили платье, в свою очередь, они тоже подарили платье покупаемому ребенку. В обряде обмена платьями мы видим исполнение сути дарообмена, как необходимого элемента поддержания социальной связи. Поэтому же он напоминает нам свадебный обряд, когда невеста, в данном случае ребенок, переходя в новую семью, одаривает их, а платье со стороны «новых» родителей есть эквивалент денег, они ведь купили ребенка. Отношения между «новыми» родителями и «старыми» выражаются словом *ортак* (ПМА 3: Т. Б. Гимаева), в переводе означающее товарищество, партия – то есть это группа людей, объединённых не признаком родства. Обряд проводился номинально, ребенок никуда не уходил от своих биологических родителей, если он заболел, то его отводили на время к «новым» родителям, их обязательно приглашали на свадьбу, где их одаривали – *нăстăм чиктат* (ПМА 1: С. Я. Ишалина).

Главным моментом обряда продажи является смена имени. Так, часто можно встретить 2 имени – в миру Галина, а имя, полученное при продаже – *Салика*. Такие марийские языческие имена сохранились у восточных марийцев старшего поколения. Новое имя ребенка используется в кругу семьи и родственников, но в официальных документах остается его прежнее имя. Такая смена имени при продаже, при передаче другому, при якобы отказе от ребенка зафиксирована также у мордвы и удмуртов (Федянович 1997: 98–100), у славянских народов (Еремина 1991: 71) и имеет собой

---

<sup>1</sup> О подобных деятелях см. подробнее В. М. Васильев Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. Краснококшайск 1927 г. С.4-5

цель ввести в заблуждение нечистую силу, которая уже не сможет нанести вред ребенку, имя уже не то. С другой стороны, возможно, такая продажа ребенка другим людям совершалась с целью приобщить его к судьбе более удачливых людей (Грацианская и др. 1997: 514). Продажа – это участие двух сторон: покупателей и продавцов. Мотивация продавцов понятна, в данном случае они отказываются от больного ребенка, тем самым давая ему возможность обрести лучшую долю. В данном акте купли-продажи мотивация покупателей, думается, заключается в ответственности, которую несут члены коллектива, в который включен теперь и ребенок. Первый вариант продажи ребенка думается наиболее раннее явление, то, что в данном случае покупатель случайный человек указывает на его инаковость – пришел тот, кого не ждали, неизвестно откуда, что вполне можно рассматривать как посланника из иного мира. Второй вариант, только на первый взгляд кажется более демократичным, на самом деле, намек или прямое указание на определение «новых» родителей дается либо во сне, либо гадалкой. Сновидение и персона, деятельность гадалки также указывают на связь с областью другого, чужого, трансцендентного. Таким образом, считаем, что отличительной чертой «новых» родителей при продаже ребенка есть их преемственность от предков либо родственного коллектива, либо социального, шире иного мира, которые будут благоприятствовать ребенку. Косвенно подтверждает продажу ребенка представителям иного мира тот факт, что соседи нашего информанта осудили ее, за то, что она всех своих детей продала, «ведь на том свете теперь не будет у тебя детей» (ПМА 3: А. Я. Иликбаева), то есть в мифологическом сознании продажа осуществлялась действительно, но на трансцендентном уровне. По религиозным представлениям марийцев, после смерти родственники все встречаются, а так как информант «продала» своих детей, то на том свете она не будет с ними.

Есть еще вариант смены имени ребенка. Если на теле есть большая родинка, бородавка или какие-то кожные высыпания, то ребенка называют именем, в котором есть слово *мен* – родинка, например женское имя *Менай*, мужское *Менелбай*. Так, информант Е. И. Янсубина (ПМА 3) по записи Елизавета, а в миру *Менай*. Точно так же башкиры давали имена с приставкой *Мин* именам детей, чтобы родинки не распространялись по телу (Юсупов и др. 2006: 201). У удмуртов новорожденный с родинкой считался необычным, и болезни этого ребенка могут быть вызваны именно родимым пятном, поэтому стоило имя поменять на имя, имеющее частичку *мен/мень/мел/мин* (Миннихметова 2003: 40). В народе воспринимается, что любая отметина на теле человека или в организме (хроническая болезнь) есть отметина от бога. Имя, содержащее в себе часть или смысл божьей отметины, предопределено для этого человека, но по каким-то причинам не было ему дано, поэтому чтобы эти отметины не увеличивались необходимо переименовать человека.

Таким образом, в традиционной культуре человек мог иметь до нескольких имен 3–4 имени, а если учитывать и замужнее имя женщины, то и больше. Смена имени необходима для доведения человека до нужного статуса. Первое имя дается для идентификации как человека, второе для идентификации в этом обществе, третье и четвертое имена, получаемые в результате продажи или имеющегося отличительного признака, также имеют цель привести человека к правильному имени, при котором он будет чувствовать благополучно. Для замужней женщины вариация ее имени в статусе замужней и в статусе матери также определяет ее измененное состояние.

Имя, помимо маркирования статуса имеет еще и магические свойства «через имя магическое воздействие на человека оказать столь же легко, как через волосы, ногти или другую часть его тела» (Фрезер 2001: 329). Поэтому воздействие на человека на более высоком уровне (не только вербально, но и на трансцендентном уровне) осуществлялось посредством его имени.

### 3.5.2. «Раскрытие» органов

Выше мы говорили о родах как о раскрытии, распутывании, развязывании лона материнского. Перекликается с этим ряд обрядов, направленных на облегчение первых попыток ребенка произвести действие тем или иным органом. Мы назвали эти обряды – «раскрытием» органов, взяв на вооружение термин, применяемый А. К. Байбуриным (1993: 54), «открытие» органов. Мы сознательно сменили приставку на рас-, так как считаем, что органы именно раскрываются, об их существовании уже известно, только до этого момента, они находились в завязанном, скованном состоянии.

Если после рождения ребенок долгое время не может долго взять грудь, как слепой щенок тычется, то берут его рубашку, обваливают в муке и бросают собаке на съедение со словами: *Пинеге гай ит упкале* – как щенок не тычется (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). Заметим, что это уже не первый пример связи женская грудь–ребенок–собака (см. выше 3.1.2). Предполагаем, что используется одежда младенца, которая имеет связь с маргинальными веществами – выделениями тела ребенка – потом, который, также являясь маргинальным веществом, несет в себе опасность и силу (Дуглас 2000: 182). Мука (хлеб) используется по символическому значению судьбы, с одной стороны, и с другой стороны – как атрибут, присущий человеческому рациону. Смешав силу (младенца) с судьбой (его), и этим самым наделив его большей вероятностью, что собака к рубашке прикоснется, стараются выкупить у предков посредством собаки способность сосать грудь. Собака присутствует в этом обряде, как имеющая связь с умершими предками, в частности, еду она могла «переносить» в царство мертвых (см. Миннихметова 2003: 29) (ярко выражено при погребальных обрядах). Поэтому данная «еда», имеющая непосредственную связь с ребенком,

могла служить «выкупом» способности сосать грудь как необходимой функции для развития ребенка. Семантический смысл данного ритуала получит подтверждение, если будем учитывать народное представление, что ребенок появляется на этот свет с другого мира.

Ближе к году, когда ребенок начинает делать первые шаги, то имитируют разрубание веревочки – *кепиылым руалме*, которая якобы связывала доселе ноги, если же этого не сделали и ребенок часто падает, то делают это и позже. Для этого ставят ребенка на порог и топором, как бы разрубая, ударяют по полу три раза, приговаривая *кепиылым руальна* – разрубаем пути (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Такой обряд гомеопатической магии известен у многих народов (см. ван Геннеп 1999: 57) и связан он с представлением, что новорожденные дети (в отличие от животных) лишены этой способности по причине того, что «еще в материнской утробе ножки каждого дитяти связываются невидимыми путями» (Байбурин 1993: 55). Нами зафиксирован этот ритуал только в укороченной форме, но есть более древний вариант данного ритуала, который проводили с использованием каши. Специально варили овсяную кашу в котле, который ставили на пол в центре избы. Вокруг котла с кашей ребенка обводили три раза. При этом один из взрослых членов семьи делал вид, что разрубает пути топориком или ножом (Молотова 2005: 179). Интересно, что кашу у славянских народов варили на именины или крестины (Лаврентьева 1990: 41, 42), и этим фиксировали начало нового действия, этапа, отрезка времени. Прямохождение очень важный момент в генезисе человека, поэтому присутствие каши как фиксатора нового периода в жизни очень значимо в этом ритуале, сравним присутствие каши на завершающем этапе свадебного обряда – закрепление нового положения.

По такому же принципу разрезают ножом хлеб над головой ребенка, если он долгое время не может говорить. При этом приговаривают: *йылме почылтшио* – пусть язык развяжется (откроется) (ПМА 3: Т. Б. Гимаева). В обоих случаях, магические действия выступают вместе с «заговорной формулой, которая поясняет действие» (Токарев 1990: 430). В вышеприведенных примерах нож и топор выступают как маргинальные предметы, могущие нести как опасность, так и силу. Но так как они действуют в руках человека и с позитивной направленностью (разрубить узел, разрезать хлеб), поэтому их сила действия увеличивается, и ожидаемый результат должен быть положительным (см. подробнее Миннихметова 2003: 20). В процессе исторического развития, заговоры стали произноситься и без магических действий: когда ребенок начинает говорить, то приговаривают: *Вараксим гай вычаматен ойлаш. Вараксим – влак йылмыжем почыктарен колтыза* – Как ласточки щебеча говорить. Ласточки, язык ребенка откройте (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Здесь словесная формула выступает с характерным гомеопатическим смыслом, когда человеческие процессы сравниваются с животными, чьи физиологические процессы, как известно, протекают безусловно, сами по себе, без специальных ритуаль-

ных действий направленных на придание естественным процессам искусственного характера.

Таким образом, ребенок появляется на свет с определенным набором органов и способностью их функционирования. Особенность деятельности органов человека (сосание, прямохождение, говорение) заключается в их постепенном развитии, поэтому на определенных этапах, производили обряды символизирующие начало их функционирования. Использование зерна во всех представленных обрядах «раскрывания» органов не случайно, зерно в сваренном виде – каша, зерно перемолото – мука и выпечено – хлеб, все они объединены устойчивой семантикой зерна – «жизни», «благополучия», «плодородия» (см. Лаврентьева 1990: 38). В данном контексте они сопровождали обряды, необходимые для будущего благоприятного функционирования органов ребенка и для его жизни.

### **3.6. Родильный комплекс обрядов на сегодняшний день**

На первый взгляд может показаться, что современный родильный комплекс утерял все свои традиционные особенности, однако, мы считаем, что он скорее потерял национальные особенности, но ритуальная составляющая осталась. Изменился план выражение, в связи с тем, что на сегодня роды происходят в медучреждениях, но как убедительно доказала Е. А. Белоусова (*online*) на примере русского современного родильного обряда, план содержания не претерпел существенных изменений.

Текст современной роженицы начинает прочитываться еще на свадебном этапе, правда мысль о благоприятном потомстве, выражается несколько иначе, в виде игр, пожеланий. В результате влияния русского свадебного обряда стало популярным осыпание молодых зернами, хмелем, деньгами, что также несет в себе пожелание плодородия молодой семье. Снижается количество молодых семей, которые бы сразу хотели завести ребенка, появление ребенка маркирует новый статус женщины, но это не первостепенно и есть возможность отложить. До сих пор появившуюся беременность женщины марийки стараются не афишировать, теперь к охране здоровья беременной подключен также муж и близкие родственники. На сегодняшний день, с широкой сетью роддомов, роды на дому становятся редким исключением. Многие бытовавшие в прошлом родовые обряды исчезли, некоторые запреты функционируют. Некоторые женщины стараются не вязать, не шить, сохранять добрые отношения со всеми. Беременную ограничивают в труде, хотя перед самыми родами некоторые моют полы, «чтобы роды были легкими» (ПМА 4: Н. В. Агзамова). То есть, не желая экспериментировать с собственным ребенком и здоровьем, соблюдают те обряды, неисполнение которых в традиционной культуре обещало суровое наказание.

Женщина в роддоме полностью подчинена медицинскому персоналу, все элементы по родовспоможению совершает также он. Проведенное исследование современного родильного обряда Е. А. Белоусовой, показывает, что преднамеренное высокомерное отношение к роженицам, лишение их всего своего (даже халат больничный), использование медперсоналом (даже низшим звеном) инвектив (ругательств) есть соответствие традиционному ритуалу, когда роженицу лишают статуса перед приобретением нового. После родов, момента ритуальной смерти, уважительное отношение к ней восстанавливается. Примечательно, что ритуальные действия на первоначальном этапе по отношению к ребенку практически не изменились, ему отрезают пуповину, прикладывают к матери, обмывают, одевают, обмеряют. Пуповина и плацента сегодня не играют значимой роли, хотя по их состоянию также определяют о качествах здоровья новорожденного. После родов пуповину перерезает врач, и она остается в больнице, а плацента отправляется на обследование. Обычно ребенку имя дают еще в роддоме, так как с помощью УЗИ пол ребенка определяется заранее и есть возможность придумать имя заранее, поэтому традиционный обряд имянаречения, нивелировался.

Молодая мама с новорожденным какое-то время проводят в роддоме, проходит этап очищения, и подготавливаются к включению в общество, но уже в новом качестве. По возвращении домой, по возможности, стараются мыть ребенка в бане первые три дни со словами заговора, в это же время устраивают праздник в честь новорожденного и молодой мамы для узкого круга лиц, так как 40 дней избегают возможности широких контактов не из своего близкого окружения. По прошествии этого времени либо устраивают праздник для более широкого круга лиц, либо родственники навещают новорожденного стихийно. Примечательно, что на данном этапе включения в родственный и социальный коллектив происходит одаривание – как поддержание социального контакта и выражение приветствия при появлении нового члена. Считается даже, что нельзя смотреть на новорожденного не одарив его или хотя бы не положив какую-нибудь сумму денег.

Первые ногти ребенка не выкидывают, а закладывают по своему усмотрению в место, дающее хорошие перспективы (книги, кошелек). Современные родители также стараются не оставляют ребенка одного, а если уж придется, то подкладывают ножницы под подушку. На одежду прикрепляют яркую, привлекающее внимание украшение или же смазывают лоб сажей или помадой – от сглаза. Примечательно, что и молодые мамы в свое отсутствие используют подкармливание ребенка размоченным хлебом, завернутого в кусок марли, приготовленного заранее. Таким образом, часа три–четыре ребенок мог находиться без матери, что особенно важно для современной женщины.

На сегодняшний день многие обычаи сохраняются благодаря привнесению в них рационального смысла. Во многих семьях, если медицина

не справляется, или вкупе с нею, часто используют традиционные методы лечения или заговора: три раза сплунуть, чтоб не сглазили, обмывание в бане, массажи в бане, собирание первых ногтей и волос и т.д. Если эти приемы предотвращения ребенка от болезней окажут положительное воздействие, то вера в них укрепляется. Примечательно, что до сих пор случаются обряды продажи ребенка, если он часто болеет (ПМА 4: Н. В. Агзамова). Современные марийцы верят как в современную медицину, так и в магические приемы, данное раздвоение самосознания свидетельствует не о его разрушении, а о «его приспособляемости к уровню развития общественного сознания. Это свидетельствует о гибкости самосознания» (Тойдыбекова 1997: 278). Таким образом, традиционный родильный ритуал существует на сегодняшний день в сильно измененном виде плана выражения, при относительной устойчивости плана содержания. Большинство сохраненных на сегодняшний день обрядов связаны с гигиеническими навыками и семейно-родственными отношениями.

### 3.7. Выводы

Традиционный родильный обряд отличается от других семейных обрядов своей двойственностью, так как в нем проходят обряды перехода два героя, причем, в отличие от свадебного обряда, совершают они переход не параллельно. Родильный комплекс обрядов является в большей мере преемственным свадебного обряда, так уже в нем закладывались основы удачного совершения родильного ритуала. Во все времена, главные действия данного ритуала были направлены на обеспечение охраны матери и ребенка, в традиционной же культуре, только рождение ребенка означало создание настоящей семьи, поэтому материнство было определяющим для женского статуса. Благодаря тому, что она стала матерью, повышалась ее роль в обществе, и улучшалось моральное состояние. Для того чтобы возродиться в новом качестве, роженица должна отойти, удалиться от своего привычного образа жизни, потом ритуально умереть, и только после этого, пройдя 40-дневный промежуточный период возродиться в новом качестве, что полностью соответствует структуре теории обрядов перехода. Именно в тексте роженицы ярко представлена идея возрождающей смерти, так она умирает в одном качестве и появляется в новом статусе, при этом даря жизнь еще одному члену коллектива. Во время беременности ее лиминальное положение опасно, отчасти от того, что она необычна в своем положении, она имеет две души, поэтому она должна ограничить контакты и действия для пользы себя, ребенка и окружающих. Постепенно система ограничений доходит до того, что на время родов она уходит в пограничное строение – баню, где раскрываясь, дает жизнь второй душе. На промежуточном этапе (40 дней) она постепенно включается обратно в сообщество, предварительно очистившись от своего нечистого положения.

После родов она меняет свой статус, и становится матерью, ее моральное положение в обществе также меняется. Многочисленные запреты, магические действия по отношению к роженице представлены в обрядах отделения и в самом моменте родов, потом основное внимание коллектива переключается на новорожденного, на его этапы постепенного включения в общество. С момента появления ребенка его стараются отделить от тех качеств, которые были до прихода на этот свет, в сферу культурного, освоенного пространства, посредством физического отделения – отделения парциальных частей, очищение в бане. Главной особенностью текста ребенка была реальная пассивность (в отличие от пассивности невесты и роженицы), то есть его текстом наделял коллектив, который сам этот текст и прочитывал. Именно в поведении окружения вокруг новорожденного и реализуется в полной мере коммуникативная функция ритуала. Коллектив направляет все свои знания и опыт на формирование нового человека их коллектива посредством повитухи, а в дальнейшем и родителей ребенка. Рассматривая культурный текст в его главной функции как коллективной культурной памяти, считаем, что наиболее ярко данная функция отражается в тексте новорожденного, именно ему внушаются те нормы, принципы поведения, которые применяются именно в этом обществе и которые необходимы для его функционирования, то есть его этос.

Лиминальное положение героев ритуала было двойственным, находясь в данном состоянии, беременная могла навредить окружению, поэтому ее состояние оговаривалось многими запретами. Незащищенность героев ритуала способствовала насыщению обряда рядом ритуально-магических действий апотропеического характера. Опасны были первые 40 дней для матери и ребенка, но особенно оберегали ребенка, именно в этот период он наиболее незащищен и доступен действию злых сил. Для противостояния с ними, широко использовали приемы предохранительной магии: обереги, заговоры, смена имени; профилактические обряды, особенно предродовой период и время сразу после рождения; протрептические обряды, которые разворачиваются во время взросления ребенка с целью успешного физического и нравственного развития ребенка. В течение этого промежуточного периода, происходят некоторые элементы обряда включения: имянаречение, празднование с родственниками рождение ребенка. Необходимо отметить, что между обрядами перехода нет четких границ, так, еще при выполнении обрядов отделения или промежуточных могут происходить обряды включения.

Применяя идею преемственности жизни, стоит рассматривать похоронный и родильный обряд как обрядовый комплекс, регулирующий отношения между миром предков и потомков. Имянаречение, действия с последом, вот лишь некоторые примеры, доказывающие преемственность новой жизни от предков. В традиции рассматривания ритуалов как последовательности разворачивания жизни – родильный и похоронный обряд представляют собой крайние обряды, пограничные, именно в этих ритуа-

лах совершается общение между своим и чужим, этим миром и иным, вследствие чего, много сходных элементов в них обнаруживается. Новорожденный и умерший являются теми героями ритуала, чья пассивность реальна, для ребенка важен 40-дневный период после рождения, когда он «крепчает», но окончательно он становится членом коллектива человеческого только после года. Такие же временные характеристики применимы к покойнику, после года он переходит в статус предков, а первые 40 дней он имеет статус умершего родственника или «частного» покойника, и через год переходит в разряд предков.

Рассматривая родильную обрядность в ретроспективе, понимаем, что социально-экономические изменения способствовали кардинальной смене плана выражения, но эти же преобразования способствовали развитию медицинских и гигиенических знаний, что влияло на улучшение демографического уровня. Однако эти знания в свою очередь способствовали размыванию плана содержания и приобретению им интуитивного характера.

## IV. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Здесь я в гостях, а на том свете на вечную жизнь.

ПМА 1: А. А. Александрова.

Похороны являются последним звеном в жизненном цикле человека, который, если не сказать, в наибольшей степени, сопровождается церемониями, обеспечивающими человеку переход из одного состояния в другое. Похоронно-поминальные обряды есть обряды перехода, в которых также выделяются обряды отделения, промежуточные обряды, и обряды включения. Эти «три категории вторичного порядка» не равномерно представлены в похоронном церемониале. Так, если «на первый взгляд может показаться, что в похоронных церемониях самое важное место занимают именно обряды отделения. Однако изучение фактов показывает, что дело обстоит иначе: обряды отделения немногочисленны и очень просты, а обряды промежуточные столько продолжительны и сложны, что иногда приходится признать за ними некую автономию. И, наконец, из всех похоронных обрядов наиболее разработаны обряды, совершаемые ради общения умершего к миру мертвых: именно им придается самое большое значение» (ван Геннеп 1999: 134). Покойник, как и невеста, и новорожденный, находятся в лиминальном положении, которое, как мы знаем, несет в себе опасность и силу. Ритуал направлен на обеспечение удачного перехода из этого состояния в группу мертвых, а потом и предков, в силу этого, похоронно-поминальные обряды насыщены элементами профилактической магии. По отношению к коллективу, данный ритуал направлен на регулирование отношений, на восстановление благоприятных условий существования коллектива после контакта с иным миром, которые неизменно будет присутствовать при отправлении туда бывшего члена коллектива.

Из всей семейной обрядности представленной нами, похоронные обряды представляются нам наиболее архаичными. Если свадебный и родильный обряд на сегодняшний день представлены в сильно модернизированном варианте, с относительно устойчивым содержанием, то похоронно-поминальный имеет устойчивый план содержания при незначительных изменениях плана выражения. Причину такой сохранности и основу религиозно-мифологических представлений мы постараемся выяснить. Реконструируя похоронный ритуал и поминальную обрядность, обозначим инокультурные наслоения в представлениях. Для достижения поставленных целей мы будем оперировать источниками рубежа XIX – XX века: И. Н. Смирнов (1889), С. К. Кузнецов (1904-а, б) и др., работами современных авторов – Н. С. Попов (1981, 2000, 2005), В. Я. Бабенко (1990), Ю. А. Калиев (1995, 2003) и др. Наше исследование строится на теории обрядов перехода А. ван Геннепа (1999), и с помощью теории М. Элиаде

(1999) определим иерофании космических явлений (земля, вода, небо). Для полноты исследования, будем опираться на сравнительный материал А. К. Байбурина (1993), Р. Р. Садикова (2008), Т. Миннихметовой (2003).

## **4.1. Основы религиозно-магических представлений в похоронно-поминальной обрядности**

### **4.1.1. Культ предков**

Чтобы понять семантику похоронного ритуала мари необходимо рассмотреть их представления о загробном мире, душе, и смерти, но в первую очередь культ предков, который обусловил сохранность похоронно-поминального обряда и сам существует поныне. Такое долгое существование культа предков объясняется отчасти довольно долгим существованием больших семей и патриархального строя, до первой четверти XX века. Появление культа предков имеет свои корни еще во времени зарождения патриархальных отношений, когда старейшины, старшие в роде пользовались непререкаемым авторитетом и вызывали у других членов коллектива чувство страха и покорности. Эти же чувства они продолжали испытывать и после смерти властедержателя. Расширяя данное чувство страха, С. А. Токарев полагает, что культ предков состоит из представлений о душе умершего, тотема и семейно-родового представителя.

«Идея души умершего поддерживает антропоморфность, индивидуальную определенность, почитаемого предка, его близость к жизни; идея тотемического предка сообщает, напротив, данному образу оттенок туманной удаленности, древности, придает ему полумифические черты; наконец, идея семейно-родового гения-покровителя определяет роль образа предка как хранителя и благодетеля семьи, ее сверхъестественного патрона» (Токарев 1990: 265).

В религиозно-мифологическом сознании мариццев складывалась следующая картина: умершие, по которым не проведены похоронно-поминальные обряды, обречены на мучительное существование. Они находятся, как бы между миром мертвых и миром живых: ни туда их не пускают, и обратно нет возможности вернуться. Им не хватает средств существования, которые имеют умершие, захороненные в соответствии с церемониалом, поэтому они вынуждены себя обеспечивать за счет живых. Кроме того, эти умершие часто испытывают желание мести (см. Васильев 1927: 14, 28). Поэтому чувство страха и покорности, вкуче с имеющимися религиозно-мифологическими представлениями, способствовали складыванию образов духов, которые могут покровительствовать, а могут и навредить, если их не почитать. Отсюда вытекают убеждения о необходимости строгого соблюдения всех религиозных предписаний, всех этапов ритуала, чтобы обезопасить свое будущее существование на земле, и

снабдить необходимым для жизни на том свете умершего. То есть фактором порождения данного культа стала вера в возрождение умершего на том свете, или выражаясь словами Г. Спенсера (1998: 24), вера в ожидающее другое я умершего человека.

Нечто находящееся за гранью человеческого сознания, трансцендентное всегда наделяется могуществом, в силу своей непознаваемости. Информация, поступающая «оттуда» посредством контактов с тем миром (сновидения, бессознательное состояние) всегда воспринималась как истина, по причине своей скудости, мифичности и сильного желания слушателя познать инобытие. Поэтому же, давно умершие предки превращались в божества, «оставаясь человеческими существами в физических и душевных свойствах и отличаясь от людей лишь своим могуществом» (Спенсер 1998: 14), обрастали мифологическими представлениями, опровержение или подтверждение которым искалось во всех знаках. В этом смысле Г. Спенсер справедливо полагает, что именно широко развитый культ предков, точнее чувство страха перед умершими предками является фактором возникновения религии (там же: 14). Для восточных марийцев, как и для других поволжских финно-угров (см. Федянович 1997: 148) обладающими сверхспособностями являлись все умершие, как ранее, так и недавно умершие, поэтому до сих пор распространенным явлением является мысленное или вербальное (не только на поминках) обращение к умершим родичам. Так, информанты говорят, что во время тяжелых физических работ не устают, так как им помогают умершие души, они у них просят помощи (ПМА 3: Т. И. Байрамалова), то есть мысленно обращаются, приглашают вместе сделать работу.

Таким образом, под понятием культа предков стоит понимать веру в могущество умерших предков, способность их покровительствовать оставшимся в живых, выражаемую систематически проводимыми обрядами, направленными на корреляцию отношений между ними. Похоронно-поминальная обрядность наиболее полно содержит в себе идею почтения и уважения к умершему и ранее погребенным, переходящими в разряд предков. Исследователь марийской веры и этнического самосознания Л. Тойдыбекова заявляет, что сильный культ предков и связанные с ним традиции служат цементирующим фактором родственной группы и, тем самым укрепляют этническое самосознание.

«В рамках марийской традиционной культуры взаимоотношения людей с миром предков обеспечивают целостность этноса в представлениях не только о потустороннем мире, но и в формировании морально-нравственных норм, социального поведения современных людей по пути гармонизации взаимоотношений в жизни» (Тойдыбекова 1997: 295–296).

Вообще, функционирование культа предков достаточно универсальное явление для многих народов, но долговременное существование его обеспечивают устойчивые религиозно-мифологические воззрения представителей традиционных культур. В отношении марийцев, мы можем ска-

зять, что поддержание этого культа обеспечивает сохранность ритуала, и целостность родственной группы, а рассматривая шире, служит этноцементирующим фактором.

#### 4.1.2. Представления о душе

Представления о душе плавно вытекают из почитаемого культа предков, то есть душа живет на том свете так же, как человек жил на земле. Так, душа человека, после смерти способна есть, с чем связаны постоянные угощения души, заниматься тем, чем занималась при жизни – в гроб кладут те предметы обихода, которые они использовали при жизни, а также посещать родственников.

«Душа дается человеку от *Куго Шочын Ава* – великой рождающей матери» (Васильев 1927: 114), то есть человек на этот свет приходит уже с душой, но уходят они (тело и душа) не вместе. Вообще, по представлениям марийцев, у человека есть две души: *чон* и *орт*, смерть наступает вследствие ухода души *чон*, а *орт* продолжает жить после смерти, это душа-тень (Попов 1981: 156), имеющая сходство с человеческим обликом. Помимо двух душ и тела, в работе Т. Себеока, с подачи У. Холмберга, находим также *шўлыш* – дух, дыхание (Sebeok et al. 1956: 232; Holmberg 1926: 12–14). *Шўлыш* пребывает в теле до смерти, во время которой, выходит изо рта умирающего (Sebeok et al. 1956: 232). *Чон* присутствует в теле в нефиксированном месте и Т. Себеок переводит ее как жизнь, а *орт* как сознание, в связи с тем, что во сне человека, в путешествие уходит его *орт* (там же: 232). Помимо этих элементов выделяет также и *тўс* – что можно перевести как внешний вид или образ. Таким образом, смерть наступает после ухода *чон*, посредством выхода изо рта *шўлыш*, то есть с последним вздохом человека, душа исходит.

В результате наших полевых исследований выяснилось, что информанты подтверждают наличие двух душ, но суть различия уже не все помнят, некоторые упоминают, что *орт* за год перед смертью уходит от человека (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). В этом смысле считаем, что *тўс* и *орт* синонимичные понятия, так как когда перед смертью человек внешне меняется, то говорят про него: *тўсшө ваиталтын* – изменился в лице. К тому же в работах исследователей раннего времени можно встретить упоминания о *орт*, которая может при сильном испуге или во сне выйти из тела, например при испуге ребенка выходит *орт* и выражение его лица меняется. Чтобы вернуть душу плавляли олово и выливали в посуду с водой, которую держали над головой больного. Получившуюся фигурку вешали как амулет на шею, и по ней же судили, от чего ребенок испугался (SUST 197: 201). Таким образом, потеря души *орт* ведет к заболеваниям, а в случае долгого отсутствия (год) к смерти, чтобы этого избежать запрещалось сильно пугать человека и резко будить спящего. Но ушедшую душу можно выкупить, вымолить у Матери-Земли – *Мланде* – *Ава*. Для воз-

вращения души ее приглашали на угощение, выставив его в полночь за порог дома, или же изготавливали маленькую глиняную куклу – замещение души – *ört*, и хоронили ее на месте предполагаемой потери души, там же устраивали угощения Матери-Земле (см. Попов 1981: 156). Мы уже говорили в родильной обрядности о существующей идеи, земли как источника жизни, а также «души и плодovitости» (Элиаде 1999: 236). Использование глиняной куклы не случайно, так в марийской мифологии, первый человек был также сотворен из глины (Калиев 2003: 27), глиняными же куклами играли дети в традиционной культуре (ПМА 4: А. Я. Иликбаева). Таким образом, по принципу имитативной магии, зарывая глиняную куклу, они доверяли вкладывание души Матери-Земле, таким образом, человек рождался заново.

Душой *чон* обладали люди и животные, душой *ört* обладали существа кому приписывалась одушевленность: имелись *пу* или *пушенге ört* (душа дерева) *пасу ört*, (душа поля) *тул ört*, (душа огня) *вуд ört*, (душа воды) *пört ört* (душа дома) (Holmberg 1926: 85–89), если, вследствие какой-то причины *ört* покидал, свое привычное место обитания, то поля переставали плодоносить, дом переставал быть желаемым для жития. О том, что понятие *чон* формировалось постепенно, свидетельствует многозначность термина в языке, так этим словом означают и жизненность, характеризуют душу и ее состояние, и даже сердце (см. Попов 1981: 156–157). Таким образом, из приведенного материала становится ясно, что *чон*–это душа-дыхание, без чего человек умирает, это жизненная сила, а *ört*–это душа-тень, двойник, без чего человек, или другое имеющее эту душу, угасает, болеет, то есть эта душа отвечает за психическое состояние, за полноценность.

По разным источникам, душа человека превращается либо бабочку, либо птичку. Скорее всего, представления о превращении души в птичку возникло под влиянием башкир (Фатыхова 1997: 98), так как информанты говорят о душе – птичке, тогда как исследователи говорят о бабочке. Однако семантика обоих вариантов одинакова, они обладают такими качествами как легкость, они порхают, их возможно легко спугнуть, они летают только по им ведомому маршруту. Когда в дом прилетала бабочка, говорили, что покойник пришел навестить родственников.

*Тыйынат–лай шўшкымет шуалда гын,*

*Пört воктеке толылден шўшкалтал.*

*Мемнамат–лай ужмет шуылда гын,*

*Сар лыпыне линн толылдал.*

Если у тебя появиться желание свистеть,

Свисти, подойдя к моему дому.

Если захочешь увидеть нас,

Приходи, превратясь в белую бабочку.

(Эрвел марий муро-влак 1994: 283)

Существуют представления о душе в виде огненного шара: после погребения по ночам, до пения петухов, появляется над могилой огонь, который поднимается, летает над полями, рассыпается, а потом вновь возвращается в могилу (Комов 1889 №44: 5).

В момент смерти, чтобы душа беспрепятственно покинула тело, умирающему вливают 3 ложки воды или «через перышко наливали в рот воды 3 раза» (Каранаев 2006-а: 49). Считается, что во время смерти, душа с радостью высвобождается из тела со словами: «*Ўмыр мучко тӓнгым кондыштарен коштым, ынде чонештем*» – «Всю жизнь тело таскала, теперь летать буду» (ПМА 3: Е. И. Янсубина). Чтобы душа – *чон* смогла умыться, на подоконнике ставят стакан с водой, который стоит 40 дней (ПМА 1: С. Я. Ишалина). Подобные представления были свойственны мордве, русским (Федянович 1997: 152) и удмуртам (Садиков 2008: 154). Таким образом, по представлениям мари, вода облегчает выход души или же «утоляет жажду умирающего» (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина), а перо, очевидно, символизирует легкость души в момент покидания тела. Более поздним включением является вливание, взрослому умирающему, водки вместе с водой с объяснением, что «когда на том свете будут спрашивать какие грехи есть, можно было бы ответить, не помню, пьяный был» (ПМА 3: Т. И. Байрамалова). Представления о необходимости воды во время выхода души, очевидно, имеет корни в представлениях о свойствах воды, существующих у многих народов. Вода необходима, так как она «убивает мертвого», окончательно лишая его человеческого состояния, превращая в личиночное с тем, чтобы душа смогла вернуться в «космический круговорот», то есть вода наделяет душу способностью к реинкарнации (см. Элиаде 1999: 191–193). В это время, до реинкарнации, душа страдает жаждой (там же: 192), поэтому необходимо в момент смерти влить воду, и на поминках угощать жидкостями, а на кладбище оставить выпивку и ведро с ковшом. В момент смерти душа нуждалась в воде находящейся не только в доме умирающего, но и соседей, и даже округи: «восточные марийцы, услышав о смерти соседа, срочно накрывали имеющиеся в доме сосуды с водой, свежепринесенную воду даже выливали» (Попов 1981: 159). Живые не могли уже использовать для своих нужд воду, в которой ополоснулась, набралась сил для будущей жизни, душа мертвеца, они стремились избежать контактов с иным миром, с тем, что не принадлежит миру человеческому.

По представлениям, имеющимся у многих народов, особо опасными считались души умерших неестественной смертью, так как они превращаются в *увер* и *таргылдыш* (Васильев 1927: 14, 28). *Таргылтыш* (нечисть, злой дух) это мифический персонаж, встреча с которым грозит человеку опасностями. На формирование образа *таргылтыш* действовала

вера в душу покойников и возникший на ее основе культ умерших неестественной смертью, души которых, по религиозным верованиям людей, могли свободно перемещаться по миру и пугать людей (Тойдыбекова 2007: 220, 221). Также в *таргылтышей* превращаются души незаконно-рожденных и скрытых младенцев (Васильев 1927: 30). Эти злые духи имеют одну цель – навредить людям, поэтому люди должны уметь от них уберечься, с этой целью носят «амулеты из мышьяку в тряпочке на груди», но если все же он настигнет, то старается задушить человека «заткнув ему рот длинным языком» (там же: 31). *Увер* или *Вувер* – это злой дух, в которого превращаются души колдунов или скверных людей. Он есть зло, преследующее человека и вызывающее болезнь или смерть от страха перед увиденным. Он наносит вред не только людям, но и животным (Тойдыбекова 2007: 70, 71). Если на кладбище могила окажется с отверстием, то считалось, что здесь был похоронен *вувер*, «если после разрытия обнаружится хорошо сохранившийся почти свежий труп с красным лицом, то заключают, что душа похороненного тут человека обратилась в *вувер* и причиняет людям болезнь. Тогда вынимают труп из могилы и сжигают с заклинаниями или же прямо не сжигая пригвозждают к могиле рябиновыми клиньями и зарывают, чем и надеются предотвратить болезнь» (Васильев 1927: 30). В Юве, что в Красноуфимском районе до сих пор вбивают осиновый кол в могилу (ПМА 2: С. Д. Николаева), но объясняют это лишь тем, чтобы на кладбище еще долгое время не приходило. Подобные представления были свойственны также русским и выходили из представления, общего для многих народов, в том числе и для марийцев, что человеку отпущен определенный срок, век, и люди, умершие неестественной (не своей) смертью, значит, не израсходовали свою жизнь до конца (см. Байбурин 1993: 102), их души догуливали свой век, и поэтому, стремясь ее дожить, они лишали других жизни или мстили живым людям.

В описаниях религиозно-мифических представлениях марийцев С. К. Кузнецова (2009: 151–163), о суровых испытаниях души умершего: ходит по горам, кишасим змеями и злыми собаками, перебирается на тонкой жердочке над кипящим котлом со смолой, знакомится с новыми местами и т.п. мы усматриваем, в первую очередь представления, бытующие в христианстве. С этими же представлениями связываем мнение, что 40 дней душа находится еще рядом, и только на 41 день она уже окончательно уходит. Поэтому до 40 дней поминание умерших было ежедневным, а крупные поминки устраивались на 40 день (*нылле*). Несмотря на том, что сходные верования встречаются у многих народов (Федянович 1997: 140; Садиков 2008: 163), мы считаем, что в сроках проведения последних поминок присутствует религиозный синкретизм. Души умерших родственников постоянно ищут контактов с миром живых, могут посещать живущих в этом мире, это происходит либо во сне, либо контакт происходит посредством существ имеющих трансцендентную чувствительность. Так часто бывает, если ребенок или животное в хозяйстве

захворает, то это приписывают умершему – *колио куча* (умерший держит) или *колио овра* (умерший заслоняет) (ПМА 1: А. А. Айтиева). В таком случае устраивались внеочередные поминки чтобы угостить блуждающую душу и попросить, чтобы не трогал детей и хозяйство, в частности, *Тул – Авалан ышитат* – (кладут Матери-Огню) (ПМА 1: А. А. Айтиева), то есть угощают покойника, сжигая гостинцы в печном огне, который, как известно, есть один из каналов связи между этим и потусторонним мирами.

Индоиранским влиянием объясняется представления мари о том, что душа имеет «способность возродится до 7 раз, каждый раз на новой земле» в последний раз она превращается в рыбу (*кол*) (Смирнов 1889: 150). Этимологией объяснял эту связь С. Кузнецов в словах рыба – *кол* и умирать – *колаш* (Кузнецов 1904-б: 57). Здесь очевидно, что данное представление формировалось под воздействием нескольких мифологий, ведь в индоиранскую идею об акте перерождения включается финно-угорский элемент – рыба. Способность перерождаться имели не все, по представлениям уральских мари «хороший человек скоро возвращается в эту жизнь. Злые зато долго остаются в аду» (Сомье 1999: 198). Об изменении веры в возможность возрождения можно проследить в фольклоре. В марийских сказках, бытовавшие еще на начало XX века, отчетливо представлено возрождение из кишок, зубов, костей и др. частей тела (см. Попов 1981: 154, 155, а также Смирнов 1889: 146). В фольклоре второй половины XX века, отражаются противоположные представления:

*Арыслен-лай кайыкын шулдыржо дене*

*Кўрыкым ыштен чылаш огеш лий.*

*Пўрык шем дўнчашке-лай каялан колтенда,*

*Угычын толын илаш огеш лий.*

Из крыльев птицы-орла

Сделав шубу, одеться нельзя.

Если раз ушли вы в темный свет,

Невозможно, вернувшись, жить снова.

(Эрвел марий муру-влак 1994: 282).

Но, как мы уже говорили, на сегодняшний день, у марийцев нет четкого представления о круговороте жизненных форм и идеи вторичного рождения в новом качестве, но имплицитно она присутствует, и ее символы обнаруживаются в ритуале.

Существовали еще и души давно умерших – *утым* (от слова *уто* – лишней), во время поминок последняя свечка ставилась этим душам, так как предполагалось, что есть родственники, которые где-то, или уже давно, умерли и никто их не вспоминает, то они ходят голодные и могут на-

вредить, например, «наслать на хлебные растения червей» (Васильев 1927: 120, см. также Петров 1895: 31). Поэтому их нужно угостить, чтобы они не могли навредить, для них устраивали жертвоприношение, иногда на кладбище, правда, не часто, раз в 30–40 лет. Так, в описаниях П. Ерусланова, присутствует описание жертвоприношения *утым* по случаю неурожая (Ерусланов 1894-б: 11–15).

Таким образом, частички души человека *чон* и *өрт*, существуют в человеке вместе, отсутствие одного из них говорит о неполноценности человека. *Өрт* это движимая частичка, которая в стрессовые моменты может покинуть человека, и если не вернется, то наступит смерть, то есть, нет души, нет жизни. Сама же смерть наступает лишь с исходом частички *чон*. Эта частичка имеет долгое существование вне тела после смерти, и требует почтительного отношения и постоянного внимания, даже после забвения имени человека, к которому она принадлежала. Душа *чон* есть носитель информации, так, если человек умер неестественной смертью, то душа, заряжаясь отрицательным зарядом, действует не благотворно. На характер ее воздействия на жизнь живущих на земле влияет их поведение по отношению к ней. В религиозно – мифических представлениях мари имеется идея о потенциале души к возрождению. *Чон* это всеобъемлющее понятие, характеризующее живую сущность, а ее частичка *өрт*, это сознание, этот тот элемент, без которого живая сущность будет не полной.

#### 4.1.3. Представления о смерти

Представления мари о смерти антропоморфны, она приходит к умирающему в образе человека, агента, с кинжалом на боку – *Азырен* (ср. у славян с косой), а сама смерть называется *ăзал*. *Азырен* как ангел смерти известен многим народам, точно такие же функции *Азрали* имеет у удмуртов (Садиков 2008: 154), а у мусульман он именуется *Исрафил* (Шкалина 2003: 145).

«*Азырен* был высок ростом и силен, ходил всегда с кинжалом на боку. Наступил *ăзал* (смерть) человеку, к нему является *Азырен* и со словами «время пришло» убивает кинжалом. Людям захотелось жить вечно. Но как получить вечность? И они нашли выход – решили убить *Азырена*. Но как? Кто может это сделать? Однажды пришло время умирать старому плотнику. Ему не хотелось оставлять белый свет. Пришел к плотнику *Азырен* и говорит: «Ну, браток, пришел и твой черед, дай я тебя убью». Плотник все думал о тайне вечности и придумал великую хитрость. Он говорит *Азырену*: «Обожди, *Азырен*. Дай мне срок смастерить для себя дубовый гроб. Я плотник и хочу умереть в гробу, сделанном своими руками». *Азырен* согласился и через некоторое время явился снова. «Я не знаю как лечь в гроб – сказал *Азырену* плотник – Ты покажи ка, как нужно лежать в гробу». *Азырен* лег в гроб и говорит: «Вот так и лежи», а плотник в это время захлопнул крышку гроба. Ночью

плотник бросил гроб с телом *Азырена* в глубокое место реки. *Азырена* не стало. Люди обрели вечность. Стали жить не сто, а тысячу лет. На плечах людей от старости рос мох, старики болели, но умереть не могли и возненавидели вечность. Они стали искать *Азырена*, но никто не знал, куда делся посланник *Кияматов*. Тогда собрались все земные существа. Но никто, даже остроухие звери, остроглазые птицы – не знали, куда делся *Азырен*. Выход их положения нашел еж: он предложил спросить у солнца, ибо оно должно было видеть, если *Азырена* спрятали днем, и у луны, ибо она должна знать, если грех был совершен ночью. Обратились люди к солнцу, но оно ничего не знало об *Азырене*. Луна ответила, что *Азырен* брошен в реку. Люди спустились в реку, нашли там дубовый гроб и вытащили оттуда *Азырена*. Первым делом *Азырен* отправил на тот свет хитрого плотника, затем всех тяжелобольных и старых. Сделав это, он стал невидимкой, чтобы больше не попадать в руки хитрых людей. С тех пор *Азырен*, этот образ смерти, якобы ходит незаметно, никто его не видит, и видеть не может» (Каранаев 2006-а: 48–49).

В этой легенде, записанной у восточных марийцев, явно прослеживается идея смерти как необходимого и неизбежного явления. *Азырен* лишь исполнитель воли *Киямата* – властителя подземного царства, с человеком он мог установить договорные отношения. Также выясняем, что захоронение в земле существовало не всегда – были и водяные погребения. Человеку отпущен (кем-то, за пределами этого мира) определенный срок, по истечении которого ему нужно отправиться в другой мир, а если он уже пережил свой век, то он начинает ненавидеть жизнь и сам ждет смерти. Подтверждением этому является объяснение В. Васильевым существования *таргылтышей*: «бродят души людей в образе *таргылтышей* до того момента, который предопределен судьбой для естественной смерти человека и по наступлении которого, они уже отправляются в загробный мир» (Васильев 1927: 32).

О приближении смерти люди могли узнать по сновидениям и приметам. Верным признаком близкой смерти считалось встреча во сне с нечистой силой или духом смерти *Азыреном*. «С согласия Бога судьбы (*Каваямо*) ее (жизнь – Л. Я.) прекращает *Азырен* – смерть или ангел смерти, ближайший сотрудник *Керемета*» (Шкалина 2003: 145). Взрослым людям он «перерезал горло ножом», а маленьких детей лишал жизни при помощи «придавливания половой доской» (Молотова 2001-б: 140). Также он мог задушить веревкой, нанести удар колотушкой или проколоть шилом подошвы ног (см. Попов 1981: 157). От таких действий *Азырена* человек начинал болеть и медленно умирать, то есть болезнь рассматривается как одна из вероятных причин смерти. По представлениям, в момент смерти человека дух смерти забирает его кровь, как жидкость, обладающую жизненной силой. Видимо, с данным представлением связано объяснение, что вывешенное после смерти человека чистое полотенце, и чаша с водой, предназначались *Азырену*, чтобы он ополоснул в воде нож и вытер его (см. там же: 159). Очевидно, что это более позднее по времени возникновения

представление, мы же считаем, что вода и полотенце были необходимы именно душе, так как с помощью воды она набиралась сил для реинкарнации на том свете, полотенце же использовалось по своему качеству протяженности, это был путь (мост) по которому душа переходила в иной мир.

По поведению домашних животных и птиц также определяли приближающуюся смерть, например, считали, что вой собаки приведет к покойнику. Если над деревней или над чьим-то домом кружился ворон, то говорили, что он прилетел за покойником (Бабенко и др. 1990: 32). О том, что собака воспринималась как животное имеющее связь с потусторонним миром, мы говорили выше в родильных обрядах, наиболее же широко эта связь представлена в похоронно-поминальной обрядности. Связь вороны с загробным миром представлена в мифологии многих народов, достаточно вспомнить русские народные сказки, возможно, это связь прослеживается из-за черного окраса птицы. У восточных марийцев же, кричащий возле дома ворон прогонялся со словами: «*Корак, тыште ит каре, Инякыш кай – кўым нел*» – ворон, здесь не кричи, лети на Иняк и глотай там камни (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Возможно, пожелание глотать камни, было вызвано представлением, что вороны должны что-то сглотнуть (душу?) и унести на тот свет и желанием заставить замолчать ворона, чтобы он не «накаркал» смерть.

Считалось, что если человек скончался в среду, то через неделю опять стоит ждать покойника (см. Бабенко и др. 1990: 32), думаем, что такое представление существует благодаря названию дня недели среды в марийском языке как дня крови – *вўргече* и представлению, что смерть наступает после изъятия крови человека *Азыреном*. Скорая смерть ожидала, если во сне покойник приходит за человеком и уводит его, если сможешь остаться, то не умрешь, а если уведет, то грозит скорая смерть. Также, если человек видел во сне падение сосны или березы, пахоту, строительство нового дома, если во сне тонул в воде, падал в яму, принимал участие в свадьбе, терял одежду или коренной зуб, и т. п., то это предвещало смерть ближнего или собственную (Попов 1981: 158). Или же если «за 10–12 дней до смерти с койки упадешь – значит, тебя *Азырен* скидывает» (ПМА 1: А. И. Сатараева). Наиболее распространенной причиной преждевременной смерти являлась болезнь – *чер*, которая, в свою очередь, была следствием порчи, наведенной «на смерть», тогда говорят – *колашлан ышталтын* (ПМА 3: В. Я. Мухамматов). В таком случае использовали средства народной медицины или обращались к *мужедше* – гадателю, *шўведыше* – заклинателю, *шинчан* – *ужшо (кўрăзă)* – ясновидящему, которые могли определить причину заболевания – наведенная порча (*локтыш*), которая была результатом деятельности *локтызо*, *тужыкчо* – насылающих различные болезни (см. подробнее Васильев 1927: 4–11). Мы же отметим, что представления марийцев о заболеваниях сходны с представлениями других финно-угорских народов, в частности, с закамскими

удмуртами. Так, болезни от низших духов у восточных мари называются *мужо*: *йўштö* – *мужо* – лихорадка, *шэм-мужо* – чахотка, *сар-мужо* – желтуха (Васильев 1927: 19), у удмуртов – *мыж* (Садиков 2008: 151). Эти болезни излечивались жертвоприношениями или посулами – обещаниями о скорой жертве – *мландыш пыштыме*, *тулыш пыштыме*. Также, как отмечалось выше (4.1.2), причинами смерти могут стать донимания *вuverов* и *таргылтышей*.

Марийцы, как и другие финно-угорские народы Поволжья и Приуралья, не позволяли человеку умирать на перине или пуховой подушке «в противном случае на том свете покойного могли заставить пересчитывать пух» (Попов 2000: 276). Некоторые информанты считают, что душа не может выйти из тела именно на железной кровати, как только умирающего переносили на пол, душа моментально высвобождалась (ПМА 3: М. А. Захарова). Все эти объяснения имеет более глубокие корни, связанные с представлением земли, как лона, где покоились мертвые, где они рождались вновь, чтобы благодаря святости Матери-Земли вернуться к жизни» (Элиаде 1999: 248, 249). Мы уже рассматривали выше, в родильных обрядах (3.2.1), что жизнь – это выход из утробы Земли, отделения от нее, а смерть – возвращение «домой», а солома, по симпатической связи лишь представляет землю. То есть перед выходом души из тела, умирающего необходимо положить на солому, постеленную на пол, тем самым облегчив и обозначив путь.

Часто можно встретить в этнографической литературе объяснение, что стремление избежать смерти человека на перине имеет более практическое значение, по поверьям, то, что соприкасалось с телом покойника (одежда, постель и т.д.) должны были с ним и отправиться, поэтому приходилось перину и подушки выбрасывать в овраг, чтобы там истлели, а одежду вывешивали где-нибудь на заднем дворе. Выкидывали в овраг или вывешивали на заднем дворе, очевидно, по их пограничному состоянию: на краю усадьбы, на краю деревни, где после истления эти вещи перейдут в царство мертвых, «где одежда и ее хозяин могли воплотиться в единое целое» (Калиев 2003: 46). Или же, наоборот, разрезали на мелкие части и раздавали родственникам, так как считается, что «*чон лекме нăстă*» – одежда в которой вышла душа, обладает магическими свойствами, и даже на суде можешь быть защищен, если в кармане этот кусочек (ПМА 1: А. А. Александрова), в качестве защиты от мужа драчуна, считали, что нужно пришить кусочек этой одежды на одежду мужа (ПМА 3: Т. И. Байрамалова). Многие, с целью передать умершему, хоронили рядом эти вещи (ПМА 1: С. Я. Ишалина), но перед этим нужно, чтобы трое человек, по очереди, постирали бы их, и только потом похоронить в могиле (ПМА 1: А. А. Айтиева). Очевидно, стирка воспринимается как очищение одежды хранящей в себе еще «дух человеческий», который был ни к чему обитателю иного мира. Живых же, имеющих при себе даже частичку вещи, содержащую этот «дух», она укрепит и защитит.

Таким образом, существует два вида смерти: естественная, после изжития своего века – *колаш ұмыржә шуын*, и неестественная или преждевременная, как результат воздействия злого духа или другого человека. В обоих случаях, антропоморфный агент смерти *Азырен*, участвовал в моменте последнего вздоха – выхода души – *чон*, он забирал жизненную энергию, в виде крови. С момента выхода души, умерший находится в промежуточном состоянии, и задача окружающих всячески содействовать благополучному переходу умершего в другой мир, контактов с которым живые старались избегать.

#### 4.1.4. Представления о загробном мире

У разных групп марийцев были неодинаковые представления о потустороннем мире и загробной жизни душ умерших, поскольку в них в разной степени наслаивались влияния различных религий — язычества, ислама, христианства.

Наиболее обоснованно и полно представления о загробном мире на основе космогонических и антропогонических мифах мари изложены марийским философом Ю. А. Калиевым (1995, 2003). Доязыческим представлениям мари еще не свойственно понимание загробной жизни в подводно-подземном царстве, полагали, что человек попадал на небо, так Н. П. Рычков фиксирует эти представления:

«все их удовольствие должно состоять в том, что они будут бессмертны и без болезней, и что они будут неразлучны с тем семейством, которое ими было любимо на земле. Они будут иметь множество скота и пчел, но при всем том, должны они пахать пашню и исправлять другие крестьянские работы» (Рычков 1770: 91).

Попадая в другой мир, они будут выполнять те же сельскохозяйственные работы, которые в марийских мифах *Юмо* – бог выполняет на небесах. Ведь «*Юмо* – это та модель поведенческой деятельности, которая копируется и является эталоном для подражания и оценки поступков. Человек в своей жизнедеятельности должен соотносить результаты, формы, мотивировку своего труда с сакральной деятельностью *Юмо*» (Калиев 2003: 38). А связано это с мифом, что некогда *Юмо* – это была среда обитания человека, но потом женщина осквернила небо, и оно 7 дней с грохотом поднималось вверх (см. там же: 37). Таким образом, к древним марийским представлениям относится, что после смерти человек попадает на небо, к богу, то есть к райскому периоду человеческой жизни, до осквернения женщиной; заниматься он будет там тем же, что делал на земле, но рядом с богом. Нахождение умершего в одном пространстве с богом, дает живым, живущим на земле, обращаться к своим умершим предком за помощью, почти так же как к богам. Ведь «по смерти (умерший), приобретает знания, способности, и даже сверхъестественные силы, которых он не

имел на земле и которые он употребляет во вред и в пользу живых людей» (Ерусланов 1894-б: 10). Подобные представления легли в основу утверждений, что умершие для марийцев «переходили в разряд мелких богов» (Смирнов 1889: 163, а также Кузнецов 1904-б: 63; А. Н. 1910: 17). Также на небеса могут попасть души тех, кто умер на войне или кого убила молния. (Sebeok et al. 1956: 233), то есть те, кто умер за правое дело или от молнии, что издавна считалось божьей деятельностью. На небо души попадают, взобравшись на гору – для этого нужны ногти (кладут в гроб, отстриженные при жизни) и удобная обувь (лапти, либо делают на носу ботинка дырочку или пришивают металлический круг – монету, для освещения пути). М. Элиаде утверждает, что такие действия присущи народам, верующим в то, что загробный мир находится на небесах (Элиаде 1999: 105), поэтому устанавливаемый на могиле шест (или деревца) и полотенца – означают путь, по которому должна пройти душа на небо.

Позже, под влиянием индоиранской мифологии приходит понимание подземного мира как вместилища мертвых. Представление о подземном мире относится к эпохе распада финно-пермской общности (Калиев 1995: 129), когда целостный мир разделился на два противоположных мифологических мира. Данная идея отражена в мифе об антагонизме двух родных братьев: *Юмо* и *Киямат* (Калиев 2003: 34, 35). Так *Киямат* родился черным и злым, а *Юмо*, желая спасти людей от *Киямата*, решил заточить его в подземный мир. Во время странствования в подземелье *Юмо* тайком снял и оставил там свой ботинок. Выйдя на поверхность земли, отправил *Киямата* за обувью. Как только тот спустился туда (через отверстие в земле), *Юмо* закрыл камнем вход в подземный мир и повелел ему за злой нрав жить там вечно и править миром мертвых. Таким образом, противоборство доброго и темного начало завершается победой первого, при чем, победа априори известна. Также этот миф показывает, разделение пространства существования на верх и низ (положительное – отрицательное), где вверху располагается светлое, живое, доброе, а внизу темное, мертвое, а также злое. Поэтому, мифологическое сознание народа всегда связывает все злое и плохое с подземным миром: связь может быть как посредственная (*мужедше*, *локтызо*) и непосредственная (видения, приход душ). Власть над подземным миром держат в своих руках *Киямат тōра* (господин, судья *Киямат*) и *Киямат сау* (помощник, товарищ *Киямата*), уральские марийцы выделяют еще и *капка орол* – охранника ворот (ПМА 2: З. Н. Умутаева, А. М. Васильева). Само слово *Киямат* и *тōра* имеют арабское происхождение, первое слово означает воскрешение мертвых, а второе – судья (Ерусланов 1894-б: 11), что раскрывает время появления мифа и разделения пространства на два противоположных начала. О глубоком почитании судьи загробного мира и его помощника говорит тот факт, что во время похорон и поминальных обрядов, первые две свечи зажигаются им, а уж потом недавно умершим и давно умершим. Таким образом, нижний мир обитаем, первоначально, таким же предста-

вителем, разве только он «черный и злой», то есть, умирая человек способен воскреснуть в царстве *Киямата* и продолжить существование, но туда нужно попасть, ведь вход закрыт камнем, и именно ритуал призван решить эту задачу. И только когда, физически умерший «совершит» переход с помощью ритуала, только тогда он станет мертвым и социально, так как он теперь принадлежит не этому обществу. Человек после смерти переходит лишь в иной мир (*вес д'үнд'ә (түня)*), продолжая там вести привычный образ жизни (Васильев 1927: 117, а также Попов 2000: 275). Таким образом, индоиранские представления, усвоенные мусульманскими народами, постепенно перешли и к финно-угорским народам, проживающим в непосредственной близости (см. также Садилов 2008: 155).

Постепенно эволюция представлений привела к разделению земного мира на верхний и средний. «Средний мир, по мысли наших предков, становится ареной непрекращающейся борьбы, столкновения двух враждебных и противостоящих начал» (Калиев 1995: 129). Этим представлением объясняется широкое применение магических приемов ритуальной и обыденной жизни марийцев, как средство защиты от постоянных атак злого, чужого, то есть связанного с потусторонним. Потусторонний мир, также делится на две половины: в одной половине светит солнце – *волгыдо вер* – светлое место, другая половина потустороннего мира, где господствует мрак, называется *пычкемыш вер* – темное место (см. Кузнецов 2009: 157). Темную часть подземного царства освещают свечи, которые зажигаются во время похорон и поминок. О заимствовании разделения подземного мира из индоиранской мифологии посредством мусульманских народов свидетельствуют используемые восточными марийцами слова татарского происхождения *узьмак* (рай) *тамьк* (ад).

Более поздние включения в представления о загробном мире связываем с широким распространением христианского учения, когда стали выделять такие понятия как судьба, ангел-хранитель, грех и возможность замолисть его. Стали полагать, что судьба человека предопределялась многими факторами: жизнедеятельностью предков и родителей, благосклонностью звезд и небесных светил, предначертаниями богов *Пуйюршо Юмо* – бог создатель, устроитель, *Кугу Шочын Ава* – мать дающая жизнь, она вкладывала душу в человека (по Кузнецову 1904-б: 97; а также Миллер 1791: 37, 38) и богов, дарующих людям жизненные силы, а также поступками и действиями самого человека. У человека есть ангел-хранитель – *Вачыумбал Сакче* (у вост. марийцев *Шукчо* – Л. Я.), который сопровождает его всю жизнь (Кузнецов 1904-б: 97). Судя по названию, он находился у человека на плече и защищал его от злых духов до прихода *Азырена*, что было неизбежно. В документе, зафиксированном в XVIII веке, явно представлены христианские взгляды на будущее душ после смерти:

«Поведают, яко изшедшая от тела душа доброго человека пойдет на небо, а худого человека душа пойдет в *Кишпод* – по-русски в котел, а в том котле смола кипит. И будут мучатся те люди, которые воруют, раз-

бойничают, людей портят, ворожат и протчая. И оную муку вечно признавают, а добрые люди на небе и будут есть мясной дух и хлеб и соль, все готовое» (Иванов и др. 1994: 91).

Таким образом, на сегодняшний день представление о загробном мире представляет собой синтезированный вариант, с преобладанием христианских влияний. Однако предполагаем, что нахождение загробного мира на холодном севере есть финно-угорское представление свойственное, в частности, марийцам, удмуртам и хантам (см. Попов 2005: 182, Садиков 2008: 156, ван Геннеп 1999: 138). Общность объясняем представлениями о заснеженности и ненаселенности этой территории и по ощущениям, оставляемыми северными ветрами. Подтверждением того, что загробный мир воспринимался темным и холодным местом, находим в сходстве значений слов ночь и темнота – *йүд*, и севера – *йүдвел* – букв. ночная сторона. Поэтому умершим в гробу надевали шапки, варежки и старались либо одеть, либо положить теплые вещи рядом (ЕА 227; а также см. Попов 1981: 160). Так, информант А. Я. Иликбаева (ПМА 3) сообщила, что после похорон мужа, он стал ей являться во сне с замерзшими руками, она стала переживать, считая, что это из-за того, что варежки не надели, а лишь положили. Холодный север всегда заснежен, поэтому еще до середины XX века существовал обычай, отвозить покойника в любое время года на саях (см. Васильев 1927: 72) и оставлять там сани как средство передвижения на том свете.

Представления о загробном мире формировались постепенно, сочетая в себе мифологию нескольких народов, что объясняет наличие схожих элементов с представлениями других народов (русских, удмуртов, татар). Понятие загробного мира достаточно широко, туда входит все то, что за пределами этого мира: и подземное царство и небесное. Душа человека, в зависимости от его земной жизни, может попасть либо в ад, либо в рай. Подземный мир обитаем, и существует параллельно этому миру, там обитают души покойников и находится он далеко, в темном и холодном месте, однако граница между мирами не устойчива, так как контакты между представителями этих миров существуют и строго регламентированы.

#### **4.1.4.1. Представления о загробном мире: опыт бессознательного состояния**

В веровании марийцев существует параллельный сюжет о том, что потусторонний мир воспринимается не как подземный, а мир находящийся рядом, но лишь в ином измерении (Калиев 1995: 130). Живой человек не может попасть в этот загробный мир, лишь в исключительных случаях, только мертвые могут переходить границы миров. О том, как живут там умершие, складывались представления по сновидениям, но некоторые люди, находящиеся в глубоком обмороке или коме, могут посетить за-

гробный мир. Во время наших полевых исследований нам довелось услышать уникальный рассказ женщины, которая после аварии впала в бессознательное состояние, подобное летаргическому сну или коме. Точного определения дать не можем, так как информант и сама не знает, мы будем называть это бессознательным состоянием в результате аварии.

«Когда случилась авария, я сразу потеряла сознание, но чувствовала, что у меня перелом позвоночника. Люди, которые помогали нам в тот момент, потом рассказывали, что я лежала и бормотала: доски, веревками, юзом. Они так и сделали, положили меня на доски, привязали веревками и юзом отвезли в больницу. Вот так сама себя и спасла, ну и, конечно, Бог помог. Когда уже была в больнице, душа моя ходила на тот свет. Там красота, но все по-другому. Везде цветы, вокруг них дети играют, за которыми присматривает взрослый человек. Эту женщину я узнала, Дарьей зовут, с нашего села. Когда она умирала, ей надели туфли на каблуке, поэтому на том свете она не может подняться на гору, соскальзывает. Поэтому нужно надевать галоши или тапочки, и еще подрезать носок, чтобы проходимы были.

Перед входом на кладбище сидят 3 старика, они всем говорят, сколько, кому осталось жить, у них 1 день равен нашему 1 году, например, скажут 3 дня, значит – 3 года. Там же большая собака и большой котел, который нужно перейти, перекинув полотенце как мост. Тут же увидела двух женщин с нашего села, они развевались на ветру, притом, что были распяты на кресте. Они хоть и крещенные были, но оказались *вувер*. Сплетникам и наводящим порчу на том свете в рот вставляют палочку – *чаракым шындат*. Рабочие там работают как цыплята, все вручную, как в древние времена. В одной избушке сидела бабушка и пряла, на столе стоит только свеча, и больше ничего нет, вокруг темно. Это была моя бабушка, она меня отругала и прогнала. Тут ко мне прибежал один мальчик и говорит, что пора уже идти и привел меня к воротам. Я вышла из ворот и, оказалось, что стою уже на шоссе. А пришла я в себя так, лежу и вижу, как в больничное окно влетает птичка, это моя душа, оказывается, была».

Вышеприведенное слово *чарак* имеет два значения: первое это подпорка, упор, а вторая помеха, препятствие, поэтому думается, что представление, о том, что «плохим» людям вставляют эту палочку, связано как раз со вторым значением. Представления о котле, через который необходимо перекинуть полотенце или веревку, позднее образование, так как изначально между миром мертвых и живых мыслилась мифическая река (Калиев 1995: 130).

Цитируемый случай был после аварии 1985 года, а еще ранее, в 1969 году, через полтора года после смерти ее мужа, она также «путешествовала» на тот свет, но теперь ее туда повел муж.

«Пришел ко мне муж и повел меня, во время пути мы перешагивали через двухэтажные дома, по мокрому от росы лугу шли. Ворота на тот свет находятся на северной стороне. Вижу, там люди стоят, обнявшись,

поют песни. Мотив у них совсем другой. Я оказалась одна, муж мой ушел куда-то, я начала ругаться и плакать. Оказывается, это была свадьба наша с мужем, тут мне мужчина предлагает квас в ковшике. Я взяла его в руки и стала читать молитвы: на марийском, на русском, на татарском языках. И после этого очнулась, оказывается, я стою на нашем местном кладбище, повесила веревку на сук черемухи и готовлюсь вешаться. Я так испугалась, что быстро побежала, но не могу выйти через забор, со злости стала ломать забор. Оказывается, когда мы с мужем шли туда и, казалось, что переходили через дом двухэтажный, это был забор кладбища, а мокрый луг, это речка. Быстро прибежала домой, а там мои дети проснулись, сидят и плачут, я упала рядом с ними и так пролежала неделю, головы не могла поднять. Все говорили, что это *näri*, *zäxmet* (с татарского дьявол – Л. Я.) ходит. Соседки у меня были крещенные, они ко мне пришли, молитвы читали, углы крестили и сказали, что вот сейчас он придет еще раз и, если ударит в эту сторону дома, то тебя с собой заберет, а если в другую сторону, то никого не сможет увести с собой. Он, *näri*, пришел, попытался дверь открыть, так сильно ударил в «нужную» сторону дома, что аж дом задрожал. После этого ушел и не беспокоил больше» (ПМА 1: А. А. Александрова).

В конце она резюмировала: чтобы так не ходили, не беспокоили души, нужно четко соблюдать все похоронно-поминальные обряды. Некоторые информанты отмечали, что у человека, имеющего опыт путешествия на тот свет, имеется дар ясновидения, и он может быть лекарем (ПМА 1: М. Ш. Семенова). Наш информант как раз таковым и является в своей деревне. Ранее считали, что у таких людей «*Азырен* отнял было жизнь, но потом, по воле *Юмы*, снова вернул» (Кузнецов 2009: 162). В Мишкинском районе РБ мы также слышали рассказ о том, что виделось во сне, как на том свете умершие веселятся, поют и танцуют (ПМА 3: М. А. Захарова).

О том, что на том свете дома с одним окном, находит подтверждение и у других информантов (устное сообщение от А. П. Паситовой), очевидно, данное утверждение сформировалось из обычая делать одно окошко в гробу. Она «посетила» загробный мир, во время сильного эмоционального переживания, после бессонных ночей у постели мужа, находившегося в коме. По ее рассказам, ее встреча с мужем происходила в доме с одним окошком, который был освящен тусклым светом. В этом доме был ее муж и другие, ранее умершие родственники. Она попыталась увести его, но его увела другая девушка танцевать, а ее выгнали. После того, как она пришла в себя, ей сообщили, что надежды на спасение мужа уже нет.

Таким образом, на основе опыта информантов и имеющихся данных можно обобщить представления и выявить следующую картину: тусклый свет, дома с одним окошком, умершие веселятся на том свете, но мотив их песен другой. На том свете имеется разделение на светлую часть и темную, где в первой части живут души праведных, а во второй, души злых и неправедных. Это охраняемая территория, находящаяся в северной стороне, чтобы попасть туда нужно умиловить судьбу того мира, и его

помощников. Загробный мир подобен этому, но более приятный и справедливый: тем, кто был не праведен, грозит расплата, общество там организовано так же, как и здесь. Каждый умерший оказывается включенным в свой род, занимается своей же деятельностью, то есть все так же, как это было на земле. Рассказы информантов убедительно свидетельствуют о преобладающем христианском влиянии на представления о загробном мире.

\* \* \*

Таким образом, основу религиозно-магических представлений похоронно-поминальной обрядности составляет вера в ожившую душу и духов (анимизм), в жизнь в загробном мире; вера в могущество умерших предков (культ предков) и поклонение им, а также магия, элементы которой представлены в практической части похоронно-поминального комплекса.

## 4.2. Похоронные обряды

Условно, весь комплекс похоронно-поминальной обрядности можно разделить на три части:

- Обряды, совершаемые над умершим;
- Погребальные обряды;
- Поминальные обряды;

### 4.2.1. Обряды, совершаемые над умершим

#### 4.2.1.1. Обмывание и одевание покойника

Все наказы по поводу погребения усопший делал еще при жизни; если же человек умирал внезапно, то родственники и близкие старались сделать все так, чтобы душа покойного не была в обиде. Предчувствуя скорый уход, пожилые говорили своим родным, в чем хоронить, что класть в гроб, кого они согласны видеть в качестве омывателей – *тян (кап) мушишо*. Поэтому присутствие на обмывании кого-либо незнакомого было исключено. В холодное время года мыли в бане, а летом в предбаннике или под навесом, то есть вдали от дома, от культурного пространства. Обмывали покойника на липовой коре – *шя́жен кўр* – кора в сажень (ПМА 3: М. А. Захарова), в день похорон. «Снимая с покойника рубашку, разрывают ее с передней стороны, начиная от груди до полы; если не разорвать так, то говорят «ок шу» – не дойдет, т.е. покойнику будет казаться, что рубашку не сняли с него перед обмыванием тела» (Васильев 1927: 67). Здесь уже встречаем противопоставление мертвого живым, то есть мертвого освобождали от одежды не естественным для живого образом. Также, оставляя покойника голым, люди его «лишали знаков принадлежности к

культуре», то есть приводили его к естеству, «он как бы возвращался к «природному» состоянию до родов» (Байбурин 1993: 106). Омовение покойника – это первый этап, совершаемый в цепи этапов приобщения к миру мертвых и отделения от мира живых. Водой покойника очищали от «человеческого духа» (там же: 106). Смывая мочалкой этот «дух», он переходил на воду, на мыло и, видимо, частично на тех, кто омывал. Так как считалось за честь, если еще при жизни человек обращался к другому и просил быть его омывателем, тем самым он выражал доверие этому человеку. Соприкосновение с выделениями из тела покойника, то есть маргинальными веществами, являющиеся, как уже не раз было сказано, опасными и сильными, усиливается лиминальным статусом самого покойника. Поэтому мыло, мочалка, которыми мыли покойника, наделенные теперь этим «духом», могут быть полезными для близких людей и их необходимо беречь, но также они могут быть и опасны, так как через них злоумышленники могут нанести порчу, чтобы этого избежать, мочалку и мыло хрят с умершим. Обмыв руки мужа-драчуна этим мылом, можно было лишить его возможности поднимать руки на жену (ПМА 3: Т. И. Байрамалова) – то есть возыметь силу несравнимую с силой обычного человека. Здесь наглядный пример веры в элементы контактной магии.

В основном умершего моют мочалкой из липового лыка, но в некоторых районах, например в Мишкинском районе РБ, еще моют умершего шерстью ягненка, «два раза в жизни можно мыть шерстью ягненка, после рождения и после смерти» (ПМА 3: М. А. Захарова), то есть, с пересекающими рубеж между мирами обращались одинаково: мыли шерстью ягненка и парили березовым веником, объясняя это тем, «что у них кожа одинаково нежная и умерший такой же, как и вновь родившийся» (Фатыхова 1995: 184). Использовали шерсть из-за своей мягкости, а умерший, при помощи воды, превращается в личиночное состояние, ведь в воде всякая форма растворяется, то есть становится как ребенок.

Воду для обмывания выносят из дома, «непрерменно в три приема» (Васильев 1927: 67), такие же количественные характеристики сохранены у удмуртов, правда, они воду несут с реки в трех разных емкостях: ведро, ковш, чаша (Садиков 2008: 160). Перед обмыванием, по телу умершего проводят веником, поливая сверху водой, с головы до ног, как со стороны лица, так и спины, и только тогда начинают обмывать (Васильев 1927: 67). Обмывали умершего, наливая воду с ковшика правой рукой направо, а не как обычно – налево, как бы от себя, то есть не так, как живым – очередное противопоставление. Вода, наделённая смываемым «духом», также была опасна, через нее могли нанести порчу, поэтому, после обмывания, ее собирали и выливали в определенное место, если мыли в бане, то вода сливалась под банный пол, если на улице, то в дальний угол двора, огорода, в овраг (Попов 2005: 182) – туда, куда не ходят люди. Или, по выражению А. К. Байбурина (1993: 106), в «швы» между этим и иным миром.

Наряду с мылом, мочалкой, водой и одеждой, в которой вышла душа человека, опасным средством, с точки зрения наведения порчи, являются огарки свечи, используемые во время похорон, поминок. Иногда назначали специального человека из круга близких родственников, который бы следил за догорающими свечами, дабы кто не «выкрал» их из недобрых намерений (ПМА 1: А. А. Александрова). Это также относится к контактной магии, так как подразумеваемая магическая сила, находящаяся в свечах, которые служат своеобразным медиатором, каналом связи между мирами, может быть перенесена на объект, через жидкость – «ополоснут в стакане и дадут выпить» (ПМА 3: А. Я. Иликбаева).

Обмыв, тело одевали, причесывали, состригали ногти, которые складывали в отдельный мешочек. Вообще, пожилые люди до сих пор стараются собирать ногти в течение жизни, чтобы потом их положить в гроб. Если уж не получается собирать, то волосы и ногти сжигали в печном огне, то есть заранее отправляли на тот свет. Известно, что огонь – это один из проводников энергии между мирами, поэтому же и во время жертвоприношений подношения богам сжигаются в костре. Складывание в гроб тех частей тела, которые в течение жизни отстригаются, отпадают (ногти, волосы, зубы) было присуще многим народам, в частности, существование данной практики у славян, А. К. Байбури (1993: 112) объясняет идеей «собирания человека» и с представлениями о новой, вечной жизни в ином мире. Как мы уже не раз упоминали, все то, что некогда было в непосредственном контакте с человеком (волосы, зубы, ногти) имеют его душу также, и через них можно нанести, посредством парциальной магии, вред, поэтому, дабы избежать этого, необходимо, либо их прятать, либо держать при себе.

Смертную одежду пожилые люди готовят заранее, так, некоторые информанты до сих пор стараются самостоятельно изготовить себе одежду, так как считается, что, если надеть одежду, изготовленную чужими руками, то на том свете голым ходить будешь (ПМА 3: Е. И. Ямурзина). Либо, если одежда не новая, то должна быть выстирана, то есть, лишена признаков человеческой жизни. Ранее же, одежду шили в день похорон из нового полотна (Рычков 1770: 89; Филоненко 1912-а: 36). Как указывалось выше, если в процессе обмывания покойника лишали его духа, то одевание не повседневной одежды, есть продолжение этой мысли – лишения человеческого, культурного. Этой же мысли соответствует принцип изготовления смертной одежды и других вещей для нужд покойника: все выполняется «наоборот» – иголку держат «от себя», не делают узлов и т.д. По этнографическим данным, одежда для умершего изготавливалась в день смерти, также как и лапти и онучи (Рычков 1770: 89) и состояла она только из простой рубахи (Сомье 1999: 198), что наталкивает нас на мысль об аналогии с саваном, существующем у многих народов. На современном этапе в день похорон изготавливают только подушку в гроб и сумочки для гостинцев. Обязательными принадлежностями похоронного костюма были го-

ловной убор, рубаха, кафтан, пояс, штаны, обувь; на сегодняшний день кафтан заменяется кофтой и, либо пальто, либо ватник, мужчинам надевают обычные брюки и ботинки, женщинам – чулки и теплые гамаша, белые шерстяные носки и черные калоши. Ранее, при одевании лаптей, веревки лаптей наматывали «на одну сторону, на левую» (Васильев 1927: 68; а также ЕА 227). Рассматривая обувь как неизменный атрибут живого человека, можно согласиться, что ритуально, в разных обрядах и ситуациях, обувь маркирована витальностью: покойнику дают знаки вечной жизни – хоронят в обуви (Чеснов 1998: 217), это связано с представлением, что покойник, возродившись на том свете, будет ходить, и ему необходима удобная обувь. Чтобы она не скользила – нос обуви протыкали, а для освещения пути нашивали блестящий жестяной кружок (ПМА 3: Т. И. Байрамалова), но самой лучшей обувью для покойника считались лапти (Бабенко и др. 1990: 34). В костюме мужчин преобладают фабричные, современные вещи, в костюме пожилых женщин отличительным является национальное платье, и возможно, женский головной убор. Умершим не в летнее время надевали шапки, и всем обязательно шерстяные варежки и носки (ПМА 1: С. Я. Ишалина). Иногда, в качестве погребальной одежды использовали свадебный костюм. Умершей девушке в гроб клали женский головной убор, чтобы она на том свете вышла замуж (Молотова 2001-б: 140).

*Ош шовырым чиенат, ший кидишолым чиенат.*

*Мо пеш кугу ойгыш возынат, от пелештал?*

*Пелешталам, пелешатлам, кидетым кучен,*

*Молан от пелештал, йолташем, от шиж мо?*

*Молан от пелештал, йолташем, от шиж мо?*

*Умыр кастен коштынам от шиж мо?*

*В шовыр белый оделась, браслеты надела.*

*Или сильно грустишь? – Слова не скажешь.*

*Говорю я, говорю. Взяв тебя за руки,*

*Но почему молчишь, друг, аль не слышишь?*

*Но почему молчишь, друг, аль не слышишь?*

*Как тихим вечером гуляли, аль не помнишь?*

*(Эрвел марий муро-влак 1994: 277).*

Таким образом, с момента фиксирования смерти начинаются обряды отделения от мира человеческого и приобщение к миру природному, расподобление живых от умершего. Умершего доводят до такого состояния, каким он пришел на этот свет, лишают всего культурного, собирают все

его парциальные части, все это делается с целью облегчения перехода в иной мир.

#### 4.2.1.2. Укладывание в гроб

Первоначально, насколько нам позволяют судить источники XVIII – середины XIX, мари́йцы хоронили умерших в могиле – *шўгар*, обкладывая досками (см. Миллер 1791: 78; Рычков 1770: 89; Черемшанский 1859: 191). Укладывали труп на хвойные ветки, а по бокам и сверху, обкладывая половыми досками, доски между собой не сколачивались, что и послужило одному из названий гроба – *шўгар онга* – могильная доска (по Васильеву 1927: 66; также см. Соммье 1999: 198; Филоненко 1912-а: 37). Такие захоронения встречаются до конца XIII века, а гроб, в нашем понимании, появился лишь в середине XVII века, и очевидно, перенят от христиан (Шикаева 1981: 202). В некоторых местностях до сих пор при изготовлении гроба, не используют гвозди, делают при помощи сверла (Бабенко 1990: 35). Отсутствие собственного гроба у мари́йцев, и не использование гвоздей опровергают мысль А. Гакстгаузена о том, что «черемисы и соседи их чуваши, делают для покойников, которых они считали за злых людей, очень крепкие гроба, обивают их железом» (Данилов и др. 1993: 99), поэтому считаем, представление о том, что злые люди после смерти превращаются в злых духов, позднее заимствование. До XX века мари́йцы хоронили в колодах, с этого слова и образовался мари́йский термин *колотка* – гроб, но с явно выраженным русским заимствованием от слова колода (см. Попов 1981: 161). Колоды были сделаны из цельных обрубков, на одну часть клали покойника, а другой прикрывали. Необходимо отметить визуальное сходство колод с лодками. В фольклоре восточных мари сохранились воспоминания о перевозке умершего на старой лодке (Попов 2005: 182), повествующие о представлениях перехода души через или по «реке смерти», соединяющую миры (Попов 1981: 171; также Калиев 1995: 130) или существовавших водных погребений.

Гроб, по народным представлениям, являлся домом для умершего, когда разговор с умершим касался гроба, то использовали вместо него, слово дом (см. Кузнецов 1904-а: 78–81). Поэтому на левой стороне прорубали окошечко, которое символизировало связь со здешним миром. В некоторых местностях к стеклу на окошечке приставляют монеты, видимо, по сходству формы монеты с солнцем, считают, что она освещает гроб покойника (ПМА 1: С. Я. Ишалина). Окошечко прорубали на уровне глаз, с тем умыслом, чтобы покойник видел через него, что происходит на земле (Филоненко 1912-а: 37). Гроб изготавливают в день похорон, сегодня, все более становится популярным, заказывать гроб в бюро похоронных услуг, с другой стороны, в деревнях не редки случаи, когда гроб изготавливается умельцем во дворе или в сарае. Гроб, по возможности, обшивают красным ситцем и украшают черной лентой, что, очевидно, перешло от

русского обычая. Дно гроба устилали березовыми ветками, сверху покрывали войлоком или холстом, в изголовье подкладывалась маленькая подушечка из пуха или пера, либо смесь березовых листьев с пухом (ПМА 1: С. Я. Ишалина). Этот пух гусей или куриц, заставляли собирать на лугу детям (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина), также противопоставляя использования для живых и для мертвых: для живых использовали пух домашней птицы, а для покойников собранный на лугу.

Гроб устанавливали в передней части дома, до матицы, ногами к выходу или посередине комнаты (Васильев 1927: 69). Под гробом устанавливают таз со снегом, чтобы избежать неприятного запаха, летом же воду с марганцевым раствором. У изголовья ставят стол или стул для размещения там угощений и свечей. Уральские марийцы, специально для похоронно-поминальных обрядов изготавливали трехногий стол и стул, после 40-го дня они разрушались (ПМА 2: Я. Д. Николаева). Примечательно, что в начале XX века изготавливали вообще одноногий стол (А. Н. 1910: 17), правда, материалы наших экспедиций в РБ этого не подтверждают. Зажигались свечи, как минимум, три: для *Киямат төра*, *Киямат саус* и покойнику. В некоторых семьях имеется сколоченный из досок ящик, который постоянно используется на похоронах и на поминках, а в некоторых до сих пор, как описано еще у Кузнецова (1904 а: 79), используют для этой цели решето, дно которого устилается ячменем, на бортики прикрепляют свечи. В ящик или решето кидают кусочки пищи для умершего и для зрителей загробного мира. В рядом стоящую банку отливают для умершего пиво, квас, чай, водку. Пища отламывается, и напитки отпиваются со словами *шужо* – пусть дойдет. Использование решета с зерном нам видится не случайным, как мы упоминали выше (3.2.1) зерно, как и солома, представлены по симпатической связи с землей, образуя единство, а так как умерший уходит к Матери-Земле, то и пища, предназначенная ему, должна идти в землю. Поэтому сначала, она падает на зерно, а потом уже во дворе выливается на землю. Иногда вместо решета с ячменем используют сковороду, дно которой засыпано пшеном (ПМА 1: С. Я. Ишалина).

Специально для покойника стряпали 9 блинов, они были замешаны просто на яйцах и муке – *шере мелна*. 3 блина клались с умершим в гроб, еще 3 при входе на кладбище разбрасывали по сторонам, а еще 3 оставляли на следующее утро (ПМА 1: А. А. Айтиева). Эти три блина, которые разбрасывали при входе в кладбище, или также в могилу, были предназначены собакам, охраняющим загробный мир, чтобы пропустили покойника (ПМА 3: М. А. Захарова). По другим данным, для собак загробного мира предназначался каравай хлеба – *путьнь кинде*, а для судьи загробного мира и его помощника 3 яйца: с правой стороны покойника два, с левой одно (Бабенко и др. 1990: 33). Таким образом, некоторые просто кладут в гроб, а некоторые шьют в день похорон умершему 2 сумочки – *чондай*, в один кладут блины и другие гостинцы, например, 3 яйца (ПМА 3:

М. А. Захарова), а в другой – деньги для выкупа земли на том свете или же, «чтобы был при деньгах» (ПМА 2: А. А. Мишкина). Также покойника обеспечивали сменным бельем. Исходя из представлений, что в загробном мире умершему нужно все то же, что и при жизни, ранее клали в гроб нож, топор или кочедык для плетения лаптей, женщинам — холст, нитки, иглолку, детям — игрушки (Молотова 2001-б: 140). В некоторых местностях до сегодняшнего дня кладут в гроб любимые вещи покойника или недоделанную при жизни ручную работу. В XVIII веке марийцы вместе с покойником зарывали в могилу «всякий домовый скарб, а именно котлы, ложки, ножи и прочая» (Миллер 1791: 78).

Тело покойного накрывали холстом в длину тела – *кут вынер*. Все операции с холстом проводились без ножниц, то есть он разрывался, иначе *огеш шу* – не дойдет (Васильев 1927: 72). Поверх холста, по обычаю, протягивали шерстяные или шелковые нитки или атласные ленты красного, черного и зеленого цветов вдоль тела покойного. Среди уральских марийцев встречаем следующее цветовое обозначение зеленая нитка – трава, черная – дорога, а оранжевая (вместо красного) – свеча (ПМА 2: Л. Н. Семенова). Думается, употребление нитей было ранней формой, хотя бы исходя из того, что ленты делаются из нитей. Так как считают, что по этим нитям покойник переходит через котел с кипящей серой (см. Попов 1981: 164), то с целью облегчения этого пути стали класть ленты, так как они более широкие и в большем количестве. Представление о переходе через котел было заимствовано от других народов (см. Смирнов 1889: 160), думаем, исконно марийским представлением является мысль, что эти нити умерший использует в качестве качелей, так, он на них, как на качелях, должен спуститься в загробный мир (*вес туня*) (см. Кузнецов 2009: 159). В представлениях же восточных марийцев доминирует суждение, что на этих качелях умерший будет одни сутки, до восхода солнца качаться, и на следующий день после похорон, он будет ждать родственников, качаясь на качелях (ПМА 3: А. Я. Иликбаева), их так и называли *порсын лунгалтыш* – шелковые качели (ПМА 2: А. Н. Кабиева).

*Мемнан-лай урем – ямле урем,  
Ик кече-лай ярменга лийже ыле.  
Ужар порсын, йошкар порсын,  
Узьмакыште лунгалтыш лийже иле.  
Наша-то улица – красивая улица,  
Была бы хоть раз ярмарка.  
Из шелка зеленого, из шелка красного  
Были бы в раю качели.  
(Эрвел марий муру-влак 1994: 276).*

Для детей нити вкладывались «в рост отца или матери» (Смирнов 1889: 149), исходя из качества протяженности, по принципу инициальной магии давалась установка ребенку – вырасти таким, как родители. Некоторые исследователи полагают, что нити символизируют постоянную связь между живыми и мертвыми, и стали распространенными с начала земляных захоронений (Михеев 1995: 148). Этим же значением объясняем вывешивание нитей дома, изъятых из гроба перед выносом с просьбой не уносить счастье из дома, очевидно в значении нити как долгой жизни оставшихся в живых (см. Бабенко и др. 1990: 33; Смирнов 1889: 152). На сегодняшний день этот обряд отодвинулся, и нити вытягивают люди, уже пришедши с кладбища, обмыв руки, на кисть их руки наматывается нить, без узла. Таким образом, считаем, что использование нитей в похоронной обрядности обосновано их семантическим значением длины, в частности длинной жизни оставшихся. Из своего качества протяженности нити, ленты и полотенца используются также как средство передвижения на тот свет и могут символизировать связь между мирами.

Страхом перед покойником, вслед за эволюционистами, объясняют исследователи покрытие лица покойника платком, затыкание ушей и ноздрей (Кузнецов 1904-а: 84; Федянович 1997: 128; Попов 2000: 276). Исходя из теории обрядов перехода и лиминальности главного героя ритуала, считаем, что закрыванием лица (как и невесте) – глаза закрывались после выхода души, завязыванием ног (ср. разрубание пут у ребенка), а в некоторых местностях закрывают уши и ноздри, приводили умершего к ритуальной смерти, лишением возможности функционирования основных органов жизнедеятельности. Здесь же, при отправлении в иной мир покойнику закрывают его органы, тем самым, приобщая его к мертвым с одной стороны, с другой закрывают органы перед раскрытием, во время возрождения на том свете. Для облегчения жизни на том свете, перед захоронением, завязываемые органы, конечно же, развязывались. Археология дает нам основания считать обычай покрывания глаз и ноздрей шелком древнейшим (Дроздова 1995: 26, 27). В ряд действий соответствующих обрядовому умиранию, встают вкладывание бисера на язык – очевидная помеха при желании говорить, обвязывание головы под подбородком, и покрытие холстом в длину тела – *кут вынер* – этот холст как покрывало невесты, под которым утрачивается привычный облик. Информанты же поясняют, что связывание ног и подбородка необходимо только для того, что бы покойник лежал красивым: рот был закрыт и ноги не в раскидку (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина). Также информанты отмечали, что только *вуверам*, в рот вкладывают бисер (ПМА 1: А. И. Сатараева), либо, наоборот, чтобы *вувер* не вошел через рот (ПМА 3: Т. И. Байрамалова), или некоторые закладывают камушек, взятый из куриного желудка (Попов 1981: 165), либо вкладывают монеты с целью откупиться, и чтобы «на том свете не мог ничего рассказать о живых» (Шкалина 2003: 153). Имеются данные, что в рот закладывали то, что ассоциируется с рационом при хорошей жизни. В

конце XIX века, восточные мари́йцы, умершему вкладывали лепешку, приготовленную из муки, масла и меда, чтобы на вопрос судьи загробного мира «Как жил, чем питался?», покойник бы ответил, что он ел только сладкие лепешки (Попов 1981: 164, 165) (ср. с вливанием водки при выходе души). Или же смазывали губы медом и маслом, чтобы всю загробную жизнь этим питался (ПМА 3: Е. И. Янсубина). Очевидно, мед, масло, как и сладкие лепешки, приготовленные из этих продуктов, употребляются в значении хорошей жизни, существует даже поговорка: *уй да муй кочкын илаш* – жить, питаюсь только медом с маслом. Таким образом, все эти действия направлены на создание препятствий свободному владению рта, с различием лишь в интерпретациях и используемом предмете, поэтому считаем вкладывание чего-либо в рот умершему также действием по приведению к ритуальной смерти закрытием органов.

Монеты вкладывали не только на язык, их вкладывали во вторую сумочку – *чондай*. Так, найдены захоронения XVII века, где в кожаном кисете обнаружено 135 серебряных монет (Кузнецов 1904-а: 82). Деньги предназначались для откупа от судьи загробного мира или для выкупа земли (ПМА 1: А. Титова). С целью защиты от злых духов и собаки, змеи (жабы) того света в гроб, слева, помещали веточки рябины и шиповника (Рычков 1770: 89; также Васильев 1927: 71), а справа березовую палку, чтобы легче было ему ходить (ПМА 2: А. А. Мишкина). Шиповник, а иногда чертополох помещали в связи с тем, что он имеет колючки и тем самым может отогнать злых духов, а рябина издавна считается основным средством для изгнания злого духа и злой силы не только у мари́йцев, но и других финно-угорских народов (см. Шабаев и др. 2004: 56). Также умершему вкладывали его отстриженные ногти, они ему понадобятся при взбирании на гору, а также волосы, зубы, которые выпали во время жизни, то есть собирают все парциальные части человека вместе, тем самым формируя его целостность перед отправлением к Матери-Земле.

Таким образом, по представлениям мари, умершему предстоит совершить переход, и, так как есть, определенные представления об устройстве иного мира, то живые заботятся о том, чтобы его снабдить всеми необходимыми предметами. Но в первую очередь, подготовить самого человека к новому существованию, поэтому они формируют его целостность – «именно в ритуале герой приобретает физические свойства, необходимые для нового статуса» (Байбурин 1993: 122). Материальные (одежда, пища, оружие, инструмента, монеты), так и магически-религиозные (амулеты, ленты) предметы должны обеспечить ему благополучное продвижение вперед, а затем и прием в нем. С этим же было связано жертвенное убийство лошади (см. Олеарий 1906: 366; Миллер 1791: 79), где лошадь воспринималась как одно из средств передвижения на том свете. Способствовали движению на том свете также и нити, ленты, так из своего свойства протяженности они могли служить канатом, по которому переходят или

качелями, на которых, качаясь, спускается в иной мир, а также символизировали связь мира живых и мертвых.

#### 4.2.1.3. Действия пришедших на похороны

Характерной чертой погребального обряда была коллективность – в нем участвовали практически все родственники и многие односельчане умершего, в этом проявляется длительное сохранение семейно-родственных связей (патронимии). В день похорон родственники приглашают соседей, друзей на похороны со словами: «*шойышташ мйза*» (Бабенко и др. 1990: 33) – букв. приходите заслонить, затемнить. Нам думается, что связана данная метафора с не признанием факта смерти, так как глагол означающий хоронить – *тояш* намеренно не употребляется. Дом умершего навещали соседи, близкие, друзья, родственники, которые приносили куски холста для покрытия лица покойного – *шүргö леведыш*, угощение, свечи, деньги. Ранее, еще в XVIII веке на похороны женщины не допускались, были только жены и матери умершего (Рычков 1770: 90). Все пришедшие стремились оказать посильную помощь: копать могилу, делать гроб, одевать покойника и т.п. Все мысли, угощения, просьбы могли дойти до покойника только через зажженные свечи (огонь – канал связи), поэтому все приходило со свечками. Придя в дом, где имеется покойник, входят, не здороваясь, уходя с похорон, с поминок также не прощаются (см. Васильев 1927: 79), начинают разговор с вопроса: *Каен колтен?* – Ушел? В восточномарийском фольклоре часто можно встретить метафору смерти – уход, поход за сбором клубники, которая представляет собой отражение представлений о смерти, как об уходе и деятельности приятной (*вес д'үнд'айште (түняште) канет* – на том свете отдохнешь).

*Мыйынат шочшем кушко каен?–*

*Чара ер тайылышке мör погаш.*

*Пар имньым кычкен, пар онгыр кылден*

*Налаш миена гынат огеш тол.*

*Куда же ушел мой родненький?–*

*На берегу озера собирать клубнику.*

Хоть запряжем пару коней, повесим пару колокольчиков

И за ним мы поедем – не вернется<sup>1</sup>.

(Эрвел марий муро-влак 1994: 279).

---

<sup>1</sup> Эта частушка также отражает то, каким образом ездили приглашать умершего в гости на поминки, подробнее смотри ниже.

Таким образом. использование эвфемизма ушел соответствует представлениям, что человек не умирает, он лишь переходит на тот свет.

Зайдя в дом, пришедшие проходят к покойнику, кладут на грудь его платок или кусок холста, в это время разговаривают с покойником, ругая его за то, что он ушел и, желая ему счастливой жизни. Разговор с покойником, также можно рассматривать как непризнание физической смерти. Ругают, конечно же, тех, кто умер раньше времени, так «жена воючи по мужу говорит, что как ей жить. Скот кормить, детей кормить, также как и самой голова кормить и живот куда девать» (Иванов и др. 1994: 92). Пришедшие зажигают принесенную свечу на ящике или решете, со словом *шужо* – пусть дойдет несколько раз отламывают блины и кидают в ящик (или решето), а потом сами остаток съедают, так же поступают и с водкой, пивом или чаем, при этом приговаривают, чтобы он на том свете не испытывал голода и жажды. Также они желали ему благополучия в ином мире, жизни в раю – *узъмакыште лий*, и просили, чтобы он, в свою очередь, им тоже помогал, не беспокоил, приходил только в специальные дни – поминки, но при этом не забывал и иногда появлялся во сне – *омеш кончо*. Таким образом, на наш взгляд, происходит договор между живыми людьми и мертвецом, а через него и со всем потусторонним миром. Люди приходят с угощениями и с платочком на лицо – *шўргö леведыш*, как залог контакта (одаривание), угощаются с ним и выражают ему свои просьбы, в ответ, приглашая на поминки или явиться во сне. Ведь существовало четкое представление, что «живые обязаны поддерживать существование умерших, а последние платят им за это помощью во всех их делах и предприятиях» (Филоненко 1912-а: 37).

За зажженными свечами следят и не дают им догорать до конца, так как считается, что они могут обжечь пальцы, ведь умерший держит эти свечи, освещая ими путь свой (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Если принесенная свеча разгорается и пламя горит подпрыгивая, то считают, что *колио куанен* – обрадовался умерший пришедшему (ПМА 3: Е. И. Ямурзина), а если плохо загорается, то, значит, он не рад пришедшему. Уже отмечали, что огарки свечи считались опасным средством, и их использовали для наведения порчи, поэтому на похоронах, поминках за ними устанавливали наблюдение. Покойника держат дома 1–2 ночи, летом стараются похоронить пораньше, даже в тот же день (ПМА 3: Е. И. Янсубина). Ночью люди специально приходят, чтобы дежурить у гроба, так как считается, что потом, на том свете будешь в раю, то есть предполагают, что за их благое дело, с ними поступят так же (ср. беременная, которая оказывает посильную помощь, в надежде, что ей помогут при родах). Страх перед покойником нет, но считается, что если не охранять, то злые духи могут его подменить (ср. с подобными представлениями в отношении младенца). Во время таких дежурств ведутся беседы негромким голосом, вспоминают умершего, поют грустные песни. В традиции ночного бдения, А. К. Байбурин (1993: 110) видит один из элементов «расподобления живых и мертвых». Покой-

ник спит в гробу, а не как живые на кровати, он лежит в одежде, в варежках и обуви, головном уборе, живые спят в другой одежде, он спит (закрытые глаза), а они не спят и поют песни. В этом смысле, противопоставление живых и мертвых есть элемент обряда отделения, отделения мертвого от живых в промежуточном этапе похоронной обрядности. Также ночное бдение можно рассматривать и с позиции охранительной (апотропеической) магии, как и в свадебном обряде. В частности у славян (Гура 1995-б: 41), считалось, что во время бодрствования злые духи не подберутся близко к людям в наиболее опасные моменты, в лиминальном состоянии объектов ритуала.

По принципу имитативной магии, запрещается проводить параллели с собой во время приготовления покойника, например, нельзя давать свою одежду для одевания ее покойнику, нельзя служить мериллом для гроба – все это приведет к смерти (ПМА 1: А. А. Александрова). Во время похорон существовало представление, что нельзя сильно плакать по покойнику, так как душа находится еще дома, или вблизи, и он все видит и слышит. Но, так как покойники воспринимают все наоборот, то наш плач ему будет казаться смехом и весельем (Федянович 1997: 133). По другим сведениям, из слез оплакивающих образуется озеро, которое не сможет перейти умерший на том свете (Васильев 1927: 78). Однозначно, слезы мешают мертвому, тревожат и понапрасну беспокоят его. Поэтому, мертвых не следует оплакивать; слезы родных не дают им покоя в могиле, они тревожат их призывами к земной жизни, призывами, которым покойник не может ответить. Средством снятия эмоционального напряжения служило пение, во время похорон и поминок люди пели, а при поминках на 40 день и плясали. Как для свадьбы существует свой мотив *сѹан сем*, так и для похорон и поминок существует свой – *колышо сем*. По мнению марийцев, для покойников нужно не только удовлетворение материальных потребностей в еде и питье, но и духовные, душевные потребности, удовлетворение чувственных переживаний и эстетических эмоций (Мамаева 2002: 135).

Таким образом, похороны, как и свадьба, не проходят без членов родственного коллектива, присутствие которых необходимо для признания нового статуса героев ритуала. Действия коллектива направлены на создание и прочитывание текста умершего, с целью зафиксировать социальную смерть, достигаемую в ритуале. Также они стараются провести нить связи между мирами, регулируют контакты, посредством покойника, одаривая его, заручаются его помощью, тем самым обеспечивая свое дальнейшее благополучное существование.

#### 4.2.1.4. Вынос гроба с телом

Момент выноса гроба с телом во двор важный этап, в это время старались обезопасить дом и всех живущих в нем от вредоносного воздействия души умершего, поэтому все, что было связано с ним, выносили вместе. На наблюдаемых нами похоронах, тело выносили в гробу, но имеются данные, что тело выносят на полотенцах, и укладывают в гроб только на кладбище (см. Бабенко и др. 1990: 34–35). Перед выносом, где-то после выноса, если были дети у покойника, то заставляли их перешагивать через гроб в ногах и просить, чтобы родители дали возможность вырасти, и счастье с собой не унесли (см. Васильев 1927: 72, 73; также Кузнецов 1904-а: 84; Яковлев 1887: 67), а в некоторых местностях, чтобы умерший «по ночам не приходил и не мучил» садятся на стул, на котором стоял гроб (ПМА 3: Е. И. Янсубина). При выносе гроба, на пороге, то есть на границе пространства дома и двора, три раза подергивают гроб со словами: *Суртетын ямжым ит нангай* – счастье, уют дома не уноси с собой (ПМА 1: А. А. Александрова), при этом старались не задеть косяки дверные (Попов 1981: 166). Гроб выносили ногами вперед через дверь (Васильев 1927: 72), хотя есть данные, что выносили «через пролом в северной стороне» (Кузнецов 1904-а: 84). Это профилактический апотропеический обряд, со слов С. К. Кузнецова имел своей целью обмануть духа смерти *Азырена* – он не догадается где дверь, в которую можно войти, рассматривая шире, такой обманный ход направлен против всех непрошенных гостей с того света, в том числе и самого покойника.

Во двор выносили все лотки с кусочками пищи, свечи, некоторое время гроб находится во дворе, чтобы умерший мог попрощаться с ним. В это время резали курицу или петуха в соответствии с полом покойника, для умерших детей разбивали яйцо и смазывали лоб. Капелькой куриной крови мазали лоб (в некоторых местностях губы) покойного, для выкупа своей крови у духа смерти – *вўрым сулаш* (ПМА 1: А. А. Айтиева). Марийцы Мишкинского района подчеркивают, что режут черную курицу (ПМА 3: Т. И. Байрамалова; М. А. Захарова). Если не смазывали рот, то кровью куриной наполняли ложку и оставляли на некоторое время у изголовья (ПМА 3: Е. И. Янсубина). У Красноуфимских марийцев лоб покойника вместо крови курицы, смазывают тестом, желая при этом, чтобы в рай попал (ПМА 2: А. М. Васильева). Смазывание тесто считаем влиянием русской культуры, где хлеб и мучные изделия широко представлены семантикой жизни, благополучия, очевидно с пожеланием благополучной жизни на том свете. По предсмертной агонии курицы ранее еще и гадали, если она побежит в сторону улицы, то это хорошо, если во двор, то это предвещало в скором времени покойника (см. Васильев 1927: 73). Куриную тушку использовали для приготовления поминального супа, некоторые же, наоборот, выкидывали на могиле (ПМА 1: А. А. Айтиева). В современное время этот обряд с закалыванием птицы, преимущественно, имеет только практическое значение – сварить суп, хотя издревле счи-

талось, что кровь при выносе тела должна быть обязательна, если нет возможности резать курицу, тогда доставали кровь из ушей или носа ягненка и смазывали лоб покойника (см. Васильев 1927: 73). Кровью курицы умерший выкупает свою кровь у *Азырена* (см. Кузнецов 1904-а: 85), чтобы возродиться на том свете, иначе, «по верованиям черемис, ему грозит опасность умереть, уничтожиться» (на том свете – Л. Я.) (Смирнов 1889: 150). Это становится ясным, если мы будем учитывать, что кровь это жидкость, имеющая жизненные силы, а *Азырен* убивает человека, как раз лишая его крови.

Гроб с покойным помещали на телегу или сани, запряженные лошадью, и отвозили на кладбище. Как отмечали выше, гроб с телом до середины XX века отвозили на кладбище в любое время на санях (Кузнецов 1904-а: 85; также Васильев 1927: 72), связано это, очевидно, с представлениями о загробном мире, как о холодном, зснеженном месте. С. К. Кузнецов также отмечает, что эти сани оставляли перевернутыми на могиле, в мифологическом сознании мари переворачивание саней в данном случае воспринималось как окончательный переход в подземный мир (см. Калиев 2003: 204). В настоящее время гроб обычно несут до конца деревни, а далее отвозят на кладбище автотранспортом, движение транспорта медленное, люди идут не спеша вслед за гробом. Мы уже отмечали выше, что последний путь на похоронах и путь невесты с женихом до дома жениха представляются опасными и долгими, данные представления материализуются в неспешности процессии и в обязательном использовании транспорта.

Таким образом, с гробом выносили все, что, так или иначе касалось покойника, и что не подвергалось очищению. Оставшиеся дома, обычно женщины, на время похорон мыли полы, лавки, стены, топили баню и готовили поминальный стол. Необходимо все убрать в тот же день, после похорон до седьмого дня эти работы нельзя выполнять. Лица, участвовавшие в обмывании покойника, по принципу контактной магии, не могут мыть полы, так как считается, что «они могут забрызгать этой водой покойника» (Васильев 1927: 78). Где стоял гроб, там катают три горячих камня, взятых с банной печи, или специально заложенных в домашнюю печь, моют горячей водой и вбивают в пол гвоздь (ПМА 1: А. Титова). Думаем, что использование железа (гвоздь), камня (твердость) и горячей воды объясняется своими катаргическим и апотропеическим свойствами.

Такой прерывистый процесс переноса гроба на кладбище, с остановками на границе пространств дома и двора, потом двора и деревни и в современном варианте, в моменте пересадки на автотранспорт, есть преодоление пространственных границ. По отношению к покойнику совершаются обряды отделения, где постепенно расширяют его пространство, прощаясь с домом, семьей, двором и хозяйством, и населенным пунктом, а перед погребением и с белым светом.

## 4.2.2. Погребение

Ранее старались хоронить покойника в самый же день смерти (Георги 2005: 74; также Филоненко 1912-а: 36), однако, чаще случались похороны на следующий день после смерти (Попов 2005: 181; а также ПМА 3: Е. И. Янсубина), максимум, на вторые сутки, особенно летом не держали долго покойника. Возможно, первоначально решающим фактором в определении даты похорон был страх смерти, присущей многим народам.

«Страх смерти, несомненно, один из основных и глубоких человеческих инстинктов. И первая реакция человека на смерть, вероятно, была таковой: предоставить тело его судьбе и поспешно убежать от него в ужасе. [...] Однако она довольно быстро сменяется прямо противоположным отношением, желанием удержать или вызвать обратно дух умершего. Имеющийся этнологический материал показывает нам борьбу между этими двумя импульсами. И все таки последний обычно одерживает верх [...]. Души умерших становятся домашними богами; а жизнь и процветание семьи зависят от их помощи и расположения.» (Кассирер 1998: 401, 402).

На сегодняшний день не замечаем выраженного страха смерти, но и приятного мало в длительном нахождении покойника дома. Сегодня похороны стараются провести так, чтобы дальние родственники смогли приехать, но более 2-х суток дома не держат. Хоронили и хоронят покойника во второй половине дня.

Могилу копают в день похорон, часто во время копания могилы, копатели разжигали огонь, чтобы уберечь себя от воздействия злых духов, как известно, кладбище располагает к этому. Могилу обычно копали друзья и соседи, но отнюдь не близкие родственники усопшего. Близкий человек лишь должен произвести действие, имитирующее разрубание топором земли, поэтому его и называют – *шўгар руалише* (букв. рубщик могилы), в обязанности которого входит *тонедышым руалаш* (ПМА 3: Е. И. Янсубина), то есть рубить то, что кладется под изголовье, поэтому он вырезает прямоугольный пласт земли, часть которого, потом кладется под подушку в гроб (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Эти пласты, после погребения, обратно укладывались в той же последовательности. Во время копки могилы земля скидывалась обязательно на север, могильную землю нельзя было разрушать (Фатыхова 1995: 184). У Краснофимских марийцев, *шўгар руалише* разрубает могилу, предварительно положив на нее белый лоскут ткани (ПМА 2: А. С. Костина), думаем, что это есть заимствование от близко проживающих удмуртов (Садиков 2008: 162). Могила копается либо с севера на юг, либо с запада на восток. В первом случае клали головой на север (ПМА 1: С. Я. Ишалина), во втором, на запад (ПМА 1: А. Титова). «Ориентация умерших с севера на юг, сменилась под влиянием христианства на западную» (Дроздова 1995: 26). Ориентация могилы на север связана с представлением, что загробный мир находится на хо-

лодном севере. С этим же связываем ориентацию кладбищенских ворот на северо-запад, как маркирования направления движения для умерших. Так в д. Маядык Дюртюлинского района, информант поведал, что после реставрации забора на кладбище, ворота перенесли с правильного северо-западного направления на сторону деревни, и с этого момента начались суициды среди молодежи (ПМА 1: Н. И. Смирнова).

Могила на сегодняшний день, выкапывается прямоугольной формы в рост покойника и глубиной примерно 1,5–2 метра, в человеческий рост, ранее же могилы были неглубокими (см. Попов 1981: 168). Восточные мари́йцы, в частности в Нуримановском районе, имеют особенности в захоронении, так, на дне могилы, выкапывают еще углубление для гроба, после помещения гроба, это углубление закладывается поперек бревнами, а вдоль досками, чтобы могила долгое время не проваливалась (см. Бабенко 1990: 44). Необходимо заметить, различия присутствуют не только в форме могилы, как отмечал П. Ерусланов, на конец XIX века, восточные мари́йцы икско-сюнской группы, даже хоронят полностью по татарским обычаям, приглашают муллу читать Коран (Ерусланов 1896: 327).

При расселении в деревнях члены одной патронимии расселялись в одном конце деревни, то есть в окружении своих родственников. В связи с представлениями, что умерший на том свете живет со своими ранее умершими родственниками, то и могилы устраивали по соседству с ранее похороненными родственниками (см. Попов 1981: 167). На кладбище умерших располагают с ориентировкой на реку: ногами в сторону реки и связывают это с тем, чтобы река как бы отрезала ноги (путь – Л. Я.) покойнику, и он не смог бы вернуться в дом (Шкалина 2003: 154). Мы же склонны предполагать, что такая ориентировка указывала на источник воды, откуда умерший мог черпать воду для своих нужд (ср. открытие невесте пути к источнику воды). Для этих целей ему оставляли ведро с ковшом на могиле и указывали дорогу к воде (см. Попов 1981: 169). Также река могла обозначать путь движения умершего на тот свет: по реке или через реку.

По дороге на кладбище играет музыка, и поют грустные песни, в которых звучит мысль о прощании навсегда. Здесь явна аналогия со свадебным поездом, сопровождаемого громкой музыкой и песнями. Очевидно, что в обеих процессиях музыка и песня имели магическое значение – отгоняли нечистые силы. Небезынтересным было бы обратить внимание на тексты песен сопровождаемых похоронную процессию и свадебную, во время движения к дому жениха, к сожалению, нам пока это недоступно.

Перед захоронением тела в могилу, а иногда и при входе на кладбище, бросали монеты и хлеб, или блины, чтобы откупить землю для покойного со словами: *«Мланде Ава-Ача, Мланде Он, мландынам сулена»* – Мать и Отец земли, хозяин земли, нашу землю выкупаем (ПМА 1: А. Титова). Гроб опускали на веревках, которые оставлялись на дне могилы. Перед тем как полностью опустить гроб, с помощью веревок три раза немножко приподнимая и опуская, говорят: *Тошто колишлан нелыже, у колишлан*

*куштылгыжо*. Тяжесть земли старым покойникам, а сейчас умершим – легкость (ПМА 3: Е. И. Ямурзина; также Смирнов 1889: 148), или «Не бойся, не бойся, не бойся!» (Смирнов 1889: 119; также Васильев 1927: 75). Высказывание таких пожеланий обычно связывают с тем, что его чувствительность никуда не девается и остается такой же, что и у живых. Предполагается, что он также будет чувствовать тяжесть земли, под которой он погребен, может испытывать чувство страха или тревоги, поэтому его необходимо успокоить. Помимо этого, данный обряд напоминает момент выноса гроба из дома, и в данном случае, покойник прощается с миром земным, переходя в подземный. Гроб с женщиной опускают на веревках, точнее ножную часть, ранее эта веревка была пучком конопляных скрученных нитей. Эти нити, после опускания гроба, вешали на березовые ветки (РЭМ 4835–33). Гроб с мужчиной опускали, головную его часть, на полотенце, которое потом вывешивалось на шесте над могилой (РЭМ 4835–31). Полотенца эти были холщовые (ранее), на концах которых был узор из красных ниток (бумаги), к ним пришивались полоски красной пестряди с бахромой. Общая длина полотенца составляла 408 см. (РЭМ 4835–32). Вывешивание нитей или полотенец на шесте мы считаем, используют в связи со значением путь – они прикрепляются на шест (дерево) и указывают путь следования душе – на небо, а также в значении существующей связи с живыми.

Установив гроб в могилу, туда спускался кто-либо из близких родственников, обычно сын, чтобы окончательно поправить все в гробу, некоторые клали на губы покойника монеты (Бабенко и др. 1990: 35), и три раза приподнимая платок с лица, со словами: *Ош кечытым пытартыш гана ончал код* – Посмотри в последний раз на белый свет, после этого, закрывал лицо покойника платком (см. Смирнов 1889: 148). Закрыв крышкой гроба, укладывали сверху доски, на которых обмывали покойника (Васильев 1927: 75). После этого участники похорон бросали в могилу по 3 горсти земли, обходя ее по солнечному кругу, затем закапывали лопатами. По археологическим данным (Шикаева 1981: 199), этнографическим (Кузнецов 2009: 110, а также ПМА 1: М. Г. Карикова) следует, что часто закапывали кости жертвенного животного, обычно курицы, в могилу.

На первый взгляд может показаться, что именно с представлением о чувствительности покойника, ранее могилы копали неглубокими, встречались даже погребения, просто присыпанные землей (Кузнецов 2009: 107). Неглубокие погребения мы увязываем с уже известным нам древним представлением, что Мать-Земля как источник всех живых форм (Элиаде 1999: 248) будет способствовать возрождению. Человек умирает, чтобы возродиться вновь, мы уже говорили, что по древним представлениям многих народов на белый свет приходят «из земли», в силу ее плодородности, и уходят туда же. То есть умершего, как больного, в культуре многих народов, засыпали землей, после чего он мог возродиться заново «от земли», у марийцев же зарывали глиняную куклу, для возвращения

души (4.1.2). Символическое захоронение – частичное или полное – имеет то же магико-религиозное значение, что и погружение в воду, крещение (Элиаде 1999: 239). Таким образом, засыпав умершего землей, в неглубокой могиле, они оставляли ему возможность возродиться. Постепенно же, под инкультурными влияниями, представления стали меняться и могилу стали копать глубже (из-за страха перед покойником), но при этом приговаривали определенные пожелания и протягивали нить от гроба до поверхности земли, которая символизировала собою связь, а по другим представлениям дорогу, по которой душа могла выходить на землю (см. Яковлев 1887: 72). Последнее явление зафиксировано у марийцев, проживающих в тесном контакте с русскими (Попов 1981: 169; а также Васильев 1927: 77). Закопав, укладывали дерн, но землю не утаптывали, так как считается, что топчешь грудь покойнику (Васильев 1927: 75). Данное суждение может служить доказательством существования поверхностных погребений, когда тело только присыпалось землей. После этого все обходят могилу три раза по солнечному кругу. Здесь очевидно, что трехкратное движение по солнечному кругу вокруг могилы – есть символ «предохранения и защиты» (Кагаров 1929: 158) от умершего и иного мира, ведь могила, представлялась как вход на тот свет (Кузнецов 2009: 156). Березовыми веником подметали могилу, приговаривая, чтобы дом умершего содержался в чистоте (см. Васильев 1927: 76). В современный обряд похорон были внесены также моменты гражданской панихиды, так, перед захоронением покойника на кладбище произносят речь, в которой вспоминают все самое лучшее. Предполагаем, что современная надгробная речь имеет глубокие корни, помимо того, что так принято в обществе, «о покойнике либо ничего, либо хорошее», здесь еще присутствует, более глубокая мысль задобрить и проститься, чтобы он не мешал благополучной жизни на земле.

После захоронения устанавливали ограду, столб, ныне памятник, с фотографией и инициалами умершего, годами жизни, высокий шест – *вара* с полотенцем на конце. Этот могильный столб символизирует собой «земной прообраз небесного столба» (Калиев 2003: 60), который есть связующее звено между мирами. По этому столбу душа человека отправиться на небо, к богу, наверх. По другим представлениям, умерший будет карабкаться по горе, и поэтому ему нужны ногти (см. Кузнецов 2009: 157; также Попов 1981: 162), то есть он идет вверх. Мы говорили выше, что, данные представления говорят о том, что загробный мир находится на небесах. Также было отмечено, что существуют представления, что душа «хорошего» человека отправляется на небо, а душа «плохого» идет в темное царство (4.1.4.). Таким образом, этот «мировой» столб или дерево, устанавливаемое на могиле, есть путь восхождения на небо. Полотенце, которое вывешивали на конце шеста, было то, на котором опускали гроб в могилу. Для этого, полотенце разрезали вдоль, и на этих узких половинках гроб опускался в могилу, потом одна половина вывешивалась на шесте в голове

могилы, а вторая часть в ногах могилы также на шесте (РЭМ 4835–32). Обрядовое употребление полотенца встречается во всех семейных обрядах мари и, считаем, с устойчивой семантикой протяженности и соединения. В погребальных обрядах, в одном смысле оно символизирует связь этого мира с иным, а в другом протяженный путь души на тот свет. На могилу женатого мужчины вывешивается полотенце, подаренное ему женой во время свадьбы. Интересно, что у славян, наоборот, полотенце вывешивается в знак того, что в земле покоится человек неженатый (Сумцов 1996: 153). Часто можно встретить упоминания, что на могилах восточных марицев ставится столб с кукушкой на конце. Кукушка здесь «как медиатор между мирами» (Калиев 2003: 60) и имеет связь с душами умершими, а расположение на вершине «небесного столба» характеризует его как одну из составляющих астральной мифологической картины (там же: 61). Ранее в день похорон высаживали в голове и в ногах могилы деревца: березу или рябину (ПМА 1: А. А. Айтиева; см. также Попов 1981: 169; Бабенко и др. 1990: 33). На сегодняшний день на могиле, помимо шеста с полотенцем, высаживают многолетние цветы, стало обыкновением размещать венки из искусственных цветов, обернутых в траурную ленту со словами скорби и вечной памяти.

Таким образом, погребение являет собой последний этап в похоронной обрядности, когда действия связаны еще с телом. В дальнейшем, поминальная обрядность полностью направлена только на душу умершего. Погребальные обряды направлены в первую очередь на отделение умершего от царства живых и на приобщение его к общему миру мертвых и мира предков. Исходя из того, что гроб – это дом для умершего, а кладбище – постоянное место пребывания умершего, то только душа имеет способность путешествовать и возрождаться.

#### 4.2.2.1. Действия после погребения

После погребения тела тут же, на могиле, устраивались поминки. У изголовья зажигали свечи владыкам загробного мира (*Киямат төра* и *Киямат саус*) и покойнику, прося обеспечения света и всех благ в ином мире. В XVIII веке свечи зажигались по количеству умерших в данной семье (Рычков 1770: 92), что указывает на сильный культ умерших родственников и веру в их могущество. В середине XIX века количество свеч сократилось до трех (Попов 1981: 170), очевидно, что здесь уже судьям загробного мира приписывается более сильная власть, поэтому 2 свечи посвящались им, тем самым, люди просили их способствовать своим умершим родственникам в благоприятном прохождении трудностей загробного мира и суда. После окончания захоронения все угощались, выпивали со словами *шужо* – пусть дойдет, остатки пищи и выпивки оставляли на могиле, также оставляли столовые приборы: чашку, ложку, тарелку для умершего. Хлеб и яйца раскидывают по обе стороны, чтобы накормить собак, которые будут приставать к покойнику при переходе на тот

свет. Упоминали выше, что после похорон родственники закалывали лошадь умершего и съедали ее (см. Олеарий 1906: 366; Миллер 1791: 79), с одной стороны имея цель помянуть покойника, а с другой, чтобы эта лошадь, так же перешла в иной мир и служила нуждам умершего. В прошлом на кладбище оставляли вещи, используемые при подготовке гроба и копки могилы, а восточные мари́йцы — даже сани, транспортировавшие покойника (Васильев 1927: 77). Остальные же вещи, которые тем или иным образом были задействованы в обращении с покойником, но были необходимы для дальнейшего ведения хозяйства, оставлялись на улице для проветривания на 3 дня (см. Кузнецов 2009: 111).

Щепки, стружки от гроба, подстилку, на которой скончался усопший, веник — их либо закапывали в могиле, либо выбрасывали по пути на кладбище в определенный овраг — *кольшо шўк корем* (Молотова 2001-б: 142). Жечь щепки нельзя иначе покойнику будет душно в гробу, мы считаем, что это запрет связан с тем, что посредством огня, как канала связи, на тот свет передают лишь необходимое, а щепки, очевидно, не входили в это понятие, поэтому их просто выкидывали в овраг. Избавление от тех вещей, которые были в контакте с покойником, или с теми вещами, которые предназначены непосредственно для покойника — есть также обряд отделения в системе обрядов перехода. Перед уходом с кладбища люди «обмывали» руки землей (см. Бабенко и др. 1990: 36), видимо, чтобы не быть связанным больше ничем с покойником. С этим же связано следующее действие, чтобы сильно не горевать по умершему, советуют 3 раза пропустить через себя (под одеждой) землю с могилы умершего с просьбой охладить, остудить от покойника — *йўкшыкташ* (ПМА 1: А. И. Сатараева). Такие же представления присутствуют у русских (Байбурин 1993: 118). Уральские мари́йцы, в частности в д. Юва, после похорон на кладбище вбивают осиновый кол, чтобы покойник не беспокоил оставшихся людей (ПМА 2: Семенова С. Д.). Видимо, данное действие есть рудимент более древнего представления, когда, огораживали могилу «наподобие околицы» ограждением, чтобы покойник не выходил и «не топтал полей» (Рычков 1770: 90). В описаниях С. К. Кузнецова, огораживали могилу кольями с заостренными верхушками только покойникам с дурной славой (см. Кузнецов 2009: 111). И вбивание именно осинового кола наталкивает на мысль о заимствовании этого представления от других народов, в частности у славян, широко распространенная вера в силу осинового кола против вампиров. Очевидно, что и у мари́йцев, это связано с представлениями о превращении душ в *вуверов* и *таргылтшыей*.

На кладбище нельзя садиться на землю, падать, спотыкаться, чтобы не пристала никакая болезнь и не умереть впоследствии (Бабенко и др. 1990: 36). В представлениях мари, некоторые болезни идут от земли — *мланде логалеш* — букв. земля прикоснулась, чтобы избавиться от этого делают подношение *Мланде-Ава* — Матери-Земле, а кладбищенская земля, очевидно, имеет большую вероятность оказывать отрицательные воздействия

на здоровье человека. После выхода из кладбища не стоит оборачиваться, а то скоро вернешься, считают люди. Информанты из Мишкинского района говорят, что после похорон один отходит в сторону на 41 шаг и ложится на землю, из которой слышится собачий вой, «значит, там действительно собаки его встречают» (ПМА 3: А. Я. Иликбаева; Т. И. Байрамалова). Подобные представления встречаем у удмуртов (Садиков 2008: 163) и башкир «по мусульманским правилам, не доходя 40 шагов до кладбища, для умершего полагалось читать особую молитву» (Фатыхова 1997: 97). Возможно, территория вокруг кладбища в 40 шагов считалась частью подземного царства. Именно после того, как люди отошли 40 шагов от могилы, душа возвращается к умершему, он оживает и понимает, что он умер (Комов 1889 №44: 5). У луговых марийцев, во время поминок 40-го дня, замещающее покойника лицо отходило от места возлияния покойнику – за деревней (очевидно, воспринимается как граница) – на 41 шаг, снимало с себя одежду покойника и прощалось с ним (см. Молотова 2001-б: 144). Таким образом, 40 шагов от кладбища это, граница подземного мира, так как еще можно: у марийцев и удмуртов слышать голоса из подземного царства, у башкир, в последний раз произнести слова молитвы, которые еще воспринимаются умершим, а проведение данного обряда на поминках, очевидно, позднее проявление.

По приходу домой с кладбища все провожающие должны очиститься огнем и водой, поэтому уральские марийцы проходят по золе, (ПМА 2: А. М. Васильева), ранее же специально жгли какие-нибудь тряпки перед дверьми (Сомье 1999: 198), с целью, чтобы все пришедшие прошли сквозь дым. Во дворе все пришедшие моют руки в воде с медными монетами, которые потом разбрасывают (ПМА 1: А. И. Сатараева, С. Я. Ишалина). Кто-либо поливает ковшиком воду для мытья рук, ковшик держат «наоборот», также как и во время обмывания умершего, такие же действия производят и башкиры (Фатыхова 1997: 96). После того, как омыли руки, тут же кто-либо из родственников наматывает, но не завязывает, на запястье нити, символизирующие долгую жизнь оставшихся. В это же день все моются в бане, очищаются. Во время мытья в бане нельзя лить воду на каменку (Бабенко и др. 1990: 36), чтобы не обжечь покойника.

После бани устраивалась поминальная трапеза, при которой обязательными считался куриный суп из той курицы, которую зарезали при выносе тела, более состоятельные режут барана (см. Васильев 1927: 79). В специальной посуде угощение ставилось и умершему, это соблюдалось каждый день до 40-го дня. Всем учувствовавшим на похоронах родственники умершего дарили маленькие подарки – полотенца, платки, мыло и т.д., в знак благодарности за участие в похоронах (Бабенко и др. 1990: 36), рассматриваем данное одаривание участвовавших как восстановление баланса в отношениях между оставшимися живыми. Также и сама поминальная трапеза сразу после похорон является одним из первых обрядов включе-

ния, которые устраиваются ради восстановления связи между членами сообщества живых и покойным (см. ван Геннеп 1999: 150).

Таким образом, в действиях после погребения наблюдается желание обеспечения благополучного прохода в иной мир умершего и почитание его. С другой стороны отчетливо представлены обряды отделения мира мертвых от мира живых, то есть восстановление нормального, существующего до смерти мира, и ликвидация всех возможных проявлений «прорыва смерти в мир людей» (Байбурин 1993: 116). С этой целью проводятся ряд очистительных мероприятий, направленные на предупреждение возможных нежелательных последствий от соприкосновения с умершим (болезнь, инфекция, вредоносные намерения усопшего и т.д.).

\* \* \*

Похоронные обряды это действия направленные на собирание человека в последний путь, после этого общения будут только с душой. Возрождение души на том свете есть аксиома, ритуал лишь призван еще раз это подтвердить, и обеспечить результат. Действия коллектива на похоронах сходны с действием коллектива в родильной обрядности, так как герой ритуала пассивен не ритуально, а действительно. Если в родильной обрядности желания, будущее ребенка интерпретируется по его интуитивным движениям, то в похоронной обрядности информацию о чувствах умершего несут третьи элементы – огонь свечи, поведение животных, сновидения, потому что душа – это неосязаемая частица, которая контактирует только опосредовано через те элементы, которые имеют свойство трансцендентности. Непризнание физической смерти проявляется в привидении покойника к ритуальной смерти, посредством тех же процедур, что и по отношению к невесте – лишение функциональности основных органов. Человек умирает лишь ритуально, он сам же премещается лишь на другой свет – *вес д'үнд'айшке (түнйашке)*.

### 4.3. Поминальные обряды

Поминальная обрядность представлена в достаточно широких временных рамках, так, начиная с частных поминок, в первый год после смерти человека, они переходят в календарные поминки, которые проводятся по календарю для всех умерших, включая даже тех, имена которых забыты, их называют общим словом *утым*. Тем самым, подчеркивается неодинаковый обрядовый статус поминок, частные поминки (на 3-й, 7-й, 40-й день) входят в структуру погребального обряда, расширяют его временные рамки. Календарные поминовения у марийцев (*Кугече, Семьк*), впрочем, как и у русских (Святки, Троица) (Байбурин 1993: 119), у татар (*Курбан гаете, Ураза гаете*) (Уразманова 2004: 139), у удмуртов весной и осенью (Садиков 2008: 158–179) связаны не с конкретными похоронами,

не с индивидуальной смертью, а с категорией предков вообще. Теперь, по представлению марийцев, в соответствии с развитым культом предков, умершие предки охраняют род и имеют сверхъестественные возможности воздействовать на дела живых, поэтому их нужно почитать и помнить, это и составляет основу поминальных обрядов.

### 4.3.1. Частные поминки

Поминки по недавно умершему покойнику или частные поминки проводятся в течение первого года после смерти. На сегодняшний день, марийцы справляют – *чўктен колтат* – 4 раза, это поминки на 3-й, 7-й, 40-й день и поминки после года – *вўредыш*. Мы склонны считать, что исконно марийскими поминками являются поминки на 3-й день и через год и связываем это с представлением, что душа умершего в течение трех дней находится в доме покойника, а затем в течение года находится где-то поблизости (см. Бабенко и др. 1990: 37). Поминки через год, символизируют окончательное прощание с умершим и переход его в разряд предков, таким образом, поминки 7-го и 40-го дня, очевидно, следствие влияния других религий, прежде всего, христианства. Представления, описанные С. Кузнецовым по поводу поминок 7-го и 40-го дня, говорят о влиянии индоиранской мифологии на финно-угорскую.

«В течение 7 дней душа эта обзрывает 7 миров, в которых она когда-то существовала, а потом наступает для нее хождение по мытарствам, оканчивающееся в сороковой день генеральным испытанием, при помощи прохождения по тонкой веревке над пропастью, на дне которой кипит наполненный серою котел.» (Кузнецов 2009: 112).

Но в сознании современных информантов, поминки 40-го дня считаются наиболее важными, так как полагают, что именно этот период душа находится на земле при том, что на вопрос о важности годовых поминок они также отвечают, что они важны. Очевидно, здесь имеет место религиозный синкретизм.

#### 4.3.1.1. Поминки в течение первой недели

Со дня смерти в доме умершего ежедневно зажигались свечи, вплоть до сорокового дня; выставлялась посуда для покойного, которого три раза в день «приглашали» к трапезе (Васильев 1927: 83), а в те дни, когда топились баня, приглашали мыться. Связано это с тем представлением, что душа еще находится поблизости, и не обрела окончательного места на том свете, и, значит, еще не может обеспечивать себя сама и нуждается в пропитании.

На следующее утро, после похорон, близкие родственники идут на кладбище, где вчера похороненный *«лўнгалтыште вучен шинча»* – на

качелях сидит и ждет (ПМА 3: А. Я. Иликбаева), на качелях из тех лент, которые ему в гроб положили, поэтому обязательно стараются прийти до восхода солнца, так как именно до этого времени он их ждет. Также информанты отмечают, что на это же утро, по состоянию могилы можно определить: с какой душой человек там похоронен, смотрят следы (ПМА 2: А. А. Мишкина), разрыта ли могила (ПМА 2: А. М. Васильева), если все это будет присутствовать, то значит, захороненный был *вувером*, и смог выбраться из могилы.

Марийцы Башкортостана остальные дни, до поминок 3-го дня, не ходят на кладбище, лишь во время еды ставят отдельно приборы и накладывают умершему еды так, как будто он здесь же. Уральские же марийцы 3 дня подряд, до восхода солнца, ходят на кладбище встречать покойника (ПМА 1: А. И. Сатараева). Придя на кладбище, зажигают три свечи, первые две по обыкновению хозяину загробного царства и его помощнику, а третью – самому умершему. По другим данным зажигают только одну свечу – *салам сорта* – поклонная свеча (Васильев 1927: 83). Зажигая свечи, просят разрешения у хозяина отпустить умершего на свой *кумыт* – поминки на третий день. Иные семьи не ходят на кладбище, а приглашают душу умершего через дух огня – *тул водыж гоч*. Кидая в печной огонь муку, говорили: «Дух огня, приведи покойника и всех его умерших родственников на поминки» (Бабенко и др. 1990: 37). Использование огня (как печного, так и свечи) и хлеба здесь понятно, мы не раз уже упоминали, что огонь – это один из каналов связи с иным миром, а хлеб (мука) это сакральный вид пищи, который выступает в качестве жертвы при любых обращениях к богам и духам.

В эти три дня в доме покойника работы не выполнялись: не стирали белье, не мыли пол, в бане не поливали каменку, все с тем умыслом, чтобы грязной водой не замарать покойника или горячим паром не обжечь его (см. Бабенко 1990: 37). Связано это с тем представлением, что душа тут, рядом с живыми и неправильными действиями можно ее поранить: грязная вода после стирки белья и мытья полов обычно выливалась в землю, а в земле недавно похоронен умерший и эта вода может залить его. Такое представление характерно для мифологического мышления, согласно принципу сопричастности, когда воздействие на одну вещь, автоматически воздействует и на те вещи, которые сопричастны с ней (см. Ильин 2007: 16) или, если подходить с точки зрения магии, то принцип парциальной магии не позволял им этого сделать.

В самый день поминок 3-го дня собираются вечером только самые близкие родственники, те, кто обмывал и первый разрубал могилу (см. Бабенко и др. 1990: 37). В этот день родственники ездили за умершим на кладбище. По приезду они зажигали свечи умершему и хозяевам загробного мира, при этом их просили отпустить умершего на свои поминки, а, обращаясь к умершему, приглашали поехать вместе с ними. Для него они специально клали подушку на подводе (там же: 37). Подушка на подводе

предназначалась для умершего в поминальной обрядности, а в свадебной обрядности для молодых, во время их передвижений. Думается, что подушка в данных видах ритуала используется для маркирования главных участников обряда, как липовая палка, в обозначении покойника во время мытья его в бане на поминках у луговых марийцев (см. Попов 2005: 183).

Каждый приходящий на поминки приносил с собою свежие блины и свечи, здоровался с ним, дотрагиваясь до вывешенных его вещей. В одном из углов дома, ближе к выходу, было расположено место для умершего, где на протянутой веревке (или липовой палке, у луговых марийцев (Попов 2005: 183)) висели его вещи. Под ними же устанавливался столик (скамья или табуретки), на который ставился ящичек или решето с зернами для складывания пищи умершему. Обязательными видами пищи являлись блины и яйца. Яйцо, благодаря тому, что содержит в себе символику возобновления жизни и воскрешения (Виноградова 1995: 397), широко применяется в ритуальной практике, но особенно, в погребально-поминальной обрядности. Использование блинов в похоронной обрядности некоторые исследователи связывают с солярным культом (круглые как солнце), который, в свою очередь есть символ жизненной силы. И поэтому угощение умерших блинами имело целью приблизить их к миру живых посредством солярного круга (Михеев 1995: 148). Мы же считаем, что широкое использование, как яйца, так и блинов обусловлено идеей возрождения души на том свете. Зажигали свечи для хозяев подземного мира и для покойника, кормили покойника, отливая спиртное, чай, квас в отдельную баночку, а пищу отламывая и бросая в лоток или решето со словами: «*Киямат тӧра, Киямат саус шужо, Лекандырлан шужо, тошто колышо влаклан шужо*» – Пусть дойдет до хозяев подземного мира, до Лекандра дойдет, до давно умерших дойдет (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина). Сперва угощали едой, приготовленной хозяевами, потом и своими блинами, помимо блинов и яиц, угощали любимой пищей умершего – сладости, пироги, овощи, фрукты. «Относительно способа, каким образом воспринимают невидимые души умерших предлагаемые им угощения, марийцы говорят: *пушыжым налыт*, т.е. берут пар. А про самые кушания и напитки говорят, что они теряют после этого свой вкус» (Васильев 1927: 85). Подобные представления свойственны также и русским (Гура 1995-а: 53). Во время поминок велись разговоры с умершим, (касанием до его вещей), пели грустные песни, разговаривали, вспоминая его. Посуда, используемая во время поминок отдельная, содержится в чистоте и в белом полотенце (ПМА 1: С. Я. Ишалина). Так как редкий информант подтверждал это, думаем, что это более позднее представление. Вообще, используют обычную посуду, но при этом стараются использовать все же посуду треснувшую, на кладбище, после похорон, оставляют треснувшую. Видимо, треснувшая посуда используется в похоронной обрядности по оппозиции к целой, таким образом, целое живым, а битое мертвым. И не следует забывать о представлении, что на том свете, все по-другому, наоборот, то, что здесь

разбито, там цело. К тому же это было целесообразно с практической точки зрения. Сегодня, некоторые, желая показать свою безграничную любовь в умершим родственникам оставляют даже хорошую посуду (ПМА 3: Е. И. Ямурзина). Кусочки пищи, которой кормили покойника, складывались в один ящик, и потом во время проводов покойника все это выливалось во двор – *ужатен кышкалмаш*, где потом съедала их собака. Выносившие пищу, выходили, набросив на себя вещи покойника, стряхнув их во дворе, заносили обратно. При этом оставшиеся дома спрашивают: «Что же просил передать покойник перед уходом?» – «Живите дружно, друг другу не делайте зла, бог вас не будет обижать» – отвечают провожающие (см. Бабенко 1990: 38; а также Васильев 1927: 86). Хотя имеются данные, что на поминках 3-го и 7-го дня пищу скармливают ягненку, со словами: «Вот тебе, дочь моя Кунавий, за своим ягненком сама смотри, корми, пои», которого потом заколют на 40-й день (Васильев 1927: 83). Собака в представлениях мари выполняла связующие функции между миром мертвых и живых, именно поэтому покойнику в гроб клали яйца и блины для собаки, которая его встретит, когда он будет идти в загробный мир. Подобные представления свойственны индоевропейским народам (Valk 1998: 110) и, позже и финно-уграм, в частности удмуртам (Герд 1993: 28). С индоевропейской мифологии пришло также и отношение к змее как животному подземного мира (Большов и др. 2008: 67). Поэтому, в представлениях мари четко выражена мысль о предстоящей встрече покойника, при переходе в загробный мир, с этими животными.

Умершего оставляли ночевать дома, а поутру провожали до 7-го дня поминок – *шымыт (шымытже)*. Поминки на седьмой день ни чем не отличались, они были более многолюдны, так как приходили еще и односельчане. Некоторые исследователи выделяют, что на 7-й день стряпалось 7 сдобных хлебцов, готовят 7 свечей, первые три которые зажигаются по обыкновению, а остальные 4 прежде умершим родственникам из этого дома (Васильев 1927: 85). В дни этих поминок топилась баня, куда приглашали помыться и умершего. Душу умершего приглашали в баню: несли его чистые вещи, если покойник был мужчина, то приглашали мужчины, если женщина, то женщины. В бане выделяли ему ковш с водой, парили полок, как будто его парят со словами *шужо* – пусть дойдет. До 40-го дня в бане умершему оставляли таз с водой и веник, при этом приговаривая, чтобы он сам мылся и не забывал пригласить своих нынешних друзей.

Таким образом, частные поминки, постепенно расширяясь в количестве присутствующих на них людей, характеризуют собой расширяющееся пространство признания умершего представителем мира мертвых. На первые поминки он приходит в гости только к близким родственникам, и кто непосредственно касался его и его дома (могилы и гроба), на 7-й день приглашается расширенный круг людей, но самый широкий круг приглашенных присутствует на поминках 40-го дня.

#### 4.3.1.2. Поминки 40-го дня

На сегодня самые важные и многолюдные поминки на 40-й день – *нылле* (*ныллеже*), так как на 40-й день душа отправляется на суд, поэтому принято считать их последними поминками (ПМА 2: А. М. Васильева; а также Смирнов 1889: 159). Поминки-сороковины проводились в ночь с 39-го на 40-й день, т.е. пока душа покойного не покинула прежнее местожительство. Считалось, что утром сорокового дня душа окончательно уходит из этого мира на суд загробных владык. Все поминки производятся ночью, так как по представлениям, хозяева загробного мира отпускают своих «жильцов» только «от вечерних до утренних сумерек» (Кузнецов 1904-б: 103). Но при этом, некоторые информанты говорили, что если покойник молодой, то можно немного раньше проводить, если старый, то попозже (ПМА 2: А. М. Васильева), хотя с чем это связано не объясняют.

У луговых марийцев распространено, что на время поминок назначался специальное, замещающее покойного лицо, одевающий его одежду – *вурзем чийыше*. Это мог быть друг, сосед, хороший знакомый, для умерших детей такое лицо не назначалось. В. Васильев отмечал, в отношении восточных марийцев, что еще при жизни, умирающий назначал того, кто будет его представлять на поминках 40-го дня (Васильев 1927: 65), нашими полевыми материалами это не подтверждается. У восточных марийцев, покойника замещают его вещи: после угощений, пришедшие помянуть, набрасывают на себя одежды умершего и с ними пританцовывают. Мы уже упоминали, что в похоронно-поминальной обрядности марийцев общение с умершим происходит посредством его одежды, которая его и символизирует. А те вещи, которые ему необходимы там, или те вещи умершего которые с ним соприкасались, принято оставлять на воздухе (овраг, забор в недоступном для глаз месте), для естественного истления – «тем самым одежда также попадала в иной мир, где одежда и ее хозяин могли воплотиться в единое целое» (Калиев 2003: 46). Или же вместо одежды покойника, связь с ним осуществлялась посредством полотенца, которое на поминках *почкат* – вытряхивают (ПМА 2: А. М. Васильева, А. А. Мишкина).

На 40-е поминки приглашались, помимо близких и дальних родственников, и жители деревни, все те, кто был на похоронах. В этот день с утра топили баню, мылись сами и приглашали покойного и прежде умерших родственников. После полудня, на запряженной лошади (ранее еще и празднично украшали повозку, с колокольчиком) (Васильев 1927: 87), положив рядом подушку для покойника, отправлялись на кладбище. Подойдя к могиле, зажигают свечи, три раза обходят ее по кругу, читают молитву (Попов 2005: 183), поминают водкой и приглашают прийти в дом на поминки, чтобы дорога была чиста, проводят веточкой по могиле, имитируя очищение (Васильев 1927: 87). Также посещают могилы других умерших родственников и приглашают их на праздник умерших – *кольшо пайрем*. Покойников отпрашивали у *Киямат төра* и *Киямат сауса*, предлагая им угощение (блины, квас).

На поминки готовились заранее, изготавливали свечи восковые, до сегодняшнего дня многие делают свечи самостоятельно. Автор сама помнит, как в детстве у бабушки с дедушкой, которые держали пчел, перед праздниками усопшим делали свечи из пчелиного воска и льняных нитей. Сейчас же делают из кусочков марли или ниток, и покупного воска. Хозяин или хозяйка зажигала главную большую свечу (которая должна была гореть во все время поминок) и малые (которые периодически заменялись), называя по именам умерших. Большую свечу делали из трех свечей – *кум вожан сорта* или *тун сорта* – букв. состоящая из трех корней свеча (Васильев 1927: 89), которая включала в себя свечи *Киямат төра*, *Киямат саус* и покойнику. Данная свеча символизирует собой единство умершего с тем, в чьей власти он теперь находится. Ставя свечи, хозяин дома каждому говорит: «Вот (имя) тебе свечку ставим, при свете ходи, жить помогай, во сне приходи, а так не приходи, не пугай детей и нас» (ПМА 3: Е. И. Ямурзина). После этого зажигались свечи пришедших на поминки, при этом, угощая всех умерших, ведутся с ними разговоры, где основными были слова – просьбы о благополучии и помощи, обращенные к умершему, как каналу связи между миров предков и миром людей. Из личных воспоминаний помним, как родители объясняли детям, что нужно просить у умерших предков: помощи в учебе, здоровья. Хозяевам же загробного мира высказывались слова-наставления: «Если взял нашего покойника к себе, то не обижай, пусть живет со всеми сородичами вместе.» (Бабенко и др. 1990: 39).

Особо соблюдалось, чтобы на поминки 40-го дня мясо было не свиное, в основном резали овцу, если покойница, либо барана, если покойник (см. Васильев 1927: 86). Такое же представление присутствует и у мордвы (Федянович 1997: 140), тюркских и ираноязычных народов (Фатыхова 1995: 184). Именно от тюркских народов позаимствовали марийцы исключение свинины из ритуальной пищи (см. подробнее Миллер 1791: 22, 54). К тому же умершему полагалась только мясо с левой стороны, мясо с другой половины съедалось остальными. Оставшееся мясо, шкуру, кости, на следующий день, отвозили на кладбище (Фатыхова 1995: 185). Здесь очевидно оперирование бинарными оппозициями, характерными для мифологического мышления: правая сторона для мира живых, а левая для мира мертвых. Помимо мяса, также стряпались блины и другие угощения, стол должен быть обильным. Это обилие имеет символическое значение: желают такое же обилие умершему в загробной жизни. Угощения для приходящих на поминки расставлялись на главном столе, а в углу или у входа стоял столик для угощения умерших. Так же как и на предыдущих поминках, зажигаются свечи, угощаются гости, но перед этим угостив умерших.

После совместной трапезы, поминок, начинали танцевать и петь. Танцевали, одев какую-нибудь одежду умершего – *колышым куштыктат* – букв. умершего танцевать заставляют (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). В ритуальном пении и пляске во время поминовений присутствует, без-

условно, момент эмотивного и катартического действия музыки – расположить, задобрить покойников, духов предков, чтобы те ушли по-хорошему, с радостью, довольные поминками (см. Мамаева 2002: 136). П. Ерусланов отмечал, что марийцы ему признавались, как во время танцев на поминках становиться тесно, так как приходят танцевать умершие (Ерусланов 1894-б: 17).

Поминки продолжались и после того, как вынесут вещи покойника, вытряхнут, вынесут приготовленную для него пищу и выльют во двор. Вытряхнув одежду, вешали ее на палку, которую под музыку раскачивают тихонько (см. Бабенко 1990: 39). По данным В. Васильева, в некоторых местах, при проходах души покойника, провожающие, взявшись за руки, три раза ходят по солнечному кругу и разбивают посуду, используемую для проводов (Васильев 1927: 97). Он же уточняет, что именно после выноса еды и одежды, надевают провожающие одежду умершего, «причем это делается не одним лицом, а несколькими, смотря по желанию, но не менее чем двумя, тремя» (там же: 95; а также ПМА 1: А. Титова). Как уже говорилось, специально назначенного *вургем чийыше* нет у восточных мари, но, войдя в дом, после выноса пищи и встряхивания одежды, происходил следующий диалог кого-нибудь из провожающих с домашними:

- *Вара, мом ужда, мом колда?* – Что же видели, что слышали?
- *Осий кугзьамым ужна.* – Дядю Осий видели.
- *Вара, мом каласыш?* – Что же он сказал?
- *Сай илеза, манье!* – Сказал, живите хорошо!
- *Адак мом манье?* – Еще что он сказал?
- *Тапкайлан удырым налаш куйтыш.* – Велел женить Топкая. (Васильев 1927: 95)

Душа покойника оставалась на ночь, ему стелили постель, а «утром после угощения водили в гости к родственникам и соседям» (Попов 2000: 278). На следующий день, после обеда отвозили умершего обратно на кладбище, там же ему оставляли угощение, а также ведро и ковш, которым обмывали покойника, чтобы теперь он уже сам себе воду носил (ПМА 1: А. А. Айтиева). Провожали его так же как приглашали, придя на кладбище, три раза обходят могилу, читают молитву (песню) и уходят (Васильев 1927: 97).

Ныне редко какая семья оставляет на ночь покойника, в частности восточные марийцы икско – сюньской группы уже до захода солнца провожают покойника (Каранаев 2006-б: 163). То есть, опять-таки наблюдается ускорение в исполнении ритуала, и поэтому становится повсеместным, что сороковины стремятся провести в один день.

Исследователи отмечают, что по народным представлениям, после поминок 40-го дня душа усопшего навсегда уходит в загробный мир (Попов 2005: 185) и может быть отпущена его владыками лишь на время специальных поминальных дней. Поэтому на поминки, которые устраивались после 40-го дня, стол ставили у двери, или в первой половине дома, так

как считали, что умерший не может пройти за матицу, его держат вожжи *Киямат төра* (Бабенко и др. 1990: 32).

*Куэ парчаи шинчалден мурышаи кўкё,*

*Капка менгеш шинчалден муралта.*

*Төрешат – лай шинчылден кочио шочшем*

*Омсадүреш шинчалден кочкылда.*

Кукушка, которая должна куковать на березе,

Кукует присев на верее (воротный столб).

Мой родненький раньше угощался за столом,

Нынче угощается на лавке у двери.

(Эрвел марий муру-влак 1994: 283).

Таким образом, на сегодняшний день поминки 40-го дня считаются последними крупными поминками, не отрицая при этом важности поминок *вўредыш* для информантов старшего возраста. Полагается, что после 40-го дня душа покойника будет приходить теперь лишь во время календарных поминок, со всеми остальными родственниками. В этом смысле эти поминки являют собой окончательное отделение умершего от мира мертвых и приобщения его в разряд предков. В данных представлениях очевиден синкретизм христианства и язычества. Эту мысль подтверждает информация, полученная от информантов, что на 40-й день, покойник идет на суд, однозначно это представление о Страшном Суде в христианской традиции. Поэтому, поминки 40-го дня нам видятся «приобретенными» поминками, думаем, что поминки через год, есть действительно последние поминки частного характера в языческом понимании мари.

#### **4.3.1.3. Последние частные поминки**

Последними поминками частного характера являлись поминки, совершаемые через год, или в течение года осенью, «главное, чтобы перед заморозками» (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина). Очевидно, это связано с представлением, что когда мороз еще землю не схватил, то умершие могут спокойно выходить. А также с тем, что весной проводятся общие родовые поминки (см. 4.3.2). Последние частные поминки называются – *вўредыш*, и название происходит от слова *вўр* – кровь, что определяет «назначение праздника – выкупить кровь покойника от ангела смерти *Азырен*» (Васильев 1927: 103), идея о выкупе крови присутствует на всех поминках, так как ни одни поминки не проходят без закалывания животного, хотя бы курицы. Кровь умершего выкупали кровью барана или овцы, которую закалывали для этих поминок. Закалывают белую овечку, и мясо с левой

стороны предназначалось для этих поминок, а что не доели, а также кости, внутренности, шкуру нужно *тояш* – захоронить, скрыть (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Возможно, поедание левой стороны стали применять с экономической точки зрения: правую сторону оставляли для дальнейшего использования, а левую сторону поедали сейчас, вместе с покойником, тем самым угощая и его, и себя. Выкуп крови необходим для полного возрождения души в теле на том свете, ведь кровь это жидкость, содержащая жизненную энергию и силу, которая необходима для человеческого тела, ведь именно лишением крови умирал человек.

Проводив покойника после поминок 40-го дня, казалось бы, окончательно, но еще до истечения года одежда покойного лежала в доме, он будто бы носил ее, и только после годовщины он окончательно «покидал» свое прежнее жилище (Фатыхова 1995: 185). Именно на годовщину, вещи покойника, некоторые, хоронили в ногах могилы (ПМА 1: М. Г. Карикова). Р. Р. Садилов считает, что представление о том, что только через 40 дней душа уходит в загробный мир более позднее, скорее всего, ранее считали, что душа поселяется в загробном мире через год, так как именно поминки через год считаются «последним праздником души человека на земле» и у удмуртов (Садилов 2008: 157). Очевидно, что поминки на 40 день – следствие влияния других религий, прежде всего христианства, поэтому склонны считать, что поминки через год были характерны для древних финно-угров. Отголоском важности годовых поминок является то, что в течение года после смерти все, что первое появлялось в хозяйстве посвящалось недавно умершему: первая ягода, первый мед, это выставлялось на подоконник с просьбой душе угоститься (ПМА 1: А. И. Сатарова), а также Г. Ф. Миллер указывал, что «празднования» в честь знатного «умершего празднуют неделю, месяц или и целый год» (Миллер 1791: 79). О важности этих поминок говорит тот факт, что в сознании информантов, их проведение обязательно, в любое время, не обязательно ровно через год, теперь даже делают через некоторое время после 40-го дня, или даже после похорон (ПМА 3: Г. Л. Ямурзина), связано это с ускорением современной ритуальной жизни.

Так как траур у марийцев длиться год (Попов 2000: 278), в таком случае, поминки *вўредыш* есть момент окончания траура.

«Траур – промежуточное состояние для тех, кто остается в живых, в которое они входят благодаря обрядам отделения и из которого они выходят благодаря обрядам реинтеграции в общество в целом. В некоторых случаях этот промежуточный период для живых повторяет смысл промежуточного периода для мертвых, прекращение первого совпадает иногда с прекращением второго, т.е. с включением умершего в мир мертвых» (ван Геннеп 1999: 135).

Исходя из вышесказанного, думаем, что поминки частного характера являются промежуточными обрядами, как и для умершего, так и для живых. В современной жизни, с ее быстрым темпом, и с общей тенденцией уско-

рения ритуальной жизни, траур сократился до 40-го дня. В это время нельзя танцевать, получается, будто на груди умершего танцуешь, «а если уж захочешь, то нужно кинуть монеты» (ПМА 1: А. А. Сатараева), видимо это позднее влияние, когда появились товарно-денежные отношения и связаны с мыслью о возможности откупа. К исполнению траура можно отнести ношение нитки на руке, которая обматывается на запястье приходящим после погребения. Особенно строгий траур предполагает вдовцу и вдове, которые не могут жениться или выйти замуж раньше года, после смерти супруга или супруги (Васильев 1927: 80). Таким образом, годовой траур, связанный с приостановлением общественной жизни, обязателен для тех, кто был в близких отношениях с покойником (супругам). Траур уникален тем, что в этот периода «живые и умерший составляют особое сообщество, которое находится между миром живых, с одной стороны, и миром мертвых с другой» (ван Геннеп 1999: 135).

Таким образом, через год, на последних частных поминках происходит окончательное отделение умершего и живых, выражающееся окончанием траура, убиением его вещей с видного места, теперь уже умершего будут почитать вкупе с остальными умершими этого рода. Кровь умершего была выкуплена, и теперь он возродиться на том свете (тело+душа), контакты с ним будут ограничены календарными поминками.

\* \* \*

Поминальные обряды, следующие за погребальными, необходимо рассматривать в комплексе, но учитывая их амбивалентность. Если в погребальном обряде, живые проводят обряды по отделению умершего от живых, расподобляются с ним, то в поминальных обрядах, наоборот, живые приглашают умершего, но только в строго оговоренные дни. Таким образом, живые поддерживают отношения, но при этом держат их под контролем, так как приходящих без приглашения покойников боялись и старались угостить и просили не приходить и не беспокоить: «Вы к нам не приходите, мы к вам сами придем. Помогайте нам» (ПМА 1: И. Я. Тимербаева). Поминальные обряды, являясь промежуточными обрядами, призваны поэтапно отдалять умершего от мира живых, тем самым вводя его в мир мертвых. В процессе изучения поминальной обрядности как текста, в его функции как культурной памяти, мы пришли к выводу, что этот текст наиболее многослоен и синкретичен, поэтому он требует отдельного и дальнейшего углубленного изучения. Данный комплекс обрядов, в функции памяти направлен на регуляцию взаимоотношений с миром предков и на благополучие жизни живых, в частности на регуляцию появления новых членов коллектива, урожайность.

### 4.3.2. Общие родовые поминки

Регламентация контактов между миром мертвых и миром живых выражается проведением родовых поминок в течение календарного года. Мы уже не раз говорили, что марийцы верили, что души умерших имеют родственное участие в их делах, поэтому необходимо постоянно поддерживать связь между умершими и живущими здесь. Учитывая желание обеих миров общаться, и идею о необходимости почитать умерших предков, в календаре мари имеются специальные поминальные дни – *сорта кече* (букв. день свечи) во время праздников *Кугече* (Пасха), *Семык* (Семик). Помимо этих четко определенных дней, есть еще дни, где семьи сами определяют, когда они будут поминать умерших. Перед Новым годом, в первый четверг декабря проводили «*вольык шўшкылмё пайрем*» – букв. праздник резания скотины, в этот день так же устраивались поминки по умершему (ПМА 1: С. Я. Ишалина). Луговые марийцы поминают умерших и в праздник нового хлеба – *Угинде* (Попов 2005: 185)<sup>1</sup>. Мы же рассмотрим *Кугече* и *Семык*, как наиболее популярные среди восточных марийцев родовые поминки. Представленный ниже материал основывается на этнографической литературе, полевых материалах и личных воспоминаниях автора. Необходимо отметить, что сроки, обрядовые действия и их названия имеют локальные и хронологические различия, нарушающие последовательность совершаемых событий. Мы представим структуру, существующую на сегодняшний день в Мишкинском районе РБ.

*Кугече арня* – неделя Великого дня, или как называют ее сегодня – Марийская Пасха, проводится в предпасхальную неделю по православному календарю, или на седьмую неделю от *Ўарня* – Масленицы. На этой неделе происходит поминовение нижнему миру и почитание верхнего мира. Люди старались развести эти два мира, и избегали возможного соприкосновения между ними, даже через предметы обихода, пищи. Каждый день этой недели был посвящен чему либо, но в контексте родовых поминок, нам представляют интерес лишь те дни, которые были посвящены поминкам, все предыдущие дни были направлены на подготовку.

Так в понедельник варили пиво или квас, во вторник *Кугече водо* – вечер Большого дня – начинали приготавливать еду, как для собственного употребления, так и для поминовения умерших в четверг. Пекут хлеб, пироги, ватрушки – *перемеч*, а также готовят и едят голову – *вуй кочмаш* – голова теленка или коровы, иногда овцы, таким образом, проводя семейное благодарственное моление (Калинина и др. 2005: 205). Возможно, такое отношение к голове животного заимствовано от башкир (Мигранова 2006: 64), так как и у марийцев, и у башкир голова должна быть любого животного, но не свиньи. Работали до полудня и вечером топили баню (по

---

<sup>1</sup> Более подробно о триединстве поминальных праздников можно найти в работе Ю. А. Калиева «Народные праздники, игры и развлечения» в сборнике Этнография марийского народа. Йошкар-Ола, 2001. С. 106–117.

Васильеву 1927: 105). Именно в эту ночь «колдуны и колдуньи рыщут в виде животных и птиц и обрезают ножницами края всякой одежды и обуви, оставляемой на дворе, таким образом, они насылают порчу» (Васильев 1927: 105). Их называют *пўчкедыше-влак* – букв. срезающие, поэтому, с целью избегания действий парциальной магии, стараются в эту ночь ничего не оставлять во дворе, постиранные вещи, обувь и другие личные вещи заносились в дом, а все сараи, баню, дом запереть.

Среда – *кон-кече*, В. Васильев считает, что этимология происходит от слова кладбище, поэтому это день кладбища, но следует понимать, как день умерших (Васильев 1927: 106). Такая этимология сходна с представлениями удмуртов об этом дне – «день, предыдущий дню выхода смерти» (Миннихметова 2003: 90). У восточных марийцев даже на обычной неделе в среду (*вўргече* – букв. день крови) не разрешается выполнять крупных работ по дому и хозяйству, как то мыть полы, убираться и т.д., так как считается, что невидимые души умерших возвращались домой, и их можно было нечаянно облить грязной водой, испачкать пылью (Новиков 2007: 140). А в среду этой недели нельзя даже еды приготовить и вкушать ее, кормить скотину до полудня «потому что от этого можно сделаться прожорливым» (Васильев 1927: 107). Воду коромыслом носить нельзя – скрючишься как коромысло, вилами сено скотине давать нельзя – руки как вилы высохнут, до вечера огня нельзя разводиться, даже печь растопить – *шикшым лукташ ок йөрö* (ПМА 2: З. Н. Умутаева; ПМА 3: А. Я. Иликбаева), ни волосы расчесать, ни шуметь, даже детям запрещали шуметь в этот день (Васильев 1927: 107). Поэтому, вторник считается вечером Большого дня, так как среда, как бы выпадал из хозяйственного календаря.

В четверг, сам *Кугече*, нужно рано встать, чтобы не проспять раздачу *мала*, которую дает *Юмо* (ПМА 3: М. А. Захарова). Здесь слово *мал* в значении счастья, видимо материального, так как в восточном диалекте марийского языка оно означает имущество, состояние. По другой версии, так как на этой неделе умершие свободно гуляют, то нельзя долго спать в четверг, а то они засыпят могильной землей и ты весь год будешь болеть, или даже умрешь (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). У славян также существуют подобные представления: предки (покойники) выходят на землю в Страстной четверг (Агапкина 1995: 150). Представления же у удмуртов более сходны с представлениями марийцев (см. Миннихметова 2003: 91). Видимо, в этот день мир умерших настолько близок с миром живых, что даже если «надеть лошадиный хомут наоборот, то можно видеть родственников умерших, в момент, когда они пируют над землей. Но это очень страшно, почему никто не хочет сделать испытание» (Комов 1889 № 47: 5). В четверг, день общеродовых поминок, с утра топится баня, и приглашаются все умершие на поминки, кроме тех у которых еще не прошли 40 дней. «Их оставляют сторожить подземный мир» (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Также, как и на предыдущих поминках, расставляли угощения для

умерших на маленьком столике: блины, крашеные яйца, квас и другие кушанья, зажигались свечи для хозяев загробного мира и для умерших. Покойников так же приглашали в баню, после которой происходило поминовение умерших. Эти поминки сохраняют удивительную стойкость, поэтому приведем ниже описание поминок на неделе *Кугече* у уральских мариЙцев, которые существует с некоторыми незначительными изменениями в деталях и поныне.

«Кто-нибудь из семейных командируется на кладбище, обходит могилы умерших родственников и приглашает их в гости по случаю праздника. Ко времени возвращения посланного в избе накрывается стол и когда предполагается, что все усопшие родные уже собрались, расставляется угощение для каждого из них отдельно, причем хозяева, называя усопших по имени, усиленно угощают их, уговаривают есть их досыта и, вообще, всячески стараются угодить им. Кроме того, в целях общения с усопшими и выяснения их отношений к хозяевам, перед каждым прибором (если можно так выразиться) зажигаются самодельные из кудели и воска свечи, вставленные в кусок хлеба. Если свеча горит хорошо и ярко, то это означает, что покойный доволен угощением и приемом родных и радуется, если же свеча горит плохо, то выражает неудовольствие и чувствует себя обиженным» (Горбунов 1925: 11, 12).

После поминовения, умерших провожали как после обычных поминок, при этом приговаривая: *Ынде пöртыл кае. Вес найремда марте. Чеве-рын!*» – Теперь возвращайся. До следующих ваших праздников. До свидания! (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). После проводов ходили по родственникам (некогда – членам патронимии), соседям и продолжали поминки уже там.

Отметим, что на этой неделе в воскресенье проводится семейное моление богам – *кумалтыш*, поэтому суббота была посвящена очищению от поминок – *сорта вашакым эрыкташ*, – букв. объедки, остатки от свечей почистить (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Старались простирнуть скатерть, полотенца и белые одежды, которые наденут завтра на моление. Говорят, раньше даже ножки стола старались помыть, так сильно хотели все очистить от поминок (там же) перед молением богам.

Таким образом, проведение семейно-родовых поминок и семейного моления богам в рамках одной недели *Кугече* – крупного и важного праздника для мариЙцев, служит еще раз подтверждением, что умершие предки занимали очень почетное положение в религиозных представлениях мари. К этому же выводу приводят действия по очищению пространства и себя перед почитанием предков, а также перед почитанием богов.

Второй праздник поминовения усопших – *Семьк*, он проводится со вторника по четверг, на седьмой неделе после *Кугече*, к этому дню также, готовились заранее. В результате влияния православных праздников этот день в некоторых местах называют *лышташ найрем* – букв. праздник листьев (Peedumäe 1996: 200), что созвучно оформлению праздника Троицы.

Вторник назывался *Семык водо* – вечер Семика, проходил в подготовке к празднику: пекли пироги, варили пиво, убирались дома. Некоторые информанты говорят, что в эту ночь проходил обряд изгнания духов (ПМА 3: А. Я. Иликбаева), но среди луговых мари принято считать, что обряд изгнания духов *Сурем* проходил позже, в июне или в июле (Калинина 2005: 209; Тойдыбекова 2007: 214).

В среду, в сам день *Семык*, также топили баню, куда помыться приглашали покойников. Стряпали блины, красили яйца и *чүктен колтат* – букв. зажигая (свечу) отправляют (души покойников). Во время поминок зажигались свечи для хозяев загробного мира и для покойника, угощали которых за их столиком, то есть сам обряд поминовения происходил, как и частные поминки. Ночь со среды на четверг старались не спать, так как в эту ночь выходят злые души, поэтому, совершив охранительные меры (Калинина 2005: 208), взрослые ходили в гости по родственникам и соседям, а молодежь всю ночь веселилась. Эта ночь была опасна тем, что те, *Пүчкедыше кува*, которым все – таки удалось срезать кусочки чьей-либо одежды на неделе *Кугече*, шли на кладбище и, со словами: *Ай-ай, кидем, Ой-ой, йолем* (ай-ай рука, ой-ой, нога) – зарывали эти куски в могилу, после этого целый год, тот, чью одежду зарыли, мучается от боли в названных частях тела (ПМА 3: А. Я. Иликбаева). Очевидно, здесь используется комплекс из парциальной, инициальной, вербальной магии: используя заместителей человека (кусочки его одежды), субъект магического действия усиливает действие вербально и зарывает в могилу, тем самым устанавливая связь, или указывая путь воздействия. Также могли принести с могилы земли (иногда даже раскапывают кости) и со словами заклинания кладут на порог, первый наступивший заболевает и умирает, или даже бросают в колодец, на пашню, тогда уже они пересыхают (Городской 1864: 30). Здесь действие парциальной магии, только с обратным действием, то есть часть могильной земли вступает в контакт с человеком. В обоих случаях очевидна вера в «плохое» свойство кладбищенской земли. Очевидно, такое, своеобразное совместное ночное бдение жителей деревни в эту ночь, также применяется с целью защиты от зловредного влияния злых духов.

Относящиеся к общеродовым поминкам, поминки во время *Кугече* и *Семык* были построены по такой же схеме, как и частные, с тем лишь дополнением, что также зажигались свечи давно умершим, которых называют – *утым*, это души тех, у которых уже не осталось на земле родственников, но они так же, бродят и ждут угощений (Holmberg 1926: 41). *Утым кува-кугыза* – это домашние старожилы, поэтому им обязательно последняя свечка (ПМА 1: Н. И. Смирнова). Также поминают и *лугыч кайше-влакым* – букв. ушедших не закончив, (ПМА 3: А. Я. Иликбаева) то есть те, которые умерли раньше положенного срока, что подтверждает мысль о существовании определенного временного отрезка для жизни. Поминали также тех, кто утонул, в огне сгорел – *вүдыш кайше-влакым*,

*тулыш кайше–влакым*, и умерли не естественной смертью (ПМА 3: Е. И. Ямурзина).

*Семык* помимо тесной связи с культом предков, связан с летним солнцестоянием и с земледелием, точнее его результатом, так как все к этому времени было посеяно и теперь только ждали цветения. Поэтому, обрядовые действия были направлены на подтверждения добрых отношений с умершими, и даже с давно умершими, с «заложёнными» покойниками, ради будущего благоприятного урожая, жизни и здоровья общества.

\* \* \*

Календарная обрядность мари все больше замещается православной календарной обрядностью. Так *Кугече* замещается Пасхой, а *Семык* Троицей, при этом родовые поминки отмечаются только представителями старшего и иногда среднего поколения. Наличие и функционирование общеродовых поминок есть свидетельство развитого культа предков, стремление мира живых регулировать отношение между мирами. При этом каждая сторона должна играть по правилам: живые почитают, а мертвые не вредят, ну а если уж вредят, то по определенным дням, к которым можно подготовиться. Переход поминок из семейной обрядности в календарную, происходит постепенно, увеличивая количество дней между ними: 3–7–40, год. Постепенно, связи между умершим и живыми слабеют, но, поддержание стабильности в отношениях между этими мирами, происходит через календарные родовые поминки.

#### 4.4. Выводы

Благодаря данным археологии, мы можем проследить эволюцию погребальной обрядности мари. Так к погребениям IX–XI вв. относится покрывания лица покойника тканью и именно в это время начинает складываться оригинальный древнемарийский погребальный обряд (Большов и др. 2008: 76). В могильниках XII–XIII вв. появляются вторичные погребения, что свидетельствуют о переходе от наземных погребений к захоронению в землю (Никитина 2002: 70). Процесс унификации погребального обряда происходил в XVI–XVIII в., именно в могильниках этого времени обнаруживаются отличительные знаки или сооружения: колья, шести. В могилах появляются подстилки из еловых лап, а также гробовища в виде рам из четырех досок (там же: 63–65). Развитие погребального обряда шло с развитием этнических контактов, с развитием мифологических, религиозных представлений, что отражается в многослойности и многозначности многих элементов. Однако, при общей тенденции ритуальной жизни в современном обществе к значительному изменению внешних проявлений и значений ритуала и традиций, похоронно-поминальный комплекс при незначительном преобразовании плана выражения сохраняет удивитель-

ную стойкость план содержания. Под влиянием христианства (представления о загробном мире и испытаниях души, хронологические рамки поминок), а в советское время – культурно-бытовых преобразований и антирелигиозной пропаганды (сокращение времени ритуала, форма одежды, оформление гроба), многие элементы трансформировались и модернизировались. Что касается восточных мариЙцев, то большим изменениям подверглась обрядность именно в советское время, в эпоху атеизма, а также нашли отражение и традиции ислама (исключение свинины, наименование рая и ада). Но при этом, в отличие от свадебной обрядности, похоронно-поминальный комплекс имеет меньше отличий с ритуалом других групп мари. Сохранности похоронно-поминального ритуала способствовали крепкие убеждения по отношению к силе своих предков, к возможностям души по воздействию на мир человеческий и вера в магию – для осуществления контакта и защиты. В отличие от обрядов и праздников годового цикла похоронная обрядность – явление бытующее, известно, что именно их, как никакие другие, стремятся провести «как надо», «как идет испокон веков». Поэтому, оперируя данными современного состояния этих обрядов, можно уверенно говорить о бытовании многих их элементов в такой форме и в XIX в. и почти полного их соответствия описанию В. Васильева (1927).

Являясь обрядом перехода, похоронный обряд направлен на обеспечение благоприятного перехода в другой мир (*вес д'үнд'ä (түня)*) на приобретение нового статуса – предка, только совершив ритуал, это становилось возможным. Вначале покойника отделяли от мира живых: очистив, смыв с него все человеческое, одев его (ранее) в не повседневные одежды, завершением функционирования органов движения, зрения, слуха и пищеварения, живые отделяют его от себя. Всевозможные запреты по отношению к умершему, также являются обрядами отделения, обрядовый вынос из дома, со двора, погружение его в могилу, и, в конечном счете, засыпание могилы, все это обряды постепенного отделения умершего от мира живых. Эти обряды выступают как в мыслимых, вещественных, так и в пространственных символах. Особенно в погребальном обряде выражена размытость границ между обрядами перехода, так, нельзя четко сказать, с какого момента проводятся только обряды отделения, а с какого, обряды включения, часто они накладываются друг на друга, и на промежуточные. Отметим, что промежуточные обряды наиболее протяженные в данном ритуальном комплексе, начинаясь с трапезы на могиле после похорон, продолжаясь в поминальной обрядности в течение года. Обряды включения, в культуре народов, верящих в загробную жизнь, насыщены символами, интерпретация которых позволяет выстроить картину будущей жизни души. Так эти обряды, на наш взгляд, очень много имеют с обрядами гостеприимства, и подготовкой к дальнему походу: умершего, снабжают всем необходимым для благоприятного приема – деньгами и гостинцами; для самозащиты – палками и бисером, удобной обувью и

многофункциональной одеждой. Идея возрождения и продолжения жизни в потустороннем мире, выражена в формировании человека целого, так ему возвращаются его парциальные части – ногти, волосы и зубы, то есть то, что в течение жизни от него отошло, но при этом, имеет с ним связь. Обеспечивая психологический комфорт, ему вкладывают любимые его вещи, недоделанную при жизни работу, на поминках кормят любимыми лакомствами. Также, умершему дают программу действий на будущее: детям вкладывают нити в рост родителей, не замужних хоронят в свадебном костюме, передают гостинцы для родственников, дают наказы, когда приходить и в каких делах помогать.

Представления о душе позволяют представить воззрения на загробный мир и осуществление контроля контактов между мирами. Так душа есть невесомая частичка, которая способна легко перемещаться в пространстве, как этого мира, так и иного. После смерти, душа некоторое время находится с близкими, и угощается их дарами, но через 40 дней (год), душа окончательно уходит из этого мира и соединяется со своим телом. По мере увеличения периода, прошедшего после смерти она уменьшается в размерах, так, что ей хватает и небольших порций для угощения: кусочек блина и глоток пива. Угощения душе необходимы миру живых с целью поддержания благоприятных контактов с миров предков, так как душа имеет способность беспрепятственно пересекать границы и неизвестно с какими намерениями она это делает, то календарные и экстрара поминки служили залогом того, что душа будет действовать только положительно. Иной мир это мир за пределами этого мира, граница которого четко не определена, но в мифологическом понимании они состыковывается с границами освоенного, окультуренного пространства. Загробный мир существует по своим понятиям, но параллелен нашему, там несколько наоборот, но при этом все развивается (дети растут) и функционирует (человек занимается трудом). С данными представлениями неразрывно связан культ предков: где бы ни находился умерший человек, и каких размеров не достигала его душа, он не разрывает своих связей с живыми, с родными, и его влияние на жизнь рода делается могущественнее, чем при жизни. Постепенно, переходя в разряд предков, при этом, оставаясь человеческими существами в физических и душевных свойствах, эти отдаленные предки в памяти своих потомков становятся божествами, от которых также зависит благополучие на земле. Представление, что от тебя мало что зависит, «на все воля божья» или предков, лежит в основе многочисленных магических действий. В частности в погребальном обряде, их целью было уберечься от смерти, ведь во время данного ритуала, границы между мирами становились прозрачными и недоброжелательные представители иного мира могли навредить живущим на земле. Покойник также нуждался в защите, так как он находился в лиминальном состоянии, и был представителем уже не этого и еще не того мира. В качестве предохранительных и очистительных мер и предметов использовали железо

(гвоздь) возможно, он заменил, ранее используемый, нож, воду и огонь (золу), камни, хлеб. Оперирование этими предметами было усилено вербально и акциально. Огонь имеет в традиционной обрядности две функции: очищение и способ передачи жертвоприношений. Вторая функция в погребальной обрядности представлена огнем свечи, зажигаемой при каждом общении и угощении покойника. Широко представлены в обрядности использование веревок, полотенец, нитей, символизируя собой связь между мирами, путь движения души, нити еще используется по аналогии с качелями, по которым можно спуститься на тот свет, или, более поздний вариант, как мост перебросить с одного края кипящего котла на другой. На протяжении всего комплекса кровь играет ведущую роль, перманентно идея выкупа крови, как жидкости содержащей живительную силу, присутствует на всех этапах. Выступают ярко выражены и такие иерофании как земля и вода, необходимые для возрождения души, и, возможно, дерево. Вопрос с последней иерофанией мы не рассматривали, но идея непосредственной связи дерева с покойником присутствует и требует рассмотрения: моют на липовой коре, иногда и мочалкой из липовой коры, эволюция современного гроба из обкладываемой коры и в дальнейшем, колоды и досок, высаживание деревца на могиле или *vapa* – шеста. Сакральность дерева выражается мифом о возвращении души умершего именно в дереве. Данный миф присутствует в мифологии многих народов, населяющих Поволжье (см. Степанова 2003).

Таким образом, культурный текст героя данного ритуала, в силу действительной пассивности самого героя, прочитывается коллективом и его окружением. Именно поэтому ни один этап не проводился без его участия, с момента выхода души и до перехода его в разряд предков, после года, члены общества присутствовали и всячески способствовали творению и интерпретации данного текста. Говоря в целом о тексте данного ритуала, считаем, что в данном ритуале наиболее полно выражена функция текста как культурной памяти народа, так как здесь прочитываются идеи о функционировании мира, народа и человека в частности; идеи о круговороте жизни, о ее преемственности. Очевидно, что именно эти идеи и являются определяющими в существовании народа.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Человек на протяжении своей жизни не находится в константном положении, его состояние постоянно подвержено изменениям, он меняет свой социальный, образовательный статус, местожительство, место работы, круг общения и т.д., в этом и заключается вся жизнь. На сегодняшний день эти переходные моменты нашей жизни также имеют ритуальное оформление, но, по большому счету, они содержат только отголоски от ритуалов традиционной культуры. Так, праздники по случаю Нового года и новоселья, угощение новых коллег, праздник Первого сентября и Последнего звонка, вручение диплома, день рождения – все они являются обрядами перехода. Суть обрядов перехода не изменилась: как в древности, так и сегодня они направлены на облегчение перехода в новое состояние, положение; для достижения психологического комфорта эти ритуалы имеют участников в лице близких родственников и друзей.

Рассмотренные нами обряды семейного цикла в культуре мари наиболее показательны и содержательны с точки зрения теории обрядов перехода. При их изучении нас интересовала не столько точность исполнения обряда и его детальное рассмотрение, сколько их смысловая наполненность и подчинение ключевой идее. Обряды семейного цикла фиксируют изменения в жизни человека (как для героев ритуала, так и близких участников), непосредственно связанные с семьей и семейно-родственными отношениями. Так, свадебный ритуал обусловлен потерей для одного и приобретением для другого члена родственного коллектива. Родильный обряд направлен на благоприятное вхождение в род нового члена коллектива и корреляцию взаимоотношений между миром предков и живущих. Похоронный обряд наиболее полно включает в себя регулирование этих взаимоотношений, а также благополучное вхождение члена родственного коллектива в мир умерших предков. Переход в ритуале не совершается одноактово, он растянут на продолжительное время, имеет поступательный характер и четкую последовательность, при возможном наложении и одновременном характере элементов ритуала: обрядов отделения, промежуточного обряда и обрядов включения.

Единой идейной основой обрядов семейного цикла мари является идея «через смерть к новому рождению», то есть переход совершается через ритуальное умирание персонажа. Умирая в старом состоянии, герой ритуала теряет все свои свойства, возрождаясь в новом, он заново получает их. Ритуально умирая, он оказывается в лиминальном положении, характеризующемся амбивалентностью, неопределенностью и опасностью, а также пассивностью. Именно коллектив приводит героев ритуала к символической смерти не только посредством лишения функциональности основных органов, но также и особым ритуальным поведением – подчеркнутая грубость, брань, унижение – частушки на свадьбе, ударяние кнутом невесты, строгие ограничения по отношению к роженице, рас-

подобление живых и мертвых. Коллектив в обрядах семейного цикла играет важную роль, его действиями формируется один из многочисленных текстов ритуала и он же его прочитывает, тем самым вводя в очередной раз в действие программу, которая необходима данному коллективу, обществу и которая формирует культурную память народа.

При определении единой идейной основы ритуала, нами прочитывались тексты героев ритуала: невесты, жениха, беременной, новорожденного и покойника с выделением общих характеристик. На первом этапе отделения происходит подготовка героя к ритуальной смерти посредством ликвидации его признаков жизни: его лишают возможности говорить, есть, видеть, слышать, передвигаться. Достигается это рядом запретов для беременной, где апофеозом является удаление беременной в баню (роддом) для умирания в качестве беременной и рождения в статусе матери и раздвоения: из одной появляется две души. Наиболее полно «лишение жизни» отражено в действиях с невестой, так ей покрывают лицо, чтобы она не видела, она на протяжении ритуала не говорит, не поет, не танцует, не ест (это становится возможным только с женихом). Действия с женихом менее выразительны, он лишь лишается возможности говорить, принимать активные решения, танцевать и вкушать пищу до единения с невестой. В погребальном обряде после наступления физической смерти производят обряд ритуальной смерти, так покойнику завязывали ноги, подбородок, закрывали уши, ноздри и глаза, в рот закладывали бисер.

Основной характеристикой с помощью чего мы можем фиксировать промежуточный этап в ритуале, это является переходное состояние героев. Так, в традиционном свадебном ритуале данный этап продолжался до смены головного убора, а мог продолжаться вплоть до рождения женщиной первого ребенка, начавшись с момента выхода ее из дома родителей. В родильном обряде и похоронном, данный этап для новорожденного и покойника практически идентичный, так 40 дней после родов ребенок находится в лиминальном положении, а душа покойника в течение этого же времени еще находится вблизи родственников, и только через год ребенок признается полноправным членом социального коллектива, а покойник переходит в разряд предков. Ребенку стригли ногти и волосы через год – именно к году ребенок «отвердевает» и становится полноправным членом коллектива, имеет зубы, умеет ходить. Целый год в доме умершего его почитают, и заканчивается это последними крупными поминками *вўредыш*, когда окончательно выкупают кровь умершего и он становится полноправным членом мира предков. Что касается переходного состояния роженицы, то он включает и сам момент родов, так как непосредственно перед самыми родами ее инаковость усиливается и завершается через 40 дней после родов.

Обряды включения или ритуальное возрождение представлено в обратном направлении движению ритуальной смерти. Если герой ритуала умирает закрытием органов жизнедеятельности, то возрождается он их рас-

крытием. Так, в доме жениха невеста начинает говорить, снимает покрывало (видит), вкушает пищу, производит действия. Ребенку, пришедшему на этот свет с того света, раскрывают органы посредством символических действий разрубания пут, «развязывания» языка и обретения способности сосать грудь. Покойнику же перед самым погребением развязывают ноги, подбородок с тем, чтобы на том свете он мог свободно возродиться. Идею возрождения мы наблюдаем также в послесвадебном движении молодых: так, во время свадьбы, перемещаясь от дома невесты к дому жениха, на послесвадебном этапе они проделывают этот путь в обратном направлении.

Необходимым атрибутом семейного цикла обрядов является ритуальное обмывание, очищение водой. Так обязательны пред- и послесвадебные бани, бани для новорожденного и покойника. Вода, обладая разрушающими, растворяющими функциями, способна лишить героев ритуала «ненужного багажа», очистить для перехода. Вода также имеет функции облегчения (выхода души и плода), оплодотворения или символа жизни (будущей матери и души на том свете). Помимо функции очищения, вода в похоронно-поминальной обрядности, представлена качеством проводимости (путь), именно через реку или по реке душа переходила в иной мир. Поэтому для ритуальной смерти необходима была вода как трансформированный вариант перехода через воду-реку.

Хлеб (зерно, мука, каша, блины, солома) имеет в ритуальной практике функции маркирования важных моментов, так он присутствует на всех этапах перехода. Выпекание хлебов на свадьбе, выпекание блинов молодой невестой рассматриваем как фиксация удачного перехода в новое положение посредством символического превращения теста в хлеб. Помимо широко известной семантики хлеба – жизни и благополучия, хлеб имеет символ достатка (в пожеланиях молодым), символ лучшей доли (обряды, связанные с ребенком), символ жертвы (для богов и хозяев загробного мира), также обладает юридическим значением (широкое использование в свадебной обрядности) и апотропеическим: хлеб, служащий оберегом, как на свадьбе, так и в родильной обрядности. Непосредственно связанные с хлебом такие понятия, как зерно и солома, наиболее широко представлены в похоронной и родильной обрядности. Находясь с землей в симпатической связи, они образуют с ней единство, а, как известно, земля – это лоно, как дающее жизнь, так и принимающее ее обратно для будущего возрождения; поэтому при рождении и смерти человек соприкасается с соломой. В данном же символическом значении в поминальной обрядности представлено зерно; в родильной обрядности его «окультуренным» вариантом уже являются каша и хлеб. Блины, благодаря своему соляному значению, первоначально широко представлены были только в похоронно-поминальной обрядности и в обрядах жертвоприношения, но позднее они получили широкое применение и в других обрядах семейного цикла

Таким образом, мы выделили наиболее крупные, основные факты, подтверждающие присутствие смыслообразующей идеи в обрядах семейного цикла. Отметим еще несколько моментов, дополняющих нашу мысль. Временные рамки в поминальной обрядности 3, 7, 40 дней по большому счету совпадают с временными рамками посещения невестой своих родителей, являющейся ритуально умершей для них. Учитывая идею круговорота жизни, действия с покойником были направлены на ликвидацию человеческого и культурного, а действия с младенцем, наоборот, на приобщение к культурному, придание человеческого. Для невесты, новорожденного и покойника обязательна баня, а для двух последних также обязательно обмывание шерстью ягненка. Невесту и покойника покрывают покрывалом, невесту – при входе в новое пространство дома жениха, покойника – в пространство загробного мира. В свадебном и погребальном обрядах происходит совмещение реального и мифологического пути: дорога длинна – обязательное использование транспорта, если даже реальный путь короток, для реализации времени, затраченного на прохождении «длинного» пути, ход процессий медленный. Дорога опасна, поэтому героев с апотропеической целью сопровождают окружение, музыка, песни. Во время передвижения покойника в поминальной обрядности, а также невесты в течение праздника их усаживают на подушку – своеобразный трон, подчеркивающий особый статус. Ночное бдение с целью защиты героев ритуала от злых духов присутствует как на похоронах, так и на свадьбе. Лиминальность героев ритуала заканчивается вступлением в новый статус характеризуемый сменой имени и одежды. Так, невеста имеет особый свадебный костюм, который она меняет при вхождении в дом жениха, также она получает новое имя. Ранее особой одеждой обладали и жених, и покойник. Сегодня обособленность одежды покойника выражается чистотой и функциональностью (наличие теплых вещей), а жениха на традиционной свадьбе – наличием головного убора и полотенца. Употребление имени покойника постепенно сходит на нет и переходит в разряд *улым* – давно умерших. Одежда новорожденного состояла из отцовской рубахи или материнской юбки, а позднее пеленок. Наиболее интересные метаморфозы происходили с именем малыша: так, в традиционной культуре он мог иметь до трех имен.

Общее лиминальное состояние героев ритуала указывает на общую направленность магических действий – защитить их, а также уберечься от их возможного отрицательного воздействия. Таким образом, магические действия, употребляемые в рамках рассмотренных обрядов преимущественно употребляются с положительным зарядом и помимо ярко выраженного профилактического значения имеют и протрепетическое – побуждающее.

Широкие хронологические рамки нашего исследования позволили нам увидеть несколько этапов развития народной культуры, так мы видим традиционный этап в истории и культуре народа мари, революционные изменения, коснувшиеся все слои общества, и современное состояние народа с

уникальным культурным наследием, к счастью исследователя, не до конца утерянным. Изменения не оказали разрушительного воздействия на религиозное сознание людей, они воздействовали, прежде всего, на оформление внешней стороны обрядовых действий. В целом, структура и последовательность традиционных обрядов сохранились, несмотря на некоторые смещения сроков, ускорения ритуальной жизни и ее сокращения. В отношении восточных мариЙцев мы считаем, что преимущественно свадебный обряд имеет большее количество отличий от других групп мари, чем другие обряды семейного цикла. Устойчивость к изменениям похоронно-поминальной обрядности говорит о единстве мариЙского этноса, так как текст этого ритуала демонстрирует информацию о мировоззрении народа, о его миропонимании, являющейся наиболее важной для экзистенции народа. При том, что современная родильная обрядность стремится к уинверсализации, в тексте этого ритуала содержится сообщения о нормах принятых в данной культуре, о морали и этикете, одним словом об этосе данной культуры. Таким образом, текст ритуалов семейного цикла, функционируя в качестве культурной памяти народа, содержит некую инвариантную сущность, имеющую в значительной мере надэтнический характер. Это такие идеи, ценности как представления о природе, космосе, месте человека в мире, религиозно-мифологические понятия об отношениях человека со сверхъестественным, высшими силами, представления об идеалах мудрости, силе героизма, красоты, добра, о формах «правильного» и «неправильного» социального поведения и устройства жизни.

Выбранные материалы, источники и методы исследования позволили решить поставленные нами задачи. Вместе с тем, наша работа поднимает другие вопросы и задачи углубления, развития темы. Перспективным представляется проведение более глубоких исследований по каждому обряду семейного цикла, с привлечением новых источников и результатов других исследований касающихся данного комплекса обрядов. Также небезынтересным будет проведение сравнительного исследования на примере всех этнографических групп мари, так как все они испытывали влияние разных народов. Таким образом, наша работа может служить подспорьем для многих исследований по традиционной культуре в целом, и народа мари в частности.

# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

## ЛИТЕРАТУРА

- А. Н. 1910. *Черемисы и языческие верования их*. Казань.
- Агапкина, Т. А. 1995. Греть покойников. – *Славянская мифология. Энциклопедический сборник*. Научный редактор В. Я. Петрухин. М.: Эллис Лак, с. 150.
- Асфандияров, А. З. 1986. Заселение Башкирии нерусскими крестьянами в конце XVI–½ XIX вв. – *Социально-демографические процессы в российской деревне (XVI – н. XX в.)*. Таллин: Академия наук Эстонии, с. 102–109.
- Ахмаров, Г. Н. 1907. Свадебные обряды казанских татар. – *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете*. Вып. 1., с. 1–38.
- Бабенко, В. Я., Гимаев, Р. Н., Ковязин, С. А. 1990. *Семейные праздники и обряды марийцев Башкирской АССР*. Уфа: БНЦ УрО АН СССР.
- Байбурун, А. К. 1990. Ритуал: свое и чужое. – *Фольклор и этнография*. Л.: Наука, с. 3–17.
- Байбурун, А. К. 1993. *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. СПб: Наука.
- Белевцова, В. О. 2010. Свадебная обрядность восточных марийцев в контексте межкультурного взаимодействия в Восточном Закамье. – *ЭО*. №6, с. 93–99.
- Белоусова, Е. А. *Современный родильный обряд*.  
<http://www.ruthenia.ru/folklore/belousova4.htm> (10.09.2010).
- Большов, С. В., Большова, Н. А., Данилов, О. В., 2008. *Древние культовые памятники Марий Эл*. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет.
- Бочкарев, Е. 2005. Пиво в традиционной культуре марийцев. – *Финноугроведение*. №1, с. 94–98.
- Будовская, Е. Э. 1995. Банник. – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Научный редактор В. Я. Петрухин. М.: Эллис Лак, с. 39–40.
- ван Геннеп, А. 1999. *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов*. М.: Восточная литература.
- Васильев, В. М. 1915. Отношение черемис к половой распущенности. – *ИОАИЭ*. Казань, 1915, т. XXIX, вып. 1–3.
- Васильев, В. М. 1927. *Материалы для изучения верований восточных мари*. Краснококшайск.
- Васильев, В. М., Саваткова, А. А., Учаев, З. В. 1991. *Марийско-русский словарь*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Виноградова, Л. Н. 1995. Яйцо. – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Научный редактор В. Я. Петрухин. М.: Эллис Лак, с. 397.
- Воронцова, З. Г. 2002. Марийские термины родства. – *Этническая культура марийцев (традиции и современность)*. Йошкар-Ола: МарНИИ, с. 84–92.
- Герд, К. 1993. *Человек и его рождение у восточных финнов*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Георги, И. Г. 2005. *Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей*. [предисл. и прим. В. А. Дмитриева. Перепеч. с изд. 1799 г. с испр. и доп.] СПб.: Русская симфония: Библиотека Академии наук.

- Герберштейн, С. 1988. *Записки о Московии*: [перевод с латинского и немецкого А. И. Малеина и А. В. Назаренко]. М.: МГУ.
- Горбунов, А. 1925. Народ мари (его верования быт и нравы). – *Кунгурско – Красноуфимский край*. 1925. № 6–7.
- Городской, Г. 1864. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии. – *ЭС РГО*, вып. VI, СПб, с. 23–34
- Гирц, К. 2004. *Интерпретация культур*. М.: РОСПЭН.
- Грацианская, Н. Н., Кожановский, А. Н. 1997. *Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы*. М.: Наука.
- Гура, А. В. 1995-а. Блины. – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Научный редактор В. Я. Петрухин. М.: Эллис Лак, с. 53–54.
- Гура, А. В. 1995-б. Бдение. – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Научный редактор В. Я. Петрухин. М.: Эллис Лак, с. 41–42
- Данилов, О. В., Евсеев, Т. Е. 1993. А. Гакстаузен о марийцах. – *Марийский археографический вестник*. № 3, с. 91–103.
- Дроздова, Г. И. 1995. О специфике погребальной обрядности населения среднего Поволжья XVI–XVIII вв. – *Узловые проблемы современного финно-угроведения*. Йошкар-Ола, с. 25–28.
- Дружинин, В. Н. 1995. *Психологические типы семьи в европейской культуре*. М.
- Дуглас, М. 2000. *Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу*. М.: Канон-Пресс-Ц.
- Дюмезиль, Ж. 1999. Предисловие. – *Мирча Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения*. М.: Ладомир.
- Еремина, В. И. 1991. *Ритуал и фольклор*. Л.: Наука.
- Ерусланов, П. 1894-а. Очерк быта и преданий восточных черемис. – *ИООРГО*. Вып. 4, с. 1–8.
- Ерусланов, П. 1894-б. Жертвоприношения черемис Бирского уезда по случаю неурожая. – *ИООРГО*. Вып. 4, с. 9–19.
- Ерусланов, П. 1895. Родственный союз по понятиям восточных черемис. – *ЭО*. кн. 25, с. 37–49.
- Ерусланов, П. 1896. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. – *ЭО*. кн. XXIX – XXX, №№ 2–3, с. 324–329.
- Забяко, А. *Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде* <http://eliade.upelsinka.com/cr3.htm> (29.10.2010.)
- Зеленин, Д. К. 1994. *Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913*. М.: Индрик.
- Зорин, Н. В. 2001. *Русский свадебный ритуал*. М.: Наука.
- Иванова, И. Г., Попов, Н. С. 2005. Народная медицина. – *Марийцы. Историко – этнографические очерки*. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, с. 237–243.
- Иванов, А. Г., Сепеев, Г. А. 1994. Материалы анкеты В. Н. Татищева о марийцах Приуралья 30-х годов XVIII века. – *Марийский археографический вестник*. № 4, с. 83–105.
- Иванов, П. 1915. Верования и обычаи черемис Бирского уезда Уфимской губернии. – *ВООУ* (III научный отдел). №4, с. 172–182.
- Ильин, В. В., Кармин, А. С., Носович, Н. В. 2007. *Религиоведение*. СПб.: Питер.
- Кагаров, Е. Г. 1929. *Состав и происхождение свадебной обрядности*. Л.
- Календарные праздники и обряды марийцев. Этнографическое наследие*. под ред. Н. С. Попова Вып. 1: Сборник материалов. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2003.

- Калиев, Ю. А. 1995. Подземный мир марийской мифологии: генезис и эволюция. – *Узловые проблемы современного финно-угроведения*. Йошкар-Ола, с. 128–130.
- Калиев, Ю. А. 2003. *Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия*. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет.
- Калинина, О. А., Попов, Н. С. 2005. Народные праздники. – *Марийцы. Историко-этнографические очерки*. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, с. 200–214.
- Каранаев, Ю. Т. 2006-а. Представления о загробной жизни и погребальный обряд восточных марийцев. – *Этносы и культуры Башкортостана: традиции и современность*. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, с. 46–53.
- Каранаев, Ю. Т. 2006-б. Поминальные обряды восточных мари. – *Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения*. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, с.159–164.
- Карпухин, И. Е. 1982. Взаимодействие русских и марийских свадеб в Башкирии (по записям 1977–1980 гг.). – *Фольклор народов РСФСР*. Уфа.
- Кассирер, Э. 1998. Эссе о человеке. – *Мистика. Религия. Наука*. М.: Канон+, с. 379–430.
- Козлова, К. И. 1958. Восточные марийцы. – *История, Археология, Этнография мари. Труды МарНИИ*, вып. XI. Йошкар-Ола, с. 110–122.
- Козлова, К. И., Смирнов, И. Н., Федянович, Т. П. 2000. Семья. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 257–265.
- Козлова, К. И. 2000. Патронимия. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 265–269.
- Коковцев, П. К. 1932. *Еврейско-хазарская переписка в X в.* Л.
- Комов, А. Ф. 1889. Черемисы и вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки. *УГВ* № 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48.
- Кон, И. С. 2005. *Сексуальная культура в России. Клубничка на березке*. М.: Айрис-пресс.
- Криничная, Н. А. 2004. *Русская мифология: Мир образов фольклора*. М.: Академический проект, Гаудеамус.
- Кузеев, Р. Г. 1992. *Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю*. М.: Наука.
- Кузнецов, С. К. 1879. *Четыре дня у черемис во время сюрема: Этнографический очерк*. СПб.
- Кузнецов, С. К. 1904-а. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. – *ЭО* №1, с. 67–90.
- Кузнецов, С. К. 1904-б. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. – *ЭО* №2, с.56–109.
- Кузнецов, С. К. 2009. *Святыни. Культ предков. Древняя история*. под ред. Лайд Шемйэр. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Лаврентьева, Л. С. 1990. Символические функции еды в обрядах. – *Фольклор и этнография*. Л.: Наука, с. 37–47.
- Лесгафт, П. Ф. 1991. *Семейное воспитание ребенка и его значение*. М.: Педагогика.
- Лоссиевский, М. В. 1881. Черемисская свадьба. – *ЗОИРГО*. Вып.4., с. 170–176.

- Лотман, М. Ю. *Семиотика культуры в тартуско-московской семиотической школе*. <http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/mlotman02.html> (20.10.2010).
- Лотман, Ю. М. 1992. Семиотика культуры и понятие текста. – *Избранные статьи*. Т.1 Таллинн, с. 129–132.
- Лимеров, П. Ф. 2000. Свадьба. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 129–144.
- Малиновский, Б. 1998. *Магия, наука и религия*. М.: Рефл-Бук.
- Мамаева, М. Н. 2002. О музыкально-культурной традиции в поминальном обряде марийцев. – *Этническая культура марийцев (традиции и современность)*. Йошкар-Ола: МарНИИ, с. 133–144.
- Марий калык мут ден тушто – влак / Марийские пословицы, поговорки, загадки* 1960. Сост. С. И. Ибатов. Йошкар–Ола.
- Марийцы. Историко-этнографические очерки*. 2005. Коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ.
- Мендиаров, Г. 1894. О черемисах уфимской губернии. – *ЭО* кн.22 №3, с. 33–53.
- Миллер, Г. Ф. 1791. *Описание живущихъ въ Казанской губернии языческихъ народовъ, яко то черемисъ, чувашъ и вотяковъ*[...]. СПб.: Изданием Императорской академии наук.
- Мигранова, Э.В. 2006. Традиционные погребально-поминальные трапезы башкир. – *Этносы и культура Башкортостана: традиции и современность*. Уфа, с.59–64.
- Миннихметова, Т. 2003. *Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор*. Тарту: Tartu University Press.
- Миннихметова, Т. 2008. Путевые заметки об экспедициях с И. Лехтинен к восточным марийцам. – *Финно-угроведение* №1, с. 11–16.
- Михеев, А. В. 1995. Жертвенная пища в праздниках поминовения. – *Узловые проблемы современного финно-угроведения*. Йошкар-Ола, с. 147–149.
- Мокшин, Н. Ф. 2000. Семейные обряды и обычаи. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 387–396.
- Молотова, Т. Л. 1992. *Марийский народный костюм*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Молотова, Т. Л. 2000. Родильные обряды. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 273–275.
- Молотова, Т. Л. 2001-а. Родильные обряды. – *Этнография марийского народа*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, с. 126–128.
- Молотова, Т. Л. 2001-б. Похоронно-поминальные обряды. – *Этнография марийского народа*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, с. 139–145.
- Молотова, Т. Л. 2002. Ткачество марийцев. – *Этническая культура марийцев (традиции и современность)*. Йошкар-Ола: МарНИИ, с. 56–71.
- Молотова, Т. Л. 2005. Родильные обряды. – *Марийцы. Историко – этнографические очерки* Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, с.173–179.
- Молотова, Т. Л. 2010. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев. – *ЭО* №6, с.81–93.
- Народы Поволжья 2000. *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука.
- Никитина, Т. Б., Архипов, Г. А. Сепеев, Г. А. 2000. Проблема происхождения мари. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 187–190.

- Никитина, Т. Б. 2002. *Марийцы в эпоху средневековья (по археологическим материалам)*. Йошкар-Ола.
- Никольский, Д. П. 1897. Этнографическо – антропологический очерк восточных черемис. – *Труды АОВМА*. Т. 2, с. 9–13.
- Новиков, С. С. 2005. *Марий сугынь*. Йошкар-Ола: ГУП «Газета Марий-Эл».
- Новиков, С. С. 2007. *Восточные марийцы. Философия, история, люди*. Йошкар-Ола: ГУП «Газета Марий-Эл».
- Олеарий, А. 1906. *Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно*. [введение, перевод, примечание и указатель А. М. Ловягина]. СПб.: Издание А. С. Суворина.
- Паасонен, Х. 2003. Другие праздники. – *Календарные праздники и обряды марийцев. Сборник материалов*. Йошкар-Ола: МарНИИ, с. 228–229.
- Паллас, П. С. 1788. *Путешествие по разным провинциям российского государства*. Часть третья. Половина вторая. 1772 и 1773 годов. СПб.: при Императорской Академии наук.
- ПВЛ 1950. *Повесть временных лет*. Ч.1 под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.–Л.: Издательство АН СССР.
- Перетяткович, Г. 1877. *Поволжье в XV и XVI веках (очерки из истории края и его колонизации)*. М.
- Петров, А. А. 1895. Заметки по этнографии черемис Красноуфимского уезда Пермской губернии. – *ИООРГО* вып. VI, с.23–31.
- Попов, Н. С. 1813. *Хозяйственное описание Пермской губернии*. СПб.
- Попов, Н. С. 1981. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков. – *Материальная и духовная культура марийцев*. Йошкар-Ола: МарНИИ, с. 154–174.
- Попов, Н. С. 2000. Похоронные обряды и поминки. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 275–279.
- Румянцева, Т. Г. 2002. Дильтей (Dilthey) Вильгельм (1833–1911) – немецкий философ, психолог и историк культуры. – *История философии. Энциклопедия*. Научный редактор. А. А. Грицанов, Минск: Интерпрессервис, с. 321–324.
- Рычков, Н. П. 1770. *Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году*.– СПб.: при Императорской Академии наук.
- Рыбаков, Б. А. 1987. *Язычество Древней Руси* М.: Наука.
- Садохин, А. П. 2005. *Этнология*. М.: Гардарики.
- Садиков, Р. Р. 2008. *Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов*. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН.
- Семенов, Т 1893. *Черемисы*. Этнографический очерк. М.
- Семенов, Ю. И. 1974. *Происхождение брака и семьи*. М.: Мысль.
- Семенов, Ю. И. 1993. *Брак и семья: возникновение и развитие*. [http://scepsis.ru/library/id\\_6.html](http://scepsis.ru/library/id_6.html) (16.06.2010).
- Сепеев, Г. А. 1967. Влияние костюма тюркских народов на костюм восточных марийцев. – *История, Археология, Этнография мари. Труды МарНИИ*, вып. XXII. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, с. 194–209.
- Сепеев, Г. А. 1975. *Восточные марийцы*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Сепеев, Г. А. 1995. Этнография марийцев в исследованиях финских ученых. – *Узловые проблемы современного финно-угроведения*. Йошкар-Ола, с. 175–177.

- Сепеев, Г. А. 2005. Поселения и жилища. – *Марийцы. Историко – этнографические очерки*. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, с. 91–108.
- Сепеев, Г. А. 2006. *История расселения марийцев*. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ.
- Смирнов, И. Н. 1889. *Черемисы*. Историко-этнографический очерк. Казань.
- Смирнов, И. Н. 1986. Обрядовые параллели в традиционных свадебных ритуалах марийцев и русских. – *Этнокультурные традиции марийского народа*. Йошкар-Ола: МарНИИ, с. 98–124.
- Смирнов, И. Н., Попов, Н.С. 2000. Марийская свадьба. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 269–273.
- Смирнов, И. Н. 2001. Свадебные обряды. – *Этнография марийского народа*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, с. 128–139.
- Смирнов, И. Н., Попов, Н. С. 2005. Марийская свадьба. – *Марийцы. Историко – этнографические очерки*. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, с. 156–173.
- Соммье, С. 1999. О черемисах. Этнографическо-антропологический очерк. – *Марийский археографический вестник*. № 9, с. 189–204.
- Спенсер, Г. 1998. Принципы социологии. – *Мистика. Религия. Наука*. М.: Канон+, с. 5–26.
- Степанова, А. А. 2003. *Религиозно-культурные связи чувашей и марийцев по материалам языческих похоронно-поминальных обрядов: XVI-начало XX вв.* Автореферат диссертации. <http://www.dissercat.com/content/religiozno-kulturnye-svyazi-chuvashei-i-mariitsev-po-materialam-yazycheskikh-pokhoronno-pomi> (24.11.2010).
- Сумцов, Н. Ф. 1996. *Символика славянских обрядов*. М.: Восточная литература.
- Сурхаско, Ю. Ю. 1977. *Карельская свадебная обрядность (конец XIX- начало XX вв.)*. Л.: Наука.
- Тойдыбекова, Л. 1997. *Марийская языческая вера и этническое самосознание*. Йоенсуу: Joensuun yliopiston.
- Тойдыбекова, Л. 2007. *Марийская мифология*. Этнографический справочник. Йошкар-Ола.
- Токарев, С. А. 1990. *Ранние формы религии*. М.: Политиздат.
- Толстая, С. М. 1995. Беременность. – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Научный редактор В.Я. Петрухин. М.: Эллис Лак, с. 43–44.
- Топорков, А. Л. 1995-а. Решето. – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Научный редактор В. Я. Петрухин. М.: Эллис Лак, с. 334–335.
- Топорков, А. Л. 1995-б. Хлеб. – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Научный редактор В. Я. Петрухин. М.: Эллис Лак, с. 384–387.
- Тучина, О. А. *Семантика ритуально-магических действий свадебного обряда (по материалам пинежского района Архангельской области)*. [http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04\\_tuchina1.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_tuchina1.htm) (13.06.2010.).
- Тэрнер, В. 1983. *Символ и ритуал*. М.: Наука.
- Тюгашев, Е. А., Попкова, Т. В. 2003. *Семьеведение: Учебное пособие*.– Новосибирск: СибУПК
- Уразманова, Р. К. 2004. Семейные обычаи и обряды: свадебные, связанные с рождением ребенка, похоронно-поминальные. – *Этнография татарского народа*. Казань: Магариф, с. 127–140.
- Фатыхова, Ф. Ф. 1995. О некоторых особенностях погребального обряда марийцев Мишкинского района Башкортостана. – *Узловые проблемы современного финно-угроведения*. Йошкар-Ола, с. 183–185.

- Фатыхова, Ф. Ф. 1997. Традиционная похоронная и поминальная обрядность башкир Пермской области. – *Традиционная народная культура населения Урала*. Пермь, с. 95–98
- Федянович, Т. П. 1997. *Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало – Поволжья*. М.
- Филоненко, В. И. 1912-а. Погребальные и свадебные обряды черемис Уфимской губернии. – *ВОУО* №2, с. 36–42.
- Филоненко, В. И. 1912-б. Праздник «Кюсе» у восточных черемис. Из отчета о поездке в Бирский уезд к язычникам инородцам летом 1912 г. – *ВОУО* № 7–8, с. 225–233.
- Филоненко, В. И. 1912-в. Языческие верования черемис Уфимской губернии. – *ВОУО* № 1, с.1–10.
- Филоненко, В. И. 1914. *Уязычников – инородцев Уфимской губернии*. Уфа.
- Фрезер, Дж. Дж. 2001. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*. Т.1. М.: Терра-Книжный клуб.
- Фукс, А.1840. *Записки о чувашах и черемисах*. Казань.
- Христолюбова, Л. С. 2000. Семейные обряды. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. М.: Наука, с. 463–466.
- Черемшанский, В. М. 1859. *Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении*. Уфа.
- Чеснов, Я. В. 1998. *Лекции по исторической этнологии*. М.: Гардарика.
- Чуриков, И. А. 2005. *Этнопедагогика народа мари*. М.: Академический проект: Трикта.
- Шабаев, Ю. П., Мальцев, Г. И. 2004. Баня в народной медицине пермских и волжских финнов ЭО N 5, с. 53–66.
- Шейкин, А. Г. 1997. Символ. – *Культурология XX век. Словарь*. С-Пб.: Университетская книга.
- Шикаева, Т. Б. 1981. Погребальный обряд марийцев (по материалам поздних марийских могильников). – *Материальная и духовная культура марийцев*. Йошкар-Ола: МарНИИ, с. 192–205.
- Шитова, С. Н. 2006. Пояс в обычаях и мифологии башкир. – ЭО №6, с. 154–164.
- Шкалина, Г. Е. 2003. *Традиционная культура народа мари*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Элиаде, М. 1999. *Очерки сравнительного религиоведения*. М.: Ладомир.
- Эрвел марий муро-влак. *Песни восточных мари: Свод марийского фольклора* 1994. Сост. Г. Гадиатов. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Этнография марийского народа*. Учебное пособие. под. ред. Г. А. Сепеева. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2001.
- Юсупов, Р. М., Минибаева, З. И. 2006. Народные представления о болезнях и причинах их возникновения у башкир Курганской области. – *Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения*. Уфа: ЦЭИ УРО РАН, с. 195–203.
- Яковлев, Г. 1887. *Религиозные обряды черемис. О богах*. Казань.
- Ялаева, Р. К. 2005. *Что может спасти природу и каждого из нас? (223 табу-запрета народа мари)*. Йошкар-Ола: ГУП «Газета Марий Эл».
- Beke, Ödön 1938. *Tscheremissische Märchen, Sagen und Erzählungen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia.
- Holmberg, Uno (Harva) 1926. *Die Religion der Tschermissen*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

- Genetz, Arvid 1889. *Ost-tscheremissische Sprachstudien*. Helsinki: Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja.
- Lallukka, Seppo 2003. *From fugitive peasants to diaspora. The eastern Mari in tsarist and federal Russia*. Helsinki: Gummerus.
- Lehtinen, Ildikó 1994. *Tscheremissischer Schmuck-Ethnographische Untersuchung*. Helsinki: Suomalais – Ugrilainen Seura Museovirasto.
- Lehtinen, Ildikó 1999. *Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista*. Helsinki: Suomalais – Ugrilainen Seura.
- Lehtinen, Ildikó 2004. Adaptation of new tasks. Everyday life of the Mari women. – *Формирование, историческое взаимодействие и культурные связи финно-угорских народов*. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛ, с.501–505.
- Manninen, Ilmari 1929. *Soome sugu rahvaste etnograafia*. Tartu: Loodus.
- Paasonen, Heiki 1939. *Tscheremissische texte*. Helsinki: Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia.
- Peedumäe, Tiia 1996. Kristluse mõjud ja kristlikud tähtpäevad mari rahvakalendris. – *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat XLI*, lk. 183–209.
- Sebeok, Thomas A., Frances, J. Ingemann 1956. *Studies in Cheremis: the supernatural*. New-York: Wenner – Gren foundation for anthropological research, incorporated.
- Valk, Ülo 1998. *Allilma isand: kuradi ilimumiskujud eesti rahvausus*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

## ИСТОЧНИКИ

### Музейные источники

- РЭМ 4835-31 описи экспонатов, собранных в д. Чураево РБ.
- РЭМ 4835-32 описи экспонатов, собранных в д. Старо-Яшево РБ.
- РЭМ 4835-33 описи экспонатов, собранных в д. Чураево РБ.

### Архивные источники

- СПФ АРАН ф. 216. оп. 3 № 377 Г. Челноков Сведения о черемисах Бирского уезда.
- SUST kotelo 197 T. Jarmitov Marilaisaineistoa. Käsikitjoitus ja suomennos  
EA 140 Kadri Tammur. Kommetest (lk. 150–154) – Teatmematerijali Mari ANSV, Morki ja Gornomariiski rajoonist. Tartu 1975.
- EA 227 Tiia Peedumäe. Matmise ja surnu mälestamisega seotud kombestik (lk. 107–142) – Teatmematerjali Permi oblasti Suksuni rajooni idamaride rõivastusest ja kombestikust (lk. 11–176). Tartu, 1991.
- EA 234 Tiia Peedumäe Mari religioossetes pidustusest (lk. 11–55) Tartu, 1992.

### Статистические источники

- Марийский мир 2008. Справочник. Йошкар-Ола  
[http://mariuver.info/rus/soc/statistics/mari\\_mir2008](http://mariuver.info/rus/soc/statistics/mari_mir2008) (13.11. 2010)
- Марийцы <http://www.rusnations.ru/etnos/mari/> (26.10.10)
- Полевые материалы автора
- ПМА 1 – экспедиция в Калтасинский, Краснокамский, Дюртюлинский районы РБ в июне-июле 2005 года.
- Дюртюлинский район
- Смирнова Надежда Имабаевна 1933 г.р. д. Маядык
- Сатараева Алима Исилбаевна 1931 г.р. д. Маядык

Ишалина Сарбиямал Янситовна 1918 г.р. д. Маядык  
Янабаева Алмабика Мустафиновна 1936 г.р. д. Маядык  
Краснокамский район  
Титова Апияс 1925 г.р. д. Арлан  
Алексеева Авдотья Матвеевна 1906 г.р. д. Арлан  
Семенова Марфа Шамаевна 1929 г.р. д. Арлан  
Александрова Анисия Алексеевна 1938 г.р. с. Никольское  
Карикова Мария Галлямовна 1918 г.р. д. Ведресово  
Калтасинский район  
Айтиева Айсуло Айтиевна 1926 г.р. д. Нижний Тыхтем  
Тимербаева Ирина Яковлевна 1931 г.р. д. Нижний Тыхтем  
Шамыкаев Шамрат Шамыкаевич 1932 г.р. д. Калмаш

ПМА 2 – экспедиция в Красноуфимский район Свердловской области в июле 2006 года

Васильева Анна Михайловна 1934 г.р. д. Юва  
Николаева Соня Дмитриевна 1932 г.р. д. Юва  
Мишкина Александра Андреевна 1926 г.р. д. Марийские Ключики  
Кабаева Анна Николаевна 1928 г.р. д. Марийские Ключики  
Умутаева Зоя Николаевна 1938 г.р. д. Верхний Бугалыш  
Чебаева Людия Байрамаловна 1941 г.р. д. Верхний Бугалыш  
Костина Анастасия Сюангуловна, 1932 г. р. д. Верхний Бугалыш  
Михайловна Дарья Бикмаевна, 1930 г. р. д. Верхний Бугалыш  
Комиссарова Екатерина Михайловна, 1920 г. р. д. Усть-Маш  
Семенова Лиза Николаевна, 1940 г.р. д. Большая Тавра  
Александров Борис Алексеевич, 1938 г. р. д. Большая Тавра  
Мишина Ульязи Кинчаевна, 1925 г. р. д. Большая Тавра  
Сапин Александр Иванович 1929 г.р. д. Большая Тавра

ПМА 3 – экспедиция в Мишкинский и Бирский районы РБ в июле 2009 года  
Мишкинский район

Захарова Майсуло Александровна 1935 г.р. д. Чебыково  
Аликова Самига 1928 г.р. д. Чебыково  
Иванаева Антонида Шамыковна 1933 г.р. д. Чебыково  
Яшмурзина Анастасия Никифоровна 1953 г.р. д. Малонакоряково  
Шамиданова Айсуло Ипулаевна 194 г.р. д. Малонакоряково  
Байрамалова Татьяна Ипулаевна 1940 г.р. д. Малонакоряково  
Питаева Ольга Александровна 1967 г.р. д. Малонакоряково  
Иликбаева Анисия Яндимировна 1923 г.р. д. Ирсаево  
Шамаева Светлана Самиевна 1955 г.р. д. Озерки  
Ямурзин Александр Алексеевич 1952 г.р. д. Озерки  
Мухамметов Владимир Яшпаевич 1968 г.р. д. Укозаш  
Янсубина Елизавета Ивановна 1933 г.р. д. Чураево  
Русиева Людмила Аблековна 1956 г.р. д. Чураево  
Айдонова Марфа Гайнетдиновна 1936 г.р. д. Чураево  
Мазиев Павел Михайлович 1955 г.р. д. Баймурзино  
Гимаева Татьяна Борисовна 1959 г.р. д. Тигирменево  
Минаева Надежда Павловна 1964 г.р. д. Тынбаево  
Баязова Зоя Базасевна 1963 г.р. д. Тынбаево

Николаева Наташа 1987 г.р. д. Большесухоязово  
Бирский район  
Бухаров Исиляй Бухарович 1932 г.р. д. Чишмы  
Батырова Уналче Ишмурзиновна 1931 г.р. д. Акуди  
Яикбаева Надежда Алтынбаевна 1924 г.р. д. Акуди  
Ямурзина Галина Лекандровна 1954 г.р. г. Бирск  
Ямурзина Елизавета Исанбаевна 1928 г.р. г. Бирск

ПМА 4 – анкетирование в Мишкинском, Бирском, Калтасинском районе в июле  
2010 года

Мишкинский район

Айдимирова Валентина Юрьевна 1955 г.р. д. Ирсаево  
Александрова Анастасия Салиевна 1942 г.р. с. Мишкино  
Алиева Валентина Алексеевна 1954 г.р. с. Мишкино  
Аптиева Валентина Ахметзяновна 1955 г.р. д. Ирсаево  
Баширова Анна Кугубаевна 1952 г.р. д. Ирсаево  
Иликбаева Аниясия Яндимировна 1923 г. р. д. Ирсаево  
Карелина Евгения Ибаевна 1958 г.р. д. Ирсаево  
Саметова Татьяна Сергеевна 1949 г.р. д. Ирсаево  
Ямурзина Нина Алексеевна 1959 г.р. с. Мишкино  
Яникеева Любовь Шакмаевна 1947 г.р. д. Чебыково  
Яныбаева Елена Александровна 1935 г.р. д. Ирсаево  
Калтасинский район

Зайнуллина Анастасия Зайнетдиновна 1920 г. р. с. Калтасы  
Иванов Владимир Филиппович 1938 г.р. с. Калтасы  
Иванова Анна Аймурзиновна 1939 г.р. с. Калтасы  
Илтубаев Михаил Илтубаевич 1934 г.р. с. Калтасы  
Исаева Клавдия Шакретдиновна 1945 г.р. с. Калтасы  
Бирский район

Агзамова Надежда Васильевна 1976 г.р. г. Бирск  
Иванов Михаил Иванович 1928 г.р. г. Бирск  
Усаева Татьяна Айгишевна 1949 г.р. г. Бирск  
Ямурзина Галина Лекандровна 1954 г.р. г. Бирск  
Ямурзин Василий Ипулаевич 1953 г.р. г. Бирск

Устные сообщения

Паситова Алевтина Петровна 1954 г.р. с. Мишкино Мишкинского района  
Юзиева Кристина Сергеевна 1985 г.р. д. Бикшиково Мишкинского района  
Ялаева Рита Каникеевна 1953 г.р. с. Мишкино Мишкинского района  
Ямурзин Анатолий Ипулаевич 1955 г.р. с. Мишкино Мишкинского района

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АОВМА	– Антропологическое общество при Военно-медицинской Академии (СПб)
БНЦ УрО АН СССР	– Башкирский научный центр Уральского отделения Академии наук СССР
БГПУ	– Башкирский Государственный педагогический университет
ВОУО	– Вестник Оренбургского учебного округа
ЗООРГО	– Записки Оренбургского отдела Русского географического общества (Оренбург)
ИИЯЛ БНЦ УрО РАН	– Институт истории, языка и литературы Башкирского научного центра Уральского отделения Российской Академии наук (Уфа)
ИОАИЭ	– Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
ИООРГО	– Известия Оренбургского отдела Русского Географического общества
ИРГО	– Известия Русского Географического общества
МарНИИ	– Марийский научно исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. Васильева. (Йошкар-Ола)
ПВЛ	– Повесть Временных лет
ПМА	– полевые материалы автора
РБ	– Республика Башкортостан
РТ	– Республика Татарстан
РЭМ	– Российский Этнографический музей (СПб)
СПФ АРАН	– Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии Наук
УГВ	– Уфимские губернские ведомости
УР	– Удмуртская Республика
ЦЭИ УНЦ РАН	– Центр этнологических исследований Уфимского научного центра Российской Академии Наук
ЭС	– Этнографический сборник
ЭО	– Этнографическое обозрение
ЕА	– Eesti Rahva Muuseumi etnograafilise arhiivi (Tartu)
SUST	– Suomalias – Ugrilainen Seuran tutkimuskisto (Helsinki)







Схема движения традиционной свадьбы

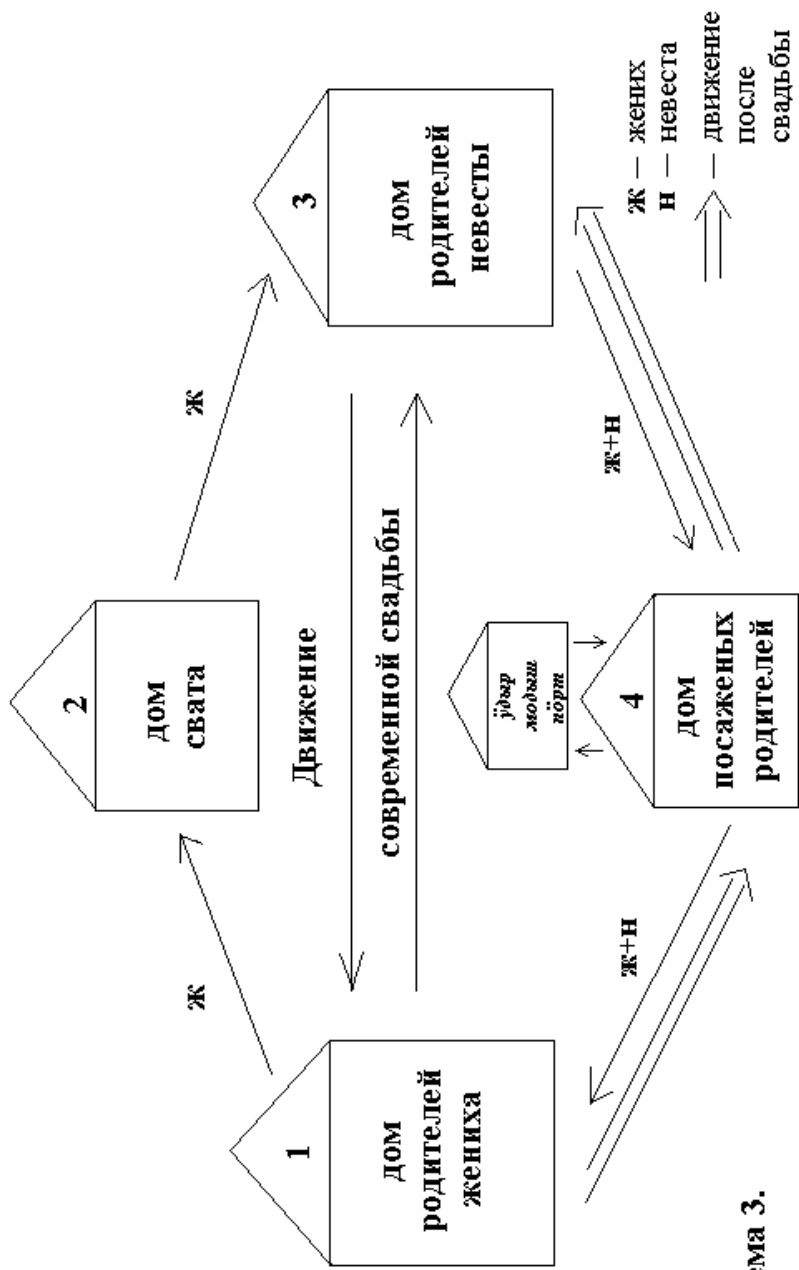


схема 3.



**Фото 1.** Сосватанная невеста готовит с подругой приданое – вышивают полотенца.  
1970-е годы, д. Ирсаево Мишкинский район РБ. Фото из личного архива автора



**Фото 2.** Родители жениха, одетые в подаренные невестой вещи. 1970-е годы. д. Ирсаево Мишкинский район РБ. Фото из личного архива автора.



**Фото 3.** Жених и невеста. 1970-е годы. д. Ирсаево Мишкинский район РБ. Фото из личного архива автора.



**Фото 4.** Жених и невеста. 2009 г. д. Большесухоязово Мишкинский район РБ. Фото из личного архива автора.



**Фото 5.** *Сўан вате-влак* – женщины запевалы и гости свадьбы. 1970-е годы. Мишкинский район РБ. Фото из архива Алиевой В. А.



**Фото 6.** Музыканты, *сўан вате* и *марий-влак* с песнями идут за невестой. 2009 д. Большесухоязово Мишкинский район РБ. Фото из личного архива автора.



**Фото 7.** Традиционная марийская семья. Начало XX века. Мишкинский район РБ. Фото из архива Алиевой В. А.



**Фото 8.** Молодая мама и дочь. Середина XX века. Мишкинский район РБ. Фото из архива Алиевой В. А.



**Фото 9.** Опускание гроба на веревках в могилу. д. Ирсаево Мишкинский район РБ. Фото из архива Алиевой В. А.



**Фото 10.** Мытье рук после возвращения с кладбища. Вода из ковша выливается на правую сторону. На втором плане девушка раздает белые нитки, чтобы пришедшие на похороны замотали их на запястье. д. Ирсаево Мишкинский район РБ. Фото из архива Алиевой В. А.



**Фото 11.** Поминки на 40-й день. д. Ирсаево Мишкинский район. Фото из личного архива автора.



**Фото 12.** Родовые поминки *Семьк* в современном варианте. д. Ирсаево Мишкинский район. Фото из личного архива автора.

## KOKKUVÕTE

Väitekiri „Maride pereelutsükliga seotud rituaalid üleminekurituaalide teooria kontekstis (idamaride näitel)” on üles ehitatud selle tsükli rituaalide struktuursemantilise analüüsi ja nende võtmeideede väljaselgitamise abil. Töös analüüsitakse pulma-, sünni- ning matuse- ja mälestamisrituaale, töö on ka struktureeritud samal põhimõttel. Sellise kompositsiooni aluseks on arusaamad rituaalsete tsüklike järjekindlusest pere moodustamise seisukohalt: pulmad-sündiminesurm. Töös analüüsitakse traditsioonilisi rituaale, samas jälgitakse ka eelmisel sajandil toimunud muutusi, mis on avaldanud mõju kaasaegse rituaali iseloomule.

Idamaride etnograafiline rühm on kogu oma etnilise ajaloo jooksul elanud võõras etnilises keskkonnas: tatarlaste, baškiiride, venelaste ja udmurtide seas. Olles nende rahvaste kultuurilise mõju väljas, kuid säilitades oma kultuuri mõningaid arhailisi elemente, on idamaridel nüüdseks välja kujunenud omapärane kultuur iseloomuliku keele, rituaalsete rõivaste ja muude eripäradega. Uurimistööd idamaridest ning eriti nende rituaalse käitumise eripärade kohta on tänapäeval äärmiselt vähe. Sellised uurimused soodustavad mitte üksnes üksiku grupi kultuuri säilitamist, vaid terve rahva säilitamist tervikuna, ning aitavad kaasa mari rahvuse eneseteadvuse arengule.

Töö esimene peatükk on pühendatud kultuuri mõistmise semiootilise kontseptsiooni teoreetilisele põhjendamisele, eesmärkide püstitamisele, metodoloogia väljatöötamisele ja probleemi historiograafiale. Ma käsitlen kultuuri kui teksti ning peatun selle põhifunktsioonil kui rahva traditsioonilisel mälul. Just selle funktsioonist on tingitud pereelutsükliga seotud rituaalide sisu püsimine ja vormi muutumine kaasaegses elus. Antud rituaalide kompleksi püsivust võib seostada nende rituaalide tekstide tähtsusega kultuuri elujõulisuse seisukohast, kuna nendesse rituaalidesse on kätketud teave mari rahva maailmavaate kohta. Arvestades algset kirjaoskuse-eelset kultuuri saavad antud rituaalid võtmerolli kultuurilise eetose säilitamisel.

Teises peatükis on traditsioonilist pulmarituaali võrreldud kaasaegse traditsioonilist iseloomu kandva pulmarituaaliga. Pulmarituaalis loetakse pruuditeksti rituaalis osalejate tekstiga samal ajal. Kaasaegses pulmarituaalis on pruudi teksti interpretatsioon muutunud, teksti mõistesisu taastatakse ainult traditsioonilise iseloomuga pulmade juures. Pulmarituaal aitab noorpaaril, eriti pruudil minna ühest sotsiaalsest ja soolis-vanuselisest grupist teise. Lisaks on töös tähelepanu pööratud küsimustele, mis moodustavad pulmarituaali lahutamatu osa – abieluelsele seksuaalsuhetele ja *kalõmmi* mõiste ajaloolisele variatiivsusele. Kaasaegset pulmarituaali uurides tuln järeldusele, et sisulise struktuuri suhtelise püsivuse korral saab väljendusviisi üha rohkem mängulise iseloomu ning läheneb ühtlustumisele vene rituaaliga. Kaasaegsetes traditsioonilise iseloomuga pulmades säilivad mõlemad elemendid (sisu ja vorm), kuid vorm muutub kaasaegsetes tingimustes – iseloomulikeks elementideks on rituaali kiirenemine ning paljude elementide praktilise tähenduse eelis. Ida-

maride pulmade eripäraks peame selliseid funktsionaalseid elemente nagu neidude mängu, “asendusvanemate” funktsioone, pulmade korraldamist kahes majas – pruudi kodus ja peigmehe kodus, pruudi välimuse eripärasusi. Islami traditsioonidega segunemine andis kalõmmi sisule mitmekesisust.

Kolmas peatükk on pühendatud sünnirituaalile. Uuritud on raseda ja vastsündinu teksti ning keelde nende liminaalsete seisundite suhtes. Selle rituaali objektide eripäraks pean nende tekstide peaaegu täielikku tähenduste muutust kaasaegses rituaalis. Seda võib seostada raviasutuste võrgu laienemise ja nendepoolse vastsündinute tervisekontrolliga. Kuid isegi kaasaegses sünnirituaalis täheldatakse vormiliste muutuste korral sisu püsivust. Sünnitaja tekst on üleminekurituaalide struktuuri suhtes sarnane pruudi tekstiga, vastsündinu tekst on oma reaalses passiivsuses lähedane surnu tekstile. Kuid just kollektiivi suhtumises vastsündinusse ja surnusse on selgelt väljendatud rituaali kommunikatiivne funktsioon, kui kollektiiv on nii teksti saatja kui ka selle tõlgendaja rollis. Palju sarnaseid jooni näeme sünni- ja matuserituaalis kui käsitleme neid piirirituaalidena inimese elutsükli – inimene tuleb ja lahkub ühest ilmast teise. See tõttu on nende rituaalide ajal piirid selle ja teise ilma vahel läbipaistvamaid, uue ilma osaliseks saamise ajalised piirid (40 päeva, aasta) langevad kokku ning on tähtsad rituaali tegelaste tulevase funktsioneerimise jaoks. Sünnirituaal on enamas jaos suunatud vastsündinule, tema astumisele sugulaste kollektiivi. Arvan, et selles tekstis on antud ühiskonnale omased põhilised väärtused, mis moodustavad antud kultuuri eetost.

Neljandas peatükis käsitlem matus- ja mälestusrituaali ning küsimusi, mis moodustavad selle rituaalitsükli teoreetilise aluse: esivanemate kultus, animism, ettekujutused surmast ja hauatagusest elust. Hing on kaalutu osake, mis on võimeline nii selle kui ka teise ilma ruumis liikuma, ning mis aja jooksul väheneb. Elavate ilmas peab hingi kostitama esivanemate ilmaga heade kontaktide säilitamise eesmärgil, kuna hing saab takistamatult piire ületada ning pole teada, mis kavatsustega ta seda teeb. Teine ilm – see on ilm, mis on sellest ilmast väljaspool, mille piirid pole selgelt määratud, kuid mütoloogilises maailmapildis piirnevad need omandatud, kultuuristatud ruumiga. Hauatagune ilm elab oma mõistete järgi, kuid on meie ilmaga paralleelne. Seal käivad asjad vastupidi, kuid samal ajal kõik areneb (lapsed kasvavad) ja funktsioneerib (inimene teeb tööd). Antud ettekujutustega on lahutamatu seotud esivanemate kultus: kus iganes surnud inimene poleks ning kui suur ta hing ka poleks, ta ei katkesta oma sidemeid elusate, lähedaste inimestega, ning tema mõju sugukonna elule on võrreldes elusolekuga veel võimsam. Surnu ja rituaalis osalejate tekstide koostoime erineb selles rituaalide tsükli koostoimest teistes pererituaalides.

Antud rituaali peategelase kultuuriline tekst seostub passiivsusega kollektiivi ja tema ümbruskonna suhtes. Rääkides antud rituaali tekstist tervikuna, arvan, et siinjuures on teksti funktsioon eriti kajastatud kui rahva kultuuriline mälu, kuna siin on täheldatud ideid maailma, sealhulgas rahva ja inimese funktsioneerimisest; ideid elukeerisest ning elu jätkuvusest. Need ideed ongi ilmselt kõige tähtsamad rahva eksisteerimise seisukohast. Põhimõtteliseks erinevuseks on

muutumatu suhtumine rituaali objekti, selle teksti püsivus aja jooksul. Rituaalis osalejate (subjektide) tegevus on hakanud muutuma vaid viimasel ajal ning on seotud üksnes väliste ja ajaliste (rituaali kiirenemine) tunnustega, st et kõige püsivamaks on sisu ja vormi muutustele jäänud matuse- ja mälestamisrituaal. Seostan seda tugevalt arenenud esivanemate kultuse ja usuga maagiasse ja animismi.

Perekondlikud rituaalid on üleminekurituaalid, mis sisaldavad kohustuslikku peategelase ja rituaalis osalejate suhtlust. Selles mõttes täidavad need täielikul määral kultuurilise teksti kui kollektiivmälu funktsiooni, tegelikult mõtestabki kultuurilisi tekste lahti just kollektiiv, ning kohati ka moodustab neid. Maride perekondliku tsükli rituaalide ühiseks aluseks on idee „läbi surma uuele sünnile liikumine”, st üleminek järgmisesse seisundisse toimub läbi tegelase rituaalse surma. Just rituaal aitab elus kriisiperioodidest (mis on vormistatud üleminekurituaalideks) üle saada. Surres vanemas eas, kaotab rituaali peategelane kõik oma omadused, et taas ilmale tulles need uuesti saada. Sellest ilmast rituaalselt lahkudes jõuab inimene liminaalsesse seisundisse, mida iseloomustavad ambivalentsus, määramatus ja oht. Selline seisund seletab maagia laialdast kasutamist kõikides nende rituaalide kompleksi etappides. Rääkides maagia kasutamisest, rõhutame, et maagilisi toiminguid kasutati enamjaolt profülaktilisel ja innustamise eesmärgil, mis tervikuna paljastabki antud rituaalide olemust – inimese ja kollektiivi edukat eksisteerimist.

Tõlkinud Irina Dogatko.

## SUMMARY

This dissertation, “The Rituals Connected to the Mari Family Cycle (based on the Example of the Eastern Mari) in the Context of the Ritual Transition Theory”, is structured through a structural semantic analysis of the rituals of this cycle and the ascertainment of their key concepts. This study analyzes marriage, birth, funeral, and memorial rituals and is organized in the same order. This composition is due to the author’s ideas concerning the continuity of the cycle from the perspective of family formation: wedding, birth, and death. This study analyzes traditional rituals and at the same time documents changes occurring in the past century that have impacted the circumstances of modern ritual.

The ethnographic group of Eastern Mari has lived in a foreign ethnic environment throughout its entire ethnic history, among the Tatars, the Bashkirs, Russians and Udmurts. Being under the cultural influence of these peoples, but preserving some archaic elements of their own culture, the Eastern Mari have now developed a peculiar culture with their own language, ritual clothing, and other peculiarities. At present there are extremely few studies of the Eastern Mari, especially in regard to their ritual behavior. I am of the opinion that such studies will promote not only the preservation of this single cultural group, but also the preservation of the people as a whole; these will likewise aid the advancement of Mari national self consciousness.

Chapter One is devoted to the theoretical justification of the semiotic conception of the understanding of culture as well as to the outlining of the objectives, methodology and historiography of this issue. I approach culture as a text and will elaborate on its principal function as a people’s traditional memory. It is due to the mechanics of this function that the content of the rituals related to the family cycle remains constant and their form becomes modified in modern life. The persistence of this ritual complex may be associated with the importance that the texts of these rituals have for the vitality of a culture, since these rituals include information regarding the worldview and world conceptualization of the Mari people. Taking into consideration the original culture without literacy, these rituals acquire a key role in the preservation of a cultural ethos.

Chapter Two juxtaposes the traditional wedding ritual with the modern wedding ritual of traditional character. In the wedding ritual, the bridal text is read simultaneously with the texts of the participants of the ritual. In the modern ritual, the interpretation of the bride’s text has changed; the conceptual core of the text is restored only within weddings of a traditional character. The wedding ritual assists the newlywed, especially the bride, in transitioning from one social and age group to another. In addition to that the study pays attention to the issues that form an inseparable part of the wedding ritual – the premarital sexual liaisons and the historical variation of the concept of *kalym*. The examination of the modern wedding ritual led me to the conclusion that in the cases of relative stability of the conceptual structure, the manner of expression acquires an increasingly more playful character and becomes closer to the Russian ritual. In

modern weddings of traditional character both elements are preserved (the form and the content), but the form has been modified under modern conditions, thus the ritual has typically accelerated and priority has been given to the practical meaning of many elements. The peculiarities of an Eastern Mari wedding include such functional elements as the games of unmarried young women, the functions of “foster parents”, the hosting of the wedding feast in two households, in the house of the bride and that of the bridegroom, and the peculiarities of the bride’s appearance. The amalgamation with Islamic traditions has also added richness to the content of *kalym*.

Chapter Three is devoted to the birth ritual. I examined the texts of pregnant women and newborns and the prohibitions that they are subject to in relation to their liminal states. I think that the peculiarity of the objects of this ritual is that the meanings of these texts have almost completely changed in the modern birth ritual, which I associate with the broadening of the network of medical institutions and neonatal health care provided therein. However, it may be observed that even in cases of changes in the form of the modern birth ritual, the conceptual foundation remains the same. With regard to the structure of transition rituals, the text of the woman in labor is similar to that of the bride, while the text of the newborn resembles the text of the dead in its actual passivity. The communicative function of the ritual becomes clearly manifest in the attitude of the collective body towards the newborn and the dead when this collective body is both in the role of the text’s receiver and interpreter. Quite a few parallels may be detected between birth and funeral rituals, if we view them as border rituals in one’s life course – a human being arrives in one realm and departs into another. Therefore, the borders between these realms are more transparent during these rituals; the time boundaries of becoming a member of the new realm (forty days, one year) coincide and are important for the future functioning of the ritual’s participants. The birth ritual is for the most part directed towards the newborn, towards his or her absorption into the collective of the relatives. I believe that this text includes the society’s principal values that shape the ethos of the given culture.

Chapter Four deals with the funeral and memorial ritual and issues which form the theoretical foundation of this ritual cycle: the cult of ancestors, animism, and ideas of death and the afterlife. The soul is a weightless particle and is able to move within this world as well as the other and decreases in size over time. The realm of the living must offer treats to the souls in order to maintain good relations with the realm of the ancestors, since the souls can freely cross borders and one can never know their intention in doing so. The other realm is a realm which lies outside of this one and its borders are not clearly defined, but in the mythological consciousness these worlds border the acquired, cultured space. The realm of the afterlife exists according to its own concepts, yet is in parallel to our world. Things proceed in a somewhat inverted order there, but at the same time everything evolves and is functioning (children are growing and people are working). The cult of ancestors is inseparably linked to these con-

ceptions: regardless of the location of the dead or the size of their soul, they remain in contact with the living and the persons close to them and their impact upon the life of a community is even greater than it was when they were alive. In this ritual cycle, the interaction of the text of the dead and that of the participants of the ritual is different from the respective interaction in other family rituals.

The cultural text of the protagonists of this ritual is linked to their actual passivity in relation to their environment and the collective body. As for the text of this ritual as a whole I believe that the function of this text as a cultural memory of its people is especially pronounced, since it includes ideas about the universe and the functioning of the people and individuals as well as perceptions of life's vicissitudes and continuity. These are probably the most important ideas and perceptions of a people's existence. The principal difference lies in the unchanging attitude towards the ritual's object, or the stability of this text in time. It is only recently that the activities of the participants of this ritual (or the subjects) have begun to change and are tied to only external and temporal features (the acceleration of the ritual), i.e. the funeral and memorial ritual has remained the most constant with regard to changes in the form and content. I ascribe this to a strongly pronounced cult of the ancestors and faith in magic and animism.

Family rituals are transition rituals that include obligatory communication between the protagonist and the participants of the ritual. In this sense, such rituals fulfill more fully the function of cultural texts as a collective memory; in fact it is the collective body that interprets and gives meaning to cultural texts, occasionally also producing such texts as well. The common basis of the rituals of the Mari family cycle is the idea of "arriving at a new birth via death", i.e. the transition to the next state is achieved through the protagonist's ritual death. It is precisely the ritual that helps one to cope with life crises (which have assumed the form of transition rituals). When dying in old age, the protagonist of the ritual loses all his or her attributes so that these may be acquired anew by going through a new birth. By departing this world by means of a ritual, a human achieves a liminal state which is characterized by ambivalence, indeterminacy and danger. Such a state explains the wide use of magic in all the stages of this ritual complex. As for the use of magic, I underline that procedures involving magic were predominantly employed as a preventive measure and a means of inspiration, and this is what exposes, all in all, the essence of these rituals – a successful coexistence between the individual and the collective.

Translated by Katrin Hakkinen.

# КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ

## Людмила Ямурзина

### Личная информация:

Дата рождения: 30.01.1982.

Место рождения: БАССР Мишкинский район, с. Мишкино.

Гражданство: Российская Федерация.

e-mail: ljudmila.yamurzina@gmail.com

### Образование:

2005–2011 Тартуский университет, Институт истории и археологии, отделение этнологии, докторант.

2004–2007 Башкирский государственный педагогический институт, исторический факультет, кафедра Отечественной истории, аспирант.

1999–2004 Бирский государственный педагогический институт, исторический факультет. Диплом с квалификацией «учитель истории».

### Публикации:

- 2010. Conscience ethnique et representations religieuses chez les Maris. Enquete chez les Maris du rajon de Krasnoufa de l'oblast' de Sverdlovsk. – Études finno-ougriennes N°42, pp. 83–102.
- 2010. Предсвадебный период свадебного комплекса восточных мари – Финно-угроведение № 2, с. 48–58.
- 2008. Lastekasvatuse eripära traditsioonilises mari peres. – Noorte hääled. Tartu: Ecoprint, lk. 38–39.
- 2007. Baškortostani Vabariigi marilaste animistlik palvus. – Noorte hääled. Tartu: Bookmill, lk.10–12.
- 2006. Современное состояние марийского язычества в иноэтническом пространстве (на примере республики Башкортостан). – Этносы культуры Башкортостана: традиции и современность. Уфа: ЦЭИ УРО РАН, с. 84–86.
- 2006. Философское осмысление язычества мари в историографии. – Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения. Уфа: ЦЭИ УРО РАН, с. 209–212.
- 2005. Семейное воспитание народа мари в контексте современной жизни. – Трансформация общества: наука, педагогика, производство. Уфа: Издательство БГПУ, с.87–90.

# CURRICULUM VITAE

## Lyudmila Yamurzina

### Personal information:

Date of birth: 30.01.1982.

Place of birth: Mishkino village of Mishkino district, Bashkir Republic (BASSR)

Citizenship: Russian Federation

Contact: ljudmila.yamurzina@gmail.com

### Education:

2005–2011 University of Tartu, History and Archeology Institute, Ethnology Department. PhD student.

2004–2007 Bashkir State Pedagogical Institute, Department of History, National History subdepartment, postgraduate.

1999–2004 Birsk State Pedagogical Institute, Department of History. Degree's qualification „Teacher of History.“

### Publications:

- 2010. Conscience ethnique et representations religieuses chez les Maris. Enquete chez les Maris du rajon de Krasnoufa de l'oblast' de Sverdlovsk. – Études finno-ougriennes N°42, pp. 83–102.
- 2010. Предсвадебный период свадебного комплекса восточных мари – Финно-угроведение № 2, с. 48–58.
- 2008. Lastekasvatuse eripära traditsioonilises mari peres. – Noorte hääled. Tartu: Ecoprint, lk. 38–39.
- 2007. Baškortostani Vabariigi marilaste animistlik palvus. – Noorte hääled. Tartu: Bookmill, lk.10–12.
- 2006. Современное состояние марийского язычества в иноэтническом пространстве (на примере республики Башкортостан). – Этносы культуры Башкортостана: традиции и современность. Уфа: ЦЭИ УРО РАН, с. 84–86.
- 2006. Философское осмысление язычества мари в историографии. – Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения. Уфа: ЦЭИ УРО РАН, с. 209–212.
- 2005. Семейное воспитание народа мари в контексте современной жизни. – Трансформация общества: наука, педагогика, производство. Уфа: Издательство БГПУ, с. 87–90.

# DISSERTATIONES ETHNOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Ene Kõresaar.** Memory and history in Estonian Post-Soviet life. Stories private and public, individual and collective from the perspective of biographical syncretism. Tartu, 2004. 299 p.
2. **Indrek Jääts.** Etnilised protsessid Vene impeeriumi siseperifeerias 1801–1904. Komi rahvusluse sünd. Tartu, 2005. 316 p.