

ТАТЬЯНА АЛЫБИНА

Трансформация марийской
религиозной традиции
в постсоветский период



DISSERTATIONES ETHNOLOGIAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

8

ТАТЬЯНА АЛЫБИНА

Трансформация марийской
религиозной традиции
в постсоветский период



Факультет гуманитарных наук и искусства, Институт исследований культуры Тартуского университета, Тарту, Эстония

Диссертация допущена к защите на соискание учёной степени доктора философии (этнология) 13 сентября 2017 года советом Института исследований культуры Тартуского университета

Научные руководители: профессор этнологии Арт Леэте (Тартуский университет, Эстония)
профессор философии Галина Пурынычева (Поволжский государственный технологический университет, Россия)

Оппоненты: доктор философии Ева Тулуз, (профессор финно-угроведения INALCO Paris Института восточных языков и культур, Франция; научный сотрудник кафедры этнологии Тартуского университета, Эстония)
доктор философии Татьяна Миннихметова (Институт истории и европейской этнологии, Инсбрукский университет, Австрия)

Защита состоится 10 ноября 2017 г. в 14.15 по адресу Тарту, Юликооли 18–140

Диссертационная работа осуществлена при поддержке Социального фонда Европейского Союза, Программы родственных народов Эстонии (Hõimurahvaste programm), Целевого учреждения Архимедес (SA Archimedes), Эстонского исследовательского гранта № PUT590 «Современный финно-угорский анимизм: функции и социальный контекст» (2015–2018 гг.)



Переводы: Татьяна Алыбина (с марийского на русский язык), Арт Леэте (с русского на эстонский)

ISSN 1736-1966
ISBN 978-9949-77-574-3 (print)
ISBN 978-9949-77-575-0 (pdf)

Copyright: Tatiana Alybina, 2017

University of Tartu Press
www.tyk.ee

ПРЕДИСЛОВИЕ

Переходу от изучения марийского языка к исследованию современной марийской религиозной традиции способствовало моё студенческое окружение. Именно в студенческие годы от подруг я слышала о молельных обрядах, в которых они тоже участвовали, бывая в своих деревнях. Получив диплом филолога марийского языка в Марийском государственном университете, я продолжила постижение культуры своего народа, изучая аспекты традиционной религии и современного мировосприятия. Благодарю своих преподавателей Н.Н. Глухову и Н.А. Куклина, вдохновивших меня на ответственный шаг – поступление в аспирантуру. Участвуя в молодёжном финно-угорском движении, я узнала о многих научных центрах, где в числе других, ведутся исследования по финно-угорской тематике. По напутствию моих преподавателей я решила продолжить учёбу далеко от родной республики.

Благодаря действию Программы родственных народов (Hõimurahvaste programm), я получила замечательную возможность обучаться в Тартуском университете и заниматься исследованием своей темы. Выражаю искреннюю благодарность Совету Программы и особенно Кади Сарв, которая долгое время была координатором Программы, за возможность постоянно обращаться с возникающими вопросами и получать своевременную помощь и поддержку. Мои научные поездки и этнографические экспедиции, обработка и анализ материала были сделаны в рамках финансовой поддержки Программы родственных народов, Программы DoRa 8 (DoRa tegevus 8), по гранту PUT590 «Современный финно-угорский анимизм: функции и социальный контекст» Эстонского Научного агентства и стипендии Фонда Альфреда Корделин (Alfred Kordelinin Säätio).

Выражаю признательность за доверие моим информантам из города Йошкар-Олы, Звениговского, Волжского, Советского, Моркинского, Сернурского районов Марий Эл и Малмыжского района Кировской области. Без них моё исследование не было бы возможным. Встречая меня во время полевых выездов, они великодушно делились своим мнением, разделяли богатство знаний, унаследованное от предков.

Благодарю своих коллег из Института исследования культуры и искусств Тартуского университета за возможность обмениваться опытом, разбирать возникающие трудности и вдохновляться во время интересных научных дискуссий и бесед. Благодарю секретарей кафедры этнологии Реэт Руусман и Силле Вади, Лиилию Лаанеман из кафедры эстонской и сравнительной фольклористики за содействие и помощь в решении административных вопросов. Отдельная благодарность моему наставнику, научному руководителю Арту Лэете. Без его деятельных советов и умения указать нужное направление в развитии идей и расширения аспектов

исследования моя научная работа вряд ли оформилась бы в завершённую монографию. Я искренне признательна моему второму научному руководителю, Галине Михайловне Пурынычевой, за помощь в проработке идей научной работы с самого начального этапа, помощи при конкретизации вопросов изучения.

Признательна моим друзьям, которых подарила мне учёба в Тарту – финно-угорских студентов из разных регионов России, обучающихся в университете, а также эстонских коллег и международный состав организации NEFA. Общение с вами способствовало развитию моих знаний о культурном разнообразии мира, помогло в практическом освоении эстонского языка и понимании культуры. Благодарю Ингель-Риину Кескпайк за энтузиазм и смелость принять участие в совместной поездке при сборе видеоматериала в летней экспедиции 2013 года и за помощь в моей первой попытке создания этнографического фильма по исследуемой теме. Большое спасибо за советы по оформлению диссертации и помощь в корректуре текста Елене Самсоновой, Николаю Анисимову, Марии Вятчиной.

Выражаю особое признание самым родным и дорогим людям, за то, что они всегда рядом, за постоянную готовность помочь и поддержать добрым словом. Благодарю отца Ивана Гурьевича и маму Надежду Николаевну за переданную любовь к своему краю и народу, за возможность понимать, ощущать и чувствовать жизнь, думая на родном языке, развивать свои знания на основе полученной мудрости предков. Спасибо сестре Галине за мотивацию к путешествиям и знакомству с новыми регионами и культурами. Благодарю брата Алексея за умение видеть суть, за вдохновение и позитивный настрой в преодолении моих сомнений и страхов. Посвящаю эту диссертацию прабабушке Орик *навай*, самой старшей из хранительниц традиций в моей семье, жизненную мудрость которой мне посчастливилось успеть ощутить.

12 сентября 2017 года

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
ВВЕДЕНИЕ.....	9
I. Религиозные верования как средство сохранения и обретения традиции	19
1.1 Современные анимистические верования.....	19
1.2 О терминологии	22
1.3 Марийские верования как мировоззренческая система.....	27
1.4 Понятие о <i>традиции</i> и <i>традиционном</i>	31
II. Марийские верования и история становления религиозной организации	34
2.1 Этапы формирования религиозных традиций мари в историческом контексте	36
2.1.1 Формирование религиозных обрядов и их значение	36
2.1.2 Между мусульманством и христианством.....	40
2.1.3 Марийские верования в XIX веке.....	44
2.1.4 Альтернативное религиозное движение Кугу сорта.....	49
2.1.5 Марийский религиозный вопрос в начале XX века.....	53
2.1.6 Марийская вера в Советский период.....	55
2.2 Марийская религия постсоветского периода в Марий Эл.....	61
2.2.1 Первая марийская религиозная организация «Ошмарий-чимарий». История формирования	62
2.2.2 Форма организации	66
2.2.3 Концепция организации «Ошмарий-чимарий»	70
2.2.4 Религиозные лидеры	76
2.3 Национальное движение 1990-х годов в контексте религиозного вопроса.....	83
2.4 Организация «Ошмарий-чимарий» и общественные моления ...	89
2.4.1 Моление местного масштаба	96
2.4.2 Молельный ритуал и общественное движение	99
III. Организация Марийской Традиционной Религии.....	102
3.1 От обрядов чимарий к общемарийской «традиционной религии»	103
3.1.1 Политический контекст переходного этапа.....	106
3.2 Организация Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш». Формирование религиозной структуры.....	109
3.3 Этническая вера и религиозный текст.....	117
3.3.1 Этническая вера как разъединяющий и объединяющий фактор.....	118

3.3.2	Молельный обряд и религиозные тексты	120
3.3.3	Создание письменной основы этнической религиозной традиции.....	122
3.3.4	Боги МТР.....	128
IV.	Марийская вера в XXI веке: содержание и функции.....	134
4.1	Трансформации в марийском традиционном мировоззрении и ритуальной практике.....	134
4.1.1	Выделение «высокой» веры в марийской религиозной традиции.....	137
4.1.2	Марийские обряды и анимистическое мировоззрение	144
4.2	Религиозное движение и молодёжь	153
4.2.1	Отношение марийской молодёжи к традиционной вере...	154
4.2.2	Условия передачи религиозных традиций молодому поколению.....	161
	ЗАКЛЮЧЕНИЕ	166
	СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ.....	171
	ЛИТЕРАТУРА	171
	ИСТОЧНИКИ	179
	ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА	180
	СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	182
	Приложение 1	183
	Приложение 2	188
	Приложение 3	199
	ФОТОПРИЛОЖЕНИЕ.....	201
	КОККУVÕTE.....	211
	КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ	215
	ELULOOKIRJELDUS.....	217

ВВЕДЕНИЕ

Религиозная вера является значимой частью духовной культуры любого народа. Регулируя моральные устои и нравственные ценности людей, связанные со складывающимся веками мировоззрением и развивающимися идеями об устройстве мира, религия остаётся актуальной в жизни современного общества, несмотря на значительный прогресс науки в познании процессов окружающей среды. В век глобализации и постоянного обновления информации религиозные учения, проникающие за грани человеческой жизни и материального познания, для многих людей являются психологической опорой. Воздействуя на рычаги общества через формирование общей картины мира и определение ценностных ориентиров, религиозная культура влияет на межэтнические, межгосударственные политические отношения.

Наличие религиозной мифологии и развитие собственной системы верований принято рассматривать как одно из важнейших условий становления народа. Общие духовные представления и религиозная обрядность способствуют поддержке целостности этнической группы (Салмин 2007: 3). В современном открытом для активного межкультурного взаимодействия мире религиозные воззрения также выступают в качестве маркера идентичности.

Рассмотрим изначальное значение понятия религия и его содержание в контексте реалий современного общества. Слово «религия», обозначающее определённый тип отношений между человеком и сверхъестественным, было впервые введено в Римской традиции и доработано ранними христианскими теологами в средневековый период. Этимологически слово «религия» представляет собой производное от двух латинских понятий: *religio* – обозначающее *благочестие, набожность* (а также *почитание, преданность, сознание* и др.) и *religare* – которое можно перевести как «пересоединить (воссоединить?)» от латинского *re-* (*снова*) и *ligare* (*соединять*) (Taylor 2008: 2). Религиозная философия, заложенная схоластами и философами в Средние века, развивалась в русле западной традиции, приобретая свойственное складывающемуся мировоззрению понятие о духовности. Религия была тесно связана с пониманием морали. Концепты религии (религиозной морали) и сакральности ассоциировались со святостью и набожностью, в противоположность представлениям о магическом воздействии. Однако, в культурных традициях многих народов мораль не обязательно связана с религией, а древние формы религии редко противопоставлялись магии.

Сегодня развитие религиозной мысли и духовной культуры общества происходит в русле имеющихся доктринальных учений (мировых религий), а также вне авраамических течений. Духовные практики недоктри-

нальных верований строятся на идее взаимодействия человека с окружающей средой в рамках локально сохранённой либо развиваемой новоприобретённой традиции. Американский исследователь, основатель концепции Темно-Зелёной Религии (*Dark Green Religion*) Брон Тейлор предполагает, что, с нынешней точки зрения, религия – «это что-то соединяющее и связывающее людей с наиболее ценным для них, с тем, от чего они зависят и что считают сакральным» (Taylor 2008: 2).

Активное распространение религиозных учений, основанных на письменном источнике знаний, глубоко проникающих во все сферы общества и объясняющих принципы человеческой жизнедеятельности от имени бога, должно было бы затмить локальные духовные традиции, практикуемые отдельной этнической группой или сообществом. Большинство исследователей конца XIX – начала XX века полагали, что монотеистические религии либо нерелигиозность постепенно вытеснят природные (естественные) религии (*natural religions*). Считалось, что если политеистические верования и не исчезнут полностью, то сохранятся лишь на уровне узколокальных обрядов. Никто не допускал возможности развития недоктринальных религиозных течений и тем более их влияния на культурный и материальный прогресс в жизни сегодняшнего общества (Taylor 2008:7). Однако на рубеже XX–XXI веков тема дохристианских (доавраамистических) верований вновь стала актуальной. Современные идеи, развиваемые внутри политеистических сообществ, часто связываемые с локальной фольклорной традицией, имеют влияние на секуляризованное общество. В мировоззренческих принципах некоторых религиозных течений обнаруживают исторические связи и установки, общие с политическими движениями. (Taylor 2008: 7)

Возникшие во второй половине XX века сообщества инвайронменталистов и сторонников «природных религий» на Западе, а также движения почитателей дохристианских верований (*Pre-Christian religions*) в Европе содержат в своей основе элемент противостояния размытию культурных границ. Западные «языческие течения» больше ассоциируются с романтическим концептами о жизни в гармонии с природой. На территории Восточной Европы и России прослеживается взаимосвязь локальных религиозных практик (аборигенной религиозной традиции – *indigenous religious tradition*) и национальной культуры. Религиозные традиции часто функционируют в качестве одного из важнейших элементов представления этнической идентичности (Strmiska 2005: 10; Коскелло 2009: 295, 321–322; Aitamurto, Simpson 2013: 2, 8). Местные верования явились одним из главных элементов самовыражения малых народов России в период подъёма национальных движений в постсоветский период. Выявление общей системы ценностей, содержащейся в духовной культуре предков, по мнению исследователей, способствовало сплочению этнического сообщества, укреплению национального самосознания (Гойдыбекова 1997; Червонная 1996, 1999; Щипков 2003; Крылов 2001; Leete, Shabayev 2010).

Разнообразие современных политеистических традиций требует внимательного отношения к их обозначению, применению терминологии. Несмотря на то, что тема локальных религиозных традиций очень актуальна для современных антропологических и религиоведческих исследований, вопрос об используемых понятиях до сих пор остаётся открытым, и продолжают дискуссии о возможности нахождения универсальных понятий (Anttonen 2004; Штырков 2006; Салмин 2007: 3–10; Simpson, Filip 2013).

При обозначения религиозных феноменов вне официальных мировых конфессий в контексте современной западной и европейской традиции в литературе используются следующие понятия: «современное языческое движение», «неоязычество», «язычество», «родноверие», «национальная вера», «родовые» и «этнические» религии, «природная религия» (*natural religion*), «паганизм» (*paganism*), «дохристианская религия» (*pre-Christian religion*) и др. (Асеев 1999; Strmiska 2005; Taylor 2008; Ivakhiv 2009; Коскелло 2009; Агальцов 2010; Modern pagan 2013). При рассмотрении локальных религиозных традиций в более узком контексте сельской применяются определения народной религии – *folk religion* (*фолк-религии*), *vernacular religion* – местные верования (Puysiäinen 2004: 151–165; Rydving 2004: 143–149; Салмин 2007; Bowman & Valk 2012).

Майкл Ф. Стрмиска рассматривает «языческие» движения в регионах Северной Америки и Европы, сопоставляя местные обозначения данных верований с общим понятием *paganism* (Strmiska 2005: 4–16). На Западе (страны Северной Америки и Западная Европа) для обозначения религиозных практик, характеризующихся отношением к природе (окружающей среде) как к сакральному, чаще всего используется понятие «природная религия» (*nature religion*). Термин *nature religion* получил распространение со времён проведения первого «Дня Земли» (the Earth Day) в 1970 году. В связи с этим появилось так же понятие *earth religion*, а в качестве универсального обозначения почитания природы в религиозной практике начали использоваться термины *paganism*, *animism* и *pantheism* (Taylor 2008: 5). На развитие идеи о сакральности окружающей среды и создание культов почитания природы повлияли исследования Эдварда Тайлора (E.B. Tylor. *Primitive Culture*, 1871), Макса Мюллера (Max Müller. *Natural Religion*, 1888), Джеймса Фрейзера (James G. Frazer. *The Worship of Nature*, 1926) и Мирча Элиаде (Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*, 1958) (*ibid.*: 5–6). Религиозные течения подобного характера могут развиваться и в среде наиболее секуляризованного общества индустриально развитых стран, и в регионах, где сохранён широкий слой сельской традиционной культуры и фольклора (Ivakhiv 2009: 213). Приверженность природным религиям на Западе также определяется как «*инвайронментализм*» (от англ. *environment* – окружающая среда). Для инвайронменталистов характерно постулирование идей о ценности природы и участие в экологических движениях. Они являются активными участниками мероприятий по вопросам экологии, выступают с призывами о защите природы от вредного воздействия человека.

Менее проблематичным представляется выбор определения (в качестве термина) обозначающего конкретно одно явление, в моём случае – это обычаи марийской религиозной системы – *марий йўла* (мар. «марийский обычай»). Однако, перед обращением к терминологии, я кратко изложу суть рассматриваемого явления.

Традиционные верования марийского народа, основанные на народной мифологии и мировоззрении дохристианского периода, развивались как часть традиционного образа жизни (сельской культуры) в условиях сосуществования с мусульманством и преобладающим православием. Сохраняя статус сельских духовных обрядов в период атеистической идеологии советского времени, религиозные обычаи были представлены в качестве одного из аспектов этнической идентичности в период национального возрождения 1990-х годов. Развитие марийского религиозного движения тесно связано с деятельностью марийских общественно-политических организаций. Одним из наиболее заметных событий в истории марийской религии является основание в 1991 году Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий», которое стало первой официально зарегистрированной «языческой организацией» в России. Религиозное движение, основанное членами общественно-политического движения, нашло поддержку среди сторонников возрождения национальных традиций в сельских сообществах республики Марий Эл (сокр. РМЭ). С появлением религиозной организации локальные традиции моленных обрядов обрели статус легитимности и ритуалы, сохранённые в марийских деревнях, явились основанием для восстановления и популяризации марийских религиозных обычаев. Таким образом, процесс развития и преобразования марийской религиозной традиции с 1990-х годов тесно связан с марийским национальным движением и общественно-политическими процессами постсоветского периода в Марий Эл.

Результат смешения местных обрядовых культов с привнесённой официальной (институциональной) религией является одним из аспектов социальных явлений в теории аккультурации (*acculturation theory*). Следуя теории аккультурации, Дон Йодер в качестве одного из типов народной религии (*folk religion*) выделил синкретическую систему, сформированную в ходе интерпретации двух или более форм религий смешанного общества (Yoder 1974: 14). Исходя из общей характеристики явления марийской религиозной традиции, в данной работе употребляется термин *народная религия (folk religion)*, где под народом понимается этническая группа, а под «народной религией» – *этническая религия*. Построение марийской этнической религии происходит в контексте «*марла вера*» (мар. «вера помарийски») – синкретической православно-«языческой» традиции верований, которую разделяют большинство верующих марийцев (*popular faith*). Данный процесс тесно связан с общественно-политической ситуацией в республике, а также с религиозной политикой в Марий Эл и в России в целом. В ходе описания марийского религиозного движения и конструирования этнической религии, я выделяю отдельно локальные

обычаи марийских верований – *vernacular beliefs*, «сельские верования», которые остаются частью общей марийской традиции *марий йўла*. Практикуемые вне рамок официальной, всё более унифицируемой, «марийской религиозной традиции», данные обычаи находятся за пределами общей дискуссии о сегодняшней марийской религии на общественном уровне.

Марийское религиозное движение, чётко обозначенное с момента регистрации марийского религиозного центра в 1991-м году в Москве, оказалось во внимании исследователей наряду с другими явлениями религиозного возрождения на территории России и Восточной Европы. Архивные материалы и документы, относящиеся к созданию религиозного движения мари на фоне волны национального движения, собраны в двухтомном сборнике «Пробуждение финно-угорского Севера. Национальные движения Марий Эл» Светланы Червонной (1996). В данном издании собран в основном фактический материал. Анализ реконструкции марийской системы верований путём переработки этнографических материалов основателями религиозного движения представлен в следующей книге того же автора (Червонная 1999). Марийский этнограф и одновременно участник религиозного движения Никандр Семёнович Попов в своих публикациях даёт детальные этнографические описания проводимых обрядов (1996) и исследует процесс развития религии в сопоставлении с развитием национального движения (Попов 2002). На основе сотрудничества исследователя с одним из лидеров марийской религии Александром Таныгиным в 2003 году выходит книга «Юмын йўла», представленная сейчас как основная книга о марийских религиозных традициях. Данная книга не является научным изданием, но она необходима для исследовательского анализа при изучении концепции современного религиозного движения мари сегодня (Марий йўла 2003). Основные нарративы по теме марийских верований и описания разных локальных молельных ритуалов, собранные во время многолетних экспедиций по марийским деревням, представлены в исследовании Лидии Тойдыбековой «Марийская языческая вера и этническое самосознание» (1997). Однако богатый этнографический материал рассматривается с фокусировкой на прошлое, в качестве попытки зафиксировать факты, относящиеся лишь к прошлому марийской сельской культуры. Сергей Филатов рассматривает марийское религиозное возрождение наряду со сходными процессами в других национальных регионах Российской Федерации, сравнивая этапы развития марийского «язычества» с анимистическими течениями в Удмуртии, Чувашии, Мордовии. Филатов настаивает на преемственности «неформализованного патриархального деревенского язычества» и никак не связывает процесс становления религиозного института в течениях этнических верований с движениями «новых религиозных движений» (Филатов 2002; Филатов 2006: 90–91). В работах Виктора Шнирельмана марийская традиционная религия, напротив, входит в спектр явлений, определяемых как *неоязычество*. В процессах возрождения и реконструкции национальной веры Шнирельман усматривает сознательное создание этнонационалистической идеологии

(Шнирельман 2001). Борис Кнорре рассматривает развитие марийской этнической религии в совокупности с историей этнического активизма в постсоветский период (2008; 2010). Более глубокий анализ ситуации в современном марийском религиозном движении даётся в одной из последних его статей по данной тематике „Neopaganism in the Mari El Republic“ (2013), однако расхождения в политике централизованной организации и отношение к современной религиозной системе большинства верующих остаются невыявленными. Немецкий антрополог Соня Люрман провела исследование религиозных течений, действующих в Марий Эл постсоциалистического периода. В своей работе она рассматривает развитие религиозных организаций в постсекулярном обществе в сопоставлении с работой общественных объединений периода атеизма. Основной анализ марийского религиозного движения выражается в сопоставлении организационной структуры марийской религии со схемой советского партийного аппарата (Luehrmann 2009). Исследователи, рассматривающие современное марийское религиозное движение, указывая на одни и те же аспекты его развития, совершенно по-разному интерпретируют их содержание. Основной фокус на зависимость религиозного движения от общественно-политической ситуации в республике ведёт к выводу о преследовании религиозной организацией националистических целей. Упор на «непрерывность традиций», внимание к существующему дискурсу по теме вокруг ярко выраженного «марийского язычества» укрепляет созданный ранее образ марийцев как «последних язычников Европы» (Минц 1996; GEO 2010).

Целью данной работы является анализ взаимодействия локальной религиозной традиции с общественно-политическими процессами на региональном уровне. Я рассматриваю процесс преобразования марийских верований *марий йўла* в контексте изменения функций религиозных обрядов и их роли в жизни марийского общества. Данное явление напрямую связывается с деятельностью общественного движения и политикой правительства Марий Эл. В работе описывается образование системы этнической религии «Марийская Традиционная Религия» (МТР) и функции данной системы как общественного и религиозного явления. В последнее время деятельность движения МТР активно развивается и в других регионах компактного проживания марийского населения. Однако, учитывая определяющую роль интеллигенции в национальных республиках в ранний постсоветский период, исследование проводится на основе исторических данных и полевого материала, территориально относящегося к республике Марий Эл.

Для изучения процесса преобразования религиозной традиции марийцев в рамках исследования поставлены следующие задачи:

- описать формирование и развитие марийского религиозного движения,
- определить роль религиозной традиции в сохранении национального самосознания и конструирования идентичности,

- проанализировать изменения в значении и функциях религиозных ритуалов и общественных церемоний.

При работе над диссертацией использованы качественный и аналитический методы. Качественный метод включает в себя работу с архивными данными, сбор полевых материалов посредством проведения этнографических интервью и включённого наблюдения. Аналитический метод использован для обобщения данных этнографических экспедиций и их сравнения с информацией из других источников: книг, академических статей и диссертаций, интернета. Семантический анализ был применён для обобщения данных, собранных посредством анкетирования молодёжи.

Так получилось, что изучение темы марийских верований началось для меня с включённого наблюдения, когда по приглашению своих знакомых я пришла посмотреть на ритуал осенних молений и пофотографировать его. Мои имеющиеся тогда знания о марийской вере и представления о ритуалах коллективных молений никак не соотносились с современностью, поэтому прокомментировать свои фотографии, а также объяснить происходящее в кадре я не могла. Интервью с участниками обряда на основе вопросов о сделанных мной фотографиях позволило понять общее содержание мероприятия, выяснить название ритуальных блюд и бытовых предметов. Респонденты рассказывали об обряде на марийском языке. При переводе описаний на русский язык часто использовались слова, относящиеся к христианской религии. Выяснилось, что для качественной передачи смысла отдельных фраз и понятий нужно подробно изучить данное явление, найти тематическую литературу. Первые попавшиеся мне в руки книги о марийских верованиях, относили эту традицию к прошлому. Меня интересовал вопрос о современном состоянии марийской религии, поэтому я начала изучать обряды, практикуемые моими современниками.

Источниками исследовательской работы стали полевые материалы автора (ПМА) (записи интервью, устные сообщения, аудио- и видеозаписи, фотографии), архивные материалы (полевые записи и видеоархив), литература и публикации, относящиеся к деятельности религиозных организаций Марийской Традиционной Религии и «Ошмарий-чимарий», выступления и интервью марийских религиозных лидеров для СМИ, академические исследования, газетные и журнальные статьи, популярные издания. Регионом исследования является республика Марий Эл как территориальная единица, представленная в качестве центра марийского религиозного движения. Наибольшее количество экспедиционных материалов собрано в деревнях Моркинского, Сернурского, Советского, Звениговского, Волжского районов республики, а так же в г. Йошкар-Оле. Для сравнительного анализа этапов преобразования марийской религии сбор этнографических данных осуществлялся на территории компактного проживания мари в Кировской области (КО, Малмыжский р-н). Так же

проведены беседы (интервью) с членами марийских землячеств¹ в Москве и Санкт-Петербурге. Процесс преобразования религиозной традиции как общественного явления, происходит в зависимости от окружающей политической обстановки, социальных условий, поликонфессиональной и полиэтнической среды. Так, влияние на изучаемое явление оказывали события, происходившие на уровне религиозной и социальной политики Российской Федерации, а также глобальное информационное пространство.

Основные полевые данные для исследования собраны в 2011–2013 годах во время посещения марийских деревень Моркинского и Сернурского района РМЭ и Малмыжского района КО. Интервью с респондентами проводились в течении определённого времени до и после дня молельных церемоний и совмещались с непосредственным участием исследователя в обряде. Материалы о ритуалах индивидуальных молений собирались во время совместной экспедиции с сотрудниками Национального музея им. Т. Евсеева (Йошкар-Ола, РМЭ) по Звениговскому району РМЭ в 2011 году, и далее периодически в ходе моего пребывания в Марий Эл во время и вне экспедиций. Состоялись личные беседы с несколькими руководителями религиозных обрядов (из Моркинского, Сернурского, Советского и Волжского районов РМЭ). Этнографические данные дополнялись интервью с бывшими и нынешними участниками марийских общественных движений, встречи с которыми чаще всего происходили в Йошкар-Оле (РМЭ).

Работа с архивами по изучаемой тематике проводилась в Российском Этнографическом музее, в Государственном музее истории религии (Санкт-Петербург) и Эстонском национальном музее (Тарту). Особенно значимы для изучения этапа зарождения марийского религиозного движения материалы видеоархивов. Богатый материал о первых общественных молениях в постсоветский период собран во время экспедиции сотрудников Эстонского национального музея в РМЭ в 1991 году. Имеющиеся данные уникальны тем, что этнографические дневники дополняются видеоматериалом. В 1992 году религиозный обряд мари был зафиксирован на видео исследователями из Туркуского университета (Финляндия²). Данные видеоархивов дают возможность сравнить атмосферу периода зарождения марийского религиозного движения с современными условиями его развития.

К сожалению, визуальных данных и детальных этнографических описаний событий марийского религиозного возрождения 1990-х годов, имеющихся в Марий Эл, мне обнаружить не удалось. Видеообращения лидеров первой марийской религиозной организации и видеоряды новостных сюжетов, которые снимались в священных рощах, упоминаемые в научных статьях об истории возрождения марийских религиозных тради-

¹ В данных организациях состоят выходцы из Марий Эл, а также приехавшие из разных регионов компактного проживания мари по всей России.

² Я благодарю Вейкко Анттонена за предоставленную видеозапись с экспедиции 1992 года, а также переданные материалы по марийской религии из личного архива.

ций (Попов 2002), в архиве Марийского ГТРК не сохранились³. На сегодняшний день ситуация в принципе иная. В век информационных технологий фото- и видеотехникой, кроме сотрудников телевидения и фотографов-исследователей, нередко пользуются и сами участники молельных обрядов. Стоит заметить, что в связи с данным фактом усложнена работа этнографов по визуальной фиксации обрядовых ритуалов. Возрастающая популярность марийских молений, связанная с включением информации о местах и времени их проведения в интернет-пространство, изрядно увеличивает количество «фото-наблюдателей», что вызывает недовольство со стороны участников обряда. Таким образом, возможность использования фото- и видеотехники в процессе включённого наблюдения в некоторых районах обуславливается более длительным периодом «вписывания» в среду, а также заблаговременной договорённостью с организаторами ритуала и разъяснениями исследовательских целей.

Использование марийского языка при полевых исследованиях и факт того, что я являюсь носителем марийской культуры и, в какой-то степени, носителем религиозной традиции, позволяли мне достаточно легко входить в контакт с моими информантами. Я могла наблюдать за процессами подготовки и проведения общественных молений, спрашивать о более ранних обычаях ритуала, узнавать мнение о происходящих изменениях в традиции и прогнозах на будущее. Одновременно, изучение процесса развития марийской религии в контексте его взаимосвязи с национальным движением может касаться личной позиции и повлиять на объективность авторской оценки. Бригитта Шмидт Лаубер (Brigitta Schmidt-Lauber) предостерегает, что «чрезмерное» соучастие и слишком сильная идентификация с полем может в результате превратиться в «перенятие образа жизни» (*'going native'*), что ведёт к потере культурной идентификации в качестве исследователя. Одновременно, удерживание слишком большой дистанции ведёт к риску экзотичности или даже ксенофобии и расизма (Seo: 66). Для того, чтобы оставаться объективной в суждениях, я старалась погружаться в окружающую действительность при включённом наблюдении, придерживаясь объективной отрешённости при составлении вопросов информантам и обработке собранного материала в сопоставлении с данными из других источников.

Данные, собранные в течении нескольких этнографических экспедиций и личных встреч с участниками религиозного движения во время моего пребывания в Марий Эл распределены на несколько групп, согласно регионам и времени сбора материала. В некоторых случаях при цитировании экспедиционного материала в работе опускается прямая ссылка на автора суждений или сообщаемых фактов. Это сделано из-за предпочтения сохранить информанта неизвестным. При указании на источник данных в этом случае даются общие сведения о месте и времени (годе) сбора мате-

³ Сотрудники обосновывают это необходимостью в те времена экономить плёнку. Кассеты с записями после показа материала чаще всего использовались повторно.

риалов. Также подобные ссылки используются в случае, если информация является обобщением из рассказа нескольких человек или основана на личном наблюдении автора.

При использовании в цитируемых текстах авторских уточнений указание на автора даётся в скобках курсивом – (Т.А.). При переводе встречающихся в работе понятий на иных языках исходное слово даётся курсивом, перевод указывается в скобках – *йўла* (обычай). Цитаты из бесед, собранных автором в этнографическом поле, даются в оригинале с минимальными правками текста. Большинство текстов даются на марийском языке с последующим русскоязычным переводом. При этом текст на марийском языке выделен курсивом, русский перевод даётся в скобках.

В первой части диссертационной работы рассматривается терминология, применяемая к современным религиозным течениям, не привязанным к какому-либо доктринальному учению и чаще всего относимым к политеизму. На фоне всего многообразия этнических и природных верований даётся подробный обзор системы марийский традиционных верований.

В начале второй главы описывается история развития религиозной системы при столкновении с христианством и дальнейшим периодом притеснений со стороны представителей церкви. Кратко рассматривается история действующего в XIX веке религиозного движения *Кугу сорта* и сохранение обрядов моленных практик в период атеизма советского времени. Во второй части главы анализируется этап зарождения религиозного движения во взаимосвязи с общим национальным движением в начале 1990-х годов и описывается процесс развития религиозного течения до начала 2000-х годов.

В третьей главе даётся обзор периода кризиса в функционировании официальной марийской религиозной организации и переход религиозного движения на следующий этап развития. На основе сравнения работы религиозного центра и типа её организации анализируется степень изменений в значении ритуальных обрядов, их функция и значение сформировавшейся этнической религиозной традиции для современного марийского общества.

В четвёртой главе описывается характер идеологического противостояния традиционно-сельского (*vernacular*) и новосозданного слоёв внутри сообщества сторонников постсоциалистической марийской религиозной традиции. Так же описывается причастность марийской молодёжи к духовной культуре народа. В заключительной части работы представлены выводы всего исследования. В конце приведены списки используемой литературы и источников исследования, в качестве приложений даны фотоиллюстрации, копии Уставов Марийского религиозного центра «Ошмарий-Чимарий» и религиозной организации Марийской Традиционной Религии, а так же используемый для сбора данных Вопросник и *Kokkuvõte* (Обобщение) диссертации на эстонском языке.

I. Религиозные верования как средство сохранения и обретения традиции

В этой главе речь пойдёт о роли анимистических религий в современном европейском обществе. Дается обзор многообразия развивающихся в разных регионах религиозных течений. Выявляются различия и сходства идей более консервативно и свободно настроенных участников движений, возможности сохранения связи с культурным прошлым при адаптации «языческих» верований к условиям жизни современного общества. С исторической перспективы общеевропейского анимизма кратко рассматривается система верований финно-угорских народов с дальнейшей фокусировкой на современной марийской религии. Связь прошлого и настоящего в анимистических верованиях основана на представлении о продолжении традиции. Более детальное изучение понимания традиции объясняет феномен развития «языческих движений» в сегодняшнем мире.

1.1 Современные анимистические верования

Кроме официально признанных (по масштабу влияния и количеству верующих) мировых религий, на рубеже XX–XXI веков снова стала актуальной тема анимистических верований или «язычества». Некоторые течения из сегодняшних анимистических верований имеют признанный государственный статус. К примеру, вера *асатру* в Исландии, основанная на локальных фольклорных традициях, с 1995 года имеет официальный статус второй государственной религии страны, наряду с лютеранством (Наговицын, Гаврилов 2004: 179). Японская *синто*, являясь исконной духовной традицией народа, имеет высокий государственный статус и мирно уживается с официальной религией страны – буддизмом (*ibid*; Коскелло 2009: 325).

Происхождение слова «язычество» в контексте обозначения духовной культуры связано с развитием концепции христианства. Понятие *язычество* (*paganism*) первоначально введено христианской церковью для обозначения «религии иноверцев» – всех нехристиан. В период распространения ранних доктринальных религиозных учений им противопоставлялись все иные религиозные учения, в особенности сельская духовно-обрядовая культура. При принятом возвышении христианской культуры над местными верованиями и в процессе распространения религиозного учения среди иноверцев понятие «язычество» приобрело негативный оттенок. В процессе «духовного просвещения» народов представителями церкви наиболее ярко проявлялось противопоставление религиозного учения христианства «языческим» верованиям, связываемым с практикой магических

ритуалов. В ходе истории понятие «язычества» вышло за пределы взаимодействия христианства и локальных сельских культур. Уже не только представители церкви, но и приверженцы других религий (в том числе последователи различных течений внутри одной религии) могли именовать оппонентов «язычниками». На сегодняшний день под определением «язычество» подразумевается богатый слой недоктринальных религиозных течений и обрядовых практик, не входящих в систему официальных конфессий. К таковым относятся как традиционные верования, сохранённые как часть этнической культуры, так и созданные за последние десятилетия духовные движения на основе реконструкции былых традиций. Данные религиозные течения, совмещающие светский образ жизни с собственной идеологией духовного/религиозного характера, могут объединять людей по характеру мировоззрения, совместным культурным ценностям, этническому признаку, и иногда даже политическим взглядам. Их участники именуется «анимистами» (последователями анимистической религии), «неоязычниками», «родноверами» или согласно названиям своих групп: «викки», «друиды» и т.д. (см. Коскелло 2009; Bowman 2014; Modern Pagan 2013; Linzie 2004).

С одной стороны, тема анимистических верований на мировом уровне тяготеет к возрастающей популярности течений новых религиозных движений (НРД) экологической формации, которые основываются на древней и современной социальной мифологии. С другой стороны, всё более актуальны традиционные народные верования, нацеленные на сохранение идентичности культуры в период глобализации. К этому явлению относятся элементы «этнической мобильности», возникшей в России в постсоветский период, и достаточно широко распространившиеся на сегодняшний день, движения неоязычников (язычников-реконструкторов) в Европейских странах (Linzie 2008). Условное разделение на «язычников»-реконструкторов и «язычников»-новаторов происходит на основе провозглашаемого мировоззрения. Концепции движений могут опираться как на реставрацию прошлого, так и на нововведения. В первом случае участники направляют основные усилия на сохранение традиционного уклада жизни, во втором – остаются открытыми для обновлений, создают новые религии и идеологии. Таким образом, для каждого региона характерен свой «портрет» язычества (Коскелло 2009: 296–298).

Основываясь на территориальном разделении функционирующих религиозных организаций, а также их общественных взглядах и политической направленности, исследователи современного политеизма выделяют западную и восточную форму «язычества». При обобщённом рассмотрении можно выделить мировоззренческие особенности Западного «язычества» и анимистических движений Восточной Европы. Западноевропейский тип связан с магией и отказом (освобождением) от традиционных гендерных и половых ролей, и большинство его участников придерживаются левых политических взглядов. Стереотипический восточноевропейский тип имеет большую привязанность к национальности и локальным этническим

традициям, его участники в большинстве своём являются сторонниками правых взглядов. В то же время, чёткое выделение типов анимизма не уместно, считается более рациональным рассматривать современное «язычество» в виде «широкого спектра перекрывающих друг друга слоёв идеологий, практик и сообществ, разделяющих общие черты» (Aitamurto, Simpson 2013: 3). Если рассмотреть разделение «левосторонней» и «правосторонней» позиций в историческом контексте, можно заметить, что исследователи объясняют их образование воздействием индивидуалистической и национальной моделями. Формирование левостороннего гребня относится к индивидуалистическим байроническим романтическим моделям (*individualistic-Byronic Romantic models*): свободный индивид – это естественно, государство – неестественно. Правосторонняя позиция исходит из национально-патриотических романтических моделей (*national-martyr Romantic models*), подразумевающих, что племя – это естественно, разрывание связей – неестественно, и развиваемых в условиях национализма, коммунистического сдерживания и последующего хаоса пост-коммунистической трансформации (*ibid*: 3). Национализм или этноцентризм, свойственный анимистическим течениям Центральной и Восточной Европы, может выражаться по-разному: как возвышенным отношением к своему языку, фольклору, земле предков и изделиям местного изготовления, так и противостоянием массовой культуре, массовому производству, идеологии потребления и размытию идентичности, или (наименее выраженной) ксенофобией и принижением достижений других народов (Коскелло 2009: 306–309).

Несмотря на разделение на два лагеря, политеистические движения имеют большое сходство в видении идеи «язычества» как средства противостояния процессу глобализации. Они отвергают авраамистические традиции (христианство, ислам, иудаизм), доминирующие в современном Западном обществе. Характерной чертой всех «языческих» движений остаётся почитание природы и романтическое видение сакральности нетронутой природной среды и идеи *noble savage* (благородного дикаря). Поиски священного в анимистических движениях совмещаются с заботой о природе и физическом мире, которые выражаются в политическом активизме и участии в экологических движениях (Aitamurto, Simpson 2013: 2–3).

Таким образом, выделяются два типа современных анимистических религий : западный и восточно-европейский. Не смотря на разную историю их формирования и имеющиеся региональные различия, данные религиозные феномены имеют точки соприкосновения в провозглашаемых идеях и удивительным образом сочетают элементы древних молельных культов с сегодняшними новыми идеологиями. Одновременно, их характерной чертой сегодня является отсутствие чётких предписаний и правил, «неявность» следуемой традиции. Необходимо отметить отсутствие «монолитности» в любом из типов сегодняшних «языческих» течений. Анимистическое движение всегда многообразно и сочетает в себе группы участников, тяготеющих как к либеральным, так и к консервативным взглядам.

Так, наиболее ярко выраженные предпочтения политеистических организаций всегда условны.

Существует достаточно широкий спектр обозначений для описания всего многообразия религиозных течений и систем верований, не входящих в перечень доктринальных учений и религиозных конфессий. Хотя при общем обзоре современных «языческих» религий я свободно ввожу ряд определений, часто используя их в качестве синонимов, считаю важным уделить отдельное внимание терминологии, касающейся данной тематики. Применяемые в научной литературе термины отличаются у разных учёных в зависимости от позиций исследователей и понимания ими различных аспектов изучаемого религиозного и/или культурного феномена. Рассмотрев вариативность терминологии, используемой в англоязычной и русской научной литературе для обозначения традиционных анимистических верований, я также постаралась подобрать наиболее подходящие, на мой взгляд, определения применительно к современной марийской религиозной традиции.

1.2 О терминологии

Для обозначения многообразия анимистических движений и локальных религиозных практик используется широкий спектр общих и более узконаправленных понятий. Как справедливо замечают учёные, распространение тех или иных определений связано с точкой зрения авторов, а также практической значимостью названий. Исследователям нужны точные и практические определения, ясная систематика и возможность определить связи, провести сравнение рассматриваемых явлений на региональном или теоретическом уровне. В то же время важны частные вопросы, такие как самоопределение и идентичность, амбиции или чувство того, что выбранное название наиболее точно выражает должное уважение к предкам и богам. В публичной сфере выбор слов и лейблов может относиться и к «бренд-менеджменту» среди религий (Simpson, Filip 2013: 27). Названия современных «языческих» течений на территории Центральной и Восточной Европы, часто связаны непосредственно с историей образования религиозных движений и региональным языком. К примеру, приверженцы современных славянских верований определяют свои воззрения как «родная вера» – *native faith* (см. рус.: *родноверие*, укр. *рідновірство*, польск. *rodzimowierstwo*, чешск. *rodnověří* и др.) (*ibid*: 35–38).

В академической среде терминология, применяемая к местным недоктринальным религиозным течениям включает такие понятия как *язычество* (*paganism*), *местные верования* (*vernacular beliefs*), *народная религия/верования* (*folk religion/faith*), *коренная религия/верования* (*indigenous religion/beliefs*), *первичная религия/верования* (*primary religion/belief*), *традиционные верования* (*traditional beliefs*), *природные, естественные верования* (*natural beliefs*), а так же *этномонотеизм* и *политеизм*. В зависимо-

сти от исследуемого контекста возможен подбор понятий-синонимов. Так, для обозначения привязанности к сельской местной традиции используются такие термины как коренная религия (*indigenous religion*), этническая религия (*ethnic religion*), а определение «сельскости» отражено в названии *vernacular religions/beliefs* (местные верования).

Термин *народная религия/народная вера* в русскоязычной науке может применяться для обозначения различных явлений и требует уточнений. Иногда его употребляют для обозначения сельской синкретической религиозной практики, следования официальной конфессии с отклонением от доктринальных норм (народное православие, народное мусульманство). В англоязычном обозначении данный термин передаётся по-разному и, в зависимости от фокусировки на 1) «языческие» и «дохристианские» ритуалы, 2) общенародную религиозную практику (как свойственную большинству верующих), 3) духовную традицию этнической группы, переводится как *folk religion*, *popular faith* либо *ethnic belief*, соответственно (Штырков 2006: 9).

Прежде народные верования и религиозные традиции рассматривались исследователями с точки зрения эволюционной модели как пережитки суеверий сельского общества в рамках противопоставления христианству. Исследователь Дон Йодер оспорил тенденцию относить народные верования к суеверным пережиткам. Он рассматривает народные формы верований не в противопоставлении официальным религиозным институтам христианства, а в процессе их динамической взаимосвязи (Bowman, Valk 2012: 4). Под народной религией (*folk religion*) Йодер понимает «совокупность всех видов религиозных взглядов и практик, которые существуют в народе как сами по себе, так и параллельно строго теологическим и литургическим формам официальной религии» (Yoder 1974: 14). Учитывая разнообразие явлений народной религиозности, исследователь выделяет несколько типов *folk religion*. К первому типу «народной религии» относится «старая религия» (*old religion*). В Европейском контексте к данному определению относятся пережитки дохристианских форм религии. Так, в католичестве к народной религии были бы причислены элементы, сохранившиеся с дохристианских верований, а в протестантизме – это пережитки средневекового католичества, «в том числе обряды целительства, колдовство, дни святых, календарные обычаи и коллективные обращения крестьян к богу». В контексте Карибской или Латинской Америки – это смесь «высокой» официальной (католичество) религии с «аборигенной» (*native*) или «примитивной» (*primitive*), в этом случае с африканской или индийской. Результат смешения местных обрядовых культов с привнесённой официальной религией является одним из аспектов социальных явлений по теории аккультурации (*acculturation theory*). Исходя из теории аккультурации Йодер выделяет второй тип народной религии, определяемый в качестве синкретической системы, сформированной в ходе интерпретации двух или более форм религий смешанного общества. По замечанию исследователя, хотя это определение и схоже с предыдущим,

оно отличается от первого выделением частой статичности «пережитков» в качестве опознаваемых, исследуемых вещей. При этом принимается во внимание вид аккультурации как динамики, представляющей процесс, в ходе которого сформировалась данная форма религии. Следующий тип народных верований выделен на основании предположения о необязательном соответствии отношения человека к «суеверному» с его отношением к «религии». Йодер определяет его как «периферийное явление в религии: неразрешенное, несанкционированное, суеверное», «попытка воспроизвести элементы фольклора в религии». По его мнению, данное обозначение не достаточно полно для описания явления народных верований по причине затруднения качественного анализа коллективного отношения людей к различию между «магией» и «религией». К четвёртому типу народной религии Йодер относит проявление в религии экспрессивных элементов локальной культуры. Практическое выявление данных элементов возможно в сфере народного искусства, религиозной народной музыки, фестивалей, календарной обрядности и других подобных явлений. В каждой из этих сфер к общепринятым официально-религиозным формам добавляется самовыражение общины, её локальная окраска.

Обобщая все частные элементы первых четырёх типов народной религии, Дон Йодер отмечает, что *folk religion* «это 'народно-культурная мера религии' или 'религиозная мера народной культуры'». Она может включать как активный (творческий) так и пассивный (оставшийся в качестве пережитка) элементы. Она, безусловно, может содержать элементы напряжения, которое существует между уровнем народной и официальной религии в смешанном обществе. Поэтому он перефразирует данное практическое определение следующим образом: народная религия – это совокупность всех тех видов и практик религии, которые существуют среди людей, в стороне от строго теологических и литургических форм официальной религии (*ibid.*: 14–15).

Дискуссии по уточнению термина *folk religion* остаются актуальными и в современной академической среде (см. например Anttonen 2004; Ruysiäinen 2004; Rydving 2004; Karalo 2013). Джеймс Капало подчёркивает важность рассмотрения понятия «народная религия» и обозначаемых им религиозных практик. Исследователь объясняет необходимость выявления ясных критериев определения *folk-religion* тем, что данный вопрос затрагивает споры о легитимности религиозной жизни, связанные с политическими и гендерными вопросами. Он предлагает свою собственную формулировку, выработанную на основе исследований в Румынии и Молдове с опорой на работы Пьера Бурдьё и Мартина Ризebroдта⁴. Так, по мнению

⁴ Bourdieu, Pierre. Genesis and Structure of the Religious Field. – *Comparative Social Research*, 1991, Vol. 13:1–44. Riesebrodt, Martin. *Religion in Global Perspective*. – Mark Juergensmeyer (ed.). *Global Religions: An Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003, 95–109; Theses on a Theory of Religion. – *International Political*

Капало, народная религия представляет собой «результат попыток упорядочить и сформировать религиозное поле рядом деятелей, среди которых важную, но не единственную роль играют духовные лидеры, национальные и политические идеологи и исследователи фольклора и религиоведы» (*is the product of attempts to regulate and mould the religious field by a range of actors, represented prominently (but by no means exclusively) by clerical elites, national and political ideologues and scholars of folklore and religions*) (Капало 2013: 4–5). Нужно заметить, что предлагаемое определение включает в себя лишь коллективные обряды религиозных групп, взаимодействующих с общественными и политическими движениями. Менее масштабные локальные обряды, с участием нескольких человек (к примеру, традиции почитания культовых мест и моления с дарами в рамках ритуального врачевания) остаются вне критериев *folk-religion*. Вейкко Анттонен обозначает народную религию как «совокупность верований и практик, которые неразрывно вплетены в сельскую (крестьянскую) культуру и её устную традицию в определённой географической местности» (Anttonen 2004: 74). В коренной народной вере нет письменного источника, являющегося доктриной, отсутствует глубокая теологическая основа. Необходимые знания традиции можно приобрести, являясь членом местного общества. Не имея философской догмы или канонов, вера является частью культуры и практической религией, направленной на повседневность, на настоящую жизнь в ладу с окружающим миром. По мнению Кристофа Эльзаса, основу традиционных народных религий образует «передача не вымышленных, но приобретаемых человеческим сообществом на протяжении многих поколений жизненно важных знаний и опыта, т.е. народной мудрости, сохранившейся в мифах и в соответствующих заповедях наших предков» (Эльзас 2002: 155).

Традиционная вера тесно связана с народной культурой и образом жизни. Основной категорией для традиционных анимистических (как коренных – *indigenous* – духовных традиций) верований народа являлась категория рода. Принадлежность к традиции и культуре определялась принадлежностью к племени, к народу. Несмотря на современную тенденцию ослабления межкультурных границ в период глобализации и исчезновение значимости родовых связей, удивляет возможность сохранения этнических религиозных традиций и, более того, популяризация современных языческих религий, переход в число адептов традиционных верований из другой религии, а чаще нерелигиозной среды (Коскелло 2009). Это может быть рассмотрено как естественная реакция на вызов глобализации, попытка сохранить идентичность в рамках одноязычного общества в открытом международном и межгосударственном пространстве, обозначить некоторые границы в целях поддержания культурного разнообразия полиэтнического сообщества. Антропологические исследования в области

Anthropology, 2008, Vol. 1, No. 1: 26–41; *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*. (Transl. Steven Rendall.), 2010, Chicago: University of Chicago Press.

«языческих» и «неоязыческих» религиозных течений, «народных верований» и «исконных религий» достаточно новы в регионе Центральной и Восточной Европы в целом. Выработка общей терминологии, используемой в научной литературе, затруднялась использованием разных языков при выполнении исследований, а также различием содержания изучаемых религиозных явлений. В описании новых религиозных движений экологической формации и возрождаемых анимистических течений чаще всего использовалась терминология, выработанная в западной академической среде. При необходимости имеющиеся понятия с помощью уточнений адаптировались к описанию определённых черт и специфики религиозных практик, свойственных данным регионам.

В русскоязычной научной литературе на протяжении порядка 70 лет терминология в религиоведении и изучении систем верований почти не развивалась. Это связано с отсутствием религиозной темы в научных исследованиях в условиях атеистической идеологии Советского государства. Работы на тему антирелигиозной пропаганды вполне успешно пользовались имевшимися терминами для обозначения традиционных языческих верований. Стоит согласиться с мнением исследователя Сергея Штыркова о том, что традиции сельских народных верований были обозначены понятием «религия» в связи с началом антирелигиозной кампании в России (в СССР) с середины XX века. «С самого начала новой атаки на религию объектом государственного внимания стали практики, которые сложно воспринимать в рамках институализированной деятельности. И в этой связи важно отметить, что в ходе антирелигиозной кампании конца 1950-х – начала 1960-х годов произошло резкое расширение сферы применения термина «религия». Многие из того, что до этого воспринималось скорее в терминах местной и/или этнической традиции, обычая, стало «религиозным» и, следовательно, подлежащим искоренению» (Штырков 2009).

Сегодня в контексте изучения и обсуждения анимистических традиций народов Поволжья либо Алтая, а также шаманизма на уровне регионов, знакомых с шаманскими традициями, допустимо использование понятия «язычество». Но часто понятия «шаманизм» и «язычество» путаются уже на уровне научных исследований, не говоря об обывательском понимании. Нужно заметить, что сильно влияет на искажение информации факт присутствия негативного восприятия слова «язычество» в общественном сознании. При этом гораздо шире воспринимается понятие «неоязычество», что может объясняться использованием слова и актуальностью данной тематики в интернет-пространстве, на посвящённых данному вопросу форумах и отдельных сайтах (Сморжевская, Шиженский 2010: 25–27, 269–279). Отдельно стоит рассмотреть сложность дискуссии вокруг «народной религиозности» и «народной религии», существующей в российской науке. По мнению Сергея Штыркова, главная сложность состоит в том, что разные авторы понимают термин «народная религия» по-разному, и используют его применительно к совершенно разным явлениям:

«Кто-то видит за специфическими ‘народными’ практиками и представлениями результат действия фольклорных интерпретативных и поведенческих механизмов. При этом ‘фольклорное’ зачастую понимается как ‘языческое’ или, по крайней мере, ‘нехристианское’, а при ретроспективном взгляде на проблему – ‘дохристианское’. Иначе говоря, в этом смысле ‘народная религия’ понимается как ‘folk religion’.

Другие исходят из того, что ‘народными’ представлениями и практиками следует считать те, которые разделяет большинство верующих, и этот подход лучше передаёт англоязычный термин ‘popular religion’[...].

Наконец, существует взгляд и соответствующее значение термина, согласно которому под народом понимается этническая группа, а под ‘народной религией’ – ‘этническая религия’. Последняя же трактуется в зависимости от идеологических предпочтений каждого автора, и термин, скажем ‘религия русского народа’ может означать как ‘язычество’, противопоставленное космополитичному и нивелирующему специфику этнических культур христианству, так и ‘православие’, укоренённое в жизни и сознании любого ‘истинно русского’ человека. Излишне говорить, что в рамках одного сочинения рассатриваемые термины могут использоваться в разных значениях в зависимости от контекста каждого конкретного построения» (Штырков 2006: 9–10).

В данной работе, посвящённой системе народных верований мари, предполагается использование следующих понятий: традиционная вера (религия), анимистические верования, этническая вера и мари́йская религия (*Mari folk religion*).

1.3 Мари́йские верования как мировоззренческая система

Наряду с изменениями в социальной и экономической сфере развивается и религиозное мировоззрение, магические ритуалы складываются в форме религиозных систем. Анимистические верования развиваются на основе народной мифологии и установленного порядка религиозного обряда. Одной из центральных категорий религиозной «языческой» традиции является категория «рода». И современные религиозные движения, опирающиеся на идеи автохтонных местных верований, часто ограничиваются рамками того или иного этноса (народа, нации) который в этом случае представляет собой определённую «надродовую» структуру (Коскелло 2009: 295). В этом смысле, анимистическая традиция может противоставляться религии не столько на уровне духовной культуры, сколько на уровне идеи сплочения народа и формирования дополнительного признака его идентичности. Подобная тенденция выделения этнических религиозных движений характерна не только для малых народов. К примеру, тема возрождения «исконных верований славян» в России активно развивалась в 1980-е годы. Данное движение затронуло и жителей других славянских республик, входящих в СССР. Наибольшую активность пос-

ледователи славянских традиционных верований проявляли в ранний постсоветский период, что связано с политическими и религиозно-идеологическими изменениями, произошедшими в стране (Сморжевская, Шиженский 2010: 253).

Рассматривая финно-угорскую религиозную традицию Лаури Хонко подразделяет её на 4 феноменологических типа: 1. Религия арктических и субарктических охотников. Индикаторами данного типа названы: концепция происхождения земли, шаманы, хозяин животных/охотничьего промысла, покровители рода, мобильные символы/святыни. 2. Религия кочевых оленеводов и комбинированной экономики (*combined economy*). В качестве определяющих элементов данного типа Хонко выделяет формирование собственных территорий, выделение женских и мужских духов, родовой культ, наличие божеств погоды, устойчивость символов почитания и священных мест. 3. Религия аграрной культуры подсечного земледелия и скотоводства. В качестве индикаторов подгруппы определены: элементы природы, мудрецы/знахари, духи дома/местности, места, посвящённые культу предков. 4. Религия южных крупномасштабных землепашцев. Показателями данного типа являются: дуалистические концепты, Бог Небо, Мать Земля, духи хлебопашества (*corn spirits*), деревенские святыни и локальные служители культа (Honko et al. 1993: 67). Группы могут включать в себя некоторые элементы других типов (Honko [1995] 2013: 277–278). Марийцы, проживающие на юго-востоке относительно других финно-угорских территорий наряду с удмуртами и мордвой (эрзя, мокша и шокша), определены как носители религиозной традиции 4 типа. Их религиозные верования включают характеристики, иногда более близкие к соседствующим тюркским народам, чем западным родственникам по языку. Все же элементы этого типа могут быть найдены и среди носителей аграрной культуры в балтийском регионе. Как отмечает Хонко, ни одна из данных образцовых типов не должна восприниматься как «прото-религия» в прямом историческом смысле. Обозначенные группы являются инструментами, помогающими соориентироваться в общем объёме доступных материалов при проведении узкого и исторически ориентированного анализа рассмотренных систем (*ibid*: 278).

Система марийских верований представляла собой поклонение силам природы, предкам и духам места обитания человека. При этом, можно говорить о существовании в народном мировоззрении понятия единого бога, соотносимого по мнению некоторых учёных так же с понятием «небо» ещё до окончательного разделения финно-угорских племён (Рагозин 1881: 58; Holmberg 1914: 72–79). С течением времени, марийская религия принимала разные формы, сталкиваясь с мусульманством и христианством, местами приобретала свойства соседствующим конфессиям черты. Оставаясь «децентрализованной» анимистической традицией, марийская вера имела (и имеет) своё значение для каждого почитающего её марийца, живущего в Марий Эл, и ещё большее – за пределами республики (Lallukka 2003: 378, 385–387). От степени патриархальности в отно-

шении традиций и открытости пространства влиянию других культур, зависит сохранность в марийских деревнях локального разнообразия религиозных практик, обычаев молений и мифологических представлений о божествах.

Марийский пантеон богов включает в себя природные стихии, божества аграрного культа и культа предков – «старших» (*кугурак*), их заместителей и помощников, а также многих других «хозяев» (*оза*) и «матерей» (*ава*). Если принять во внимание то, что в марийской вере каждый холм, роща или одинокое дерево может быть местом поклонения какому-либо божеству-покровителю, к которому верующие обращаются с определённым (для каждого отдельно) преподношением, то в ней можно найти «элементы тотемизма, анимизма, фетишизма, черты традиционных форм политеизма и монотеизма» (Glukhova 1995). Иван Смирнов в конце в 1889 году отмечал, что классификация марийских богов исследователями не составлена. По его мнению, сами марийцы разделяют божеств на высших и низших «с точки зрения того влияния, которое духи, предполагается, имеют на жизнь» (Смирнов [1889] 2014: 156–157). В качестве показателя важности божества может рассматриваться приносимая ему в обрядах жертва, однако в разных местностях преподношения одному и тому же богу могут быть различны. Можно согласиться с мнением Смирнова о том, что «основа классификации богов заключается в тех эпитетах, которые дают им черемисы (марийцы – Т.А.)». Им была предложена следующая классификация «черемисских богов», основанная на списке священника Яковлева, со сделанными во время полевой экспедиции поправками: а) *ава* (мать), б) *кубай*, *кугузай* (дед, бабушка), в) *ия*, *оза* (хозяин), г) *он* (хан, царь), д) *пуйршо* (создатель), е) *юмо* (бог) (*ibid*: 157).

Матерей, по представлению марийцев, имело большинство окружающих человека явлений: мать высокого неба (*Туня умбал шочын ава*), мать светлого солнца (*Ошкече шочын ава*), мать облаков (*Пыл ава*), мать солнца (*Кече ава*), мать луны (*Тылзе ава*), мать звёзд (*Шудыр ава*), мать ветров (*Мардеж ава*), мать теплоты (*Шокишо ава*), мать воды (*Вуд ава*), мать моря (*Тэнгыз ава*), мать огня (*Тул ава*), мать земли (*Мланде ава*), мать прибыли (*Перке ава*), мать скота (*Вольык шочын ава*). К категории дедов и бабушек принадлежат домовые духи (хлебы стерегущая бабушка, овинный дедушка и т.д.) и некоторые погодные явления (дедушка-мороз, полевой дедушка, бабушка-иней и др.) С эпитетом *оза* (хозяин) отмечены хозяин воды (*вуд оза*, *ия*) и хозяин избы (*порт ия*). К большинству явлений природы обращаются с эпитетом *он* (владыка): владыка солнца, света (*Кече он*), луны (*Тылзе он*), звёзд (*Шудыр он*), неба (*Юмын он*), ветров (*Мардеж он*), воды (*Вуд он*), моря (*Тэнгыз он*), огня (*Тул он*), земли (*Мланде он*), пчёл (*Мукши он*), деревьев (*Пу он*, *шургё перке*), хлеба (*кинде перке*).

С эпитетом Бог (*Юмо*) представлены бог неба (*Тўня кугу юмо*, *Пылўмбал кугу юмо*) и бог солнца (*Ош кече кугу юмо*)⁵. Их помощниками являются множество явлений природы и жизненных сфер человека, определяемые также в качестве богов: Бог грома (*Кўдырчө кугу юмо*), молнии (*Волгенче кугу юмо*), луны (*Тылзе кугу юмо*), зари (*Ўжара кугу юмо*), звёзд (*Шўдыр-шамыч кугу юмо*), ветров (*Мардэж кугу юмо*, *Таул кугу юмо*), вёдра (*Ўмыр кугу юмо*), воды (*Вўд кугу юмо*), моря (*Тэнгыж кугу юмо*), земли (*Мландэ кугу юмо*), горы (*Курык юмо*), растений (*Саска кугу юмо*), скота (*Вольык-шочын кугу юмо*), бог молочного озера (*Шишер-яр кугу юмо*), пчёл (*Мўкиш-шочын кугу юмо*), зверей и птиц (*Кайык кугу юмо*), тумана (*Тўтыра кугу юмо*), дома (*Сурт кугу юмо*), бог справедливости (*әләк кугу юмо*) (*ibid*: 157–158). Таким образом, одно и то же явление по традиционному представлению марийцев имеет определённую семью: хозяев, матерей, помощников и владык.

Наталья Глухова составила иерархическую структуру марийских божеств на основе проанализированных моленных текстов (*кумалтыш мут*). Отмечая её большую вариативность, она предлагает следующую схему марийского пантеона. Во главе иерархии находится главный бог – *Кугу Юмо* (Великий Бог). Под ним находится группа богов, относящихся к космосу *тўня юмо* (боги Вселенной), это: *Кече Юмо* (свет и солнце), *Кава Юмо* (небо) и *Мер Кугу Юмо* (воздух)⁶. Следующая группа богов управляет природными явлениями: *Кўдырчө Юмо* (гром), *Волгенче Юмо* (молния), и *Ўжара Юмо* (заря), каждый из которых имеет соответствующую богиню *ава* (мать). Группа домашних высших богов возглавляется *Мланде Кугу Юмо* (земля) и включает в себя *Тул Юмо* (огонь), *Перке Юмо* (изобилие), *Кинде Шочын Юмо* (урожай хлеба). Четвертая и самая нижняя группа управляет незначительными явлениями *Тўтыра Кугу Юмо* (туман), *Саска Кугу Юмо* (плоды) и т.д. (Таагерера 1999: 225–226; Glukhova 1995). Данная структура составлена на основе анализа религиозных текстов и даёт представление о схеме расположения богов в традиционном мировоззрении мари. Она может иметь большие отклонения и расширяться в зависимости от включения в структуру (и исключения из неё) тех или иных божеств, в зависимости от их названий и функций. В случае практики ритуалов, человек обращается к высшим силам по именам, включённым в тексты знакомых ему молитв, либо выражает просьбы своими словами, выбирая (на его взгляд) самых компетентных в его проблеме богов. В

⁵ Буквальный перевод данных теонимов может быть следующим: *Тўня кугу юмо* – Великий/большой бог Вселенной/мира; *Пылўмбал кугу юмо* – Великий/большой бог над облаком; *Ош кече кугу юмо* – Великий/большой бог Белого солнца.

⁶ Некоторыми последователями современной марийской религии «*мер кугу юмо*» относится к божеству, регулирующему социальный порядок, покровительствующий обществу, где слово «мер» переводится как «общественный, социальный», возможно, по аналогии со значением слова в словосочетаниях на марийском языке: *мер организаций* – общественная организация; *мер илыш толкын* – общественная жизнь, «Марий мер кангаш» организаций – организация «Всемарийский совет».

связи с этим, как правило, иерархия богов на обряде моления выстраивается каждый раз по-разному в зависимости от руководителя обряда. Определённая «образцовая» структура религиозного пантеона формируется и распространяется среди верующих при возникновении группы лидеров, которые представляются обществу наиболее компетентными экспертами в марийских моленных традициях. Один из очередных этапов преобразования официальной иерархии божеств в марийской религиозной традиции наступил с официальным признанием моленных обрядов в рамках подъёма марийского национального движения в начале 1990-х годов.

Получив статус официальной религии в 1991 году, марийская традиционная вера явилась продолжением практикуемых ранее анимистических духовных ритуалов. Во время христианизации в наиболее отдалённых от центра регионах у марийцев сохранялась возможность проведения ритуалов традиционного моленного цикла. Данные этнографических и фольклорных экспедиций говорят о существовании довольно активной практики духовных обрядов и в более поздние времена атеизма и запрета на религию в советский период.

1.4 Понятие о традиции и традиционном

Как уже было указано выше, задача данной работы – проследить за изменениями марийской религиозной обрядности в постсоветский период, определить значение моленной традиции как духовного явления и как составляющей культурной идентичности. В связи с этим развитие этнической веры рассматривается во взаимодействии с политическими процессами, происходящими в обществе. Обращаясь к теме религиозной традиции, необходимо подробнее остановиться на том, что именно подразумевается под словом «традиция» и как возможно определение меры её преобразования. Исследователи фольклора и этнологи сходятся в определении некоторых аспектов данного понятия, выделяя следующие его значения: 1) традиция, как что-то передаваемое по наследству из поколения в поколение при непрерывности передачи; 2) традиция как составляющая культуры (народная культура, устные культуры), внесённая собирателями в фольклорный архив; 3) традиция как качественный маркер, репрезентирующий социальную группу (возможно, основанную на выборе, сделанном несколькими членами группы или каким-либо другим представителем) (Хонко 2013 [1988]: 305).

Генри Класси (Henry Glassie) пишет, что хотя определения *изменение* и *традиция* зачастую объединяются в непринуждённых беседах или названиях глав в антонимическую пару, достаточно твёрдого основания для этого не имеется. Традиция противостоит только одному виду изменений – тех, в которых распад находится в завершающейся стадии, когда новое не может рассматриваться как инновационная адаптация старого. За полным разрушением должно следовать нововведение, включающее в себя заме-

щение; одна традиция ушла, другая пришла (Glassie 2003: 177). Если традиция – практика, изобретённая человеком в какой-то момент прошедшего времени, то его характеристика не статична и подвержена преобразованию. Её противоположностью является не изменение, а притеснение, проникновение сторонней силы, которая вмешивается в ход развития. Угнетённые люди вынуждены делать то, к чему их принуждают другие, в противоположность ситуации, когда при естественном свободном поведении люди используют собственные ресурсы, создавая свою традицию. По предположению Классии, точкой исчезновения традиции может быть назван момент, в которой одна традиция замещается другой, как если бы превосходящая сила заняла место предыдущего явления, оказавшегося в подчинённом положении на нижней ступени (*ibid.*: 177–178). В статье «Традиции в построении культурной идентичности» Лаури Хонко отмечал, что в его понимании традиция изначально «относится только к материальной части, к несистематической совокупности культурных элементов, которые становятся доступными определённой социальной группе в разные времена, в разном контексте и в разных обстоятельствах. Таким образом, традиция будет выглядеть как резерв, только одна часть которого находится в пользовании в данный период времени. Другие части просто ждут, чтоб быть активированными, хранясь в музеях, архивах и в библиотеках или, в случае устной традиции, в человеческом сознании, всегда в опасности ухода в забвение из-за неиспользования или отсутствия определённой функции» (Хонко 2013 [1999]: 326). Важная особенность *традиции* как предмета из которого складываются культуры, это то, что её не нужно описывать в качестве функциональной системы. Традиция – это кумулятивный объект (*cumulative entity*), границы которого меняются в зависимости от каждого индивида, входящего в группу или покинувшего его. Под данным термином понимается разнообразие выражений культуры, иначе говоря, формы возникновения этих выражений, но не обязательно отношения между ними. Традиция определяется уровнем доступности культурных элементов, а не уровнем их использования и предназначения. Иными словами, традиция представляет собой культурный потенциал или ресурс, а не фактическую, реальную культуру группы (*ibid.*: 326–327).

Исследуемый в работе феномен анимистических обрядов мари, представленный сегодня в качестве традиционной веры народа, можно рассматривать как один из опытов сохранения и продолжения живой традиции коренных верований. Несмотря на взаимодействие с другими религиозными системами и периодами притеснения локальных молельных культов на территории проживания марийцев, полного замещения как содержательного, так и атрибутивного слоя духовной культуры не произошло. Несмотря на частичную потерю и обновление культов, локальное разнообразие ритуалов, нельзя говорить о потере связи с оригинальной традицией прошлого и полном «изобретении традиции». Одновременно прослеживаются свойственная сегодняшним анимистическим движениям частичная реконструкция старины и попытки избежать изменений-адап-

таций, обновления подвергаются критике (Коскелло 2009: 296). С другой стороны, традиция преобразуется: календарь проведения обрядов подстраивается под ритм жизни современного общества, восстанавливаются забытые и открываются новые молельные места. В процессе всего этого происходит трансформация внутреннего содержания ритуалов и изменяются их функции, однако данные преобразования не выходят за рамки естественного продолжения традиции. Порядок происходящих изменений имеет свой вектор, направление которого определяет результат (состояние в конкретный момент) трансформации рассматриваемого явления движения в процессе его развития.

При рассмотрении развития народа в контексте социальных и культурных процессов региона расселения с исторической перспективы прослеживается связь между национальным сознанием и религиозной идентичностью марийцев. Таким образом, нынешнее позиционирование марийской веры как части этнической идентичности и культуры основано на опыте исторического пути марийцев. Исходя из этого, современный процесс преобразования марийских религиозных обрядов может быть рассмотрен как культурный потенциал народа. Степень трансформации религиозной традиции может быть определена уровнем взаимодействия и взаимозависимости религиозного движения от политических и общественных процессов в масштабах республики Марий Эл. Преобразование духовной традиции выражается также в содержании и функциях религиозных ритуалов, рассматриваемых отдельно по отношению к религиозным лидерам, верующим и сторонним наблюдателям процесса. При изучении процесса развития марийской религии большое внимание уделяется аспектам преобразования деятельности религиозной организации, дополнению роли духовной традиции иными функциями.

II. Марийские верования и история становления религиозной организации

Мари подразделяются на три субэтнические группы: луговые, горные и восточные. Около половины всего марийского населения России проживает в республике Марий Эл, на левобережье (луговые мари) и правобережье (горные мари) реки Волги. Большинство горных мари к концу XIX века были крещены, и сегодня они придерживаются православной религии. В северо-восточных районах Марий Эл достаточно полно сохранилась живая традиция семейных и общественных молений в рощах, в то время как большая часть жителей республики следуют синкретической православно-анимистической традиции. Проникая на территорию проживания горных и луговых мари, христианская культура в разной степени повлияла на местные традиции, определённая часть населения вовсе не приняла христианство. Считается, что наиболее полно информация о древнемарийском мировоззрении и порядке политеистических поклонений на природе сохранена в традиции восточных марийцев – субэтнической группе, сформировавшейся в результате миграции мари со Среднего Поволжья на территорию Урала в XVI–XVIII веках. Однако, необходимо отметить географическую близость восточных марийцев к культурам тюркских народов и мусульманской вере. Значимыми фактами в истории формирования локального многообразия марийской веры являются: устная передача знаний в силу отсутствия письменности в течении длительного периода истории народа, подверженность гонениям и влияние доминирующих конфессиональных культур, а также дисперсное расселение марийцев. Таким образом, религиозная жизнь, как и общий быт и культура марийцев в разных регионах сегодня в определённой мере различна, и универсальное мировосприятие всего народа не может быть представлено через обычаи одной из локальных групп. И хотя невозможно воссоздать единую систему мировоззрения, когда-либо существовавшую у марийцев, идея общего «марийского язычества» является сегодня объединяющей культурной доминантой, функционирующей на уровне самосознания народа.

На данный момент языковое различие в наречиях горных, луговых и восточных мари дополняется различием в культурно-конфессиональной общности. Различия между этнографическими группами луговых и горных мари начали складываться в XI веке. Первые контакты правобережных (горных) марийцев с русским населением происходили в XI–XII веках, с тех пор здесь постепенно шло сближение и с русской религиозной культурой. В то же время мари, проживающие на левом берегу Волги, поддались наиболее длительному влиянию культуры тюркских народов (Марийцы 2005: 26–28; Христофорова 2007; Бахтин 2012). На сегодняшний день этническая группа горных мари придерживается традиций пра-

вославия, хотя элементы традиционных верований в условиях сельской религиозности, безусловно, присутствуют (Ефремова 2012). Луговые мари, проживающие на левом берегу Волги, сохранили древние традиции поклонения в рощах, в то же время большинство марийского населения Марий Эл являются крещёными. Факт прохождения обряда крещения далеко не всегда является признаком следования православным традициям на практике. Часто в условиях сельской религиозности существует возможность (либо потребность) практики традиционной народной веры, совмещаемой с посещением церкви. Зачастую жители считают себя истинными православными христианами, однако это не мешает им обращаться с приношениями к божествам традиционных верований. Таким образом, большинство марийцев в Марий Эл определяются как приверженцы православно-языческого синкретизма (Ягафова и др. 2010: 79; Соловьёв 2013: *online*). Однако в некоторых районах республики сохранились некрещёные мари, продолжающие обычаи традиционной религиозной обрядности, организуя семейные и общественные моления в древних деревенских рощах. Более архаичная форма обряда верований была сохранена в марийских деревнях Башкортостана в соседстве с мусульманскими традициями. Если условно применить распространённую среди религиозных деятелей модель этнического принципа для определения критерия религиозности отдельно по отношению к марийскому народу, то обобщённо, горные мари считаются православными, луговые – в большинстве двоеверцами.

С конца 1980-х годов в Марий Эл развивается национальное религиозное движение, обозначенное созданием первой организации марийской веры «Ошмарий-чимарий» в 1991 году. Деятельность религиозной организации осуществлялась в контексте многообразия социальных и политических процессов 1990-х годов, что предполагает взаимосвязь возрождения духовных традиций с общественно-политической ситуацией в регионе. Лидерами религиозного движения являются общественники, представители художественной интеллигенции, политические деятели. Изменения в обществе, происходящие в городе, отражаются и на селе. Параллельно с организацией общественных молебных обрядов при участии «Ошмарий-чимарий», жители районов самостоятельно организовывали сезонные ритуалы в местных рощах. Таким образом, марийское религиозное движение развивалось не только с уровня «официальных» инициатив, но было естественным образом поддержано верующими. Завершение деятельности первого марийского религиозного центра было обусловлено потерей официального статуса из-за изменений в российском законодательстве и наступившим кризисом в составе лидеров религиозного движения. Деятельность общества «Ошмарий-чимарий» отражает первый этап развития марийской традиционной веры в постсоветский период.

2.1 Этапы формирования религиозных традиций мари в историческом контексте

Образ жизни любого народа претерпевает изменения при взаимодействии с другими этническими группами, культурные заимствования происходят как в бытовом плане, так и на уровне восприятия окружающего мира, в том числе духовных воззрений и религиозных представлений. Культ обращения к божествам, практикуемый мари́йским народом, так же подвергался множеству локальных и общих изменений с самого начала возникновения религиозного обряда. Рассмотрению процесса преобразования мари́йской религиозной традиции на рубеже XX–XXI веков (в постсоциалистический период), предшествует обзор исторических событий, повлиявших на религиозное мировосприятие народа, создание религиозных культов, форму обрядов и состав их участников.

2.1.1 Формирование религиозных обрядов и их значение

IX–XIV века в Восточной Европе являются периодом возникновения раннефеодальных государств. Ко времени образования Древнерусского государства в конце IX века, на Волге уже существовали Булгария и Хазарский каганат, включающие в себя территории местных племён с догосударственными формами общественного устройства (Бахтин 2012: 3), среди которых были и мари́йские племена, известные как черемисы⁷. На религиозное мировоззрение мари как сформировавшегося народа, прежде всего повлияла культура Волжской Булгарии, под господством которой они находились в X–XII веках (Peedumäe 1996: 184; Бахтин 2012: 129). К XI–XII векам относится правление мари́йского князя Чумбылата, контролирующего северные районы проживания мари у реки Вятки. Считается, что Чумбылат объединил под своим покровительством разрозненные мари́йские племена в конце XI века (Laulajainen 1995: 25; Тойдыбекова 2007: 260). Называемый «северным мари́йским царём», он поддерживал отношения с соседними народами и правителями восточных территорий. Именно временам правления Чумбылата приписывается начало традиции богослужений и порядок жертвоприношений, форма которых сохранена среди мари до сегодняшних дней. Мужчины, собравшись на священном месте, под игру *кари* (мари́йская арфа), обращались со своими просьбами к высшим силам перед военными сражениями (Яналов 1996; Тойдыбекова 2007: 260). Церемонии обращения к богам с просьбами военного и политического толка по традиции патриархального общества, должно быть, проходили лишь при участии взрослого мужского населения. Причаст-

⁷ Собственное название народа – мари. Первое упоминание о мари́йцах под обозначением «цармис» относится к Хазарскому источнику 10 века. Позднее русские преобразовали данный этноним в «черемис» (Taagerera 1999: 201–202). Данный этноним использовался для обозначения мари́йцев вплоть до начала XX века.

ность женщин к религиозным обрядам может выражаться в коммуникации с миром умерших при участии в похоронных обрядах, а также в бытовом поведении с соблюдением имеющихся правил взаимоотношения с окружающим миром и табу.

Религиозные представления мари включали в себя веру в загробную жизнь и культ предков. В современной религиозной традиции, почитание умерших представителей рода выражается в поклонении «кугураку» либо «кугуракам» (старшему или старшим). На основе веры в то, что души умерших людей могут влиять на мир живых, зародился культ почитания вождей, племенных богатырей. Одним из наиболее древних божеств данного культа является князь Чумбылат, сохранившийся в народной памяти как *Курык кугыза* (горный старейшина). В политеистическом пантеоне природных богов постепенно появились божества земного происхождения. Чумбылат был возведён до уровня земного бога – божества человеческого происхождения или полубога, «докладчика и пророка от человека к Богу», посредника между Богом и марицами (Тойдыбекова 2007: 260–261). С именем древнемарийского князя связана каменная гора *Чумбылат курык* (гора Чумбылата), в глубине скал которой, по легендам, похоронен марийский князь. До сих пор эта гора почитается марицами и является местом проведения летних молельных обрядов. Необходимо заметить, что почитаемые вожди и народные герои имеют статус «локальных божеств», известных жителям определённой территории, хранящих обычаи поклонения герою как покровителю местных марицев. Кроме почитания Чумбылата, на сегодняшний день среди марицев Марий Эл и прилегающих к ней территорий существуют локальные обряды поклонения Акпатыру, Полтышу, Чоткару (Фотоприложение (ФП) 12–17).

Появление христианства на территории проживания марицев относится к концу XIV века. Миссионерская деятельность начала распространяться на восточные территории от границы Российского государства. Шла постепенная колонизация Среднего Поволжья, благодаря небольшой плотности местного населения, чаще всего происходившая мирным путём. Христианскую религию среди «язычников», прежде всего, распространяли монахи-миссионеры, уединявшиеся в прибрежных лесах для отшельнической жизни, угрозы для местных они не представляли (Бахтин 2012: 115). Образ жизни монахов-аскетов, напротив, мог вызвать у коренных жителей уважение. Историк Александр Бахтин приводит цитату из жития монаха Макария Желтоводского о марицах, которые «приходя к святому и увидев его скромное пребывание в пустыне, удивлялись его терпению и сочувствуя, приносили ему хлеб, мёд и другую еду. Он же с благодарностью от них это принимал» (Бахтин 2012: 116–117). Влияние русских на часть марийских племён усилилось с основанием на их территории Нижнего Новгорода (1221), одновременно часть более восточных областей проживания мари оставалась под властью булгар (*ibid*: 129–130).

Монголо-татарское нашествие на Восточную Европу и основание в 1243 году Золотой Орды изменило уклад жизни на всей территории её

влияния. Обитавшие на завоеванной территории народы оказались в подчинении ордынских ханов. В условиях сосуществования с монголо-татарами, в период XIII–XV веков значительно изменился образ жизни марийского населения. Территория проживания мари не входила в состав Золотой Орды, однако население облагалось данью. Марийцы оказались «в буферной пограничной зоне между ордынскими и русскими владениями» (Бахтин 2012: 115, 132–133). К этому времени относятся первые контакты марийцев-язычников с исламом и начало частичного отатаривания мари в ходе перехода в мусульманскую религию. Процесс взаимодействия с исламской культурой идёт в основном на приграничной территории основанного в дальнейшем (в 1443 году) Казанского ханства – в регионе Поволжья и в Вятском крае. По сведениям историка начала XX века, Михаила Георгиевича Худякова, мусульманские селения в междуречье Волги и Вятки появились ещё во второй половине XIV века (около 1360-х годов):

«Мусульманские шейхи усиленно развивали проповедь ислама, ходили по марийским и вотским селениям и обращали их жителей в мусульманство. Принимая ислам, мари Китяцкого края отатаривались и теряли сознание своей кровной связи с другими мари. В настоящее время (начало XX века – Т.А.) «татарское» население Бурецкого края является в действительности потомками отатарившихся черемис и татар». (Худяков [193?] 2010а: 46)

Образование в середине XV века (в 1445 г.) Казанского ханства способствовало дальнейшему проникновению мусульманской культуры в быт марийцев. По данным Михаила Худякова, описывающего взаимоотношения Казанских правителей с местным населением, «вероятно, все марийские феодалы умели говорить по-татарски – на общем для всех племён Поволжья языке». Тесные контакты высшей родовой знати с ханскими мурзами способствовали хорошему знанию татарской культуры, стремлению подражать им по образу жизни (Худяков [193?] 2010b: 124–125). Процесс тюркизации совершался относительно мирным путём, медленно и постепенно. Под влиянием мусульманской культуры марийцы не лишались своей национальной самостоятельности, имея собственных князей и свою землю. Правители в Казани не стремились к установлению полного контроля на марийских землях, довольствуясь сбором ясака (Бахтин 2012: 165–166). В то же время, исламизация влияла на феодализацию марийских деревень, расширяя и углубляя отношения с татарскими феодалами (Худяков [193?] 2010b: 129). Отличительной чертой марийской знати, тесно контактирующей с элитой властвующих в регионе татар, была традиционная белая одежда и следование своим религиозным обычаям. В быту марийские феодалы были сильно схожи с татарскими помещиками, уподобляясь им и в поведении, и в манере обустройства своего жилищного пространства.

«Только по вере они ещё поддерживали связь с народными массами и на сезонных молениях в священных рощах появлялись в традиционной белой одежде из простого холста. По холщевому платью марийских феодалов можно было иногда отличить от татарских помещиков, и поэтому к обычным названиям «бай», «батыр» и т.д. марийские феодалы прибавляли эпитет «ак» (белый). Такие имена помещиков сохранились в таких личных именах, как Ахпай, Ахпатыр, Акпарс». (Худяков [193?] 2010b: 125)

До сегодняшнего дня в народной памяти бытуют подобные имена старейшин⁸. Так, при заимствовании тюркских имён и использовании татарского языка при общении, отличительными чертами принадлежности к марийцам являлись приверженность традиционной вере и свойственный марийцам белый цвет в одежде. Часть марийцев, особенно представители родовой знати, и сами переходили в «татарскую» веру, что способствовало постепенной ассимиляции и потере национальной идентичности марийцев в зонах наиболее интенсивного межкультурного контакта. В религиозные представления марийцев из мусульманства проникло представление о дуальности потустороннего мира, разделяемом на ад (*тамык*) и рай (*узьмак*) (Ягафова и др. 2010: 140). Были заимствованы понимание о добре и зле, о судьбе и смысле жизни человека, элементы мусульманской культуры проникли в семейные обычаи, похоронно-поминальные обряды, зародилось почитание пятницы. Позднее в «языческих» традициях восточных и части луговых мари появилась словесная формула обращения к богам в начале любой молитвы: «Ысмылла (бисмилла)!» («Господи, благослови!») или «Алла саклысын» («Боже, упаси!») (Ягафова и др. 2010: 140).

Система верований марийцев, опирающаяся на древние мифопоэтические представления, складывалась в процессе взаимодействия с культурами соседствующих народов. Сильное влияние на формирование религиозных представлений и обрядов поклонения оказали народы с наиболее развитой формой государственного устройства. Сложившаяся форма коллективного поклонения силам природы с жертвоприношениями богам предполагала проведение общественных собраний в определённом месте на природе. Данные собрания играли важную роль в поддержке чувства общности народа. Духовная традиция содействовала формированию национального самосознания и сохранению национальной идентичности.

⁸ См. на пример: *Акпарс* – герой былинного эпоса, старейшина горных марийцев, относящийся к периоду завоевания Казанского ханства. Был известен под именем *Акказ*, *Казы* – Белый Казы, впоследствии получивший имя *Акпарс* (тат. белый барс); *Акпатыр* (тат. белый богатырь) – национальный герой северо-восточных районов марийского края, также относящийся к XVI веку (Тойдыбекова 2007: 62).

2.1.2 Между мусульманством и христианством

Народы Среднего Поволжья, будучи в подчинении Казани, сохраняли анимистические религиозные обряды, продолжая традицию этнической веры предков. В период противостояния военно-политических сил Москвы и Казани в 16 веке, местные племена оказались «меж двух огней» противоборствующих держав⁹. Ситуация вынуждала их принять позицию одной из воюющих сторон. Географическое положение марийского народа, разделённого рекой Волгой, прямым образом повлияло на дальнейшее¹⁰ культурное разделение горных и луговых марийцев. Более открытый ландшафт правобережья и близость к Москве способствовали активной и более эффективной деятельности христианских миссионеров в данной местности. В течении последующих трёх веков подавляющее число горных марийцев было приобщено к православной религии. Луговые мари, проживающие на левобережье Волги, менее подверженной контролю со стороны Казанского правительства благодаря густым лесам и болотистости низин, сохраняли бóльшую независимость. Отчасти поэтому после падения Казани, в этих краях на долгие годы затянулись процессы противостояния новой власти и распространяемой христианской культуре. М. Худяков объясняет нежелание марийцев «поменять татарское иго на владычество русских» тем, что, несмотря на постепенную утрату национальной идентичности под влиянием мусульманской культуры, они «не лишались национальной самостоятельности». В то время как, «русские же были для них загадочным, сильным врагом, совершенно чужими пришельцами с далёкого запада» (Худяков [193?] 2010а: 57). Позиции горных и луговых мари существенно отличались при принятии решений об участии в военном противостоянии Москвы и Казанского ханства¹¹. Призрачная надежда марийцев на возможность создания собственной государственности оборачивалась риском потери национальной самостоятельности и собственной религиозной культуры.

⁹ В 1534 году казанские войска участвуют в войне с Литвой на стороне России. Но уже с лета того же года войска татар и черемис совершают набеги на русские земли. Непокойная обстановка на западных границах и слабая внешнеполитическая позиция России не позволяла открыто выступать против Казани, и противостояние русских войск сводилось лишь к сопротивлению казанским налётчикам на местах (Бахтин 2012: 232–233). Продолжающиеся набеги с Казанской стороны были приостановлены сменившимся курсом политики Москвы после прихода к трону Ивана IV в 1545 году. Вскоре были организованы военные походы с целью взятия Казани. В 1552 году Казань официально вошла в состав Русского государства, но последовавшие за этим событием вооружённые восстания по всей территории Среднего Поволжья, явившиеся, по сути, продолжением Казанской войны, продлились вплоть до конца XVI века (*ibid*: 327, 582).

¹⁰ Разъединение марийцев на субэтнические группы луговых и горных мари, предположительно, относится к эпохе Неолита (Таагерера 1999: 199).

¹¹ Более подробно см. Таагерера 1999: 204; Бахтин 2012: 273–303).

Многолетнюю борьбу между Русским государством и Казанью в какой-то мере можно рассматривать как противостояние двух религиозных миров: христианской и мусульманской. Однако по мнению Александра Бахтина, «Утверждение о том, что Среднее Поволжье было завоевано с целью распространения православия, уже давно отвергнуто отечественной (Российской – прим. Т.А.) наукой как несостоятельное. Церковь лишь идеологически обосновывала и поддерживала завоевательную политику царизма» (Бахтин 2012: 383). В то же время вопрос сохранения независимости и религиозной свободы играл существенную роль в формировании позиции поволжских народов относительно участия в вооруженном противостоянии России и Казанского ханства. «Вооружённое сопротивление, последовавшее за взятием Казани, изначально было заложено «луговыми людьми» (преимущественно марийцами), далее в начале 1553 года распространилось среди «Арских людей» (татар и удмуртов) и части «горных людей»¹² (Таагерера 1999: 205). Объединённые войска поволжских народов возглавлялись татарскими феодалами и марийской и удмуртской родовой знатью. Основной ударной силой повстанческого движения были марийцы, и уже со слов современников эти восстания остались известными в истории как Черемисские войны (1553–1584). По времени наиболее интенсивных сражений выделяются периоды 1553–1557, 1570–1572 и 1581–1584 годов (Таагерера 1999: 205). Собственное влияние на движение сопротивления оказывали мусульманские муллы и «языческие» жрецы. Таким образом, восстания, продолжавшиеся на территории Поволжья более тридцати лет, имели национально-освободительный характер и включали в себя религиозный аспект¹³, выражавшийся в стремлении сохранить этническую веру.

Имена марийских князей, участвовавших в военных событиях XVI века, остались в народной памяти не только в текстах устных преданий и легенд. Традиция культа предков связала образы героев и их локальную принадлежность, возведя народных лидеров в число почитаемых «полубогов» или «богов земного происхождения», покровительствующих местному населению. Наиболее известным является Полтыш (в русском варианте «Болтуш»), возглавлявший войска сопротивления во время черемисских войн на территории города Малмыж, являвшегося своего рода духовным центром марийцев. Предположительно, он погиб в 1553 (или 1556) году во время защиты Малмыжа. По легенде, погибший князь был похоронен на холме, недалеко от места произошедшего сражения, которое

¹² Под «горными людьми» имеются ввиду марийцы горной стороны (горные марийцы), часть из которых присоединилась к движению сопротивления.

¹³ По поводу действий лидеров марийской родовой знати в период русско-татарского противостояния в XVI веке и дальнейшего падения Казанского ханства Рейн Таагерера отмечает, что «марийское политическое мышление заигралось и не смогло спасти положения в 16 веке, но основало традицию, которая помогла сохранить национальную идентичность и анимистическую религию в течении следующих трёх веков, и которая была снова восстановлена в 1990-х годах (Таагерера 1999: 205).

до сих пор известно под названием *Полтыш курык* (рус. Болтушина гора)¹⁴. После смерти Полтыша жители края стали посещать его могилу: ставили свечу, в молитвах просили покровительства, обеспечения плодородия и предотвращения несчастья и неудачи (Тойдыбекова 2007: 192–193). Стоит отметить, что в контексте развития марийского религиозного движения в постсоветский период моления, посвящённые Полтышу, проходят ежегодно в августе на Болтушиной горе у г. Малмыжа в Кировской области. Таким образом, Полтыш относится к одному из представителей пантеона полубогов – божеств земного происхождения, наряду с упоминавшимся выше Чумбылатом¹⁵

Несмотря на то, что Иван IV и декларировал невмешательство в религиозную жизнь местного населения, на практике же на подчинённой территории стали возводиться православные храмы, причём часто взамен разрушенных зданий мечетей. Происходившее «привнесение» православной культуры на фоне истребления мусульманского духовенства «не могло не вызвать серьёзных опасений за будущее ислама и язычества» (Бахтин 2012: 328, 330; Ягафова и др. 2010: 73). Попытки распространить христианство в присоединённой многонациональной Казанской губернии посредством открытия православных храмов и монастырей особо не увенчались успехом. Переход в христианство оборачивался для человека утратой самобытности и отчуждением от своего народа. На принявших христианскую веру смотрели как на изменников, сторонились их. Пока новокрещённых было мало, они неизбежно теряли свою национальную идентичность и уже во втором-третьем поколении ассимилировались с русскими (Бахтин 2012: 462–463). Ближе к концу XVI века религиозная политика ужесточилась. Уходя от христианизации и социально-экономического гнёта, марийцы стали переселяться на территорию Южного Урала и Предуралья. Миграционные процессы продолжались вплоть до начала XIX века (Таагерера 1999: 211–212; Ягафова и др. 2010: 73). Переселяясь в более восточные земли, марийцы не расселялись на широкие территории, предпочитая селиться компактными группами. Постепенно на северо-

¹⁴ В марийских преданиях Полтыш стал не только военным лидером, но и сильным *картом* (жрецом анимистической религии), талантливым игроком на марийской арфе (*кариш*) и знатоком специального марийского письма, используемого жрецами и военными лидерами (Таагерера 1999: 206). Образ Полтыша в фольклоре русских переселенцев, также основанный на исторических событиях, имел иной характер и отличался у стрелецких и посадских людей. В стрелецкой среде Полтыша описывали как воина-богатыря, в посадской среде – как злобного покойника. Так, среди русских жителей могила Полтыша была приурочена к нечистому месту (Тойдыбекова 2007: 193). Предполагаемая дата смерти Полтыша – 26 апреля – отмечается как день памяти и имеет статус «Дня национального героя» – *Марий талешке кече*.

¹⁵ Среди других почитаемых легендарных героев, которым посвящаются обряды в рамках марийской современной религиозной традиции можно упомянуть Акпатыра (Малмыжский р-н КО), Онара (Моркинский р-н РМЭ), Чоткара (Волжский р-н РМЭ) и др.

западе современного Башкортостана, в бассейне реки Белая, сформировалась зона для формирования новой диалектной группы (в добавок к горному и луговому марийскому). Таким образом появилась этническая группа восточных мари.

Активное продвижение христианства в среду нерусских народов происходило в течении XVII–XVIII веков. Для привлечения населения в новую религию правительством внедрялись налоговые льготы. Новокрещёные освобождались от рекрутства и уплаты налогов на три года, что редко выполнялось. К тому же, при условии льгот все обязательства перекладывались на некрещёных (Ягафова и др. 2010: 73–74). Изначально планировалось переселять семьи новокрещёных в новые поселения. Однако к 1743 году был приспособлен более жёсткий метод: как только несколько семей в деревне были обращены в христианство, все «язычники» могли быть изгнаны из своих домов, имели место насильственные переселения. По отчётам руководителей религиозной политики среди «иноверцев», большинство марийцев было крещено к 1743 году. По официальным документам, только несколько тысяч анимистов («язычников») оставалось в Поволжье к 1800 году, в основном среди луговых мари (Peedumäe 1996: 185–186; Таагерера 1999: 212). Однако обращение в христианство было чрезвычайно поверхностным¹⁶. Факт крещения в церкви на практике не предполагал следования православию и отказа от веры предков.

Последствием политики насильственной христианизации явилось сформировавшееся отрицательное отношение ко всему, что исходило от государственных служащих. Марийские жрецы, в частности, были настроены против школ, имеющих, по их мнению, чисто христианское содержание (Таагерера 1999: 213–214).

Отстаивание марийцами религиозной свободы является одним из основ противодействия ассимиляционным процессам. Сельские моленные традиции как составная часть структуры социальных взаимоотношений имели большое значение в марийском обществе. Традиционная духовная практика, передаваемая в устной форме от поколения к поколению, не могла быть отождествлена с привносимой «книжной» религиозной традицией, навязываемой чужаками. Противостояние было вызвано полным несоответствием мировоззрений двух духовных систем. Декларируемая на неродном языке религиозная концепция, распространяемая чаще всего с применением ресурсов административной власти, не могла быть принята без ответной реакции со стороны общества. После спада волны жёсткого притеснения со стороны церкви, начался обратный процесс. Принявшие

¹⁶ Практическую значимость данного этапа христианизации можно рассматривать ввиду попытки введения школьного образования. Около 1750 года в городе Чарла (современная Йошкар-Ола) была открыта школа, почти сразу же перенесённая в Казань. Однако её деятельность осуществлялась на крайне низком уровне. Условия обучения были настолько тяжелы, что большинство детей умирало либо исключалось. Из обучавшихся в ней детей вышло несколько священников и прислужников (Таагерера 1999: 213).

крещение пытались отречься от новой религии, среди «язычников» разрабатывались меры для избежания тяжёлых последствий за неподчинение религиозным законам и властям.

2.1.3 Марийские верования в XIX веке

Работа священников, не знающих местных языков и относящихся без особого внимания к культуре и психологии «просвещаемых» народов, не дала ожидаемых результатов. Начавшийся в 20-е годы XIX века сельскохозяйственный кризис усилил рост недоверия к церкви. Видя причину бедствий в измене народа верованиям предков, новокрещёные мари отказывались от соблюдения христианских ритуалов и возвращались к обрядам традиционной веры. Своеобразными протестами против жестокой и насильственной христианизации было проведение всемарийских молений. Миссионерская деятельность была при этом усилена, зачинщики молевальных обрядов подвергались преследованию (Ягафова и др. 2010: 74).

Наряду с посещением церкви, большинство марийцев во всей целостности сохраняли исконные верования и обряды. Источники указывают на возобновление в первой половине XIX века полноценных массовых молений. Первым документально зафиксированным¹⁷ «всемарийским» молением является обряд, проводимый в роще у д. Варангуши Царевококшайского уезда Казанской губернии в 1827 году. На церемонию жертвоприношений собралось около 5 тысяч марийцев,

и «порядочно» довели до конца своё языческое богослужение 20 ноября 1827 г., в ходе которого многие крещёные марийцы принародно отреклись от христианства и публично объявили о возврате к древним языческим обрядам. В дальнейшем, схваченные и брошенные в тюрьму, они, как и другие активные участники этого моления, были подвергнуты в ходе допросов особо жестоким истязаниям и наказаниям. По этой причине двое из них, Алексей Никитин и Иван Андреев, видимо, не выдержав пыток, «померли» в тюрьме в ходе проведения самого следствия. А третий, Григорий Иванов, после наказания плетьюми в 45 ударов, был навечно сослан «в Сибирь на поселение» (Иванов 2008: *online*).

¹⁷ В доношении приходского священника казанскому архиепископу Ионе отмечено следующее: «Сего ноября месяца 19-го на 20 число собралось противозаконное сходбище крещеных и некрещеных черемис неизвестных мне из разных губерний до пяти тысяч человек в окольности двух деревень, называемых Варангуши Уразлинской волости для приношения жертвы неизвестно какой принадлежащей секте. Оными людьми принесено было молебствие в отведенной ими роще при виде моем и хотя я некоторым из прихожан своих и запрещал оное делать противозаконное жертвоприношение, но они не слушали моих увещаний. А потому я по долгу своей обязанности сим покорнейше вашему высокопреосвященству донести честь имею для учинения о противозаконном сходбище и чрез кого следует всенижайше прошу изследовать. К сему доношению села Морков священник Яков Смирнов руку приложил» (ГАРМЭ, ф. 165, оп. 1, д. 199, л. 3-3 об. Прочитировано в (Иванов 2008: *online*).

Угрозы властей и наказания участников молений 1827 года не способствовали улучшению образа христианства и не остановили процесс возвращения к «языческим» ритуалам. В 1828 году более 3 тысяч человек собралось на моления¹⁸ у д. Күпран Сола Уржумского уезда Вятской губернии (Таагерера 1999: 214; Lallukka 2003: 139). Из числа молений небольшого масштаба, по сведениям, полученным из рапортов церковных служителей¹⁹, нам известно о церемонии жертвоприношения в селе Морки районе Казанской губернии, главными организаторами которого названы «крещёные черемисы» (Иванов 2008: *online*). Постепенное ослабление религиозного подавления способствовало появлению слухов о том, что сам царь разрешил марийцам придерживаться их старой веры (Таагерера 1999: 214). Однако, принявшие крещение должны были оставаться верными христианской религии по принятому закону. Обратное отречение от государственной религии влекло за собой проблемы в отношении как с гражданскими, так и церковными властями (Lallukka 2003: 139).

Причиной отрицательного отношения к христианству и устойчивости анимистических традиций у местного населения являлось не только «неумение» церковных служителей найти подход к «иноверцам». С появлением церкви на марийской территории, население столкнулось с новыми финансовыми расходами для крестьян. Принявшие крещение должны были платить церковную ругу (деньгами, хлебом, овсом и сеном). Прихожан так же принудительно привлекали к строительству церквей, связанные со строительством дополнительные денежные расходы усугублялись злоупотреблениями священников (Иванов: *online*). К тому же в религиозном мировоззрении марийцев существовала глубокая вера в то, что, если он предаст свою «старую веру», марийские боги отвернутся от человека, тем самым лишив его своего покровительства. Один из крестьян Яранской губернии сказал, что не может жить без марийской моленной рощи, так как без молений бог не будет давать ему урожая и достатка в пчеловодстве (Таагерера 1999: 214–215). Крещёные марийцы, постепенно впуская в

¹⁸ Моление вели 99 марийских жрецов (*картов*) со всей территории марийских земель. Обряд был посвящен 99 богам, каждому из которых было «отдано» соответствующее жертвенное животное: лошадь, корова, овца или домашняя птица (Таагерера 1999: 214).

¹⁹ Согласно рапорту, поданному в июле 1828 г. в Царевококшайское духовное правление приходским священниками с. Морки Я.Смирновым и В.Гусовым, «до сведения нашего дошло, что в приходе нашем близ деревни Других Морков минувшего июня 30-го числа (субботу – *А.И.*) некоторые из числа наших прихожан крещёных черемис, кои имена значутся на обороте сего рапорта в приложенном реэстре, собрались человек до двадцати в лесу в керемете (здесь, моленная роща, посвящённая низшим божествам – *Т.А.*), совершали идоложертвенное моление, приглася к сему молению и некрещёных черемисов <...>. А некоторым из черемис, когда мы отправились в село Морки, забрав как лошадей их, так и вещи жертвенные, шедши за нами до половины пути, напоследок скрылись. О чём Шалинскому волостному правлению нами было донесено с представлением некоторых черемисских лошадей и вещей, найденных нами при жертвоприношении» (ГАРМЭ, ф. 165, оп. 1, д. 199, л. 104. // Прочитировано в (Иванов 2008: *online*).

пантеон марийских богов православных святых, продолжали придерживаться обычаев старой веры, объясняя это тем, что

«они хотя и исповедуют Христианскую веру и от церкви никакого уклонения не имеют, но оставить обряд предков своих никак не могут, которой исправляют при каких-либо несчастных домашних случаях сверх приношения моления Господу богу, и церкви и в доме своем, обещаются святителю Николаю из скота или птицы в жертву и то закалывают, в лесу или дома молятся ему, чудотворцу, прося в чём имеют нужду. Но только моление сие бывает без изображения (т.е. иконы – *А.И.*), но и без креста. И что веры сей, как потомственной, никак не оставят!» (Иванов 2008: *online*).

Преданность духовным традициям была не просто демонстративной, но и держалась глубоко в сознании. Принимая некоторые внешние атрибуты христианства, марийцы не воспринимали её по сути, оставаясь приверженцами традиционного духовного мировоззрения. Миссионеры отмечали также, что большое влияние на местное население имеют жрецы, оказывающие «сильное тайное противодействие» миссионерской деятельности. Протоиерей Андрей Альбинский указывал на то, что именно из-за действий жрецов большинство прихожан отказывается выполнять православные обряды, несмотря на все усилия миссионеров. Ему пришлось убедить в этом на собственном опыте, проведя службу в Моркинском приходе в феврале 1828 года. Священник должен был признать, что после первой проповеди, прочитанной им на марийском языке, лишь редкие из прихожан согласились с его доводами (Иванов 2008: *online*). По мнению А.Г. Иванова, важное значение в устойчивости религиозных убеждений имела сплочённость крестьян, выражавшаяся в совместном отстаивании ими своих прав перед натиском официальной православной церкви и государственной власти (*ibid*). В то же время в религиозную традицию упиралось стремление сохранить свою идентичность. Марийская вера стала определяющим фактором в сохранении этнической идентичности, тогда как обращение в православие вело к руссификации (Lallukka 2003: 140).

В ответ на усиленные меры по насаждению православия и преследования участников «языческих» поклонений активизируется процесс намеренного сопротивления и укрепления собственного вероисповедания. Одним из знаменательных мест проведения религиозных собраний и моленных обрядов являлась гора Чумбылата (*Чумбылат курык*), где проводились ритуалы, посвящённые национальному герою, почитаемому как божество земного происхождения, Чумбылату, также известному как *Курык Кугыза* (хозяин горы). Вопрос о прекращении паломничества «язычников» к священной горе рассматривался Священным Синодом. В 1829 году с участников ритуалов «были взяты устные и письменные обязательства об отказе от языческих молений и возвращении в лоно православной церкви». По решению Синода уничтожить марийскую «языческую святыню», в 1835 году Чумбылатова гора (камень Чумбылата)

была взорвана с использованием 50 килограммов пороха. Хотя взрыв не уничтожил всю святыню, дальнейшее её разрушение было продолжено русскими крестьянами, добывавшими на горе известь (Бахтин 2012: 582). С целью полного прекращения паломничества к «языческой святыне», марийские деревни были переселены от здешних мест на расстояние нескольких сотен километров.

Ближе к концу XIX века мари снова начали собираться на большие моления, проводили обряд с крайней осторожностью. Чаще всего для всеобщих молений выбирали зимнее время, когда исправники заезжали реже, и риск быть застигнутым врасплох при проведении обряда уменьшался. К 1870-х годов общие моления были полностью возобновлены. На них собирались согласно порядку сезонных молений и по необходимости – при случавшихся неурожаях и непогоде, при военной угрозе и др. Степан Кузнецов отметил в своих записях четыре наиболее масштабные церемонии, которые были организованы в южных краях Вятской губернии²⁰ в 1879 году²¹. Этнограф пишет о том, что причиной проведения нескольких крупных религиозных церемоний послужил манифест о войне с турками. Со ссылкой на рукопись, «своего рода летопись, какие ведут черемисы после 1877 года», показанную ему «одним старым 87-летним черемисом-сновидцем» он приводит пример обращения марийцев к богам с просьбой о победе в разразившейся войне. В данной рукописи, приводится обращение к царю: «Мы, Твои верноподданные черемисы, собравшись, молились по старым своим обычаям, по старой вере, о даровании Тебе, нашему Государю, победы над турками» (Кузнецов 2009: 176–177).

На рубеже XIX–XX веков Российское государство было вынуждено пересмотреть административно-полицейские формы и методы христианизации. С 1870-х годов в Поволжье реализуется христианизаторско-просветительская политика. Православное вероучение начинает распространяться по «системе Ильминского»²², через просвещение «инородцев». В крае были открыты Казанская инородческая учительская семинария²³, сеть

²⁰ Нынешние Уржумский и Малмыжский районы Кировской области (КО) и Мамадышский район республики Татарстан (РТ).

²¹ «Каждое из этих молений обошлось от 200 до 400 р., а наименьшая цифра богомольцев на каждом из этих молений – не ниже тысячи». Самое массовое из этих религиозных церемоний собрало участников «из трёх губерний в количестве слишком четырёх тысяч», во время моления «было принесено до 300 разного рода жертв» (Кузнецов 2009: 199).

²² Николай Ильминский (1822–1891) – педагог-миссионер, учёный-востоковед. Главными пунктами его образовательной системы были подготовка учителей из инородческой среды и дальнейшее обучение под их руководством детей-соплеменников на родном языке.

²³ Семинария была открыта в 1871 году. До момента её закрытия в 1919 году в ней обучились 128 марийца. Из выпускников семинарии сформировалась первая марийская интеллигенция, среди которых были первый марийский писатель Сергей Григорьевич Чавайн и ученый-фольклорист и лингвист Валерьян Михайлович Васильев (Гагерера 1999: 215).

миссионерских школ, начальные учебные заведения для народов Среднего Поволжья. В первоначальный период обучение ведётся на родном языке, осуществляется перевод православной литературы «на родные языки инородцев» (Ягафова и др. 2010: 74–76). К концу XIX века новые методы христианизации имели значительный успех при приобщении к религии горных мариюцев. Появились официальные данные о том, что 90% горных и луговых мари было крещено (Peedumäe 1996: 186–187). При Первой всеобщей переписи населения в 1897 году в Козьмодемьянском уезде (правобережье Волги, район проживания горных мари) не зарегистрировано ни одного «язычника» (Ягафова и др. 2010: 76).

Несмотря на номинальную завершённость процесса христианизации народов Поволжья, приверженность к религиозным обычаям предков оставалась одной из главных черт этнического самосознания. По мнению Леонида Таймасова, хотя ещё в середине XIX века де-юре основная часть мариюцев именовалась христианами и включалась в состав православного населения, фактически крещёные мари придерживались традиционных верований. «В этнической идентификации мариюцев в качестве основного аргумента рассматривалась приверженность к религии предков. Истинный мариец мог быть только поклонником «своих» богов во главе с *Кузу Юмо* (Таймасов 2004: 489). Никандр Попов отмечает, что на рубеже XIX–XX веков традиционные молельные собрания «занимали прочное место в общественной жизни луговых и восточных мариюцев, выступали этноопределяющим признаком и отражали социокультурные, соционормативные, этнопсихологические особенности народа» (Попов 2002: 92). Исследователь мариюской философии Виктор Соловьёв определяет анимистическую религиозную систему как состоявшуюся духовную основу этноса, которая сыграла важную роль в условиях отсутствия собственной государственности и угрозы ассимиляции народа в ходе исторического процесса (Соловьёв 1999: 13–14).

Приверженность мариюцев традиционным религиозным культам главным образом стоит связывать с ролью веры в сохранении идентичности и самобытной культуры. В начале XX века этнограф Д.К. Зеленин (1878–1954) писал об отношении мариюцев к их древней вере: «Редко можно встретить такую нацию, которая при своей полудикости, отличалась бы столь сильно развитым национальным самосознанием и приверженностью к своей народности. Боясь и гнушаясь всего русского, они говорят: «Нашу веру кончат, нас кончат». А про свои языческие моления в лесу: «Если перестанем в лес ходить, то все околеет, всё наше племя подохнет» (Бахтин 2012: 463). Религия в форме традиционных верований выполняла функцию объединяющей идеологии и способствовала консолидации народа в условиях отсутствия территориальной независимости. У многих народов Поволжья под налётом поверхностной христианизации сохранялись «языческие» верования, наиболее целостно связанные с образом жизни и мировоззрением народа.

2.1.4 Альтернативное религиозное движение *Кугу сорта*

В качестве сопротивления осуществлявшейся жестокой политике христианизации XIX века, часто возникали «альтернативные» движения сектантской формы, где делалась попытка реформировать систему этнических моленных культов. Одним из подобных примеров является религиозное движение, возникшее среди эрзян Нижегородской губернии в начале XIX века. Мордовский крестьянин Кузьма Алексеев объявил себя пророком и предсказывал гибель христианства и возрождение старинной мордовской веры, времён, когда «народы оденутся в мордовские платья и станут такими же, как мордва» (Старостенков 1980: 148). Известно о двух антихристианских движениях удмуртов. В 1849 году возникла удмуртская секта «липопоклонников», выступавшая против христианства и ислама, а также и старой удмуртской веры. «Липопоклонники» призывали заменить кровавые жертвоприношения богам кумышкой (удмуртской водкой) и пивом, проливая их перед священным деревом. Важнейшим требованием было запрещение всяких отношений с иноверцами (Щипков 2003: *online*). Также упоминается о религиозном течении «вылепырысь», основателями которого были старейшины – руководители удмуртских анимистических ритуалов. В рамках противостояния распространению православия участники движения призывали не носить русского платья и не иметь никаких отношений с русскими (Старостенков 1980: 150; Щипков 2003: *online*). В рамках православия у коми возникло движение «бурсылысь» («певцы добра»), основанное крестьянином Степаном Ермолиным (Старостенков 1980: 150; Chuvyurov, Smirnova 2003: 170–171; Koosa, Leete 2011: 47–49).

Реформаторское религиозное движение возникло среди марийцев в 1877 году в Вятской губернии. Во время крупного моления руководители обряда братья Якмановы²⁴ обратились к участникам церемонии с речью о необходимости реформы обычая поклонения богам. На данном моленном собрании было заложено начало религиозного движения *Кугу Сорта* (Большая свеча), представленного в качестве альтернативы марийской «языческой» и пришедшей русской вере (Щипков 2003: *online*; Кузнецов [1909] 2009: 256). Основатель *Кугу Сорта* Тимофей Якманов не считал себя «ни язычником, ни христианином». Он стремился приблизить обрядовую сторону язычества к современным культурным нормам и отменить обычай приношения в жертву животных.

Была проведена реформа по преобразованию старой марийской веры в монотеистическую религию. Богатый пантеон божеств и духов, в том числе и *Кереметов*²⁵, был упразднён. При проведении ритуалов обращая

²⁴ Один из братьев был отставным гвардейцем, вернувшимся со службы в Петербурге.

²⁵ Керемет – по традиционным представлениям, с одной стороны – родовой дух-покровитель, с другой – злой дух, который может навредить, если его не почитать, не приносить ему жертвы в специальных рощах – кереметях (мар. *керемет ото*), посвящённых керемету (Молотова 2010b: 83–84).

лись к верховному богу *Кугу Юмо* (Великий Бог). Христос для последователей движения был не богом, но святым, наряду с другими православными святыми. Некоторые из них (Николай чудотворец, Илья пророк и др.) почитались кугусортинцами. Так, провозглашённое учение объединяло в себе элементы христианства и марийской веры и в дальнейшем постоянно обновлялось. Одновременно, последователи секты отделяли себя от крещёных мари, называя себя «чимарий» – чистые, истинные марийцы, а вошедших в христианство «руш мари» (русские марийцы). Во время религиозных служб велись разговоры о необходимости избежать принятия православия, посещение церкви считалось грехом.

Жертвоприношение животных было заменено на хлеб, мёд и масло, главным преподношением богу стал пчелиный воск, из которого изготавливали свечи. Моления проводились в домах и в роще. Изначально сторонники движения называли учение *тошто чи марий вера* (вера предков, истинная марийская вера). Своё название *Кугу сорта* религиозное движение получило из-за использования большой – девятивершковой – свечи в качестве главного атрибута при проведении обрядов. Свечу ставили на подставку – восковой круг, если её не было, то прикрепляли к выпеченному караваю хлеба (Ф. 18, Крюкова 1939; Мартынов 1940: 86–87; Ягафова и др. 2010: 76). Верующие отказались от использования железных и гончарных изделий, употребляя посуду, сделанную из древесины. Огонь для разжигания свечей получали путём трения берёзового и липового дерева (Кузнецов [1909] 2009: 256–261).

Жизнь кугусортинцев внешне ничем не отличалась от жизни других крестьян, кроме того, что почитаемым днём недели у них оставалась пятница (день молений). Открытой агитации за вступление в движение не проводилось, знание о секте распространялось через частные беседы в среде крестьян. Кугусортинцы чаще всего имели крепкие семьи, держали большое хозяйство. Они отказывались от употребления спиртного и табака, что также являлось главным условием при принятии в секту новых членов. Авторитет лидеров *Кугу сорта* влиял на формирование положительного образа секты среди местных жителей. Участники секты исправно платили церковную ругу, не занимались ничем противозаконным, так что служители православного духовенства не могли никак противодействовать их деятельности, признавая, что *Кугу сорта* отрицательно влияет на процесс приобщения марийцев к церкви (Кузнецов [1909] 2009: 303–304). Реформа религиозного учения марийской веры коснулась и гендерного вопроса. Участники *Кугу сорта* признавали равенство женщин, они свободно допускались к участию в обрядах. По архивным фотографиям, где запечатлены моленные обряды кугусортинцев, видно, что наряду со взрослыми на церемонии присутствуют дети (Кузнецов 2009 [1909]: 289; Черемисы 2014 [1889]: 144–145).

Наиболее активно этноконфессиональное течение развивалось в 1880–1890-х годах. Шло активное сопротивление процессу христианизации. Все новые люди примыкали к течению, новокрещёные мари возвращались к

вере предков, отказываясь участвовать в христианских богослужениях, проводимых миссионерами. Кугусортинцы пытались добиться признания религиозной группы и легализации марийских религиозных практик. Большое внимание уделялось кодификации марийских молебных текстов и описанию обрядов. Имеются данные о том, что марийские карты посылали в Москву запрос о переиздании брошюры «Религиозные обряды черемис», составленной членом Казанского миссионерского общества Г. Яковлевым. Брошюра, изданная в 1887 году, содержала молебные тексты и описание порядка молебных обрядов (Lallukka 2003: 140; Luehrmann 2009: 239; Werth 2014: 182). В 1893 г. движение подверглось репрессиям из-за жалоб со стороны церковного духовенства. Руководители секты и «ещё шесть апостолов новой веры» без суда были высланы в Сибирь (Кузнецов [1909] 2009: 284). Деятельность секты ушла в подполье до 1905 года, когда она возобновилась, уже под лидерством других участников движения²⁶.

После Первой Российской революции религиозное течение примкнуло к национальному движению. Кугусортинцы выступали против русификационных процессов, связанных с притоком в регион русского населения и проникающей в сельскую местность модернизацией. В связи с распространением массового производства изделий, члены религиозной общины взяли на себя обязательства избегать использования фабричных вещей. Сектанты носили исключительно домотканую одежду белого цвета, за что называли себя *ош марий* – белые мари (Зыков 1932: 25; Lallukka 2003: 140). После Февральской революции в марийском обществе выявились планы создания религиозной организации и формирования института священнослужителей (подробнее раздел 2.1.5).

Для окружающего русского населения данное проявление национализма и изоляционистские стремления не остались незамеченными. По оценкам православных миссионеров, главной идеей «кугусортинского движения» было объединение всех марийцев для противостояния культурной ассимиляции. Так, священник С.А. Нурминский писал, что это «не есть чисто религиозное явление: но здесь примешиваются какие-то посторонние религии побуждения...». По выражению миссионера В. Мышкина «Секта эта кажется преследует цель объединения черемисского племени посредством такой веры, которая бы освещала все племенные особенности черемис и сплавивала их в одну неразрывную семью». Цитата из издания «Исторического вестника» схожа с мнением миссионеров: «Цель и смысл этого прогрессивного движения в деле религиозного верования заключается в том, чтобы путём религии сплотить черемисское племя... избавить его от ассимиляции» (Цитаты по Старостенков 1980: 149). В 1930-е годы, в

²⁶ В 1906 году ссыльные получили освобождение по амнистии. В 1896 году по случаю коронации 14 мая вышел манифест об освобождении некоторых категорий административных ссыльных. Сектанты подали прошение и получили билет на свободное возвращение в Россию, но без права проживать в своём родном Яранском уезде (Кузнецов [1909] 2009: 285).

условиях пропаганды атеизма и коммунистических идей националистические стремления участников *Кугу Сорта* описываются с определённой точки зрения и оцениваются в рамках классовой борьбы:

В стремлении возглавить общенациональное освободительное движение мари, сектанты приготовили даже прошение к властям о разрешении объединения всех марийцев на определённой территории и переселения с этой территории русского населения. <...> Основой сектантского учения являлся чистый национализм. Благодаря ему сектанты надеялись объединить около секты марийцев, стонущих под игом «руссификаторской» церковно-уряднической власти <...>. Резкое национальное обособление было основным козырем сектантов, которому способствовала вся «руссификаторская» деятельность земских, урядников и попов <...>. Сектантами выдвигается культ сильного бога, избранность марийской нации у бога. Религия подновляется, совершенствуется. Мечта, желание расширить влияние секты до степени общенациональной владеет сектантами. Уже после революции один из руководителей секты, в личном разговоре спросил меня: «А нельзя договориться с советской властью издать такой закон, чтобы все мари были нашей веры?» (Зыков 1932: 25–26).

В 1930-е годы участники секты «Кугу сорта» подверглись репрессиям. В обвинение движению *Кугу Сорта* был выдвинут «сепаратизм – радикальный национализм». Общины оставшихся кугусортинцев оказались в полуконспиративном положении. Постепенно последователи традиции *Кугу Сорта* растворились среди приверженцев «старой» анимистической веры мари. Бывшие и, возможно, продолжающие кугусортинскую традицию в советское время, сектанты старательно скрывали свою причастность к религиозному движению от посторонних глаз. В данном случае в категорию посторонних попадали также этнографы и краеведы. Мне доводилось слышать, как одному из марийских исследователей удалось увидеть свечи, используемые когда-то в обрядах *Кугу Сорта* (ПМА УС). Свидетель и участник этих ритуалов бережно хранил религиозные атрибуты, пряча их в одном из уголков своего хозяйства в деревне. Однако, неожиданному «открытию» укромного места с ритуальными предметами, предшествовало персональное знакомство и долгая беседа с информантом о жизни 1920–30-х годов, о национальном и религиозном движении того периода. Вопросы и воспоминания о судьбе участников *Кугу Сорта* оказывали тяжёлую психическую нагрузку на информанта, он тяжело реагировал на данную тему. Так, демонстрацию ритуальных свечей следовало бы оценить в качестве знака отчаяния, преодоления статуса отчуждённости и оказанного доверия к исследователю. В настоящее время практическое выделение сторонников секты невозможно, хотя некоторые верующие и определяют себя сторонниками идей кугусортинцев. Идея возрождения *Кугу Сорта* присутствовала в марийском национальном движении периода «языческого ренессанса» 1990-х годов (Таагерера 1999: 216; Кнорре, Константинова 2010). В некоторой степени опыт национального религиозного движе-

ния был использован при создании организаций марийской веры и их деятельности в постсоциалистический период.

2.1.5 Марийский религиозный вопрос в начале XX века

Появление первых марийских просветителей относится к началу XX века, которыми стали, главным образом, выпускники Казанской учительской семинарии. Данный период ознаменован подъёмом национального сознания, обозначившегося преобразованиями в сфере марийской культуры и сформировавшимся общественно-политическим движением, в рамках которого имел место и вопрос о национальной религии.

Зарождение марийского общественного движения обозначилось активным выступлением марийских крестьян в годы Первой Российской революции (1905–1907). В реакционные 1905–1914 годы образовалось поколение марийской интеллигенции, зародилась художественная литература, журналистика и национальное книгоиздание²⁷. Марийцы принимали участие в деятельности Общества мелких народностей Поволжья. 19 марта 1917 года в г. Уфе была создана марийская общественно-политическая организация «Марий ушем» («Марийский союз»). Почти сразу же работа организации была перенесена в г. Бирск, где в конце марта появилась вторая организация. В последующем к национальному движению присоединились марийцы Казанской губернии, было создано несколько местных отделений «Марий ушем». Деятельность организации значительно расширилась после Первого Съезда Мари²⁸.

На Первом общем Собрании представителей мелких народностей Поволжья (Съезд мелких народностей), в г. Казани работала черемисская²⁹

²⁷ Первым изданием на марийском языке является четвероевангелие, вышедшее в 1821 году на горном наречии в издании миссионерского общества в г. Казани. Почти все последующие издания также были религиозного содержания. Первые издания, подготовленные марийскими авторами, появились после революции 1905 года. С 1907 по 1913 годы выходил марийский альманах «*Марла календарь*» (Марийский календарь). В годы Первой мировой войны издавались газеты *Война увер* (Военные новости, 1915–1917) и «*Ўжара*» (Заря, 1917–1918), положившие начало национальному газетному делу (Таагерета 1999: 215; Попов 2005: 39; Съезды 2008: 3–4, 48, 207–208; Сануков 2010: 1215).

²⁸ К наиболее значимым событиям периода зарождения национального движения и работы организации «Марий ушем» относятся: Первый съезд мелких народностей Поволжья (г. Казань, 15–22 мая 1917), Первый Всероссийский Съезд Мари (г. Бирск, 15–25 июля 1917 г.), Национальный областной Съезд Мари (г. Казань 12–24 февраля 1918 г.), Второй Всероссийский Съезд Мари (г. Казань, 7–14 июня 1918 г.), а также Первое Всероссийское совещание активных мари (г. Казань, 7–15 февраля 1920 г.), участники которого критично оценили деятельность Центрального «Марий ушем» и её отделений (Съезды 2008: 5–284; Сануков 2010: 15, 21–23).

²⁹ Этноним марийцев *черемисы*, использовался до 1917 года. На Втором Всероссийском съезде марийского народа в феврале 1918 года было принято решение: «Отменить существующее название народа мари «черемис» ввиду его ненациональ-

секция. Касательно вопроса о национальной религии была подготовлена резолюция с предложениями о создании религиозной организации. В постановлениях документа (всего 21 пункт) расписывалась её примерная структура и функции, а также права священнослужителей и верующих (Съезды 2008: 71–75). Разработанный документ был представлен на Первом Всероссийском Съезде Мари в секции по религии³⁰. Одновременно участники собрания ознакомились с положениями религиозного движения *Кугусорта*. В результате Съездом было принято постановление: «На основании закона 25 марта 1917 года об отмене вероисповедных и национальных ограничений признать национальную черемисскую религию (Мари вера) секту Кугусорта на равных правах с прочими религиями». В принятую резолюцию были включены дополнения, среди которых можно выделить следующие положения: об образовании религиозных общин мари; о разрешении беспрепятственного перехода последователей из одной религии в другую; о том, что «духовные лица каждой религии должны содержаться на средства своих религиозных общин, а не на общегосударственные средства», а также о свободном выборе каждого народа в установлении религиозного дня «причём у Кугусортинцев и у других мари таким днём пусть останется пятница»³¹ (Съезды 2008: 76–77).

Во время Второго Всероссийского Съезда мари в результате работы религиозной комиссии было решено создать Всероссийский Религиозный Съезд. При обсуждении данного предложения с краткой речью выступил почётный член Съезда, эстонец («представитель эстов») А.А. Пэрк. В своём выступлении он говорил «об остатках языческих верований и праздников своего народа, близко сходных с верованиями и праздниками Мари. Отсюда он сделал вывод о том, что мари и ээсти когда-то были одним народом. Далее выразил надежду, что в будущем благодаря тесной связи, возможно будет установить национальные праздники в одни числа». Съездом было подготовлено постановление о созыве Всероссийского Религиозного Съезда в г. Бирске Уфимской губернии 1 сентября того же года (1918).

ного происхождения и заменить его исторически национальным именем «мари» (Марийцы 2005: 39).

³⁰ Стоит отметить, что 200 участников Первого Всероссийского Съезда мари, собравшись в Бирской учительской семинарии в 8 часов утра, решили провести религиозную службу перед началом работы собрания. Так как около половины делегатов были крещёные, а вторая половина оставалась верной религии предков, моленные ритуалы были проведены отдельно. Часть людей ушла в церковь, где для них провёл службу мариийский священник, остальные остались в школе и провели традиционное моление под деревьями на школьном дворе. «После этого, собравшись все вместе, с большими надеждами/верой (*кугу ушан дене*) в 10 часов они приступили к работе» (Сануков 2010: 15).

³¹ Ни один из пунктов принятой резолюции о создании национальной религиозной организации не мог быть осуществлён в силу изменения политической обстановки в России, с 1922 года начала развиваться советская идеология. Со сменой курса государства под угрозой оказались национальные лидеры, изменилось отношение к религиозной власти, началась осуществляться антирелигиозная политика.

В документе было указано, что на собрание имеют право приехать представители: *Тун Мари взра* (букв. основная/главная марийская вера – *Т.А*) (*чимари*), *Кугу Сорта* и православных. Предполагалось пригласить к участию вотяков (удмуртов – *оды-мари*), экспертов по религиозному вопросу «как например ‘онаен’ и культурных работников»³² (Съезды 2008: 153–154). К сожалению, ничего о Всероссийском Религиозном Съезде не известно, документальных данных о его проведении либо причинах не состоявшегося съезда мне обнаружить не удалось. Не встречалась информация о Религиозном съезде и в используемых мною статьях других исследователей.

Таким образом, в послереволюционный период, когда церковь в России официально была отделена от государства, сторонники марийских верований не чувствовали никаких притеснений. С расширением светского образования не потеряли актуальности крупные религиозные ритуалы, отныне проводившиеся свободно, уделялось внимание и религиозной литературе³³. Движение сторонников марийской традиционной веры, противостоящее христианизации марийского народа стало частью общемарийского национального движения. Её лидеры, наравне с представителями первой марийской интеллигенции, принимали активное участие в общественно-политических процессах, происходивших в регионе. Вопрос становления марийской религии рассматривался во всех значительных общественных мероприятиях послереволюционного периода вплоть до 1920-х годов, когда религиозные явления обсуждались уже в контексте антирелигиозной политики.

2.1.6 Марийская вера в Советский период

В связи с произошедшими в 1920-х годах политическими изменениями, как в Поволжье, так и в России в целом, религиозная ситуация в стране существенно поменялась³⁴. По указанию РКП(б) стала активно прово-

³² В последнем пункте принятой резолюции указано: «По устному докладу представителя Яранского уезда Е.Т. Киндулкина Второй Всероссийский Съезд Мари постановил: войти с настойчивыми представлениями в соответствующие учреждения о возвращении восковых свечей и других принадлежностей моления «Кугу Сорта», конфискованных у крестьянина Кадамской вол., дер. Среднего Немдежа Поликарпа Михайловича Яндыганова» (*ibid*: 154).

³³ В период с 1917 по 1920 год в числе художественных книг и брошюр просветительского и политического содержания были опубликованы марийские религиозные тексты: «Молитвенный текст Кугусортинцев» (1000 экз.), «Молитвенные тексты Мари губерний: Уфимской, Казанской, Вятской, Пермской» (3000 экз.), «Молитвенные тексты Мари Уржумского уезда» (2000 экз.), «Молитвенные тексты Кугусортинцев. 2-е издание» (1000 экз.) (Съезды 2008: 278–280).

³⁴ В числе наиболее крупных преобразований нужно отметить: становление власти большевиков, образование национальных республик, образование СССР, распространение атеистической идеологии и антирелигиозную политику.

даться атеистическая работа. Антирелигиозная политика нового правительства наряду с церковными службами запрещала все иные формы проявления религиозной деятельности. Если ранее основным преследователем сторонников марийской веры было духовенство, то теперь угроза шла от представителей советской власти. Большинство церквей и монастырей было закрыто, священные рощи истреблялись. Каждый случай проведения моленного обряда служил поводом для разбирательства карательными органами (Peedumäe 1996: 188; Филатов 2002: *online*). Участники марийского национального движения, в том числе и религиозные активисты, попали под политический пресс нового правительства. Руководители марийских молений наряду с церковнослужителями православных церквей были объявлены врагами народа. Суровым репрессиям подверглись лидеры движения *Кугу сорма*, многие её участники попали в число арестованных и ссыльных в 1930-е годы (Щипков 2003: *online*; Попов 2005: 227).

В предвоенные годы большие общественные моления почти не проводились. Старшее поколение продолжало проводить обряды тайно, обращаясь как к традиционным марийским богам, так и к христианским святым. В этот период многолюдные мероприятия преостановились, деревенские ритуалы замещались домашними семейными молениями, которые было трудно контролировать и обнаруживать, установился обычай ночных молений (Ф.18, Крюкова 1961; Peedumäe 1996: 188, 207; Филатов 2002: *online*; ПМА 4). Так сохранялись условия передачи традиции моленных обрядов. В условиях скрытной религиозной жизни в районах, где оставались церкви, явного противопоставления православной и анимистической веры не было. Некоторые информанты вспоминают, что руководители марийских обрядов могли посещать церкви, участвовать (в качестве прихожан) в церковной службе (ПМА 3, 5). Подобное взаимодействие способствовало дальнейшему смешиванию внешних атрибутов двух мировоззренческих систем, но не помешало сформироваться отдельному религиозному движению в дальнейшем.

В период второй мировой войны антирелигиозные преследования не велись так усиленно. Никандр Попов отмечает, что с разрешения властей в годы Великой Отечественной войны проведение марийских обрядов было возобновлено (Попов 2002: 96). В послевоенные годы власти разрешили открыть несколько церквей, в марийских деревнях открыто проводились жертвоприношения. Известно о масштабном молении, проведённом в 1949 году, которое было посвящено победе над Германией. На мероприятие собрались десятки тысяч верующих, моления продолжались дольше недели (Щипков 2003: *online*).

В 50-х годах идеологическая борьба с религией возобновилась. Марийские религиозные обряды были запрещены под предлогом того, что верующие не имеют официального разрешения властей на проведение коллективного моления. По действующему законодательству религиозные мероприятия могли проводиться только в помещении. Приверженцы традиции марийских верований не имели своей общины, равно как и специ-

альных зданий и профессиональных религиозных деятелей, поэтому церемонии молений запрещались властями (Попов 2002: 96). Любая пропаганда религии и участие в религиозных обрядах подвергались резкой критике. Под видом расширения полевых земель выкорчёвывались мольбища (Попов 2005: 225). Марийская вера снова ушла в подполье, посещение священных рощ продолжалось тайно от местных властей, моления проводились не в религиозный день (пятницу) по марийскому обычаю, а в выходные дни и светские праздники. Существующая атеистическая идеология вынуждала скрывать религиозные воззрения, за причастность к религии могли исключить из комсомола, из партии, осудить и понизить в должности. Однако в сельской местности проведение моленных ритуалов, хоть и было рискованно, оставалось возможным:

Ондаке, совхоз времаште, чтобы ынышит пале, мончаш пурен лектыт да кумалтышыи каен толыт. И чтобы 8 шагатлан эрдене пашашке лекташ. Кажне ялыште «осведомитель» лийын, «не дай бог» пален налыт. (Раньше, во времена совхозов, чтобы не узнали, помоются в бане да сходят на моления. И чтобы в 8 часов утром на работе быть. В каждой деревне «осведомитель» был, не дай бог узнают. (ПМА 5, Танаков)

По воспоминаниям информантов можно проследить за изменениями жесткости государственной политики относительно религиозной деятельности в разные периоды советской эпохи. Религиозная традиция в сельских районах могла существовать достаточно полно, но только при условии сохранения традиционного мировоззрения в обществе и, соответственно, бережного отношения к традиции со стороны верующих. Одним из условий сохранения коллективных моленных ритуалов является наличие лидера, умеющего при необходимости передать свои знания и опыт следующему хранителю традиций. Образ жрецов-старейшин – людей, взаимодействующих с высшими силами при проведении коллективного моленного обряда, остаётся в народной памяти и воспроизводится при разговоре о духовных традициях.

Совет жапыште [отышко] коштыныт мо? – Коштыныт. Мыйын ачам где-то 1961-ого кумалаш тўнгале. Изи Пётыр кугыза манына ыле – изирак гына капан, пондашан, винер тувыран, тыгай шляпым чиен коштеш ыле, тудо кумалеш ыле, а вара кунам шонгемын да ачамлан каласен: «Опай шольо, тунем шого, тиде пашам умбакыжат нангайыза, ида мондо» манын каласен. А мемнан ачам эше тыге ойла ыле: войнаште коштымж годым, Калининский фронтышто тудо лийын, ранитлалтын и мален колтымго гай лийын тудо. И, пылышемлан шокта манеш ынде: «Мама-а!» тыгай детский крик. И варажым тудлан... или шинчажлан коеш... ик ўдрамаш каласа манеш тудлан, марла ойла: «Шольым, манеш, тендан вельиште тугане кумалтыш вер уло, вот тый илен кодат, война пыта, тый тушко кумалаш коштиаш улат» манын каласен, вот эше тыгане мутым колын... И после войны тудо кумалтышышке полшаш коштын карт-влаклан, а где-то вот с 61–62-го года тудо кумалтышым нангайыш.

Егор Васильевым колмыж деч ончыч туньктыш. (А в советское время [в рощи] ходили? – Ходили. Мой отец где-то с 1961 года молиться [проводить моления] начал. Изи Петром называли – небольшого роста, с бородой, в холщёвой рубашке, с такой шляпой ходил – он моления вёл, а потом, когда состарился, сказал отцу: ‘Братец Опай, учись, это дело и дальше ведите, не забывайте,’ – сказал. А наш отец ещё так говорил: во время войны, в Калининском фронте он был, поранился и как будто сон на него напал, и послышалось тогда, говорит: ‘мама-а!’ – такой детский крик. И потом ему то ли привидилось... Одна женщина, говорит, сказала ему помарийски: ‘Братец, в вашей стороне такое молельное место есть, вот ты живой останешься, война закончиться, ты должен туда на моления ходить’, вот ещё такое он слышал. И после войны он на моления помогать ходил жрецам, а где-то вот с 61–62-го года он молельными обрядами начал руководить. Егора Васильева перед смертью своей обучил.) (ПМА 4, Зарецких)

Нужно заметить, что нарративы о получении указания на возможность становления руководителем моления через сон³⁵ – достаточно распространённое явление. Часто практика (сно)видения позиционируется в качестве одного из условий (само)опознания жрецом своего нового статуса. Участник современного религиозного движения рассказал в интервью о том, как стал руководить молениями, получив толкование соответствующего сновидения.

Будучи родом из марийской деревни за пределами РМЭ, он был знаком с обрядом домашних молений, которые проводили его родители. В детстве он посещал несколько раз деревенские моления за компанию с другими ребятами, в возрасте, который определяет так: «религиозный фактор нас в то время не интересовал». Уже женившись, после армии, он начал посещать моления в деревне своей жены, в Марий Эл. Стал помогать в проведении жертвоприношений на деревенских обрядах, был помощником жрецов в окружных молениях. Самостоятельное проведение молений он начал после того, как увидел пророческий сон.

И вот уже 85–86 год наверне. Мый тыште иленам, олаште, южгунам веле каем ыле ялышке, уже 30 лет мылам каен тунам наверне. И вот вара омым ужынам мый, омо дене тунькташ тўнгальныт. Мемнан шкенам ял карт (кудо колен, мыйын армийыште лийме годым), омышто толеш да каласкала. Тудо вот омо дене толаш тўнгальн, каласкалаш. Умылтара вот, кўсотышко нангая, и тўнгалеш вот тыге да туге да, мый умылен омыл мо тыгай. Вес омышто адак тудак продолжений. Мый тиде омым ужмемым ойленам авайлан, тудо манеш «каен тол Пётыр чўчў деке» (теве мемнан кудемыште...карт кугыза). Тудо каласа, тый декет вет

³⁵ В рамках своей исследовательской работы я не уделяю отдельного внимания мифологическим сюжетам и автобиографическим нарративам, посвящённым взаимодействию с потусторонним миром. Однако, сюжеты видений и сновидений затрагиваются при рассмотрении процесса выделения религиозных лидеров.

Пүршет толеш, манеш, тылат кумалтышым эртараш күлеш. Тудо тылат каласкала, ял калыкым, пөръен-шамычым пого, манеш, да ойлен лек, ялыште, манеш, кумалтышым эртараш күлеш. Тый декет толын лектын, манеш, Юмо и что нужно правильно, манеш кумалтышыжым эртараш. Мый, манеш, поштем, организационный мероприятийжым эртарена. Вот тыге каласен да, мый ялыш толынам, пөръен-шамычым погенам и ойлем, вот тыге вет, омым ужынам. Каласеныт нуныжо, 'чѐ, раз тыге дак давайτε делать', шонгырак-влак – нуно сразу кӧненыт. Рассказал, значит, нуно сразу – онаенг еш гычын [улат], сразу начали подготовкым и эртарен колтен улына. Ну чыла мый пелештен шоген омыл, мый организационный мероприятийым эртаренам. Пелешташ – Пӧтр чӱчӱ конден карт-шамычым. Пала тудо кӧм күлеш. Тыге вот основной становлений [карт семьи]. (И вот уже 85–86-е годы наверно. Я здесь жил, в городе, в деревню редко ездил, уже 30 лет мне было тогда наверно. И вот я сон потом увидел, меня в снах обучать начали. Жрец из моей деревни (он умер, когда я в армии был) приходит и рассказывает. Вот он начал в снах приходить, рассказывать. Объясняет вот, в моленную рощу ведѐт и начинает, вот так да так. ... я не понимал, что это такое. В другом сне опять то же самое, продолжение. Я об этих снах рассказал матери, она говорит, сходи к дяде Петру (он из нашей местности – жрец). Он [дядя Пѐтр] говорит: к тебе ведь твой Покровитель приходит, тебе нужно моление проводить. Он тебе рассказывает, деревенских людей, мужчин собирай, говорит. Да расскажи в деревне, что моление провести нужно. К тебе явился, говорит, Бог и что нужно правильно, говорит, моления проводить. Я, говорит, помогу, организационные мероприятия проведѐм. Вот так сказал, да я приехал в деревню. Мужчин собрал и сказал, вот так мол так, сон видел. Они говорят: 'Чѐ, раз так, дак давайτε делать,' – старики сразу согласились. Рассказал, значит, они сразу – 'ты из жреческого рода' – сразу начали подготовку и провели [моленный обряд]. Ну я не всем ритуалом руководил, я организационные мероприятия проводил. Молиться – дядя Пѐтр привѐл жрецов. Он знает, кого нужно. Такое вот основное становление [в качестве жреца].) (ПМА 5)

Для человека, отделяющего собственную духовную жизнь от общественного статуса и карьеры, партийная деятельность не исключает религиозной практики, относящейся к его личной жизни. При изменении условий удовлетворения духовных потребностей, содержание и значение моленного ритуала для верующего остаѐтся прежним.

Мемнан ачам тынеш пуришо лийын огыл, пурьдымак лийын, мариемын ачаже тоже тугак – тынеш пурьшо лийын огыл. Ну мемнан коммунист-шамыч лийыныт коктынат, коммунист лийыныт да, йыштак кожлаш лектыныт – кугызамын ачаже и мыйын ачам. А тунам кожлашке лекташ огеш лий ыле коммунист-шамычлан. Шолып, йыштак нуно лектыныт кожлаш. Нуно эр йӱдымак лектыт ыле, сосед-шамычланат огыт шиж-таре ыле, йыштак лектыт. Сосед пален налеш гынат вара, огыт ойло ыле. Школьшито каласаш от тошит ыле кожлаш лекше-шамычым мемнан гын, партийный-шамычым. Вараже – мом, тӱнгалыч чыла ончылнак. Вот тугай паша лийын. (Отец не был крещѐным, отец моего мужа тоже так же –

некрещёным был. Ну, у нас коммунистами были оба, коммунистами были да скрытно в лес ходили – мой отец и отец мужа. А тогда в лес (моленную рощу) ходить нельзя было коммунистам. Тихо, тайно они выходили в лес. Они выходили очень рано утром, соседей не оповещая, скрытно выходят. Даже если соседи узнавали потом, никому не говорили. В школе не смели говорить у нас о выходящих в лес, о партийных. А потом что, стали выходить и перед всеми. Вот такое дело было.) (ПМА 5, Конакова)

По мнению информантов, взаимодействие с властями и угрозы доносов на организаторов религиозных собраний зависели от местности и местных жителей, их нравственных ценностей, жизненных ориентиров. В народной памяти сохранились события столкновения атеистической пропаганды и верующих. При распространённом мнении об отрицательном отношении к религии представителей власти и исходящей от них угрозы при обнаружении религиозной деятельности, из общих сюжетов в воспоминаниях особо выделяются случаи столкновения двух сторон с положительным (бесконфликтным) исходом. Один из случаев приезда милиции на моленное собрание в роще информантом оценивается следующим образом:

На счёт запрещения, или в 61 или... вот в 60-е годы... Тольныт райком партий гычын, или милиций-влак тугай УАЗик машина дене и наблюдали... Онченыт ынде да... Сразу нимом ыштен огытыл. И начальник милицийже или представитель райкомпартии каласен... начальник милиции, по-моему, лийын: «Если так, без всякой выпивки, зачем будем запрещать? Молятся они молятся, не безобразничают, чистота-порядок, запрещать не будем». И шинчыныт да каеныт. Ну, нуным эше пукшеньт вроде бы, шур-влакым... И уж не в тот день ходили – 12 июля (кумалтыш кече), а в рабочие дни, не отвлекать чтобы айдеме-влакым, а с субботы на воскресенье эртарат, йӱдым. Ну, наша жап вет потомушто. (На счёт запрещения [молений], в 61-м ли году... вот в 60-е годы... Приехали из райкома партии, или милиционеры на УАЗике и наблюдали. Смотрели теперь... Сразу ничего не сделали. И начальник милиции или представитель райкомпартии сказал... начальник милиции, по-моему, был: 'Если так, без всякой выпивки, зачем будем запрещать? Молятся они молятся, не безобразничают, чистота-порядок, запрещать не будем'. И сели [в машины] и уехали. Ну, их ещё накормили вроде бы, супом... И уж не в тот день ходили – 12 июля³⁶, а в рабочие дни, не отвлекать чтобы людей [от рабочего расписания], а с субботы на воскресенье проводят [моленный обряд] ночью.) (ПМА 4, Зарецких)

Несмотря на преследование религиозной деятельности и отсутствии открытых коллективных молений в советское время, имели место тайные посещения священных мест и проведение обрядов, особенно в сельской глубинке, вдали от районных центров. Удовлетворяя потребность в рели-

³⁶ Середина июля – период проведения летних жертвоприношений, в некоторых районах дата совпадает с православным праздником св. Петра и Павла – 12 июля.

гиозной вере, в регионах со смешанной традицией в проведении обрядов использовали и православную атрибутику. Смешение религиозных традиций при тайном следовании обычаям не вызывало противоречий. Трансформация марийских моленных обрядов могла происходить в связи как с отсутствием необходимых условий для соблюдения традиции предков, так и с введением запрета на религиозную деятельность и перехода обрядов природных поклонений в «подпольное существование». До начала 20 века маргинальная позиция марийской религиозной традиции была обусловлена доминированием христианской культуры и подавлением местных верований представителями православной церкви, и в советский период её статус оставался прежним. Условия существования анимистической традиции при идеологии атеизма существенно не изменились. Таким образом, антирелигиозная политика советского времени не могла способствовать искоренению традиционного мировоззрения и прекращению моленных практик. В районах, отдалённых от православных центров, традиционные знания по обрядовой практике сохранялись в отдельных семьях. Общественные моленные ритуалы осуществлялись скрытно при наличии взаимного доверия в масштабах деревенских общин. В то же время в регионах, куда церковь успела проникнуть до советского времени, в период антирелигиозной политики продолжался процесс становления синкретического двоеверия.

2.2 Марийская религия постсоветского периода в Марий Эл

Возрождение традиций марийской веры тесно переплетается с развитием национальной культуры в постсоветский период. Возникновение первой марийской религиозной организации тесно связано с подъёмом марийского общественного движения. Появление марийского религиозного центра оценивается как одно из наиболее значительных событий, произошедших в результате изменений в сфере религиозной политики и межэтнических отношений в начале 1990-х годов. Участниками общественно-политического движения анимистические верования были провозглашены официальной марийской религией. В рамках процесса национального возрождения в очередной раз рассматривалась идея отказа или, по крайней мере, уменьшения влияния на марийскую культуру христианства. Распространение православия, осуществлявшееся до установления атеистической идеологии, являлось главным двигателем ассимиляционных процессов. Восстановление деятельности религиозных институтов в начале 1990-х годов означало замещение атеистической идеологии доминирующей позицией церкви. В данных условиях создание марийской религиозной организации могло быть автоматически отнесено к выражению «антиправославной» позиции с одной стороны и ярко выраженной «антикоммунистической» с другой. Если ранее, на протяжении всей истории, марийцы были объединены идеей общей духовной традиции в обстоятельствах

вынужденного противодействия доминирующим религиозным идеологиям (ислам, христианская церковь), а затем и атеизму, то при появлении собственной религиозной организации выявились все существующие противоречия относительно представления о марийской вере. Идея собственной марийской религии могла быть представлена в качестве противостоящей доминирующей русской культурной среде/международному обществу в светской сфере и православной культуре – в религиозной. По этой причине внутри как религиозного, так и общественного движения 1990-х годов возникают противоречия между активистами, придерживающимися национальных и более лояльных центральной власти позиций в общественной деятельности.

История формирования марийских национальных движений указывает на необходимость наличия подавляющей/доминирующей силы как необходимого условия для национального развития и поддержания в состоянии активной общественной деятельности. Движение марийской религии также развивается в условиях противостояния доминирующей идеологии. Данное обстоятельство было воспроизведено в случае слияния религиозного течения с национальным движением мари в начале 20 века (см. глава 2.1.5). В рамках развития общественно-политических отношений в Марий Эл постсоветского периода происходит становление марийской этнической религии как самостоятельного института. На примере деятельности организации «Ошмарий-чимарий» ярко проявляется взаимосвязь национального движения и идеи развития «марийского язычества».

2.2.1 Первая марийская религиозная организация «Ошмарий-чимарий». История формирования

Возрождение марийских моленных традиций взаимосвязано с общественными преобразованиями, происходившими в России на рубеже 1980–1990-х годов. В условиях политических и социальных изменений, появились предпосылки для возникновения и развития национального движения в Марий Эл. Активной частью жителей республики затрагивались вопросы о восстановлении этнической идентичности и народного самосознания, в том числе и возрождения самобытной духовной культуры. Дискуссии о важности изучения традиций марийской веры и возможности возрождения моленных культов в Марий Эл поднимались участниками молодёжного демократического движения «У вий» (Новая сила). Этнограф Никандр Попов со ссылкой на интервью (1989 года) с одним из основоположников движения «У вий» Олегом Геннадьевичем Иркабаевым пишет:

Обсуждая проблемы театральной жизни, национальной литературы, культуры, языка, они начали осознавать необходимость утверждения в жизни основ традиционной культуры. Марийская молодёжь хотела повысить национальное самосознание путём приобщения народа к бытующей на

уровне обыденного сознания людей самобытной духовной культуре, в том числе и к традиционным обычаям и обрядам (Попов 2002: 93–94).

По инициативе организации "У вий" в октябре 1990 года было сформировано демократическое движение «Марий ушем» (Марийский союз), создан оргкомитет организации. Работа организации ориентировалась на возрождение и развитие марийского языка и культуры. В апреле 1990 года состоялся Первый Учредительный съезд «Марий ушем» в Йошкар-Оле. На нём были приняты резолюции о статусе марийского языка в республике, о культурно-этнической консолидации марийцев, рассмотрена программа и утверждён устав «Марий ушем». В Центральный Совет мари вошли представители из всех регионов страны (62 человека). Лидирующую позицию в функционировании демократического движения должны были взять на себя общественники Марий Эл (Пробуждение 1996 (2): 280).

Несмотря на то, что резкие перемены в религиозной политике общества не могли быть осуществлены на уровне одной республики, на съезде «Марий ушем» активно обсуждался вопрос о снятии запретов в отношении традиционных молений в рощах, звучали призывы беречь молитвенные рощи (кўсото), «для практических нужд» подготовить и издать сборник марийских молитв (Попов 2002: 93–94). Этому способствовало и прекращение государственной антирелигиозной политики и объявление религиозной свободы с принятием закона³⁷ «О свободе вероисповеданий» 25 октября 1990 года. Почти сразу после выхода закона, в ноябре 1990 года при Национальном музее им. Т. Евсеева (г. Йошкар-Оле, Марий Эл) был создан Общественный совет по марийской вере, «объединивший вокруг себя верующих и атеистов, специалистов – учёных, артистов, художников, литераторов, журналистов, общественных деятелей республики» (Попов 2002: 94–95). Данный совет поднимал вопросы о сохранении священных рощ, защиты марийских жрецов (*картов*), которые ранее могли подвергаться обвинениям в силу запрета на религиозную деятельность. Для работы в этом направлении, в январе 1991 года была создана общественно-политическая организация «Кугезе мланде» (Земля предков). Одной из главных приоритетов общества было возрождение традиционной народной веры, а также освобождение молельных обычаев от христианских наслоений (Попов 2002: 95; Peedumäe 1993: 2135). В ходе деятельности организации было создано религиозное объединение приверженцев древнемарийской религии – «Марий Юмо йўла рўдер» (букв. «Центр поклонения марийскому Богу»). «Кугезе мланде» провела первое собрание руководителей марийских молений, где обсуждалась необходимость популяризовать народную духовную традицию среди мари и возродить проведение традиционных жертвоприношений. На собрании было

³⁷ Ранее, 1 октября 1990 года, был принят Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях». На него ссылаются основатели религиозного центра «Ошмарий-чимарий» в своём Уставе, принятом в 1991 году.

решено создать религиозное объединение последователей марийской веры. Учредительная конференция религиозного центра состоялась 6 июня 1991 года. При разработке устава объединения у собравшихся возникли разногласия по поводу курса возрождения «чистой марийской веры». Определение общих позиций влияло также и на выбор названия организации. По свидетельству Никандра Попова, участники собрания долго не могли прийти к единому решению касательно уставного документа:

В Уставе Всемарийского религиозного центра большое внимание было уделено вопросам возрождения древней марийской веры («чимарий вера»). Радикально настроенная часть организаторов центра предлагала всем верующим полностью перейти в «чимарий вера», отказаться от православных традиций и обычаев. Большая часть верующих и руководителей молений не согласилась с таким требованием, считая невозможным разорвать естественно наслонившиеся православно-языческие обычаи и обряды. Будучи крещёными, они не могли, как этого хотели некрещёные, отказаться от устоявшихся традиций, объявить себя приверженцами «чимарий вера», перестать поклоняться православным иконам, посещать церкви или часовни и отмечать православные праздники и т.д. Эта часть верующих предлагала назвать религиозный центр словом «Ошмарий» (белый, чистый, преданный заветам предков мариец). В результате долгих споров был принят компромиссный вариант. В название созданного центра были включены оба определения марийской веры. В этом нельзя не заметить проявление религиозного плюрализма (Попов 2002: 95–96).

В результате учредительного собрания было создано объединение, названное высшим административным Всемарийским духовно-религиозным языческим центром «Ошмарий-чимарий», принят его Устав (см. *Приложение 1*). Руководителем «Ошмарий-чимарий» был избран писатель Александр Михайлович Юзыкайн (ФП 1). Благодаря его полномочиям религиозная организация была зарегистрирована в Москве и получила статус первой зарегистрированной организации последователей «языческих» верований в России. Создание религиозной организации являлось одним из условий смены маргинального статуса общественных молельных ритуалов. Основание официального объединения приравнивало статус марийской веры к многим другим религиозным организациям, начавшим (/воссоздававшим) свою деятельность в постсоветской России. В Марий Эл началось активное возрождение марийской религиозной традиции. В том же 1991 году парламентом Марий Эл был принят закон «Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды», одна из статей которого посвящена «религиозно-культурным зонам», в перечень которых кроме исторических зданий архитектуры – сохранившихся зданий (развалин) церквей и часовен, входят и священные рощи. В статье отмечено, что «не подлежат вырубке и любым видам работ места традиционных марийских молений» (Филатов, Щипков [1994] 1996: 172).

Практическая деятельность организации «Ошмарий-чимарий» началась с проведения общественных молений в рощах «некрещёных» марийцев – северо-восточной части республики. В первую осень после регистрации религиозного центра в Марий Эл состоялось несколько разных по масштабу молебных церемоний. Первым наиболее масштабным событием стало моление в Параньгинском районе РМЭ, состоявшееся 11 октября 1991 года (ФП 1–7). Проведение открытого моления было воспринято как значимый шаг в процессе культурного возрождения народа. Один из журналистов описал свои впечатления в местной прессе следующим образом:

Нынешнее моление первое. Впервые без страха перед милицией, сельсоветским и совхозным начальством, перед партийными «божками» марийцы смогли открыто заявить о своей вере. Сейчас, миновав бесовскую чашу из трухлявых корней гниющего зла, смог маленький, но сильный народ вновь обрести своё «я» (Попов 2002: 98. *со ссылкой на* Филатов Б. Мольбище // Молодёжный курьер. 1991, 30 октября).

По оценке Никандра Попова, общественное моление, собравшее около 2000 участников «было воспринято марийцами как торжество исторической справедливости, как результат официального признания властями самобытных религиозных традиций народа» (Попов 2002: 98). Обряд молений подробно будет рассмотрен ниже в разделе 2.4.

Роль общественных молений значима в общем процессе культурного возрождения марийского народа – это один из факторов противодействия ассимиляции и составляющей этнической идентичности на социальном уровне. Религиозное движение также имело взаимосвязь с развитием политических процессов на уровне республики. В период деятельности «Ошмарий-чимарий» марийская религиозная традиция была фактически приравнена к двум институциональным конфессиям, имеющим статус традиционных в регионе – православию и мусульманству.

Действия религиозной организации оценивались не только в контексте развития духовной культуры, но и с точки зрения построения этнического самосознания общества, урегулирования межконфессиональных отношений. В ходе развития религиозного движения происходили постепенные изменения и дополнения роли священнослужителей, в контексте взаимодействия с общественными процессами расширились функции молебных обрядов. Анализ истории деятельности организации позволяет рассмотреть процесс влияния религиозного вопроса на политику Марий Эл постсоветского периода и понять взаимодействие светских и религиозных структур 1990-е годы.

2.2.2 Форма организации

С начала 1990-х годов в республике Марий Эл, переживающей упадок экономики, опиравшейся в основном на аграрное хозяйство, активизировались религиозные центры. Наряду с городскими религиозными мероприятиями, начали открыто проводиться марийские моленные обряды в деревнях. Возвращение к традиции проведения общественных молений, с одной стороны, можно рассматривать как естественную психологическую потребность людей обратиться к вере³⁸ в надежде на помощь высших сил. С другой стороны, проведение марийских моленных церемоний стало маркером культурной идентичности народа.

Процесс обращения к этнической религиозности является одним из аспектов периода этнической мобильности в постсоветское время (Leete, Shabaev 2010; Luehrmann 2011). Утрата единой идеологической составляющей может рассматриваться причиной обращения к религии общества постсоветского пространства в целом (Саберов 2013). Исследователи отмечают, что формирование традиционных религиозных организаций на фоне «перестройки» происходит «в непосредственной связи с развитием национальных движений народов». При этом подчеркивается роль возглавляющей это движение интеллигенции (Червонная 1999: 207; Христофорова 2007).

Возрождение марийской веры также было поддержано национальной интеллигенцией, видевшей в сохранённой сельской духовной традиции важный атрибут этнической идентичности. В ней представлялась опора для развития национального самосознания, сохранения марийского языка и культуры, и в некоторой степени, привнесение живой марийской культуры в городскую среду. Антрополог Ольга Христофорова пишет: «Естественность выбора этническими лидерами «марийской веры» (*марла вера*) как новой национальной идеологии, призванной защитить народ от русификации и тюркизации, <...> обусловлено тем, что в марийских деревнях в течение всего XX в. не прекращались моления и другие языческие практики, сохранился институт картов (старейшин, жрецов), не были вырублены, как в других поволжских республиках, священные рощи» (Христофорова 2007: *online*). Нужно заметить, что в ходе процесса национально-культурного возрождения в постсоветский период национальная интеллигенция многих малых народов России³⁹ предпочла обратиться к этническим корням, в том числе религиозным.

³⁸ Нельзя исключить и обращение марийцев к другим религиозным течениям в зависимости от мировоззрения человека, распространённых локальных традиций и возможностей посещения религиозных институтов.

³⁹ К примеру, движения по возрождению традиционной религии возникли среди удмуртов, чувашей, эрзи и татар. Подробнее о религиозной ситуации в поволжских республиках см. К.И. Куликов, Л.С. Христолюбова. Этнополитическая ситуация в Удмуртской республике в 1993 г. // Развивающийся электорат России. Этнополитический ракурс. Т.2. Выборы – 93. Москва, 1995. С.154–155; Е.Н.Мокшина. Этни-

Возрождение традиционных моленных обрядов наряду с просветительно-культурным движением зародилось в конце 1980-х годов, во время начинавшейся в стране широкомасштабной перестройки. Никандр Попов, являвшийся непосредственным наблюдателем зарождения марийского религиозного движения, описывает совокупность факторов, предшествующих официальной регистрации первого марийского религиозного центра. По его словам, о древних марийских традициях в то время создавались фильмы и телепередачи, тема марийского традиционного мировоззрения присутствовала в создаваемых литературных произведениях, в театре, живописи и музыкальном творчестве. На тему о возможности возродить моленные обряды говорили на общественных собраниях, писали в местной прессе:

«В 1990 году журналист В.М. Фёдоров в журнале «Ончыко» напечатал программную статью возрождения языческих традиций. Он отмечал, что марийцы во имя достижений свободы для проведения молений в рощах должны объединиться в религиозную организацию. Автор предлагал начать подготовку молодых руководителей жертвоприношений, издав с этой целью книгу марийских молитв» (Попов 2002: 94 со ссылкой на Фёдоров В. Марий верам кӧ арала? // Ончыко, 1990, №3. С. 74).

Влияние на рост интереса к традиционным верованиям и возрождение обрядов оказали и события, связанные непосредственно с религиозным вопросом на уровне государства. В 1988 году были проведены мероприятия в связи с тысячелетием крещения Руси, что породило движение за восстановление православных храмов. В октябре 1990 года был принят закон РФ «О свободе совести и вероисповедании», который снимал запрет на религиозную деятельность (Попов 2002: 93–94). Официальной датой появления марийского религиозного центра считается 6 июня 1991 года, когда состоялась учредительная конференция религиозного центра и был принят Устав. Предварительно задуманный «Марий Юмо йӱла рӱдер» (букв. «Центр поклонения марийскому Богу») стал называться Всемарийским духовно-религиозным языческим центром «Ошмарий-чимарий» («Белый мариец – чистый мариец»). Тогда же новая организация была зарегистрирована Министерством юстиции Российской Федерации в Москве.

По Уставу (Приложение 1) вид организации представлен как «добровольное религиозное объединение верующих граждан, совершающий свой религиозный обряд в *кӱсото* (моленная роща – мар.)». Местонахождение «Штаб-квартиры главного совета (*Кугу Кангаш*) организации обозначено по адресу в столице Марий Эл, городе Йошкар-Ола. *Кугу Кангаш* представлен 10 людьми, в число которых входили руководитель организации, 4

ческая ситуация в Республике Мордовия на современном этапе. Автореф. дисс. на соискание уч. степ. канд. ист. наук. Саранск, 1997; Салмин 2007; Ягафова и др. 2010.

его заместителя (*Алмашвуй*) и ещё 5 жрецов из разных районов республики, избранных в состав главного совета. Александр Юзыкайн как руководитель (*Онавуй*) организации формально считался верховным жрецом. От полномочий жреца как духовного лидера традиционной религии и руководителя моленных церемоний, он отказался, однако, являясь лидером организации «Ошмарий-чимарий», представлял марийскую религию на официальных мероприятиях республиканского уровня. Одним из заместителей руководителя религиозной общины был представитель национальной интеллигенции, этнограф Никандр Попов. Будучи кандидатом исторических наук, он занимался исследованиями в области истории и культуры марийцев и был компетентен в вопросах локальных различий сохранившихся традиций духовных обрядов. В 1991 году вышел подготовленный Поповым сборник «Кумалтыш мут» («Моленные тексты»), который теперь при необходимости использовался в качестве письменного источника. Старшим при проведении религиозных обрядов являлся один из членов *Кугу Кангаи* (Большой Совет), жрец из Советского района Марий Эл, Милютин Степан Андреевич. Он был одним из хранителей традиции моленных ритуалов, которые практиковали проведение традиционных молений и в период советского атеизма, поэтому хорошо знал порядок и значение деталей обряда (ПМА 5, Милютин). После Степана Милютина, с лета 1994 года, «пост» Верховного жреца занимал Алексей Изергиевич Якимов (Саберов: 2013). Согласно Уставу, верховный жрец и заместители избирались на совете жрецов сроком на 5 лет. Кроме учреждения первой «деревенской религиозной общины «Ошмарий-чимарий» документом предусмотрено создание аналогичных общин в городах и посёлках Марий Эл, а также за пределами республики, в местах проживания марийцев. Общины «Ошмарий-чимарий» действовали в Параньгинском, Новоторъяльском, Советском районах Марий Эл. С появления юридически зарегистрированного религиозного центра Милютин Степан Андреевич в течении 13 лет руководил обществом «Ошмарий-чимарий» Советского района (ПМА 5, Милютин).

Таким образом, в Уставе «Ошмарий-чимарий» была прописана структура членов религиозной организации согласно их функциям и выполняемым обязанностям. Условная иерархия руководителей обряда выстраивалась во время проведения масштабных общественных молений, когда обязательно было назначение главного жреца моления, руководителей моленных обрядов, посвящённых отдельному божеству (при масштабных молениях с несколькими кострами) и их помощников. Моленные ритуалы малого масштаба (деревенские, окружные), проводились местными старейшинами. Обряды семейных молений, в случае сохранения в роду подобной традиции, проводил старший член. В случае отсутствия обрядового специалиста в семье, в деревнях всегда могли найти человека, которого считали знающим традиции, и доверяли ему роль жреца. Этнограф XIX века С.К. Кузнецов, рассматривая традиции жертвоприношений среди мари, выделяет пять ступеней в иерархии служителей культа. На верхнем

уровне были «сновидцы», которые по снам определяли даты, места проведения моления, выбор жертвенного животного, распределение расходов. В случае отсутствия в местности людей, определённых данными способностями эти вопросы решались собранием «совета» старейшин деревни. На второй ступени был «ворожцы»⁴⁰, на третьей «карты» (непосредственные служители культа). Ниже в данной структуре находились помощники жрецов – *учо*. На последней, пятой ступени – казначеи, отвечающие за финансовую сторону проводимого моления (подсчёт собранных денег, расходов, перераспределение дефицита) (Кузнецов 2009: 74–75).

Члены «Ошмарий-чимарий» и её руководящий орган были наделены определёнными функциями, и все вопросы по подготовке к молениям рассматривались в совете лидеров религиозной общины. Содействуя проведению молений в районах республики, жрецы также принимали участие в официальных мероприятиях республиканского масштаба наравне с представителями других конфессий. Официальная регистрация общины и наличие структуры религиозных деятелей отделяли обряды молений в рощах от распространённых практик сельской религиозности, придавая природным верованиям статус отдельной религиозной системы.

Быстрая подготовка к регистрации организации и публикация сборника марийских моленных текстов является показателем заинтересованности лидеров в возрождении марийских моленных обрядов и наличия подходящей для этого основы. Отсутствие в широком доступе письменных сведений о марийской сельской духовной традиции не являлось препятствием. Устная передача знаний обрядовой практики в сочетании с редкими письменными носителями (хранимые в сундуках тетради с записанными моленными текстами) позволила сохранить основы народной традиции. Пожилые *карты*, проводя обряды, руководствовались знаниями, полученными от предыдущего поколения по родственной линии либо перенятыми от старших во время проведения обрядов в роли помощников жреца.

Одним из главных мотивов создания структурированной общины послужила необходимость узаконивания моленных обрядов религиозной традиции. Рассматривая структуру первой религиозной организации, можно сказать, что она была сформирована на основе светских общественных структур, деятельность которых была знакома большинству участников созданного объединения. Расширение деятельности организации через создание районных общин в основном зависело от наличия лиц, заинтересованных в ведении деятельности локальной общины на официальном уровне. Подобные местные представительства религиозной организации формировались, как правило, согласно наличию местных

⁴⁰ К сожалению, роль *ворожцов* в описании Кузнецова не раскрыта. Однако, по подобранному исследователем русскоязычному понятию для определения данной роли, можно предположить, что речь идёт о людях, умевших распознавать необходимость предприятия действий (использования определённых текстов *кумалтыш мут*, проведения моленных ритуалов и др.) при обращении людей с личной проблемой.

представительств «Марий ушем» либо других общественных марийских организаций. Таким образом, создание религиозного центра и формирование его структуры основывалось на форме организации деятельности марийских общественных организаций. Работа религиозного центра была нацелена на возрождение духовного самосознания народа, распространение знаний о моленных обрядах и их содержании через создание письменных основ (книг с моленными текстами) и содействие в проведение религиозных мероприятий.

С провозглашением религиозной свободы марийский анимизм, никогда ранее не имеющий официального статуса, был представлен в качестве национальной веры. С юридической регистрацией «языческой» организации была преодолена маргинальность её позиции. Общественные моления в рощах стали сопоставляемы с религиозными церемониями институтов других конфессий, представленных в республике.

2.2.3 Концепция организации «Ошмарий-чимарий»

Традиционная культура, стиль жизни и мифологические воззрения, как часть народного быта и духовности, в наибольшей степени сохраняются в сельском обществе. Живая сельская традиция и тенденции возобновить общественные моления со стороны марийской интеллигенции привели к появлению официального легитимного религиозного центра анимистических верований. Получение юридического статуса способствовало становлению марийской веры в качестве одной из официальных традиционных религий в республике. Обряды молений, которые раньше проводились лишь тайно, были восстановлены и открыто проводились в «мировых», окружных и деревенских моленных рощах.

Несмотря на то, что молениями руководили сельские старейшины, хорошо знакомые с традиционными обычаями, при рассмотрении возрождения общественных молений стоит учитывать «светское» мировоззрение и возраст участников, в большинстве своём впервые приходящих на подобное мероприятие. Более пожилому населению были знакомы «правила поведения» в священной роще и общий смысл церемонии, но имели место некомпетентность «городских» участников и молодёжи. Попытка осуществлять моленные церемонии по сохранившимся аутентичным традициям не всегда удавалась. Объяснение значения деталей и порядка ритуала представлялось важным, в связи с локальным разнообразием моленных обрядов. В случае небольшого деревенского моления все действия в ходе церемонии объяснялись сложившимися традициями, которые были известны местным жителям. Однако, при возрождении региональных (*мер*) обрядов, порядок ритуала, проводимого жрецом, состоящим в «Ошмарий-чимарий» чаще мог восприниматься в качестве «позиции» религиозной организации. Таким образом наиболее активные в общественной деятельности жрецы, выступающие на публике (устно либо письменно) в том числе

через СМИ, имели влияние на создание определённой концепции религиозного движения. В связи с этим мы уделим отдельное внимание лидерам религиозной общины и рассмотрим их влияние на формирование концепции и главных символов «Ошмарий-чимарий».

Религиозная община взяла на себя ответственность за проведение молений «всенародного» масштаба. Осуществление молебных церемоний республиканского уровня предполагает выработку общей философии ритуала и декларацию религиозной концепции. Однако говоря об определении обобщённой философии, провозглашаемой в качестве главной идеи «Ошмарий-чимарий», необходимо отметить разнородность верований этнических подгрупп мари, возникших в ходе исторического развития народа. Известно, что восточные мари сохранили более древнюю марийскую обрядовую традицию, в наименьшей степени подвергшейся влиянию христианизации (Ягафова и др. 2010: 78–79; Сепеев 1975). Являясь носителем культуры восточных мари, Александр Юзыкайн должен был привнести в концепцию «Ошмарий-чимарий» элементы традиционного мировоззрения восточных марийцев.

Устав религиозной общины «Ошмарий-чимарий» не содержит достаточной информации о провозглашаемой философии обрядовой религиозной деятельности. Основные аспекты марийского традиционного мировоззрения, относимые к представлению религиозной концепции «Ошмарий-чимарий» его руководителем, могут быть выявлены при рассмотрении публикаций в прессе, в создаваемых литературных произведениях и документальном кино. Никандр Попов, со ссылкой на статьи Александра Юзыкайна в республиканских газетах пишет: «В качестве основных целей и задач созданного религиозного центра он [Александр Юзыкайн] считал сохранение древнемарийской веры, развитие в обществе духовного начала, воспитание молодого поколения, укрепления взаимосвязи человека с природой, гармонизацию общественных отношений, привитие чувства терпимости к культуре другого народа, взаимоуважению в обществе, формирование братской дружбы между народами» (Попов 2002: 95). Как уже было упомянуто выше, большая роль в распространении информации о возрождающейся марийской вере предназначалась сферам культуры, литературы и искусства. Кроме письменных статей в прессе, готовились и визуальные материалы, в том числе этнографические и документальные фильмы. Александр Юзыкайн, кроме писательства и изучения этнографии марийского народа, в 1990-х годах был активно задействован в развитии российской антропологии. Он выступал с фильмами и докладами на семинарах в московском Институте культурного и природного наследия⁴¹

⁴¹ Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва – базовый российский государственный институт, занимающийся проблемами культурного и природного наследия во всём их многообразии. Создан в 1992 году для реализации положения Конвенции ЮНЕСКО «Об охране Всемирного культурного и природного наследия».

(Христоролюбова 2007: *online*). Мы рассмотрим один из документальных фильмов Александра Юзыкайна, основанный на съёмке весеннего моления аграрного цикла *Агавайрем* 4 июня 1992 года (V135, 1992). Весеннее моление состоялось в деревне Олоры Параньгинского района (ФП 8–10). По выходным данным фильма можно предположить, что закадровый комментарий к фильму составлен автором; следовательно, в нём выражается понимание Юзыкайном ритуала обряда и народной философии.

Начав рассказ с краткой предыстории о происхождении марийского народа, отметив «функционирование в республике единственной в России языческой организации «Ошмарий-чимарий», Юзыкайн переходит к описанию кадров весеннего моления *Агавайрем* и объяснению духовной составляющей проводимого ритуала: «Отличительная черта *Агавайрем* – отсутствие мясных блюд. Здесь благословляется только то, что выращено с благословения *Ош Кугу Юмо* – Большого Белого Бога, олицетворяющего собой Солнце. На молениях поклоняются также *Мардеж Он* – Вождю Ветров и *Мланде Ава* – Земле-Матери. От *Мардеж Он* зависит оплодотворение колосков пылью, он же приносит на посев благодатные дожди. *Мланде Ава* (Мать Земли – *Т.А.*) – опора всего живого на Земле. Им, главным покровителям будущего урожая, и посвящается этот праздник. <...> Обращаются к *Күдырчө* и *Волгенче Юмо* (Боги Грома и Молнии – *Т.А.*), от которого зависят бедствия – град, заморозки, ураган, болезни растений». Здесь мы видим выделение Александром Юзыкайном главного бога марийского пантеона – *Ош Кугу Юмо*, который, по его словам, отождествляется с солнцем. При описании ритуала обращения к богам при зажжённых свечах, «изготовленных своими руками», автор говорит, что «каждый произносит молитву следующего содержания: «*О, поро Кугу Юмо – Ошкече*, спасибо тебе за то, что согреваешь землю и воды, спасибо тебе за то, что заботливо растишь посевы. Спасибо тебе, *Мардеж Он*, за тёплый ветер, поднимающий пыльцу. Ты приносишь тучи и поишь посевы благодатным дождём. Спасибо тебе, *Мланде Ава*, за мягкую плодородную землю! Всё в ваших руках, и свет, и тепло, и хлеб, и соль, и достаток в клети, и тучные стада на лугах, и сила и разум в каждом из нас! *Поро Кугу Юмо, Мардеж Он, Мланде Ава*, помогите жить нам в достатке и благополучии». По контексту моленного текста, мне представляются тождественными обращения «*поро Кугу Юмо – Ошкече*» (добрый Большой Белый Бог – Белое солнце) и *Ош Кугу Юмо (Белый Великий Бог)*. То есть можно определить выделение «ош» (белый, светлый) и «ошкече» (белое солнце) как воплощение главного божества – солнца, света. Таким образом, в комментариях Юзыкайна к весенним молениям обнаруживается политеистический пантеон обожествлённых сил природы с выделением главного бога в виде солнца и света.

В то же время в кадрах фильма, во время демонстрации обращения жрецов к богам можно услышать так же о *Вольык юмо* (Бог скота), *Сурт юмо* (Бог дома, хозяйства) и других силах. Местные жрецы поклоняются богам, представления о которых сохранились в их традиционном мировоз-

зрении. Обращения к высшим силам представлены словами моленных текстов, которые остались в памяти или в старых переписанных тетрадах. В данном случае пантеон богов в обряде составляют исключительно олицетворённые силы природы и образы духов-хранителей, защитников.

Стоит рассмотреть отдельно «метод и средства» обращения к богам. Из комментариев автора фильма следует, что:

конкретным объектом, через которое молящиеся обращаются к богам, является самое большое дерево моленной рощи. Его называют онапу⁴². Это не идол, вырезанный самим же человеком по своему воображению. Это живая часть живой природы, созданной самими же богами. По абсолютному убеждению марийцев, только обращаясь через живое, только почитая и уважая живое, человек может сделать так, что его сокровенные слова дойдут да *Ош Кугу Юмо*, уйдут в Космос, в центр Мироздания, откуда пришла жизнь на нашу землю. <...> Человек у марийцев не создан богом как конкретное существо, он часть природы, часть жизни, привнесённой богами, возникшей из этой жизни с помощью богов. Удовлетворяя свою потребность общения с богами через живую природу, мариец убеждён в обратной связи с космическим центром мироздания, откуда он получает моральную поддержку для дальнейшего существования (V135, 1992).

Очевидно, и одухотворение сил природы, и поклонения с преподношениями богам, и отождествление солнца (либо небесного пространства в целом) с главным богом были свойственны системе мировоззрения марийцев в период столкновения с религиозными идеями институтов мировых конфессий. В марийских мифах, собранных в 19 веке, имеется чёткое разделение божеств на бога марийского и других народов. Все боги подчиняются главному богу и могут быть им наказаны. Так, по одному из мифов бог Керемет был послан жить на землю, в марийский лес (Рагозин 1881). Таким образом, марийцы почитали и Керемета и имели представление о главном боге. Возможно, в сочетании с этими мифологическими представлениями «русский бог» при распространении христианства среди приволжских марийцев не мог заменить главного бога. Алексей Якимов – жрец «Ошмарий-чимарий», член совета организации, своё понимание марийской веры выражал в форме публичных выступлений и публикаций. Ниже будет рассмотрено его мнение о деятельности организации и последователей традиции в одной из ранних его статей на данную тему – «Сохраним веру», опубликованной в газете «Молодёжный курьер» (Якимов, 1993).

Не все марийцы, проводящие ритуалы марийский верований противопоставляют «языческие» традиции православным христианским канонам.

⁴² Онапу – *мар.* «главное дерево» в значении «священное дерево» – мировое космическое дерево в мифологических представлениях марийского народа, объект почитания и жертвоприношения, у подножия которого совершаются сакральные обряды.

По замечанию исследователя Тамары Молотовой, «с одной стороны, они крещены, поэтому считают необходимым соблюдать определённые православные обряды, но, с другой стороны, они придерживаются марийских традиций, близких их уму и сердцу» (Молотова 2010а: 79). В связи с этим представляется важным изучение отношения организации «Ошмарий-чимарий» к смешению марийской обрядовой традиции с христианской. В уставе религиозной организации прописано лишь «совершение/исполнение своих религиозных обрядов в кӯсото и в других присутственных местах, где верующие своими молитвами напрямую обращаются к Юмо», а также то, что «верующие могут обратиться к Юмо со своими просьбами (молениями) непосредственно через *онаенга*» (Устав 1991). Позиции религиозной общины по поводу смешения с православной религиозностью в некоторой степени представлены в рассматриваемой статье А. Якимова. Он подчеркивает, что чимарий – «некрещёные, чистые мари» и от имени всей общины выражает своё мнение о том, что «наш центр против, когда человек, будучи христианином, идёт служить в чимарийскую веру. Он ведёт борьбу с двоеверием и сектантством. Человек должен нести одну веру, подобно – иметь одно сердце» (Якимов 1993: 166). Здесь высказывание Якимова относится к «двум религиозным группам» крещёных марийцев, формирующимся с XIX века, когда одни новокрещёные марийцы стали приверженцами православной традиции – *рушла вера* (русская вера), другие остались последователями традиционных культов – *марла вера* (марийская вера) (Попов 1987: 95). В качестве примера «нечистой» веры, жрец приводит примеры хождения посещения рощи с крестом на шее и противопоставляет марийскую веру церковной: «Есть тенденция, когда в святую рощу приходят с крестами на шее. Допустимо? Человек себе сам хозяин, но нашу веру в церковь не пускают. Вот и судите...» (Якимов 1993: 166).

Исходя из представленной позиции одного из лидеров «Ошмарий-чимарий» по поводу «христиан» в «чимарийской вере», полагаю, что с этих разъяснений и обращений к народу посредством статей начинается этап различения крещёными последователями «Ошмарий-чимарий» двух разных религиозных течений: марийской веры и православия. Однако ничего о фактических случаях противостояния и борьбы «Ошмарий-чимарий» «с двоеверием и сектантством» мне не известно. Марийская епархия занимает позиции против традиционных марийских культов и настроена «на борьбу с язычеством», которую «нельзя начинать с осуждения языческой веры, так как это будет воспринято в Марий Эл как оскорбление национальных чувств марийского народа» (Атлас 2006: 207). К примеру отстаивания позиций Православной церкви по отношению к противопоставленной этнической народной традиции относится случай 2000 года. Тогда сотрудники православного Миссионерского отдела попытались противостоять постановке марийским оперным театром оперы

Алдияр⁴³, потребовав запретить постановку, «которая посвящена насильственной христианизации марийцев во времена Ивана Грозного» (*ibid*: 208). Здесь прослеживается желание Миссионерского отдела сохранить привлекательный образ Православия в регионе, противопоставляя его местному «язычеству».

Что касается марийских молений, проводимых в различных регионах вне официального религиозного центра «Ошмарий-чимарий», едва ли кто из участников обрядов поднимал вопрос о «чистоте» почитаемой марийской традиции. Ещё в 2005-м году во время летнего моления *Сүрем*⁴⁴ у села Большой Китяк Малмыжского района Кировской области (КО), на алтаре-столе (*шаге*) перед главным священным деревом наряду с жертвенной пищей расположились принесённые жителями иконы (V ЕУ Ступак 2005).

Таким образом, основную роль в развитии религиозной концепции движения играли руководители молений и представители религиозного центра в общественных и светских мероприятиях. Идеи «очищения от христианских наслоений», провозглашаемые в рамках «Ошмарий-чимарий» отражали мнение отдельных религиозных активистов. Между тем, локальные обряды, проводимые под руководством местных старейшин, не были ориентированы на разделение верующих. В районах распростране-

⁴³ Музыка к опере «Алдияр» была написана Элиной Волковой в 1991 (и дополнена в 1993) году. Либретто по одноимённой пьесе Арсия Волкова написал поэт Гани Гадиатов. Действие пьесы происходит XVI веке, в период проникновения христианства в марийский край. Премьера оперы «Алдияр» состоялась 4 февраля 2001 года в театре оперы и балета имени Э.Сапаева.

⁴⁴ Праздник *Сүрем* изначально был связан с обрядом изгнания злой силы. Он проводился около 19 июня по старому стилю и совпадал с Петровым днём (12 июля) по православному календарю. *Сүрем* проводили раз в три года. Обряд являлся последним летним земледельческим праздником, проводимым в период от начала сенокоса и до уборки зерновых (Тойдыбекова 2007: 214). По описанию Степана Кузнецова, летнее жертвоприношение на *Сүрем* проводилось ночью, сами моления проходили несколько дней и включали в себя обряд изгнания шайтана, нечистых сил из селения (Кузнецов [1879] 2010: 311–325). Обряд начинался с призывной игры на трубе *сүремтуч* (труба *Сүрема*). У входа в священную рошу *Сүрем ото* (роща *Сүрем*), жрецы благословляли парней, и те верхом возвращались в деревню для изгнания злой силы из округи селения. Вооружившись прутьями и плётками, молодые люди скакали на лошадях по всей деревне и хлестали ворота, амбары, хлева, углы домов, имитируя борьбу, символически изгоняя шайтана, ограждая округу от мифического зла (Тойдыбекова 2007: 216). Сейчас день проведения жертвоприношений на *Сүрем* – *Сүрем кумалтыш* – совпадает с христианским Петровым днём (день святых апостолов Петра и Павла) и проводится 12 июля. Так, в Моркинском районе (с. Шоруньжа) РМЭ и Малмыжском районе (с. Б. Китяк) моление *Сүрем* также известно под названием *Петро кумалтыш* (моление на Петров день). Летнее моление проводится ежегодно, и, по большому счёту, не отличается от других сезонных жертвоприношений, кроме того, что в Малмыжском районе обряд жертвоприношений на *Сүрем* и сейчас начинается ночью. Элементы, связанные с коллективным изгнанием злых духов и очищением пространства селения, отсутствуют.

ния двоеверия сохранялась возможность практического совмещения двух религиозных традиций.

2.2.4 Религиозные лидеры

Религиозных служителей марийской обрядовой традиции в разных районах называли по-разному: *карт*, *кугыза*, *мулла*, *онаен*. Слово *кугыза* с марийского переводится как «дядя», «старший мужчина», «старейшина». Слово *карт* имеет значение «старейшина, старший» в татарском языке, и вполне соответствует обозначению народного лидера, совмещающего роли общественного, военного и духовного лидера в одном лице. Главенство старейшин сохранялось вплоть до конца 16 века, когда марийский край окончательно вошёл в состав России (Худяков 2010а, b; Бахтин 2012). Обозначения *мулла* и *онаен* чаще всего встречались в среде восточных мари. Ранее уже отмечалось, что традиционная духовная культура восточных марийцев, особенно в второй половине XIX века, была подвержена влиянию ислама. Служителей марийских религиозных культов стали называть *муллами*, а молитвы часто начинались с татарского «Бис-милла!» («Господи, благослови!»). В этот период военное и общественное лидерство уже не рассматривается в качестве обязательного совмещения с религиозным руководством. В то же время в восточном наречии марийского языка в употреблении сохранилось слово *онаен* происходящее от «он» (вождь, предводитель, князь) и «ен» (человек) (Васильев-Ўпымарий 1926: 144). В этнографических материалах эстонской исследовательницы Гийи Пеэдумяэ, относящихся к периоду возрождения общественных молений в начале 1990-х отмечено, что нынешние жрецы говорят, что *карт* – это татарское слово, и чаще стараются использовать слово *онаен* – старейшина (ЕА 227, Peedumäe 1991: 183). Хотя среди участников моленных обрядов преобладают женщины, ведение богослужения относится к функции мужчин. Женщины занимаются подготовкой к молениям в пределах дома: пекут жертвенный хлеб, готовят другие ритуальные блюда, помогают в сборе необходимой утвари для вывоза в рощи. В самой роще, во время подготовки жертвенных блюд, женщин могут допустить к помощи в подготовке жертвенных домашних птиц (гусей и уток), не более. Вся физическая работа и проведение обрядовых ритуалов находятся в ведении мужчин. Однако, это правило строго соблюдается при проведении более масштабных общественных молений. При отсутствии жрецов в деревнях моленными обрядами руководят и женщины. По поводу расширения функции женщин в проводимых ритуалах Лидия Тойдыбекова отмечает:

В системе жречества наблюдаются интересные изменения. В деревнях, где нет картов-жрецов, жреческие функции нередко выполняют женщины. Аналогичные явления происходили во время войн: мужчин жрецов заменяли пожилые женщины. По существующим материалам в годы Первой мировой войны марийки Сернурского района передевались в мужской

костюм жреца: надевали шапку, прикрепляли бороду. В такой одежде они приносили жертвы, устраивали общественные моления. Современные женщины уже не надевают мужские шапки, но хорошо помнят свои традиции, ритуалы, обряды, знают молитвы (Тойдыбекова 2007: 101).

Однако данная тенденция не распространяется на моления окружного, регионального и «всемарийского» масштаба. В организации более крупных общественных обрядов всегда задействованы мужчины, среди которых выбирается один или несколько руководителей обряда.

Направление развития марийской религии определялось лидерами движения. Хотя нельзя говорить о том, что практическая деятельность «Ошмарий-чимарий» полностью зависела от его руководства, но личные взгляды религиозных лидеров имели влияние на провозглашаемую центром концепцию. Постараемся рассмотреть эту взаимосвязь, подробнее остановившись на биографиях руководителей «Ошмарий-чимарий».

Степан Милютин (1930–2005)

Главным жрецом на проводимых общественных молениях в 1992 – 1994 годах являлся старейшина Степан Милютин. Он был одним из представителей деревенского общества, где сохранялись традиции этнической народной религиозности. Несмотря на формальное принятие православия, многие деревенские жители следовали традиции марийских народных верований. Степан Милютин был крещёным, поэтому параллельно с домашними молениями по марийским традициям «в трудные времена» посещал церковь. Один из его сыновей, участник нынешнего марийского религиозного движения, рассказывает про отца следующее:

Даже ачамжат крещёный лийын, креститленый тудым. Торъял гычын поп толын ялышке, чыланыштым подышко чыкен луктын йоча-шамычым унчыли вуй и ресым пыжыктен пуен. Тудо, ачам крещёный лийын. Неле жапыште, кунам чоклаш тўнгалын огыл але тунам, тудо черкышке коштын. А вара, тудлеч вараже, уже кунам тудым верховный картлан, тўн руководительлан шогалтеныт, ту коштым чарнен. Вара уже тўнгалын кўстьышко. Ончышо коштын, сорно эртарен... Ту жапыште силом черкышке вет креститленый, ресым пыжыктен пуэныт тунамже. Силом, йоча-шамычланжат, кугуенланжат. Тудо тугай политике тугай лийын тушто тунам тожо. (Даже отец крещёный был, крестили его. Из Торъяла поп приехал в деревню и всех детей в котёл окунул, вниз головой, и кресты на всех повесил. Он, отец мой, крещёный был. В трудные времена, когда ещё не начал моления проводить, тогда он ещё в церковь ходил. А потом после этого, когда уже его верховным картом, главным руководителем-то назначили, он [в церковь] ходить перестал. Потом уже начал в рошу [ходить]... В то время ведь силом в церкви крестили, кресты вешали тогда, насильно и детям, и взрослым) (ПМА 5, Милютин).

Степан Милютин был одним из самых пожилых членов «Ошмарий-чимарий» с начала его создания. На его знания опирались инициативы по восстановлению общественных молений после придания марийской вере официального статуса. Необходимые знания о духовной традиции и обрядах народа Степан Милютин унаследовал от своего отца, и сохранял обычаи в своей семье. Он придерживался традиционного мировоззрения и следовал традициям марийских верований в течении всей жизни, практикуя обряды молений и сохраняя традицию в семье для получения благополучия и защиты, что отражает его мифологическое традиционное мировоззрение.

В течении 1992–94 годов Милютин был главным руководителем молений на республиканском уровне и верховным картом ячейки «Ошмарий-чимарий» в Советском районе Марий Эл с 1992 по 2005. Он не принимал участия в публичных выступлениях в качестве «официального» представителя марийской веры, не касался общественной работы по продвижению идей возрождения и популяризации деятельности «Ошмарий-чимарий», являясь больше «практиком». Как старейшину, обладающего знаниями всех аспектов марийской духовной традиции, его приглашали для помощи в проведении молений в других районах республики и за её пределами (восстановление молений на горе Чумбылат в КО в 1993 году). Мы не можем говорить о влиянии идей и мнения Милютина на концепцию «Ошмарий-чимарий» относительно её деятельности на уровне республики Марий Эл, так как его опыт больше распространялся на деятельность религиозного центра в Советском районе. Обряды под руководством районных представителей «Ошмарий-чимарий» проводились по местным обычаям, и влияние со стороны центральной общины было минимально. Нынешние лидеры марийской религии приводят семью Степана Милютина в качестве примера существующей среди служителей культа семейной преемственности «должности»: «Отец С.А. Милютина картом был, он сам тоже, сейчас у него два сына служителя культа – Герман и Анатолий» (А.И. Рукавишников, цитата по: Саберов 2013: 266).

На основе биографии жреца Степана Милютина можно говорить о том, что при восстановлении религиозных традиций мари существовала реальная возможность опоры на практические знания, хранимые и продолжаемые в сельской местности по опыту проведения ритуалов в досоветское время. Возрождение религиозной традиции осуществлялось при непосредственном участии хранителей традиционных знаний о народной духовной культуре.

Александр Юзыкайн (1929–1996)

Александр Юзыкайн, будучи литературным деятелем и народным писателем, долгое время собирал и тщательно изучал материал по древней духовной культуре марийского народа. Светлана Червонная отмечает, что:

личный архив писателя Юзыкайна, оставшийся после его смерти, содержит огромное количество конспектов и тщательных выписок, сделанных им из этнографической литературы (из трудов В.М. Васильева, Т.Е. Евсеева, из опубликованных материалов дореволюционных и осуществлённых в 1920 годах научных экспедиций), где зафиксированы и характерные обряды, и все известные боги и символы древней языческой веры марийцев. Создавая «Ошмарий-чимарий», он, казалось бы, искренне стремился к тому, чтобы народ вернулся к старой вере отцов. Он ничего не хотел модернизировать, менять в этой старой вере, он был озабочен лишь тем, чтобы не ошибиться, назвать божество точно так, как оно называлось в древности, приписать ему те силы, воздать ему именно те жертвы, обратиться к нему именно те молитвы, какие было приняты раньше, акцептированы всей системой древнего марийского язычества (Червонная 1998: 211–212).

Александр Юзыкайн не только собирал этнографические данные, но и занимался переводом марийских моленных текстов на другие языки. По словам его сына Вячеслава Юзыкайна, будучи при болезни, он «не нашёл достойного среди последователей марийской религии» и оставил все свои наработки своим русским друзьям (ПМА УС Юзыкайн).

Являясь носителем культуры восточных марийцев, Александр Юзыкайн не мог в достаточной мере познакомиться с традицией марийской веры в Марий Эл. Вполне объясним и логичен его отказ от непосредственного руководства моленными церемониями в качестве жреца. Выросший в поколении советского общества и являясь представителем интеллигенции, он, возможно, не столько относился к религиозным последователям культа, сколько видел в марийской вере инструмент культурного объединения, связь с историей народа и определение местоположения марийцев в современном мире. Его представление о ценности марийских духовных традиций опиралось на широкий кругозор и глубокие знания о мировой культуре и пути исторического развития других народов. Его видение системы марийской веры, выраженное в закадровом тексте к одному из его этнографических фильмов было рассмотрено выше (Раздел 2.2.3).

Таким образом, в философском содержании возрождаемых традиций марийских моленных обрядов допускалось несоответствие провозглашаемой идеи миропонимания с местными интерпретациями свойств и положения богов. В регионы образования синкретической религиозной системы могли проникать детали из более аутентичных форм поклонения, привносимые из традиций некрещёных местных или восточных мари. Аспекты обрядовой церемонии и смыслового содержания ритуалов рассматривались на уровне старейшин – жрецов общины «Ошмарий-чимарий».

Алексей Якимов (1933–2006)

Алексей Изергиевич Якимов вырос в локальной традиции Новоторъяльского района Марий Эл (северная часть республики). Воспитываясь в рамках идеологии нерелигиозного советского общества, он немало поездил по

стране в составе молодежных строительных бригад, а также в качестве специалиста-монтажника (Золотов 2005: *online*). Трудные жизненные обстоятельства, в частности, травма, полученная во время работы на стройке, подтолкнули его обратиться к религии. Алексей Якимов был в «Ошмарий-чимарий» с начала его деятельности. Согласно данным Сергея Филатова, он изначально стремился к получению статуса «верховного жреца». Александр Юзыкайн и Алексей Якимов «то соперничали, то каким-то образом разделяли полномочия» (Филатов 2002: *online*). Являясь выходцем из марийской деревни, где сохранение верований поддерживалось старшим поколением, Алексей Якимов изначально имел некоторые представления о религиозной обрядности, однако нельзя говорить о непосредственном «перенятии знаний» от старшего поколения жрецов. Скорее будет правильным сказать, что его представление о воссоздаваемой марийской вере формировалось в совокупности с материалом прочитанной религиозной и научно-популярной литературы (Минц 1996: *online*). Просматривается также его увлечение теориями эзотерических учений и философии Новых Религиозных Движений (НРД). На этапе расширения деятельности религиозной организации в результате конфликта среди активистов движения в 1994 году Алексей Якимов самостоятельно выдвинулся на пост «верховного жреца» (Христолюбова 2007: *online*).

В этнографическом фильме Алексея Алексеева «Чумбылат курык» («Гора Чумбылат», ЭФ Алексеев), снятом в 1999–2000 годах в ходе сюжета показаны домашние моления, проводимые Алексеем Якимовым, а также жертвоприношение на самой горе Чумбылат. Во время летних молений на священной горе Якимов руководит поклонением у одного из трёх священных деревьев, которые выбраны в честь трёх богов. В качестве атрибута веры и в случае молений дома, и в случае поклонения на природе Алексей Якимов использует изображение солнца на плоской (возможно, бумажной) прямоугольной доске в рамке. Также у него имеется круглая подвеска с изображением солнца, внутри которого изображены три небольшие окружности, схематически расположенные в концах предполагаемого равносностороннего треугольника. Можно предположить, что Якимов уделял внимание атрибутике религии, дополняя белую рубаху и высокую шапку, вышитые марийскими узорами, дополнительными носителями символов.

Таким образом, можно сказать о том, что главным символом в концепции марийской веры в рамках «Ошмарий-чимарий» рассматривалось солнце, а *Ошкече Юмо* (бог Солнца/Солнце) рассматривался в качестве главного бога. Это можно проследить и при рассмотрении перечисления богов в этнографическом фильме 1992 Александра Юзыкайна, который уже описывался выше.

Необходимо заметить, что Алексей Якимов оставался представителем «Ошмарий-чимарий» и после потери организацией юридического статуса в 1997 году. Хотя в 1998 году на собрании картов республики главным жрецом был избран Александр Таныгий, в своих интервью и выступлениях Алексей Якимов продолжал выступать от лица «Ошмарий-чимарий»

в качестве «верховного жреца религии чимарий» (см. на пример: Золотов 2005; 2006; Сербицкий 2005; 2006). Идеи о главенстве солнца в марийской вере выражены и в его последних публикациях. В сборнике тезисов Международного конгресса финно-угроведов, прошедшего в Йошкар-Оле в 2005 году, напечатаны тезисы его выступления «Какому богу молится народ мари?» (Якимов 2005: 123–124). Себя автор статьи называет Верховным Жрецом (*Шнуй Он*) «духовно-религиозного центра «Чимарий». Традиционная вера в статье определена как «марийская религия Чимарий» и «Чимарийское верование», с приверженцами – «сторонниками чистой религии».

При описании пантеона богов автор выделяет главных «природных богов» уже с достаточно чётким определением их и в переводе на русский язык: «*Ош Тўня Кузу Юмо* (Бог – Творитель мира), *Тўн Кузу Юмо* (Главный Бог), *Пўриш Юмо* (Бог судьбы), *Серлагыш Юмо* (Бог – хранитель), *Шочынава Юмо* (Богиня рождения), *Ош Кече Юмо* (Бог света), *Кава Юмо* (Бог неба), *Мланде Юмо* (Бог изобилия), *Мер Юмо* (Бог – защитник)». Главным в перечислении богов остаётся факт присутствия в пантеоне Бога света (*Ош Кече Юмо*) или Бога-солнца (*кече* – световой день, солнце), который определялся в «Ошмарий-чимарий» как главное божество (V 135, 1992). По поводу главенства солнца автор пишет: «Чимарийцы обожествили дневное светило, в нём видят могучего бога – *Ош Кече Кузу Юмо*, светом которого создаётся всё. В земледельческом календаре солнце предстаёт как создатель и покровитель урожая. Во время молений верующие обращаются на Восток, к восходу солнца, в чем проявляется жизнедающее начало небесного светила, которое занимает одно из главных мест среди ярких богов Чимарий» (Якимов 2005: 124). В то же время, упоминая о «многоступенчатом пантеоне» марийского политеизма, Якимов пишет о том, что «земных богов около 77». Земные боги в данном случае – это покровители рода либо обожествлённые герои. Одним из земных богов является упоминаемый ранее Чумбылат. Однако в этой статье при перечислении богов Якимов его не отмечает. Можно предположить, что Чумбылат был отнесён к *Мер Юмо*, в качестве божества, связанного с социальной организацией, и защитника народа. Однако отождествление *Мер Юмо* с обожествлённым легендарным героем нигде не приводится, и это лишь мои личные предположения. Хотя моление типа *Мер кумалтыш*, проводимое в честь земного божества на горе Чумбылат, несколько и подтверждает это предположение, Якимов в своём тексте подчеркивает превосходство «космических божеств» в системе «чимарийских» богов. Видимо, обожествлённые силы природы теперь представлены в виде «космических богов, и они, безусловно, выше богов, имеющих земное происхождение – обожествлённых героев, относящихся к категории «святые» по аналогии с христианской традицией.

В качестве вывода отметим, что одними из главных черт религиозной организации «Ошмарий-чимарий», кроме формирования официального религиозного института религиозных деятелей и возрождения проведения масштабных молений, является сохранение политеистической концепции с выделением главного бога, отождествляемого с солнцем и светом. Неоднозначно было мнение членов организации по поводу курса развития религиозной традиции, однако преобладало стремление отказа от смешения марийских обычаев с православной религией. Не приветствовалось совмещение участия в церковных службах с посещением общественных молений.

Большинство лидеров религиозного движения занимали активные позиции в общественной жизни и были задействованы в политической деятельности. В рамках негласного разделения обязанностей члены национального движения, состоящие одновременно и в религиозной организации, занимались популяризацией идеи восстановления марийской веры и провозглашали идею религиозного движения. Практическим возрождением порядка сезонных молений и «открытием» заново священных рощ занимались на местах деревенские карты. Очень редко сельские жрецы вставали за трибуны и наряду с общественными активистами участвовали в публичном освещении вопросов марийской веры.

Проводимые общественные моления в районных рощах республики собирали большое количество участников – как местных жителей, так и приезжих из городов. Но всё же нельзя говорить о моментальном преобразовании мировоззрения светского общества в глубоко религиозное. Стремление посетить рощу сравнимо с участием людей в общественных собраниях в период национального подъёма. Оно предполагает народное единение, приобщение к традиционной культуре, чувство общности и единства при участии в совместной деятельности, а также простое удовлетворение любопытства. Таким образом, церемонии общественных поклонений можно рассматривать не только в рамках восстановления духовной традиции, но и как этап восстановления этнического самосознания.

Об обращении к коренным верованиям в качестве «меры сохранения идентичности» можно говорить и относительно участников национально-культурных движений других народов России. По данным «Атласа современной религиозности России», председатель осетинского общества «Аланты Ныхас», занимающегося «возрождением языческих праздников и святынь» Михаил Гоев «не является практикующим сторонником язычества, а возрождает веру осетин». По его мнению, это поможет сохранить национальную культуру и избежать влияния на неё негативных проявлений культуры сегодняшнего общества (Атлас 2006: 276). Директор сельской школы в Кировской области Владимир Петрушин помогает в возрождении «языческих марийских обычаев», объясняя это тем, что «лично в эту мифологию не верит, но она нужна для сохранения местной культуры» (Атлас 2006: 413). Я полагаю, что среди участников движений этнических верований, в том числе среди сегодняшних лидеров возрождения марий-

ских религиозных традиций, также есть люди, придерживающиеся светских взглядов. Их связь с религиозной традицией может соответствовать описанию религиоведов в том, что их «культурная религиозность, или религиозная самоидентификация, является мировоззренческой, идеологической позицией, но не религиозностью в прямом смысле этого слова. Самоидентификация не предполагает, что данный человек разделяет соответствующие религиозные верования и следует религиозным практикам (Филатов, Лункин 2005: 46). Вполне вероятно, что люди, подходящие под подобный критерий культурной религиозности, имеются не только в движениях этнической веры, но и в религиозных группах мировых конфессий.

2.3 Национальное движение 1990-х годов в контексте религиозного вопроса

Происходящие социальные и культурные преобразования в обществе в следствии развала СССР являлись фоном нового политического строя страны и изменений государственного масштаба. В декабре 1991 года в республике (переименованной в Марий Эл) был введён пост президента, который занял председатель Верховного Совета Владислав Зотин (Орлова 2010: *online*). По мнению исследователя Бориса Кнорре, первый президент республики «несмотря на то, что был православным горномарийцем, из патриотических побуждений поддерживал как православие, так и марийское язычество, и в целом давал ход общественным инициативам культурно-национального возрождения» (Кнорре, Константинова 2010). Позиция Владислава Зотина в отношении возрождаемой марийской религиозной традиции и «языческое лобби»⁴⁵ в республиканском парламенте должны быть рассмотрены более детально.

Последний православный храм в Йошкар-Оле был закрыт при советской власти в 1961 году. В течении 30 лет на данной территории не было действующей церкви, при этом территория Марий Эл входила в Казанскую епархию. Владислав Зотин, несмотря на то, что не был крещён, после победы на выборах пригласил на свою торжественную инаугурацию епископа Казанского и Татарстанского Анастасия (Меткина) для благословения в президентство. По данным исследователя Сергея Филатова, при подготовке к инаугурации некоторые представители правительства настояли на том, чтобы наряду с православным благословением президент получил благословение от верховного жреца марийского религиозного центра (Филатов 2002: *online*). Так первый президент благословился от двух вер. Однако, выражая предпочтение православной религии, президент вскоре принял крещение и освятил свою квартиру, а через некоторое время в качестве руководителя республики Марий Эл обратился в

⁴⁵ Определение по С. Филатову и А. Щипкову «Сотая епархия. Последний языческий народ Европы // Независимая газета, 1994, 17 марта (Филатов, Щипков 1994).

Священный Синод (к Патриарху Алексею) с просьбой о создании в республике самостоятельной епархии. В июле 1993 года для открытия марийской епархии в Марий Эл прибыл Патриарх Алексей. Программа трёхдневного пребывания была насыщена встречами с официальными лицами от правительства до общественности, однако протокол не предусматривал встречи с представителями центра «Ошмарий-чимарий» (Филатов, Щипков 1994).

Игнорирование местной организации марийской традиционной веры и пресечение возможности официальной встречи с главным представителем Священного Синода толкали к определённым выводам. Некоторыми представителями «Ошмарий-чимарий» это было воспринято как неуважение и возможное отрицательное отношение к деятельности возрождения традиционного верования. Однако Патриарх коснулся вопроса об отношении официальной церкви к сохранившейся политеистической традиции в Марий Эл в своём выступлении по местному телевидению. В контексте речи об угрозе зарубежной религиозной экспансии Патриарх Алексей сказал о том, что местные представители православия не планируют борьбы с язычеством: «Традиционные для нашей страны конфессии и объединения должны мирно сосуществовать, а не противостоять друг другу. Среди марийцев есть люди, исповедующие христианство, есть и придерживающиеся языческих верований. Русское население в основном своими корнями уходит в православие. Но православные не будут разжигать войну и ненависть по отношению к другим традиционным верованиям» (Филатов, Щипков 1994).

Владислав Зотин не был сторонником активного возрождения «языческих» верований. Расхождение в религиозной политике президента и членов правительства и активистов из общественности косвенно может указывать на то, что Зотин действовал в рамках соответствия общероссийской политике, следуя в большинстве случаев предписаниям, полученным из Москвы. Вектор устремлений президента в религиозной политике Марий Эл не совпадал с «языческой идеологией» республиканского национального движения, стремящегося утвердить официальную позицию марийской этнической молельной традиции. Всё же он поддерживал как православие, так и становление марийского «язычества», оказывал помощь общественным инициативам, способствующим культурно-национальному возрождению (Кнорре, Константинова 2010: *online*). Одновременно с этим члены республиканского парламента в соответствии с ценностными ориентирами участников национально-культурного возрождения делали акцент на укреплении позиции религиозного центра традиционной марийской веры. Процесс активного восстановления марийских религиозных обычаев на территории республики (преимущественно в северо-восточных районах), начавшийся до выборов президента, способствовал укреплению статуса местной веры и обозначил её роль в национальном самосознании народа. Так, после учреждения официальной организации «Ошмарий-чимарий» в июне 1991 года марийская вера получает официальный статус и развивается

параллельно с разворачивающейся деятельностью соседствующих мировых конфессий: православного христианства и мусульманства.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что, хотя власть в лице президента республики не полностью была согласна с возрождением сохранённой марийской религиозной традиции, однако деятельность марийской религиозной организации развивалась благодаря имеющемуся лобби по возрождению традиционной веры в правительстве республики и содействию единого общественно-политического движения. Марийская культура популяризовалась через журналистскую прессу и другие СМИ, имеющие приоритетную установку на уважительное отношение к национальным традициям. Взаимоотношения общественных организаций с властями строились относительно бесконфликтно. Журналист из пресс-службы президента Василий Яналлов в одной из статей описывал ситуацию следующим образом: «Ренессанс язычества в республике сейчас неслучаен: прежние экономически крепкие марийские села терпят бедствие, прошлогодние засуха и неурожай усугубили без того трудное положение в сельском хозяйстве Марий Эл, где заняты свыше 65 процентов коренного населения. Руководители – аграрии, главы сельских администраций, в подавляющем большинстве мари, содействуют картам, организаторам крупных молений. В этом они справедливо видят надежду на сохранение духовного и физического здоровья крестьян. Общенациональные культурные богослужения посещают руководители республики, тем самым показывая приверженность своим национальным корням» (Яналлов 1996: 3). Между тем, справедливо было бы заметить, что возрождение исконных молельных обрядов марийского народа было связано не столько с религиозностью (набожностью) сельчан, сколько с произошедшими политическими изменениями, существенно повлиявшими на общество. Фактором возникновения особого внимания к национальным религиозным обрядам со стороны политических деятелей, кроме приверженности национальным традициям, вполне может служить и стремление получить поддержку от потенциального электората.

Со временем количество организаций и центров, возникших на фоне волны общественно-политического подъёма в начале 90-х годов, несколько уменьшилось. Молодёжная организация «У вий» была в основном задействована при центральном представительстве движения «Марий ушем» в Йошкар-Оле. В разных регионах России были открыты более 10 отделений «Марий ушем», её деятельность распространилась далеко за пределы республики. Региональные отделения были заняты развитием марийских традиций в местах компактного проживания мари. Благодаря деятельности организации удалось добиться введения уроков марийского языка и литературы в учебную программу в ряде школ Кировской и Пермской областей. В Кировской и Нижегородской областях были открыты общественные центры марийской культуры. Марийским населением организовывались крупные моления и проводились, наряду с марийскими светскими мероприятиями, религиозные праздники. К примеру, в Татар-

стане и Удмуртии проведение марийского праздника «Семык» осуществлялось при поддержке правительств этих республик (Жнорре, Константинова 2010). Если возрождением марийской традиции в городах в основном занималась интеллигенция, в селе почти непрерывающаяся религиозная вера развивалась на основе народной памяти и знаний старшего поколения. Точно определить количество людей, тайно сохранявших свою приверженность практикам марийской веры непросто. Однако, В.Д. Шадров приводит результаты обследований 1985 года, по которым «около 20% марийцев являются приверженцами ‘марийской веры’, а еще около 30% – отличаются двоеверием», а по опросу 1994 года «в республике «чистые язычники» составляют более 4%, причём ещё 10,5% респондентов отличаются двоеверием»⁴⁶. В процессе массового возрождения молельных обрядов и популяризации религиозной тематики в СМИ многие марийцы заинтересовались поклонениями в рощах. И некрещёные (*чимарий*), и многие крещёные участники молений привлекались к священным действиям в роще, кто из потребности в вере, кто из любопытства.

Летом 1994 года руководителем религиозного центра «Ошмарий-чимарий» был избран жрец, сельский житель Новоторъяльского района, Александр Якимов. Задачей центра было возрождение древней марийской веры, проведение массовых религиозных праздников. Поддержка религиозного движения со стороны национальной интеллигенции и прежнего руководителя А. Юзыкайна сохранялась. Однако, возможно, Якимов придерживался взглядов участников «Кугезе мланде», выступавших за «очищение» марийской традиционной культуры от всех православных наслоений. Жрец негативно отзывался об открытости молельных церемоний для посещений крещёными марийцами и выступал против смешения двух традиций – двоеверия (Изергин 1993). Организация «Кугезе мланде» распалась в марте 1995 года и потеряла свой официальный статус (Шадров 1996: 149–150, Таагепера 1999).

После смерти Александра Юзыкайна в 1996 году, «Ошмарий-чимарий» остался под формальным руководством Верховного жреца Алексея Якимова. В октябре 1996 года он участвовал на Четвёртом Съезде народа Мари в качестве главного жреца от «Ошмарий-чимарий». Значимости марийской религии и вопросу о положении лидера марийской веры была посвящена речь Мендияра Яшпайна, приехавшего в качестве делегата съезда от Башкортостана:

...Почему я ставлю вопрос по-русски перед Государственной Думой: у русских есть семинарии, духовные семинарии, у нас в Башкортостане четыре медресе по подготовке специалистов-священников в одной только Уфе, а мы, несчастные, к сожалению, марийцы, не можем до сих пор школу

⁴⁶ Цитата Филатова С. (Филатов 2002: *online*) со ссылкой на рукопись В.Д. Шадрова – В.Д. Шаров. Современная этнополитическая ситуация в республике Марий-Эл в свете проблем возрождения финно-угорских народов. Рукопись.

открыть или же один дом молельный построить. Сколько прожужжали, а воз и ныне там. Хотя уважаемого нашего Якимова опубликовали в журнале «Вокруг света» на 56 языках мира, во всём мире знают его, что за наша марийская чистая, природолюбивая религия – вы знаете. Однако, если у Ельцина рядом отец Алексей II сидит, если у нас в Башкортостане около Рахимова сидит уважаемый наш *аджудин*, то почему-то он (Якимов – Ред.) стоит перед президентом, а не сидит рядом с ним. Мне очень больно, поэтому я стихами расскажу... (Съезды 2008: 387).

Вскоре в среде лидеров официального религиозного движения возник раскол. В 1998 году на собрании картов, куда собрались жрецы из районов, Верховным жрецом был избран карт из Новоторъяльского района Александр Иванович Таныгин. Однако возрождение традиции общественных молений в районах религиозных общинах развивались независимо от религиозного центра «Ошмарий-чимарий», функционирующего в качестве зонтичной организации. Восстановление традиции малых – сезонных деревенских – молений полностью зависело от заинтересованности и местных жителей.

В то же время, на развитие марийского религиозного движения повлияли изменения и в религиозной политике на уровне республики. На очередных президентских выборах 1996 года Владислав Зотин потерпел поражение. На его место был избран Вячеслав Кислицын, русский по национальности и поддерживающий тесные связи с православной элитой республики. При инаугурации на должность президента Кислицын взял «благословение» у православного священника и у марийского жреца (Кнорре, Константионова 2010: *online*). Исследователь Сергей Филатов отмечает, что, придя к власти, новый президент ещё более усилил участие светской власти в религиозной жизни Марий Эл, создав Совет по взаимодействию с религиозными организациями и выделив должность «ответственного за осуществление религиозной политики» в каждом из 14 районных администраций республики. «В задачу районных администраций входит разработка планов по посильной помощи церквям, по их строительству и реставрации. Во время крупных праздников на богослужениях было обязательным присутствие глав районных администраций и других чиновников, что проверялось представителями президентской администрации, а порой контролировалось и лично Кислицыным» (Филатов 2002: *online*). В то же время, президент Кислицын, в отличие от предшественника, сам посещал молельные церемонии, чем вызывал возмущение Православного духовенства, лишённого права критиковать деятельность «Ошмарий-чимарий» и открыто выступать против марийской традиционной веры. По мнению епископа марийской епархии Ионанна (Владыка Иоанн), с которым Кислицын поддерживал тесные связи ещё до своего президентства, поддержка «язычников» связана с желанием повысить свою политическую популярность среди населения и надеждой на поддержку при следующих выборах. Приведём цитату Сергея Филатова с его

интервью с владыкой Иоанном в марте 2000 года (Филатов 2002: *online*): «По сравнению с прошлым президентом Зотиным стало даже хуже. Русский глава республики даже больше встречается с язычниками, чтобы показать себя всем. Он ездит на их оргии, а это уже отсоединение от православия. Скоро выборы, и президент будет делать ещё больше шагов в сторону языческих организаций». Сам же исследователь отмечает, что после проигрыша Кислицына на выборах в декабре 2000 года новому президенту Марий Эл Леониду Маркелову можно предположить, что «столь безграничной поддержки РПЦ и национального язычества, как это было при Кислицыне, уже не будет», несмотря на то, что на инаугурации третьего (и последнего на сегодняшний момент) президента Марий Эл, Леонида Маркелова, присутствовали главы всех трёх официально объявленных религий республики (Филатов 2002: *online*).

Интересы политических сил, вступающих в борьбу за власть, распространяются и на сферу религии как одного из рычагов воздействия на общество. Формирование привлекательного образа кандидата при его расчёте победить на предстоящих выборах предполагает отказ от личных религиозных предпочтений и мировоззренческих принципов. При рассмотрении отношения двух первых президентов Марий Эл к марийскому религиозному движению в условиях их личной позиции в поддержку развития православия, нужно обратить внимание на возможность присутствия «языческого лобби» в структуре правительства республики в периоды их правления.

При приходе к власти Владислава Зотина система правительства в Марий Эл была сформирована из участников национального движения. Соответственно, большинство должностей занимали марийцы. Так основная часть политической структуры поддерживала развитие национальной культуры, и, соответственно, помогала марийскому религиозному центру «Ошмарий-чимарий». Поэтому и действия президента Зотина относительно развития отношений с религиозными структурами могли корректироваться посредством вмешательства представителей правительства республики.

При вступлении на должность главы республики Вячеслава Кислицына, предположительно, большие перемены произошли и в составе правительства Марий Эл. Ослабление национального аппарата в структурах власти повлияло на изменение общественно-политической ситуации и усилило тенденции к распространению православия в Марий Эл.

В президентство Вячеслава Кислицына в статусе традиционных религий республики были представлены православие, ислам и марийское «язычество». Как и многие исследователи религиозной ситуации в Марий Эл начала 90-х годов, С. Филатов отмечал, что «На окраине Йошкар-Олы правительство выделило участок земли в 13 гектаров для строительства главного капища республики, где будут проходить мировые моления. Там же будет построен просветительский центр, в который по уже существующему проекту войдут культовые постройки для зимних молений, национальный этнографический музей, гостиница» (Филатов 2002: *online*).

Однако ни при Зотине, ни при Кислицыне к осуществлению данного проекта начато не было. А в 1997 году в связи с принятием закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (Федеральный закон № 125), документация на право пользования выделенным участком утратила юридическую силу. Официального статуса у организации «Ошмарий-чимарий» также теперь не было. Смерть руководителя «Ошмарий-чимарий» Александра Юзыкайна вследствие тяжёлой болезни в 1996 году и возникшие разногласия между остальными лидерами религиозного центра не позволили собрать необходимый пакет документов для перерегистрации (ПМА УС). Часть членов общины приступили к начальному этапу формирования новой религиозной организации с несколько отличающейся концепцией. Другие продолжили деятельность от имени «Ошмарий-чимарий» без официального статуса. К концу 1990-х годов под названием «Ошмарий-чимарий» сформировался Совет картов из 13 жрецов – сельских жителей, продолжающих традиции локальных молельных обрядов и имеющих определённый авторитет среди последователей марийской веры в районной общине и на республиканском уровне (Филатов 2002: *online*). Под именем «Ошмарий-чимарий» Совет несколько раз собирался при организации сезонных религиозных мероприятий и для обсуждения вопроса о возвращении официального статуса движению традиционной веры.

В заключение можно сказать о том, что национальная марийская интеллигенция увидела в возрождении марийской культуры и традиционной веры силу для объединения народа и его активного включения в участие в общественно-политической жизни. Попытка развития традиционной религиозной системы в качестве одной из составляющих народной идентичности неизбежно приводит к реформации народных обычаев и изменению её функционального значения. Сформировавшиеся культурные, общественные и политические организации могут использовать элемент традиционной сельской духовности в качестве народной идеологии. На фоне продолжающегося развития марийской культуры и сохранения актуальности роли религиозного движения при попытке сохранения национальной идентичности резко выделяется факт изменения функции религиозной традиции в условиях противостояния глобализации.

2.4 Организация «Ошмарий-чимарий» и общественные моления

Подчеркивая значимость регистрации марийского религиозного центра, Никандр Попов отметил: «С созданием Всемарийского религиозного движения и официальным признанием его юридического статуса, появилась возможность для организации официального всемарийского моления с приглашением представителей общественности, средств массовой информации, а также гостей из финно-угорских республик и государств» (Попов 2002: 96). Возрождающаяся традиция марийских молений на фоне

возникшего культурно-политического движения вызвала большой интерес среди зарубежных финно-угорских журналистов и исследователей. Этнологи пытались зафиксировать сохранённые религиозные обряды и изучить аспекты возрождения национальной культуры. Представители финского телевидения приезжали в Марий Эл для изучения ситуации в контексте происходящих политических изменений, и мероприятия по возрождению народных традиций оказалось, безусловно, интересным фактом для подготовки репортажа.

При описании порядка общественной моленной церемонии в Параньгинском районе, состоявшегося в 1991 году, будут использованы архивный видео материал и этнографические записи эстонской исследовательницы Тийи Пеэдумяе, а также научные статьи марийских исследователей и мои собственные экспедиционные интервью. Летнее окружное моление Сүрем, организованное жителями деревни Чодраял в Волжском районе в 1992 году будет описано по материалам экспедиции финских исследователей Вейкко Анттонена и Кайи Хейккинен.

Жители д. Олоры Параньгинского района Марий Эл первыми высказали инициативу провести всемарийское моление. Намерение было поддержано на собрании членов «Ошмарий-чимарий» в сентябре 1991 года. Жрецы религиозного центра назначили днём осенних молений 6 октября (воскресенье). Однако деревенские старейшины не согласились с выбранной датой, так как она совпадала с фазой убывания луны и была близка к переходному периоду лунной фазы. По словам деревенских старейшин, моленные церемонии у мари было принято проводить в стадии растущей луны, в «великий день» – пятницу (*кугарня* – большой день), и по инициативе местных жителей дата моления были перенесены на 11 октября (Попов 2002: 96). Дискуссию вызвал вопрос о том, каким богам будет посвящено моление. В результате собрания, в котором участвовали члены религиозного центра «Ошмарий-чимарий», местные жрецы и члены инициативной группы, было решено проводить обряд молений перед тремя священными деревьями, посвящёнными *Мер Кугу Юмо*, *Кугу Серлагыш* и *Түнямбал Шочын Ава*⁴⁷. По просьбе местных жителей в число божеств для поклонения были также включены Старик Горы (Курык Кугыза) и его приближённый – Пиямбар.

⁴⁷ Перевод названий божеств не всегда может быть точным, так как функции высших сил могут иметь локальные различия/сходства, не смотря на одинаковые/различающиеся названия. В дополнение к общим именам, описывающим божество, могут использоваться дополнительные эпитеты и описательные прилагательные (такие как *кугу* – большой, великий; *түнямбал* – всемирный и т.д.). Никандр Попов, описывая организацию первого всемарийского моления в 1991 году, в тексте своей статьи перевёл имена богов близко к обозначению божеств в Православии, где *Мер Кугу Юмо* – «Великое Божество Мер, регулирующее общественную жизнь», *Кугу Серлагыш* – «Великий Спаситель, защитник семьи, хозяйства, детей, домашнего скота и всего, что было создано по божьей воле», *Түнямбал Шочын Ава* – «Всемирная Богиня Рождения – защитница здоровья людей» (Попов 2002: 97).

Всемарийские моления в Олорах собрали около 2000 людей. Сюда приехали люди почти из всех районов Марийской республики, а также марийцы с Арского района Татарстана (Попов 2002: 97; Peedumäe 1993: 2138). Подготовка к обряду началась за неделю до дня моления. Поляну в роще, где должны организовать жертвенные костры, очистили от разросшегося кустарника, подготовили дрова и необходимый материал для раскладывания костров, а также перекладыны для размещения котлов. Ответственным за покупку жертвенных животных был жрец-казначей, который назначается для отбора «живой жертвы» – определённой для каждого бога. Ранее в деревнях существовала поочередность выделения семьями (родами) домашних животных из своего хозяйства для принесения жертвы.

Первое «всемарийское» моление являлось значительным событием для народа. 9 октября о молениях в роще у деревни Олоры было объявлено по марийскому телевидению. Лидеры религиозного центра Александр Юзыкайн и Василий Иванов кратко рассказали о марийской вере и ожидающемся всемарийском поклонении. Кроме того, о предстоящем молении заранее извещалось посредством радио и газет (Peedumäe 1993: 2136). Впервые доступное для посещения «непосвящёнными» людьми, это масштабное мероприятие привлекло в Марий Эл наблюдателей и из других регионов. Приехавшие гости были распределены по семьям и размещены по домам на ночлег. Примечательно то, что правление Марий Эл выделило пять тонн муки жителям д. Олоры для приготовления гостям блинов, а также выпечки жертвенных хлебов и пирогов для преподношения в роще. Каждая семья должна была получить около 15 килограммов муки (ТАр 886, Peedumäe 1991: 7).

Обычно к большим праздникам и религиозным мероприятиям готовятся большой уборкой – как в своём хозяйстве, так и на деревенской улице. Накануне молений жители моются в бане и готовят основные мучные изделия для преподношений к священным деревьям: блины и жертвенный хлеб. Главные приготовления перед обрядом проходят в трёх выбранных для молений домах – *түва сурт*. В каждом из них идёт подготовка к поклонению одному из трёх богов, которым будут посвящены жертвоприношения в роще. Во дворах «главных» домов заранее собирают необходимую утварь, приводят предназначенных для жертвы животных. Накануне хозяйка должна приготовить жертвенный хлеб – шергинде (ФП 3). Это хлеб округлой формы, в котором делаются ямки: одна, посередине каравая, с помощью трёх пальцев, другая – сбоку, с помощью двух пальцев (ЕА 227, Peedumäe 1991). Ритуал начинается с утреннего чтения молельных слов (*кумалтыш мут*) в молельном доме (*түва сурт*).

В день проведения обряда при входе в молельную рощу были вывешены два двухцветных флага религиозного центра «Ошмарий-чимарий» (ФП 2). Этот флаг представляет собой белый холст, с пришитой внизу красной полоской. На белом фоне зелеными нитками обозначен круг, в центре которого изображаются три красных круга малого размера (V 38/1 1991; V 38/2 1991 ТАр 886, Peedumäe 1991: 35–36; Попов 2002: 98). На

моление вышли из трёх молельных домов, привели жертвенных животных, предназначенных трём богам: *Кугураку* (или *Курык Кугыза*, Чумбылат), *Пиямбару* (прближённый *Кугурака*), *Мер Юмо* (бог-защитник). По просьбе верующих, в число божеств поклонения была добавлена Богиня рождения (*Шочын Ава*). Каждому богу был разожжён отдельный костёр у посвящённого божеству молельного дерева. Жертвоприношения для богов Мер Юмо и Шочын Ава совершались на костре у одного общего дерева (ЕА 227 Peedumäe 1991). Вообще, совершение молений нечётному количеству богов нетипично. Исключение может быть сделано по просьбе верующих женщин, многие из которых пришли поклониться именно Шочын Ава как божеству, отвечающему за семейное благополучие и благосостояние членов семьи. Как отмечает в этнографическом дневнике Тииа Пеэдумяе: «Больше всего людей собралось у Шочын Ава – несколько сотен. Чуть меньше верующих у священного дерева Кугурака – около двух сотен, и несколько десятков, до сотни людей – у молельного костра Пиямбару» (ЕА 227 Peedumäe 1991).

Благодаря данным, собранным в экспедиции 1991 года сотрудниками Эстонского национального музея, возможно более детальное рассмотрение порядка молельного ритуала у священного дерева, посвящённого прближённому *Курык Кугыза – Пиямбару*. Хотя обряд обращения к божеству у священного дерева имеет общую форму, и порядок жертвоприношений богам и общее моление заранее обговариваются жрецами, некоторые аспекты, зависящие только от руководителя отдельного ритуала, могут отличаться. Жрец Леонтьев Михаил Николаевич, руководивший обрядом жертвоприношения Пиямбару, описывает ритуал молений следующим образом:

Жрец (карт) и его помощники (*үчө*) приходят рано утром в главный (*түва сурт*) дом. Хозяйка там приготовила хлеб: большой хлеб (*кугу кинде*), малый хлеб (*изи кинде*). На каждом хлебе сделаны знаки (*тамгам пыштыме*). Бог *Кугу Юмо* (Главный, Большой бог), *Пиямбар Юмо* (помощник-пророк), *Мер Юмо* (Бог-защитник) – каждому назначен свой «главный» дом (*түва сурт*). Вот мы ходили поклоняться Пиямбару. Пиямбару принято давать красного быка. Сначала все участники молений моются в бане, на чистое тело надевают одежду чистую. В начале жрецы читают молельные слова в домах (*түва сурт*), в это время их помощники встают на колени. Готовят кашу, которую едят до того как отправиться в путь – в рошу. Хозяин дома передаёт жрецу быка, желает, чтобы все хорошо прошло и моления достигли высших сил (*чыла сайын эртыже, алап лийже манын*). Быка связывают за рога, и молодые люди – помощники жреца – ведут его в рошу. Жрецы идут пешком, необходимую посуду и другую утварь везут на телеге с лошастью. Все это происходит до восхода солнца, около четырех утра. В роше после того, как прочитают молельные слова по прибытии в рошу, взяв в руки три ветки, поливают сквозь них на быка водой. [Если бог принимает], бык должен встряхнуться. После этого, при закалывании [животного], берут его кровь специально в кору ели – для чтения молельных текстов и снова читают молитву (*чоклат*), чтобы до бога

дошло. После этого разрезают мясо, внутренние органы (*сүвө*)⁴⁸ берут отдельно, и отдельно кладут мясо. Вместе с быком также варят еще гусей для Витньызе⁴⁹. Отдельно, поливая водой, проверяют – принимает ли бог гусей. И после этого, [когда необходимые для жертвования богу части гуся взяты], снова читают моленные тексты (*кумалтыи мут*). Все пробуют домашний квас из ковша и откусывают понемногу от куска мяса на ломте хлеба. Жрец читает моленные слова (*чокла*), а рядом с ним *үчө* (главный помощник жреца) и другие помощники – помогающие люди. А верующие стоят в это время на коленях, и женщины, и мужчины. И ещё во время молений кладут взносы (денежные пожертвования – *надыр*), они должны быть «серебряными». Для этого есть специальная деревянная посуда. Люди, пришедшие из других деревень и городов приносят «подарки» и, произнося свои пожелания, слова поклонения, кладут их в эту отдельную посуду. Кладут (денежное пожертвование) с поклоном поклонением-обращением к Пиямбару. После этого берут части внутренних органов (*сүвө*) и кладут их на еловую кору отдельно. А если в это время люди принесли в подарок гуся, утку то их *сүвө* карт также собирает по отдельности и над ними читает моленные слова. После прочтения молитвы над жертвенными птицами, готовят кашу из овсяной крупы или риса. [Когда она готова] и над ней прочитаны моленные слова, снова просят участников моления встать на колени и молиться. После пробы (*авызлымеке*), едят кашу и готовое мясо. После окончания общей трапезы уже начинают собираться обратно в *түва сурт* – главный дом молений. Чтобы поехать обратно в то же хозяйство, собирают всю [оставшуюся после общей трапезы] еду: мясо, кашу, и снова привозят все обратно в деревню» (V38/1 1991).

Вечером снова хозяйка *түва сурт* печёт блины, выносит моленные хлеба (один из которых специально для завершения обряда – завершающей церемонии молений оставлен), и снова жрец (с хлебом и блинами молится, над ними читает моленные слова), благодарит хозяйку за все приготовления. Помощники жреца также благодарят хозяйку. После этого в *түва сурт* – в дом – приходят желающие, деревенские жители, которые не смогли посетить моление, соседи и родственники приходят в дом со своими блинами, *салмамуно* (яичница), *туара* (творожные лепёшки) при-

⁴⁸ По записям этнографа Степана Кузнецова «...У черемис сверх того отрезается по кусочку от губ, от коленки, от языка, от уха, от пяти внутренних органов (сердце, печень, лёгкие, селезёнка и почки), и это все нанизывается на особых прутик, втыкаемый потом на священном дереве за лычный пояс, как доказательство, что жертва приносится целиком, со всеми органами» (Кузнецов 2009 [1908]: 222).

По данным Уно Харва-Хольберга *сүвө* – «так называемое *сүвө* – самые важные части тела. Это нос, язык, мозги, горло, задняя часть шеи, грудина, сердце, пять правых и три левых ребра, часть каждого бедра, колени задних ног, желудок, печень, почки и кишечник. Всё это варится отдельно в котелке. После кипячения кусочки от каждого из бескостных органов отрезают и ставят в миске на жертвенный алтарь» (Harva-Holmberg, U. 1927: Finno-Ugric, Siberian. The Mythology of All Races 4. New York. Cooper Square Publishers. 164. *цитата по* Veikko Anttonen 1989).

⁴⁹ По данным экспедиционных материалов, Витньызе является помощником или оруженосцем Пиямбара (ПМА 3).

ходят, чтобы помолиться, жрец так же читает моленные слова (*чокла*) над их едой. После молений (*чоклымеке, чыла кутырымеке*), пообщавшись, люди расходятся по домам. Через неделю, в пятницу, люди, которые не смогли посетить общее моление в роще, снова могут прийти к хозяйке *тўва сурт* (ЕА 227 Редумяе 1991). В Сернурском районе Марий Эл через неделю после молений на священной горе в честь Чумбылата принято увозить и сжигать кости жертвенных животных и остатки жертвенной пищи на месте моления, сопровождая процесс соответствующими моленными текстами (ПМА 5, Тойшев Н.).

Так происходил обряд моления одному из богов – приближенному Чумбылата (*Курык Кугыза*) – Пиямбару по описанию руководителя обряда Леонтьева М.Н. и по материалам включённого наблюдения исследователя Тийи Пеэдумяэ. Порядок поклонения другим богам имеет тот же характер, хотя некоторые детали (передача общего сосуда с квасом для испития всеми или другие могут различаться. Традиция преподношения домашней птицы для жертвоприношения либо подарков в виде полотенец и кусков холста, жертвенных блюд – хлеба и других мучных изделий – была известна большинству посетителей религиозного мероприятия.

На видео, снятом экспедиционной группой Эстонского национального музея в октябре 1991 года (V38/1 1991), проводится поклонение у священного дерева, посвящённого божеству Пиямбар. Об этом можно догадаться по вывешенному между деревьями шкуре жертвенного животного – быка. Красный бык является жертвой, предназначенной Пиямбару – приближенному Чумбылата. На молениях присутствуют как взрослые, так и дети. Вокруг собравшихся у священных деревьев верующих множество сторонних наблюдателей с видео- и фототехникой. Хотя возрождение моленной церемонии у мари и было общественным событием, важным в общественно-политической жизни республики, однако жрецы не разрешили присутствовать репортёрам при закалывании жертвы и других священных этапах ритуала. Телевидению было рекомендовано подойти ближе к обеденному времени, когда соберутся все участники молений (ФП 7). Участниками этнографической экспедиции основной материал также снимался с 11 часов утра, когда подготовка была закончена и начались моления.

Большинство верующих приходят в рощу ближе к обеду. Они преподносят свой хлеб и блины, другие мучные изделия и квас или медовую воду. Все подношения расставляются на своеобразном алтаре, изготовленном из деревянных подставок, покрытых ветками – *шаге*. В специальную тарелку для сбора денег кладут деньги (*надыр*), которые будут использованы при следующем молении. Некоторые пожилые женщины крестятся перед *шаге*, произнося про себя моленные пожелания. На жерди у священного дерева развешено множество преподнесённых полотенец. Видны куски белого домотканого холста, которые ещё сохранились в сундуках пожилых женщин, также заметны полотенца с яркой вышивкой. Пеэдумяэ отмечает, что, по словам её информантов, ранее принесённые в качестве даров ткани собирали и вешали на ветки священного дерева. На

этот раз полотенца после завершения молений были отнесены в главный молельный дом, потом карты должны были решить, что с ними делать (ЕА 227 Peedumäe 1991). Одежда молодых участников молений схожа с повседневной, хотя и более празднична. Некоторые женщины пришли в марийских костюмах, у пожилых женщин под верхней одеждой видны подолы марийских старинных платьев. Жрец одет в кафтан из белой домотканой ткани, без узоров или какого-либо марийского орнамента. Его помощник в обычной темной теплой шапке и темной куртке.

Обращение к божеству совершается одновременным чтением молельных слов (*кумалтыш мут*) жрецом и его помощником. При этом они громко вслух произносят каждый свою молитву, обращаясь к богам, не прерываясь. Подобным же образом произносились молельные тексты на летнем жертвоприношении Сүрем в июле 1992 году в Волжском районе РМЭ, которое будет рассмотрено ниже (V 92 Anttonen 1992).

После прочтения первой части молельных слов жрец подаёт участникам церемонии деревянный ковш с квасом и большой кусок хлеба с положенным на него куском мяса. Все это передаётся из рук в руки, каждый пробует квас и мясо с хлебом, возможно, произнося про себя пожелания.

Во время описываемых молений в жертву *Кугураку* как главному богу была отдана лошадь, его приближённому *Пиямбару* – бык, и две овцы предназначались для пожертвования у третьего священного костра, посвящённого *Мер Юмо* и *Шочын Ава* (ЕА 227 Peedumäe 1991: 186). При молении жрецами сделана попытка восстановить всё, что они помнят или узнали от местных старейшин, и при проведении моления они, по возможности, стараются воспроизвести весь порядок известного им ритуала, часто не зная прямого значения тех или иных деталей. По словам Тииа Пээдумяе, «время от времени А. Юзыкайн и А. Васильев уточняли происходящее, но не все они могли объяснить, т.к. многое уже забыто. Просто говорилось «так раньше делали», а на вопрос «почему так» уже мало кто знает ответ (ТАр 886, Peedumäe 1991). В конце молений все организаторы молений сделали общее фото в память о возрождении сакральной традиции под руководством марийской религиозной организации.

Почти одновременно с наиболее крупным первым осенним молением в 1991 году проходили поклонения меньших масштабов. В Советском районе Марий Эл местные представители «Ошмарий-чимарий» провели деревенское моление в роще деревни Янгранур 13 октября (воскресенье). А через неделю, 20 октября (также в воскресенье), окружное моление состоялось в роще Шенше Новоторъяльского района. В нём приняли участие представители нескольких близлежащих деревень. Проведение молений в воскресенье может быть связано с ритмом занятости людей. Организация религиозного ритуала в воскресенье была предпочтительна как во время скрытого следования религиозным традициям в советское время, так и при наступившей свободе и восстановлении открытых религиозных мероприятий. Если раньше выходной день позволял не отрываться от рабочего графика, то при легальности молельных церемоний дни поклоне-

ний адаптировались к возможности участия жрецов и членов «Ошмарий-чимарий», а также приезжающих на моление и городских жителей. При этом, пятница известна среди марийцев как «великий день» (*кугарня* – «кугу» большой, «арня» – в сегодняшнем марийском языке означает «неделя»), который было принято посвящать духовной жизни и молельным церемониям (ТАр 886, Peedumäe 1991). Стоит отметить то, что рассмотренное нами общественное моление в Олорах состоялось в пятницу. Местная администрация объявила этот день выходным днём, предоставив местным жителям возможность участвовать в обряде согласно традициям. Данный факт указывает на поддержку общественных инициатив административной властью на местах. В дальнейшем, с увеличением числа проводимых по всей республике молельных мероприятий, дни обряда выбирались по решению собрания жрецов.

2.4.1 Моление местного масштаба

Примером молений, инициаторами и организаторами которых стали лишь местные жители (без привлечения религиозной организации «Ошмарий-чимарий»), является церемония летнего *Сүрем*. Обряд проводился у деревни Тоштыял в Волжском районе Марий Эл. Это южная часть республики, и она ближе к большим городам и речному пути⁵⁰. Географическое положение повлияло на тенденцию к смешению анимистического мировоззрения с христианством и ослаблению обычая общественных молений. Тем не менее в начале 1990-х в некоторых деревнях обряд был восстановлен. Моление *Сүрем* (*Сүрем кумалтыш*) было проведено в роще у деревни Чодрабял, 13 июля (понедельник) 1992 года. При проведении обряда здесь также присутствовали несколько исследователей и журналистов. Руководитель молений и местные жители не были против съёмок процесса религиозной церемонии на видео, и финские исследователи-религиоведы Кайя Хейккинен и Вейкко Анттонен собрали видеоматериал, содержащий весь обряд и детали моления.

Моления *Сүрем*, проводимые в середине лета, имеют важное значение в системе сезонных жертвоприношений. *Сүрем* является первым из обрядов сезонного цикла, где совершается жертвоприношение домашних животных. По данным этнографа Степана Кузнецова праздник *Сүрем* связан с древним поклонением божествам и с изгнанием из домов и деревень нечистой силы (см. Кузнецов 2010: 330). *Сүрем* известен как сакральный ритуал, проводимый в середине лета для изгнания злого духа керемета, сопоставляемого со злой силой в верованиях тюркских народов – Шайтаном.

⁵⁰ Основная часть республики Марий Эл расположена на левом берегу Волги. На правом берегу Волги, рядом с Чувашией, находится Горномарийский район. Горные мари считаются в наибольшей степени подвергшимися христианизации. Однако близость к речному пути и городам (Чебоксары, Казань) сделали южные районы доступными большому влиянию христианской религии.

Верующие собираются в роще для поклонения Белому богу – *Кузу Юмо*, с просьбой о защите народа от влияния злых сил, болезней и невзгод. Процесс изгнания злых сил сопровождался обходом деревни с берёзовыми и рябиновыми ветками, в котором в основном были задействованы молодежь и подростки (Anttonen 2010: 271).

В настоящее время изначальный смысл молений и ритуал изгнания нечистой силы утрачен. Молельный обряд имеет схожий порядок с весенними и осенними молениями. В местах сохранения традиции летнего поклонения есть специальные рощи, посвящённые данному празднику – *Сүрем ото*. В силу того, что некоторые рощи были вырублены в период антирелигиозной политики, некоторые места поклонения остаются такими лишь благодаря рассказам старшего поколения.

Так, моление *Сүрем*, проведённое в 1992 году, состоялось на открытой поляне, у опушки леса, среди колхозных полей. Многие священные деревья были срублены, и их роль выполняли молодые деревья (берёзы и осины), принесённые на место моления и воткнутые в землю с южной стороны поляны. Однако несколько взрослых деревьев, среди которых и главное священное дерево, остались нетронутыми. На ветке дерева в качестве преподношений были развешаны куски белого холста и полотенца, наверху в кроне дерева просматривались связки старых тканей, приносимых сюда раньше. К основанию ствола дерева подносили караваи хлеба и блины. В хлеб вставляли горящие свечи и денежные монеты. По описанию Кайи Хейккинен, свечи были «огарками», короткими остатками свечей, использованных в Православной церкви. Перед ними женщины «осеяли себя крестным знаменем и, может быть, тихо произносили молитву. Несколько мужчин молились, стоя на коленях» (Хейккинен 1992: 13). Люди стояли лицом к дереву, и во время чтения молельных слов были обращены к солнцу.

В качестве живой жертвы богам были поднесены овцы и гуси. После основных приготовлений в молельном месте участники обряда приступили к закалыванию жертвенных животных. Главным руководителем всего действия можно назвать одного жреца, одетого в белую одежду. В организации молений были задействованы все участники. Каждый, по желанию и возможности, занимается своим делом: подготавливает костёр, подливает воды в котёл, расставляет на алтаре у священного дерева, принесённые блюда. Жрец по памяти читает вслух молельные тексты, безусловно, добавляя иногда в поэтические ритмы марийской молитвы свои пожелания и мысли. При необходимости специальных сопроводительных молитв (например, перед жертвованием животного), его помощник читает тексты из сборника марийских молельных текстов, изданного в 1990-м году.

Стоит отметить, что в общественном молении 1991 года в Параньгинском районе, рассмотренном выше, жертвоприношение животных и общее обращение к богам, завершающееся общей трапезой участников, условно поделено на два этапа. Первая наиболее сакральная часть религиозного мероприятия – проверка животных на пригодность богу и их закалывание.

В этом участвуют лишь мужчины, женщинам приходится рано утром в рошу не разрешается. Вторая часть молений – время ближе к обеду, когда в рошу приходят все участники церемонии, собираясь на кульминацию обряда, обозначаемую общим обращением к божествам под руководством жреца, обращающегося к сакральным силам от имени всех верующих и от всего народа. На молениях Сүрем такого разделения на этапы не наблюдается. Жертвенные животные закалываются поочередно, в присутствии всех участников моления. Тут же ходят женщины, часто помогающие разделять мясо. За процессом приготовлений костров и жертвенной пищи наблюдают дети, впервые участвующие в традиционном религиозном обряде такого масштаба.

Дохристианские моления с жертвоприношением были проведены марийцами в священной роше, расположенной среди колхозных полей кукурузы. Участниками были в основном женщины среднего и старшего возраста, но среди них были и несколько мужчин, жрецами также были мужчины. Мужчины сидели в тени деревьев на одном конце роши, к ним присоединились сторонние наблюдатели церемонии – исследователи и журналисты. В центре было место, где приносились в жертву животные и были расположены костры с висящими над ними котлами. В этом месте была представлена впечатляющая сцена. Мужчина закалывал животное, произнося сопроводительные моленные слова. Закалывание животного – мужская работа, как и большая часть разделывания туши. Итак, овца была зарезана, предположительно, самым древним из способов – перерезанием горла, и кровь вылили в углубление в земле. Затем с жертвенного животного сняли шкуру, были изъяты внутренности, мясо было разрезано и голова разделана. Ближе к концу моленного обряда этой работой могут заниматься и женщины. Но женщины никогда не убивают животных. Гуси ошипывались женщинами, которые также поддерживали огонь и готовили суп из мяса, костей и внутренних органов. Таким образом, некоторые женщины были так же заняты вокруг костра, как и мужчины (Heikkinen 1992: 13).

После того, как мясо в котлах готово, в послеобеденное время, верующие собираются полукругом для завершающего обращения с молитвой. В данном случае жрец и его помощник *у́чō*, так же, как и на описываемом выше всеобщем молении в Олорах, произносят каждый свой текст молитвы одновременно. Для проверки успешности обряда, жрец проводит гадание с помощью обрезания концов липовой ветки (подробнее см. Кузнецов 2010 [1879]: 335, 342–350). После завершения моленного ритуала, участники поочередно подходят к карту, получая его благословение через пожатие руки и пожелание, чтобы всё было хорошо («Алал лийже!»). Начинается взаимное угощение друг друга принесёнными домашними блюдами. Есть мнение, чем больше людей попробует предлагаемое блюдо, тем больше будет счастья и благополучия у человека (ПМА 4, 5). Жертвенное пища из котлов разливается в большие тарелки. Люди располагаются на траве, рассяживаясь по кругу группами. Чаще всего жертвенную пищу едят не-

сколько человек из одной посуды. «На траве была расстелена скатерть, где были поставлена тарелка с бульоном и тарелка с мясом, разложены ложки, несколько вилок, лук и хлеб. Женщина ходила по кругу, разливая напиток (домашний квас). Не только здесь люди если вместе из одной тарелки, такой обычай повторялся во многих деревнях» (Heikkinen 1992: 14). Общая трапеза выполняет функцию объединяющего действия. Никого не принято оставлять в стороне. Поэтому иностранные исследователи-наблюдатели, а также несколько журналистов, сидевших в тени на краю роши, тоже были приглашены на трапезу.

Кайя Хейккинен описывает атмосферу в марийской роше следующим образом: «Центральная часть территории была охвачена специфической эмоциональной напряжённостью, которую не легко было преодолеть (*carried a special emotional charge and was not easily entered*)». Прошли часы до того, как я решилась зайти в неё. Ближе к концу молельного обряда напряжение спало, и я заметила, что я, как и другие, была допущена в центральную часть. Люди естественным образом давали дорогу жрецам. Время от времени я чуть ближе подходила к священному дереву на краю места поклонения. На нём до сих пор висели жертвенные полотенца, принесённые в предыдущие годы, и дерево тихо стояло в тени, как отдельная сущность» (Heikkinen 1992: 14).

2.4.2 Молельный ритуал и общественное движение

Несмотря на видимую патриархальность возрождаемых молельных традиций мари, стоит отметить активность женского населения при проведении религиозных мероприятий 1990-х годов. До периода христианизации моления, кроме аграрного праздника *Аганайрем*, проходили без участия женщин. Степан Кузнецов в своей работе писал: «Вечно заваленная работой, черемиска прежде даже молиться в роше не могла вместе с мужчинами и обыкновенно только стояла подле ограды священной роши; исключение делалось для бездетных, приходящих для жертвоприношения Великой богине деторождения – *Кугу шочшун ава*» (Кузнецов 2009 [1909]: 304). Ещё в начале 20-го века, по данным финского учёного Уно Холмберга, в летнем жертвоприношении как у луговых, так и восточных марийцев, принимали участие только мужчины (Anttonen 1987: 128–129; Holmberg 1927). Изменения в составе участников молельных церемоний произошли при развитии учения религиозной секты «Кугу сорта» («Большая свеча»). Кайя Хейккинен связывает изменения в гендерном составе участников молельных церемоний с «влиянием советского режима», а также маргинальностью мероприятия, потерявшего в нынешнее время свои древние формы (Heikkinen 1992: 14). Психологические гендерные установки и окружающая среда способствовали освоению женщинами роли основных носителей религиозной традиции. Они начали руководить религиозными церемониями в военное время ввиду отсутствия мужчин. Во время запрета

на религию «подпольные» моленные обряды часто также велись пожилыми женщинами-жрецами⁵¹.

При сравнении осеннего моления в Параньгинском районе и моления сүрем в Волжском районе, можно выделить несколько отличающихся моментов. Общественные моления, проводимые при участии членов религиозной организации «Ошмарий-чимарий» имели чёткую структуру и могут условно быть разделены на два этапа. Первый этап – поход из деревни в рощу и жертвоприношение – был доступен для более узкого круга людей. Совет жрецов решил, что исследователям и репортёрам разрешать присутствовать на жертвоприношении и, тем более, вести видеосъёмку нельзя (ТАр 886, Peedumäe 1991: 33). В то же время, на Сүреме исследователи могли почувствовать себя и участниками сакрального действия (Heikkinen 1992: 14). Чёткая структура и порядок обрядовых действий, выполняемых под руководством жрецов на осенних молениях, создаёт некоторую «искусственность» первых официальных открытых молений. Возможно, данное религиозное событие имело большее общественно-политическое значение, нежели объединение общества на духовной основе. Слабая граница между ежедневной рутинной (ритуалами) сельской жизни и деятельностью людей во время поклонения на Сүрем придаёт этому мероприятию характер более естественной традиции. Кайя Хейккинен отмечает, что «оно может быть описано как «самодельное» (*home-spin*). Мероприятие не носило показной характер. Отсутствие чёткой структуры молений перекликалось с ежедневными ритуалами реальности. Не было определённого порядка действий, не было чёткого начала или конца. Люди приходили и уходили, просто бродили, общались друг с другом или отдыхали, рассевшись на траве. Иначе говоря, они чувствовали себя очень свободно. Мой коллега довольно точно охарактеризовал происходящее, назвав всё это кухней Бога. Первые пришедшие уже приступили к общей трапезе, в то время как в другой части рощи жертвенные животные лишь разделявались и готовились на кострах» (Heikkinen 1992: 1).

Возобновление общественных молений, проводимых по инициативе членов «Ошмарий-чимарий» при участии национальной интеллигенции является шагом к восстановлению многочисленных общественных церемоний поклонения. Объединяющая роль ритуального действия в священной роще имела взаимосвязь с социальными и политическими процессами, происходящими в обществе. Общественные моления имели важное значение для местных жителей, сохранивших традиции и таким образом принявших участие в общественной жизни. В южных районах республики массового возрождения общественных молений не произошло, однако

⁵¹ Подобные процессы наблюдались также в социальной практике носителей православной традиции. В условиях запрета на религию в советское время старшие женщины брали на себя ответственность за продолжение православных обрядов и сами проводили службу.

индивидуальные поклонения в сакральных местах и сохраняемых в народной памяти моленных рощах продолжают (ПМА 1).

Путь развития системы марийских духовных обрядов до формирования религиозного института был долгим. Пройдя этапы исторического развития марийского народа, традиция изменялась под воздействием меняющихся условий, адаптировалась к сосуществованию с другими религиозными течениями. Основной опорой бесписьменной передачи обычая являлись изустно передаваемые заветы старшего поколения, предания, практикуемые носителями традиционные культы, религиозный опыт старейшин-лидеров и личные знания и представления верующих (Попов 2004: 479). Рассматривая вопрос «языческого ренессанса» среди финно-угорских народов, Светлана Червонная отмечала, что «процесс «реанимации» языческой религии и культуры стал неотделимой частью духовного подъёма и укрепления солидарности народов суперэтнической общности» (Червонная 2004: 482). Возрождение практик проведения коллективных молений в 1990-х годах было обусловлено возможностью воспользоваться знаниями, сохранёнными старшим поколением. Сельские старейшины хранили в памяти живые знания о религиозной традиции мари, практикуемой в досоветское время. Большая часть обрядов непрерывно продолжалась и в период антирелигиозной политики. Так, восстанавливаемые обряды моленных практик не были чужды и молодому поколению, знающему народные традиции в рамках знакомства с семейными обычаями. В процессе возрождения обрядов марийской веры объединились интересы разных поколений людей вне зависимости от их места проживания и общественного статуса. В марийском религиозном движении участвуют сельские жители, городская интеллигенция, общественники и политические деятели. Переплетение социальных и политических интересов влияет на вектор развития созданной марийской религиозной организации, которая всё же остаётся в зависимости от тенденций в контексте общего религиозного движения.

По сравнению с «неоязыческими» религиями, марийская моленная традиция сформирована на основе последовательной активизации всей системы верований и обрядов, осуществляемых в естественной для религиозного мировоззрения сельской среде. В то же время в контексте сравнения социального, психологического, мировоззренческого и культурного развития современных традиционалистов с аутентичным миропониманием и образом жизни их предков (даже на столетней дистанции), сегодняшнюю марийскую веру неправильно называть просто «язычеством». Особенно эта категоризация неуместна без учёта качественных различий европейской и, к примеру, центральной или восточно-азиатской культур (Червонная 2004: 482–483). Таким образом, заняв позицию одной из официальных религий региона, наряду с православием и исламом, марийская вера не относится к системе «новых» или «нео-» религий, а является продолжением веры предков, вокруг которого возникает зона взаимодействия социальных, политических, религиозных и культурных интересов.

III. Организация Марийской Традиционной Религии

Значительная трансформация марийской религиозной традиции произошла на рубеже 1990-х–2000-х годов. На это повлияли как внешние факторы, так и внутренние. К внешним факторам, повлиявшим на преобразование марийской религии относятся изменения, произошедшие в политической сфере, укрепление православной церкви и усиление её влияния на общество. К внутренним факторам, прежде всего, относится деятельность членов созданной религиозной организации, в ходе которой был унифицирован порядок ритуалов, была разработана общая концепция марийской веры.

В начале 2001 года пост президента Марий Эл занял Леонид Маркелов, чьё отношение к своеобразию марийской религиозной традиции и национальному движению в целом значительно отличалось от такового его предшественников. Смена в политической структуре повлияла на многие социальные процессы, в том числе и на направление развития организации марийской веры. Основная концепция современной марийской религиозной традиции была представлена в книге «Юмын йўла» (букв. «Божеский обычай») опубликованной в 2003 году (Попов, Таныгин 2003). Разрозненно сохранившиеся сельские моленные практики, дополненные интерпретациями на базе этнографических архивов и объединённые в одну систему общей философией, стали основой для сегодняшней «марийской традиционной религии» – «Марий юмын йўла», развиваемой Централизованной религиозной организацией Марийской Традиционной Религии (МТР). Религиозный центр принял форму института: была сформирована структура жрецов, возглавляющих районные общины и взаимодействующих через централизованное религиозное объединение МТР.

По приглашению инициативных местных жителей жрецами централизованной организации осуществляется возобновление обычаев молений в местах, где традиция коллективных церемоний была утеряна. Однако не всегда унифицированная форма обряда вписывается в локальную культуру частных моленных практик в деревенской роще, иногда совмещаемых с посещением православной церкви. Некоторые общины приверженцев марийского анимизма не желают слияния локальных обычаев с общим течением унифицируемого ритуального обряда, распространяемого через деятельность организации МТР. Так в марийском религиозном движении выделяются два течения, со своими функциями и направлениями. Одной частью марийской религии является выработавшаяся «мобильная» религиозная практика, направленная на адаптацию традиции в урбанизированной среде и подчеркивание религиозной (культурной) идентификации народа в условиях глобализации. Второй её составляющей остаётся осно-

ванная на традиционном мировосприятии бытовая обрядность, прочно связанная с аграрной культурой и жизнью в сельской местности, направленная на удовлетворение психологических и духовных потребностей общения с высшими силами.

3.1 От обрядов чимарий к общемарийской «традиционной религии»

К середине 90-х годов деятельность Марийского религиозного центра «Ошмарий – Чимарий» распространилась на большую часть Марий Эл и за её пределы. Основная работа по возрождению религиозных обрядов шла в сельской местности, где жители были знакомы с традицией и участвовали в деятельности районных представительств общественной организации «Марий ушем» и местных общин сторонников марийской веры. Следует подчеркнуть наличие в религиозном центре «Ошмарий-чимарий» двух руководящих позиций: глава религиозного центра и верховный жрец. На светских (политических и общественных) мероприятиях от имени последователей марийской веры выступал представитель интеллигенции, писатель и общественный деятель Александр Юзыкайн. Главным в сфере религиозных церемоний являлся жрец-старейшина, носитель сельской народной культуры и практик по части проведения обрядов; позиции верховного жреца в «Ошмарий-чимарий» занимали старейшины районных общин: Степан Милютин и Алексей Якимов. Таким образом, традиции верований и официальная организация, представляющая марийскую веру в светском, а также в политическом и межрелигиозном пространстве, освещались соответственно компетенции его представителей. Теоретические вопросы об истории сельских моленных практик и их значении подвергались обсуждению и объяснению Александра Юзыкайна. Будучи писателем, Юзыкайн всегда интересовался историей своего народа, исследовал традиции древнемарийской веры, набираясь необходимых знаний для использования в писательской деятельности⁵². Практическая часть ритуала: правила поведения в почитаемом месте, порядок жертвоприношений, значение атрибутов обряда, и методы взаимодействия с высшими силами – разъяснялись экспертом-практиком, носителем местной культуры.

После смерти Александра Юзыкайна (в 1996-м году) в среде наиболее деятельных членов организации возникла конфликтная ситуация из-за вопроса о передаче полномочий руководителя религиозного центра «Ошмарий-чимарий», зарегистрированный в 1991 году в Москве, потерял юридический статус в связи с принятием в 1997 году Федерального Закона

⁵² По словам Вячеслава Юзыкайна, А. Юзыкайн собирал тексты старых марийских молитв *кумалтыш мут* и занимался их переводами на другие языки. Более давние тексты обращения к высшим силам на сегодняшний день в большинстве своём забыты, современные жрецы пользуются собственной интерпретацией нескольких наиболее известных моленных обращений (УС, Юзыкайн).

«О свободе совести и религиозных объединениях». За невозможностью перерегистрации организации, было необходимо осуществить сбор необходимой документации для юридического оформления общины в Марий Эл. Данный процесс, по мнению марийского этнографа Никандра Попова, затруднялся недостатком у сельских жрецов организационных способностей и необходимого опыта в правовых вопросах. Мнения участников по поводу направления развития религиозного движения не совпадали. Так возник конфликт между сторонниками одного из лидеров «Ошмарий-чимарий» Алексея Якимова и претендента на статус верховного карта Александра Таныгина (Фейган 2010: *online*). По словам сына руководителя «Ошмарий-чимарий», В.А. Юзыкайна, в то время в среде активистов движения образовалось три группы, которые самостоятельно собирались зарегистрировать организацию, «каждый тянул одеяло на себя, были поделены документы» (ПМА УС, Юзыкайн). В апреле 1997 года в Йошкар-Оле состоялось общее собрание жрецов Религиозного центра, на котором в присутствии около 100 человек верховным жрецом был избран старейшина из Советского района РМЭ, Степан Андреевич Милютин. 12 октября 1997 года в роще Шорного под его руководством состоялось очередное (четвертое) всемарийское моление (Ягафова и др. 2010: 86–87). Однако в силу возраста и состояния здоровья Степан Милютин не занимался вопросами регистрации организации. Спорная ситуация относительно официального статуса марийского религиозного центра и его руководства не была разрешена.

Православная церковь активно восстанавливалась и расширяла свою деятельность в Марий Эл с 1993 года. В республике функционировали миссионерские отделы, готовились священники из марийцев. Организационная и финансовая мощь православного духовенства, имеющего косвенную поддержку официальной власти, противостояла деятельности в республике западных религиозных течений, широко используя СМИ (Зеленева 2011). Православное духовенство заняло непримиримые позиции в отношении марийских двоеверцев: особое внимание в разъяснительной работе священнослужителей, в проповедях уделялось «борьбе» с «язычеством» и ликвидации «языческих» заблуждений (Чемышев 2005: 154). Миссионерский отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви в 1997 году выпустил справочник «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера», где упоминается и организация «Ошмарий-чимарий» (Новые 1998). Опираясь на авторитет Русской Православной Церкви, представители православия в Марий Эл высказывали критические замечания о деятельности «Ошмарий-чимарий» (Ягафова и др. 2010: 87–88).

С 1998 года лидирующие позиции в деятельности марийского религиозного движения занимает практикующий жрец с Новоторъяльского района Александр Таныгин. На собрании районных общин марийской веры А. Таныгин был избран в качестве верховного жреца, совмещающего

должности официального представителя марийской веры в светском обществе и руководителя религиозных мероприятий.

Обряд летних молений, проводимый ежегодно 12 июля в Моркинском районе возле д. Шорунжа, в 1998 году был организован под статусом *Туня кумалтыш* (Мировое моление), и здесь прошло пятое Всемарийское моление. Согласно местным традициям, местные старейшины провели предварительное моление «*вучыктымаш кумалтыш*» (*вучыктымаш* – «заставление ждать»), которое определяется как «ритуальный обет перед божествами о предстоящем жертвоприношении» (Попов 2002: 113). Несмотря на нежелание некоторых местных картов предоставить активное участие в обряде жрецам религиозного центра, был найден компромисс, и ритуал моления прошёл с соблюдением локальных обычаев. К примеру, в отличие от обычая северо-восточных районов республики, в Шорунже не устанавливают специальных *шаге* из жердей в качестве ритуального стола, а размещают принесённую жертвенную пищу на расстеленных полотенцах у священных деревьев. Принесённые в дар божествам полотенца и платки не раздаются в конце обряда руководителям и участникам церемонии, а вывешиваются тут же в роще на почитаемые деревья (*ibid*: 114–115). Местные жрецы и представители центральной общины МТР совместно проводят ритуалы молений у нескольких жертвенных костров, посвящённых отдельным богам. При отсутствии единой системы и общей направленности развития религиозного движения взаимодействие между локальными общинами марийской веры поддерживалось посредством совместного участия руководителей культа на всеобщих мероприятиях подобного масштаба.

Для легализации статуса марийской веры группы приверженцев марийских духовных традиций вынуждены были обратиться к самостоятельному поиску решений данного вопроса. Одни занялись вопросами юридического оформления отдельно местной общины, другие продолжали считать себя представителями религиозного центра «Ошмарий-чимарий». К примеру, Алексей Якимов представлялся верховным жрецом – Шнуй Он, участвуя в конгрессе финно-угроведов в Йошкар-Оле в 2005 году. И ранее в 2000-м и 2001-м годах в качестве представителя от организации «Ошмарий-чимарий», по просьбе местных жителей организовал сезонные моления в марийской деревне Тюм-Тюм, Уржумского района КО (Гаврилова 2012: 8).

Общественно-политическая организация «Марий ушем», которую в 1999 году возглавил Никандр Попов, продолжала активно содействовать становлению марийской веры. Несмотря на возникающие из-за политической ситуации трудности в деятельности самой общественной организации, по инициативе «Марий ушем» в апреле 2001 года в Йошкар-Оле был проведён первый республиканский семинар для жрецов. В качестве экспертов на семинаре выступали опытные сельские жрецы, а также представители научного сообщества. Предположительно, этот этап в развитии движения совпадает с периодом разработки основной религиозно-мифоло-

гической концепции марийской веры, представленной в книге Александра Таныгина и Никандра Попова «*Юмын йўла*» (Божеский обычай). Книга была издана в 2003 году, в ней представлена концепция развития религиозной традиции – «*юмын йўла*», ставшая основой для этапа становления этнической веры – «Марийской Традиционной Религии» (МТР). В 2002 году Александр Таныгин участвовал на VI Всемарийском съезде в Йошкар-Оле в качестве делегата и верховного карта (Съезды 2008: 732). В 2004 году в составе делегации Марий Эл он представил движение «Марийской Традиционной Религии» на IV Всемирном Конгрессе Финно-угорских народов в Таллинне, проведя обряд марийского поклонения наряду с другими организаторами традиционных обрядов перед открытием Конгресса.

3.1.1 Политический контекст переходного этапа

Необходимо отметить зависимость развития религиозного движения от политической обстановки в регионе. В конце 2000 года в республике Марий Эл прошли выборы нового главы региона. В связи со сменой власти последовала волна обновлений в должностных государственных структурах, повлиявших также на деятельность марийских общественных организаций. В политических структурах значительно уменьшилось число идейных сторонников курса развития марийской национальной культуры. Если ранее процесс возрождения обрядов марийской сельской религиозности и постепенное её проникновение в городское сообщество (посредством привлечения городских жителей к участию в общественных молениях) сопровождался взаимодействием сельского населения с общественно-политическими организациями («Марий ушем», «У вий»), то после 2000-х годов в Марий Эл проявляется общероссийская тенденция усиления роли Православной церкви и популяризации христианской культуры.

Леонид Маркелов, занявший в январе 2001 года⁵³ пост президента республики, в отличие от двух своих предшественников, не являлся местным жителем, и потому проявил иное отношение к религиозной самобытности марийцев, став ярким сторонником церкви и подключившись к субъективному процессу рехристианизации в России. Внешним проявлением активной поддержки и усиления влияния православия в «языческом» регионе стало включение большого количества церковных сооружений в план архитектурного преобразования столицы Марий Эл. Более десятка церквей были построены по личной инициативе Маркелова, наряду со множеством других неординарных для местного городского ландшафта зданий⁵⁴.

⁵³ 6 апреля 2017 года Леонид Маркелов был отправлен в отставку на основе заявления «по собственному желанию». 13 апреля он был арестован по подозрению в получении взятки и в настоящее время находится под следствием (13.09.2017).

⁵⁴ Очевидно, строительство полностью финансируется республиканским бюджетом, хотя глава Марий Эл и утверждает, что все храмы сооружаются за счёт личных

На отношение к национальному движению могли повлиять и противоречия, возникшие между новым президентом и марийскими общественно-политическими организациями еще в период предвыборной компании. Во время выборов марийская общественность активно выступала за его оппонента, Михаила Тетерина (Кнорре, Константинова 2010). После вступления в должность главы республики, указом от 13 марта 2001 года Маркелов отменил закон⁵⁵ от 17 апреля 1991 года, содержащий статью об охране языческих рощ (Орлова 2010: *online*).

В 2002 году обществами «Ошмарий-чимарий» и «Марий Ушем» была организована научно-практическая конференция. Данная конференция является одним из последних мероприятий, в которых марийское религиозное движение представлено под титулом «Ошмарий-чимарий». Целью мероприятия было закрепление равноправного положения марийских традиционалистов среди других конфессий РМЭ и «обозначение отношения верующих к складывающимся в обществе социальным реалиям». Основными участниками конференции стали представители научной интеллигенции и активисты марийского общественного движения. Никандр Попов, принимавший участие на конференции, по итогам мероприятия сделал выводы о том, что как выступавшие с докладами жрецы, так и представители интеллигенции «оказались не в состоянии выработать чётко аргументированные социальные установки марийской религии» (Попов 2004: 478). Главную причину трудности вопроса Попов объяснял необходимостью комплексного подхода к изучению и переосмысливанию системы марийской веры⁵⁶. Собственную разработку марийской религиозной концепции он представил в своём докладе, представленном на Третьем

пожертвований граждан и меценатов (Мариувер 2012: *online*). Журналисты отмечают, что «важность православно-храмовой тематики лично для губернатора не вызывает сомнений: он участвует в закладке строительства, не пропускает практически ни одной церемонии освящения куполов и крестов...» (Семнасем 2015: *online*). Православные храмы являются частью масштабной застройки марийской столицы, где со времён президентства Маркелова разворачиваются площади, ставятся памятники и строятся фламандские дворцы, с недостаточно ясным предназначением и связью с местной культурой (Регнум 2005: *online*; Тимофеева 2013: *online*).

⁵⁵ Вопрос о защите моленных рощ был поднят после одного из случаев вырубки 71 берёзы в роще близ деревни Тапшер на дрова. Событие вызвало широкий резонанс в республиканской общественности. Республиканские власти обещали высадить деревья взамен вырубленных. Для защиты других рощ началась их регистрация в качестве историко-ландшафтных и историко-культурных памятников (Орлова 2010: *online*).

⁵⁶ По его мнению, для создания основы марийской веры следовало «основательно изучить как исторические традиции (в том числе основы марийской традиционной нравственности и обычно-правовых норм), так и образ жизни, взгляды и позиции современных верующих по отношению к Природе и её законам, проводимой в стране государственной политике, сложившейся социальной действительности, бытующим общественным настроениям, установками и т.д.» (Попов 2004: 479)

Международном историческом конгрессе финноугроведов в Йошкар-Оле в 2004 году⁵⁷.

Осуществлённая работа по письменной систематизации марийских верований уже была донесена до сторонников марийской веры через книгу Н. Попова «Марий йўла» (2003), написанную им в соавторстве с Александром Таныгиным. Книга была востребованной, получила широкую популярность среди верующих, и стала основным письменным источником для новых жрецов, вступающих в религиозную организацию. Название «Марий йўла» в переводе на русский обозначено как «Марийская Традиционная Религия». Так, вместо организации «Ошмарий-чимарий» постепенно сформировалось движение Марийской традиционной религии (МТР), объединяющее марийских *картов* локальных религиозных групп и несколько зарегистрированных районных общин. В число участников нового объединения вошли почти все *карты*, состоящие в организации «Ошмарий-чимарий». Официально организация Марийской Традиционной Религии зарегистрирована в Йошкар-Оле в 2007 году.

Лидер МТР, верховный жрец Александр Таныгин был включён в состав Совета по взаимодействию с религиозными организациями. Марийская вера была признана традиционной религией республики наряду с православием и мусульманством. Однако никакие попытки отстаивать сохранение и продвижение марийской культуры и традиции не были поддержаны правительством РМЭ (Кнорре, Константинова 2010).

Отсутствие общих связанных знаний и разнородности духовных традиций мари, а также использование русскоязычной религиозной терминологии, приводит к частому сравнению марийской системы верований с наиболее распространённой в регионе православной религией. Основной текст книги «Марий йўла» написан на марийском языке, поэтому до сих пор нельзя говорить о существовании русскоязычного обозначения явлений, существующих в марийской религиозной традиции. Для разъяснения вопросов марийского анимизма, в качестве русскоязычных примеров, *карты* могут либо приводить соответствующие религиозные явления из христианства, либо применять терминологический аппарат из прочитанной научно-популярной, эзотерической и другой литературы. Соответствующие монологи или тексты интервью с представителями Марийской Традиционной Религии, распространяемые через СМИ, нередко подвергающиеся дальнейшему редактированию и дополнительным смысловым

⁵⁷ В начале своего тезиса доклада Н. Попов отмечает: «РПЦ, Совет муфтиев России, Российский объединённый Союз Христиан веры евангельской и другие конфессии в целях уточнения программы общественного служения, установления приоритетных направлений деятельности в обществе, определения своих позиций и принципов в сфере взаимоотношения с государством и обществом разработали и приняли свои социальные концепции» (Попов 2004: 479), ссылаясь на: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (2000); Основные положения социальной программы Российских мусульман (2001); Основы социальной концепции Российского объединения Союза христиан веры евангельской (2003). (Попов 2004: 479–481)

изменениям, внешне приближают современную марийскую религию к современным НРД и реконструкторам «неоязычества». С другой стороны, такого рода популяризация с искажением смысла, отчуждает от официальной МТР марийцев, придерживающихся локальных молельных обычаев, перенятых от старшего поколения. В то же время, существующее информационное обновление марийской религии может привлекать новых верующих людей (вне зависимости от их национальной и конкретной религиозной принадлежности), порождая интерес к «местам силы», приводя к возникновению паломничества.

Возрождение марийских традиционных верований в современном социальном контексте явление не столько религиозное, сколько культурное. Являясь частью общекультурного национального движения, марийская вера сохраняет свойства инструмента объединения и выражения своеобразия народа. На рубеже 2000-х годов в марийском религиозном движении наблюдается переходный период, связанный с потерей юридического статуса и неопределённостью в составе руководства организации. На дальнейший этап формирования марийской этнической религии повлияли как проведённая реформа по разработке объединённой концепции марийской религии – «юмын йўла», так и изменения на уровне региональной политической власти и последовавшие за этим преобразования в общественной среде и в сфере общественно-политических и культурных объединений. В условиях сосуществования с православием, и на основе имеющегося поверхностного представления о мировых конфессиях, активисты марийского религиозного движения формируют этническую религию, заимствующая по аналогии некоторые черты христианского религиозного института. Это проявляется в поиске соответственной структурной иерархии руководителей молельных обрядов и лидеров религиозных групп, а также ссылки на письменный источник религиозно-мифологического содержания религиозной системы.

3.2 Организация Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш».

Формирование религиозной структуры

По закону о религиях 1997 года для сохранения официального статуса общины «Ошмарий-чимарий» её участникам, как и членам других религиозных центров России, необходимо было предоставить задокументированные данные своей деятельности, осуществлявшейся в течении 15 лет до периода перестройки. Марийцы, поклоняющиеся в рощах, никогда не имели своего религиозного института, и предоставить документы, подтверждающие «традиционность» марийских молельных обрядов в России,

не представилось возможным⁵⁸. Трудности с юридическим оформлением были связаны также с тем, что объединение «Ошмарий-чимарий» было зарегистрировано в Москве и не имело юридического адреса в республике. С утратой официального статуса организации, документы, по которым за религиозным центром числилась территория Дубовой Роши в пригороде Йошкар-Олы, также утратили силу. Регистрировать организацию заново предстояло в республике Марий Эл, что подразумевало взаимодействие с местным правительством и прямую зависимость от её политических интересов. Курс региональной власти Марий Эл в конце 1990-х совершенно не совпадал с курсом национального общественного движения, частью которого являлся первый марийский религиозный центр (Съезды 2008: 538–539). Трудности с обновлением регистрации возникли ещё на этапе подготовки документов для оформления заявления. Они были связаны как с отсутствием у самих «язычников» необходимого опыта и знания юридических аспектов вопроса, так и естественно возникшим конфликтом между одним из бывших руководителей «Ошмарий-чимарий» Алексеем Якимовым и другим претендентом на статус верховного карта, Александром Таныгиным. Не было однозначного решения относительно курса дальнейшего развития религиозной организации и её роли в общественно-политическом движении (ПМА УС). Попытка А. Якимова под несколько изменённым названием перерегистрировать «Ошмарий-чимарий» в Марий Эл не оказалась успешной (Таныгин 2010; Фейган: *online*). Деятельность картов по проведению общественных молений продолжилась вне официальной организации, однако у членов «Ошмарий-чимарий» были опасения на возможность обвинения в административных нарушениях. Конфликт, возникший среди желающих возглавить религиозное движение, после смерти руководителя «Ошмарий-чимарий» Александра Юзыкайна и потери регистрации религиозного центра пришлось разрешать лидеру национального движения – председателю Всемарийского совета В.А. Пектееву⁵⁹. А.И. Таныгин описывает сложившуюся ситуацию следующим образом:

⁵⁸ В доперестроечный период проведение молений являлось нарушением законодательства. По советским законам религиозные обряды были разрешены только в богослужебных зданиях. Поскольку у марийцев, проводящих обряды в рощах, религиозных помещений не было, они не могли регистрироваться как последователи определённого вероисповедания. Более того, руководители и участники молений преследовались и могли подвергаться аресту (Luehmann 2009: 32; Фейган: *online*).

⁵⁹ Василий Александрович Пектеев возглавлял Всемарийский общественный совет (в должности председателя – «Онъыжа») с 1996 по 2000 год, являлся художественным руководителем Марийского национального театра им. М. Шкетана с 1987 по 2002 годы. В 2002 году был вынужден уволиться из театра по причине политического давления со стороны сменившегося в 2000 году правительства Марий Эл. В отсутствие возможности трудоустроиться из-за избранной политической позиции, был вынужден уехать за пределы Марий Эл.

К сожалению, среди жрецов не было единого мнения, поэтому то был трудный период. Тогда нам казалось, не существует пути, чтобы прийти к единому слову. Нужно поблагодарить первого *оньыжу*⁶⁰ Василия Александровича Пектеева. Он позвал нас к себе, посадил всех за круглый стол, рядом были Никандр Попов, Юрий Калиев⁶¹. Тогда мы вроде как пришли к согласию. Мы с Иваном Николаевичем Мамаевым⁶² занялись составлением марийского календаря, установили порядок древнемарийского летоисчисления. Провели обучающие курсы для жрецов. К сожалению <...> мы не смогли обновить и сохранить московскую регистрацию (*Моско регистрацийым уэмден арален коден кертын огынал*) (Глушков 2011: 8).

На собрании жрецов в 1998 году на должность верховного жреца был избран А.И. Таныгин. Тогда же был сформирован «актив» жрецов религиозного движения по организации деятельности в районных общинах. Обновление состава официальных лидеров, а ещё более, смена политической власти в Марий Эл в 2000 году повлияли на дальнейшее развитие марийского религиозного движения.

Несмотря на то, что в начале 2000 годов верховный карт Александр Таныгин был включён в республиканский Совет по взаимодействию с религиозными организациями, уравнивания статуса марийских верований с другими «традиционными конфессиями республики» не произошло. Главный карт выступал в качестве представителя сторонников марийских верований в Йошкар-Оле, иногда принимая участие в городских мероприятиях⁶³ специально приезжая для этого из района. Постепенно был изменён образ марийских религиозных традиций, ранее тесно связанных с определениями «языческой веры» и «марийского язычества», в контексте общественного и межрелигиозного дискурса. Постепенно вместо термина *чимарий йўла* («обычай чимарий» – природная вера некрещёных мари), распространилось понятие *юмын йўла* (букв. «божеский обряд/обычай»). Для устранения стереотипного отрицательного представления о молельных обрядах «языческого» происхождения в обществе *картов* было решено отказаться от использования данного определения при публичных выступлениях и участии в интервью. Марийские верования были обозначены в качестве *Марий юмын йўла*, или «Марийская Традиционная Религия» (МТР) в переводе на русский язык.

⁶⁰ Онъыжа – титул духовного лидера марийского народа, на русский язык может быть переведен как «князь».

⁶¹ Калиев Юрий Алексеевич (1957–2014) – этнограф, создатель философской терминологии на марийском языке, вёл преподавательскую деятельность в Марийском государственном университете с 1983 по 2003 годы. В 2003 году уехал из Марий Эл в Башкортостан.

⁶² Один из старейшин, жрец Сернурского района.

⁶³ Среди мероприятий, куда приглашали Верховного жреца можно упомянуть участие в открытии общенародного праздника *Пеледыш найрем* (Праздник цветов), посещение университета с тематической лекцией, открытие Всемарийских съездов (*Марий погын*).

Официальной организации, как и собственного помещения и постоянного представительства религиозных экспертов МТР, в Йошкар-Оле не было. Неофициальным представительством МТР в городе являлся Республиканский центр марийской культуры, расположенный на втором этаже здания дома культуры «Автодор». Методисты Республиканского центра оказывали содействие в проведении обучающих семинаров и собраний *картов* для обсуждения организационных моментов при подготовке молебных церемоний регионального и республиканского масштаба. В офисе центра была вывешена таблица с информацией о проводимых молебных церемониях (Luehrmann 2009: 224). В декабре 2002 года в Йошкар-Оле при организационной поддержке Межрегиональной общественной организации «Марий ушем» состоялась научно-практическая конференция «Социальная концепция Марийской Традиционной Религии». Одним из главных вопросов, обсуждаемых жрецами, оставался вопрос об официальном статусе марийской веры и юридической регистрации общины. Для того, чтобы добиться признания традиции марийских верований на официальном уровне, был разработан план по началу регистрации религиозных групп марийской веры на местах. По словам жрецов, стратегия заключалась в юридическом оформлении районных религиозных общин в качестве начального этапа для регистрации организации *марий йўла* (МТР) на республиканском уровне (Luehrmann 2009: 229; Саберов 2014: *online*). На основе материалов конференции были подготовлены документы для регистрации местных общин Марийской Традиционной Религии (Заявление 2007: *online*), начался процесс придания официального статуса религиозной деятельности жрецов, проводящих коллективные моления в районах республики.

Существующее расхождение мнений в среде религиозных активистов негативно повлияло на процесс работы первой местной общины МТР в Йошкар-Оле. Учредительная конференция по созданию организации МТР «Община Марийской Традиционной Религии г. Йошкар-Олы Республики Марий Эл» прошла в январе 2003 года. Главой общины был назначен один из руководителей молений в роше «Тумер ото» (ранее относившейся к общине «Ошмарий-чимарий») в пригороде Йошкар-Олы, *карт* Виталий Дмитриевич Танаков. Инициатива В.Д. Танакова наладить взаимодействие последователей обрядов марийских верований с представителями других «этнических конфессий» посредством сотрудничества через проведение общих конференций большинством жрецов МТР не была поддержана. Религиозное объединение МТР в Йошкар-Оле, процессом регистрации которого должен был заниматься В.Д. Танаков, не получило юридического статуса (Заявление 2007: *online*). Мероприятия, связанные с деятельностью представителей Марийской Традиционной Религии, продолжали проходить при Республиканском центре марийской культуры, в сотрудничестве с работниками центра, в том числе и через организацию совместных культурных мероприятий.

В 2004 году была зарегистрирована Сернурская «Община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» («Марийское моление») в Сернурском районе РМЭ (Мамаев 2014: 2). Позднее был заложен фундамент здания организации – «*кумалтыш пöрт*» («дом проведения моления»), который в течении нескольких лет строился за счёт пожертвований (*надыр*) на добровольных началах (ПМА УС). Весной 2005 года при районном краеведческом музее был открыт центр Марийской Традиционной Религии Советского района в поселке Советский. Поддержку и помощь в процессе прохождения юридической регистрации общины оказало местное представительство организации «Марий ушем» (ПМА 5). Позднее были официально оформлены местные религиозные организации в Моркинском и Новоторъяльском районах (Глушкова 2011: 7). Отдельные религиозные группы последователей МТР сформировались в Мари-Турекском, Оршанском, Волжском, Параньгинском, Куженерском районах. Процесс создания официальных организаций МТР в отдельных районах республики включал в себя формирование структуры религиозных служителей. Стратегия заключалась в том, чтобы документально оформить местные религиозные общины, прежде чем подавать документы на общереспубликанскую регистрацию. В каждой районной общине марийской веры, избирался главный карт района, определялись жрецы, участвующие в молениях районного и республиканского уровней. В локальных группах появились должности руководителя общины и главного жреца. Таким образом была создана иерархическая структура руководителей религиозных обрядов МТР; возникшая внутри общин, она в схожей форме переносилась и на моленные церемонии, выражаясь в распределении ролей жрецов при проведении обрядов. Соня Люрман в своём исследовании приводит пример структуры согласно иерархии моленных церемоний:

Во время перерыва заместитель главного жреца одного из северо-восточных районов, юрист по образованию, указал мне, что пирамидальная структура действует в качестве «иерархии церемоний», распределяемых по их местному, районному или республиканскому значению, отражаемой в «иерархии среди *картов*», где некоторые ведут моления в своих деревнях, некоторые по всему району, некоторые в любом месте по всей республике. Ему казалось это важным достижением, и он сказал мне отметить это в моей диссертации (Luehmann 2009: 229).

По словам *карта* Альберта Рукавишникова, иерархия жрецов имеет значение только при проведении молений большого масштаба, при распределении руководителей ритуалов, а так все представители организации равны между собой (Саберов 2014). Возможно, данное равенство жрецов сохраняется в среде лидеров общин МТР, находящихся в равном положении при участии в общих собраниях *картов* и организации общих молений республиканского уровня. На уровне местных общин при зарегистрированных организациях существует распределение ответственных за про-

ведение моленной церемонии определённого уровня согласно желанию старейшины либо опыту человека в качестве жреца. Один из лидеров районной общины жрецов рассказывал мне, что, кроме руководителей и организаторов моленных церемоний разных уровней, среди принятых в их общину картов имеются те, которые «специализируются» лишь на чтении *кумалтыш мут* (моленные слова), и по приглашению участвуют в семейных обрядах перехода: при рождении ребёнка, на свадьбах, поминках, а также в праздновании дней рождения (ПМА 5).

Соня Люрман сравнивает создаваемую сеть активистов марийской веры по районам республики с попыткой воссоздать пирамидальную структуру Советских административных подразделений (Luerhmann 2009: 229). Однако активное взаимодействие с населением на уровне всего района происходило лишь при зарегистрированных общинах. Отдельные группы верующих, связанные с членами МТР, в большинстве случаев, занимались проведением деревенских жертвоприношений и были активны в пределах одной-двух деревень. Образовавшаяся иерархия служителей МТР явилась основой для единой социальной организации, претендующей на статус религиозного института и способной адаптироваться к городским условиям. Однако нельзя сказать, что абсолютное большинство верующих и экспертов сельской религиозной традиции объединены концепцией МТР. Одновременно с расширяющейся сетью религиозных служителей МТР, были деревни, где моленные обряды проводились по локальным обычаям, а их старейшины не признавали общины МТР и главного карта. Соня Люрман описывает в своем исследовании случай, когда среди жрецов, собравшихся на проведение весенних молений Агавайрем в одной небольшой деревне, встретила одного, который утверждал, что никогда не слышал о верховном жреце. Другие ведущие моления были ей уже знакомы по встречам на крупных моленных церемониях, и каждый из них по крайней мере один раз должен был встретиться с А.И. Таныгиным и имел представление о деятельности официальной религиозной организации, рассредоточенной в то время по нескольким районам. Этим примером Соня Люрман иллюстрирует степень зависимости авторитета верховного жреца от самих местных картов (Luehrmann 2009: 228). В то же время, отношение к главному карту может быть спроецировано на общее мнение о деятельности активистов МТР. Возможно, местный жрец, который «не слышал о верховном жреце» не желает формирования ступеней в среде сельских старейшин и не признаёт жрецов из других районов по их должностям. Недоверие к деятельности жрецов МТР сформировалось в среде последователей традиционных обрядов Параньгинского района, где в 1991 году прошло первое «мировое» крупное моление при участии руководителей «Ошмарий-чимарий». Один из моих информантов в Йошкар-Оле упоминал о том, что жрецы Параньгинского района не признают официального сообщества марийских картов и негативно относятся к тому, что в своих публичных выступлениях жрецы МТР часто позиционируют себя как знатоки марийской веры и выступают от имени всех марийских

сельских жрецов. Отрицательное отношение вызывало также разрешение доступа к молениям сторонних людей с фото- и видеокамерами, которые снимают все происходящее в роще. Особое внимание к запрету фото- и видеофиксации основано на существующем в среде жрецов поверья об отрицательном влиянии их фотографирования на здоровье и жизнь жрецов, а возможно, и на участников обряда. По их мнению, после начавшихся в 1990-е годы визитов тележурналистов в рощи жрецы стали умирать. Местные деревенские моления проходят по согласованию старейшин, оповещение участников осуществляется только через локальное сообщество (ПМА УС). Участие в молениях лишь в своих местных рощах свойственно верующим, долгое время практикующим обряд. Как правило, люди, прямо перенявшие традицию поклонения в рощах от старшего поколения, связывают покровительство божеств с конкретным местом проживания человека (ПМА 2, 3).

Как уже было отмечено выше, основанная на территориальном распределении иерархия жрецов МТР немного схожа с моделью Советской административной системы. Данная форма организации работы соответствует прошлому опыту членов общин *Марий Юмыйўла*: она близка как к структуре руководителей коллективных хозяйств на селе, так и вертикали власти в системе партийных организаций. В сложившихся условиях необходимой адаптации к новым требованиям административного характера, в постсоциалистическое время иерархическая схема работы сотрудников светского учреждения была применена для ведения религиозной деятельности. При разработке документов для регистрации организации Марийской Традиционной Религии также пришлось опираться на опыт ведения документации в организациях коллективных хозяйств и акционерных обществ (ОАО), деятельность которых была широко распространена в 1990-х годах. По рассказу одного из причастных к созданию Устава общины МТР, перед написанием документа были рассмотрены уставы нескольких ОАО, колхозов и совхозов, а так же Устав Русской Православной Церкви. Однако документы религиозных институтов были признаны несоответствующими ожиданиям марийский традиционалистов по своему содержанию и при написании итогового документа в качестве образцов были использованы уставы светских объединений⁶⁴ (ПМА УС).

В 2007 году в Йошкар-Оле была зарегистрирована «Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл», учредителями которой выступили главы районных общин (Саберов 2013: 264). Централизованная организация МТР явилась официальным представительством марийской религии на межконфессиональном пространстве Марий Эл. В задачу центрального объединения входит

⁶⁴ В то же время, информант отметил, что при регистрации Централизованной организации МТР (в 2007 году) в качестве Устава республиканской организации был представлен иной «более серьезный» документ, разработанный в соответствии с требованиями к деятельности объединения государственного уровня.

координация работы локальных религиозных центров, проведение собраний и межрегиональных семинаров по подготовке религиозных специалистов (Саберов 2014: *online*). Руководителем Центральной общины МТР является Верховных *карта* Александр Таныгин, внутри религиозной организации созданы Совет Старейшин и Совет Общин, в каждый из которых входят по два человека от зарегистрированных районных общин. По сообщению жреца Куженерского района Альберта Рукавишникова, «на итоговых годовых собраниях решающий голос имеют только они (члены Совета Старейшин и члены Совета Общин – Т.А.). Совет старейшин выполняет религиозную функцию. Совет Общин представляет собой административно-руководящий орган, т.е. все уставные, юридические и прочие подобные вопросы проходят через него» (Саберов 2014). Кроме Верховного карта в структуре Центральной организации Марийской Традиционной Религии имеется ряд иных должностей. Первым заместителем Верховного жреца является руководитель религиозной общины Сернурского района – Вячеслав Мамаев. Он является главным организатором и руководителем молений на почитаемой горе Чумбылат. Вторым заместителем главного жреца назначен карт Куженерской общины – Альберт Рукавишников, ответственный за межрегиональные связи, а также главный по вопросам безопасности⁶⁵ в организации МТР. Главным экспертом по порядку проведения праздничных обрядов (*найрем радамым тёрла*) является жрец Куженерского района Вячеслав Актуганов. Дела по охране молельных рощ и поддержанию в них надлежащего порядка (*отым аралыме, кучымо йодышым эскера*) находятся в ведении карта общины Советского района Германа Милютин (Таныгин 2010; Глушкова 2011: 7–8; Саберов 2014). Несмотря на появление Централизованной общины Марийской Традиционной религии, основное взаимодействие между членами районных представительств религиозного движения происходит во время проведения общественных молельных обрядов республиканского и регионального уровня, а также на собраниях и семинарах членов организации, проходящих как в столице, так и в районах республики.

Кроме преобразований в структуре официального марийского религиозного движения, стоит отдельно рассмотреть внутренние изменения, представленные в содержании религиозной концепции МТР. Курс развития новой религиозной организации принципиально отличается от политики «Ошмарий-чимарий», тесно связанной с курсом национально-

⁶⁵ Наличие в марийской религиозной организации позиции ответственного за безопасность, очевидно, необязательно и обусловлена предыдущей сферой деятельности члена религиозной общины. Альберт Рукавишников более 20 лет проработал следователем, участковым инспектором в Куженерском районном отделе милиции. В 2005 году был принят в организацию МТР. До получения официального статуса жреца МТР учился у верховного *карта* РМЭ – А.И. Таныгина. Член Совета старейшин централизованной организации МТР; верховный жрец Куженерского района РМЭ; участвует также в проведении молений в марийских деревнях за пределами республики.

культурного движения начала 1990-х годов. Однако это не всегда очевидно самим участникам религиозного движения. По воспоминаниям одного из лидеров районной общины о кризисном этапе марийского религиозного движения, главным сейчас видится то, что организация МТР зарегистрирована и жрецы общин могут вести свою религиозную деятельность наравне с членами других религиозных институтов.

Было у них много споров, как вот эту организацию создать. Очень проблемно было, всеми способами они старались, было большой проблемой получить юридическую регистрацию. В то время ведь еще что... ведь народ тоже узнал церковь, и тому подобное всё. Всё, разрушили эту работу [работу по возрождению марийской веры – Т.А.], начинать очень трудно было заново. Ну из «марийушемовцев» у нас тут Шабруков очень сильно помогал, работу вел. Сначала у нас в районе пытались сделать, потом в городе [в Йошкар-Оле] так и появилась организация. – (А теперь это другая организация или та же, а с другим именем? – Т.А.). С другим именем просто, не «Ошмарий-чимарий», а «местная религиозная организация Марийская Традиционная Религия «Марий кумалтыш» вот. А там в городе Централизованная [организация] считается. (ПМА 5)

Модификация структуры марийского религиозного объединения является результатом влияния изменения политических условий с одной стороны, и попыткой уподобления религиозным институтам по организации своей деятельности – с другой. Организация «Марий кумалтыш» адаптируется к городским условиям и расширяет территорию своего «официального присутствия», посредством участия *картов* МТР в возрождении молений в местах, где обычаи жертвоприношений не практиковались десятилетиями. Образ рассредоточенной по сельским глубинкам традиции проведения обрядов жертвоприношений замещается образом МТР, представленной через трансляцию визуального образа организации посредством внешних атрибутов организации: одежды руководителей обрядов, религиозной символики, а также видео-сюжетов с молений, интервью с жрецами и иногда их собственных публикаций. Таким образом, процесс восстановления деревенских молельных обрядов с 1990-х годов к началу XXI века обернулся созданием полноценной конфессиональной структуры, претендующей на статус этнической религии.

3.3 Этническая вера и религиозный текст

Марийская религиозная обрядность, изначально сформировавшаяся в бесписьменной культуре и развивающаяся в рамках устной передачи традиции, никогда не имела какой-либо письменной основы. В прошлом столетии частично были зафиксированы молельные тексты, но основная часть молитв передавалась из уст в уста, претерпевая при этом неминуемые преобразования.

В начале 2000-х годов этнограф и активный участник марийского религиозного и национального движения Н.С. Попов и верховный жрец марийской религии А.И. Таныгин начали работу по созданию письменного описания основных принципов марийской веры. Книга была написана к 2003 году и вышла под названием «Марий йўла» (букв. Марийский обычай). Этот период можно считать временем появления письменной основы в марийской религиозной обрядности. Появление книги по марийской религии по-своему повлияло на дальнейшее развитие традиции. В связи с этим, далее будет более подробно рассмотрен процесс развития марийской религиозной концепции до создания текста и после издания книги. Так же мы остановимся на вопросе о значении книги «Марий йўла» для жрецов как религиозных экспертов.

3.3.1 Этническая вера как разъединяющий и объединяющий фактор

Марийское религиозное движение 1990-х годов развивалось в рамках национального движения и взаимодействовало с общественно-политической и культурной сферами. В период подъёма национальной литературы, театра, большое внимание уделялось марийской традиционной культуре, которая включала в себя и духовные воззрения народа. Возрождение марийских верований началось с северо-восточных районов республики Марий Эл, где проживали некрещёные марийцы. В отдалённых деревенских районах данной местности была сохранена непрерывная практика коллективных молений. Некрещёные мари определяли себя как «чистые марийцы» – *чимарий*. В то же время, крещёные мари в большинстве своём придерживались смешанной православно-чимарийской традиции. Они могли посещать церковь, использовали православную атрибутику на природных молениях, включали в религиозный цикл христианские праздники. Хранители «чистых марийских» были в меньшинстве. Большая часть верующих марийцев в Марий Эл была недостаточно знакома с возрождаемой чимарийской верой.

Разделение по «религиозному признаку» было условным и не оказывало существенного влияния на возможность участия в коллективных молениях, однако проявлялось в возникавших спорах о дальнейшем развитии марийской веры. Кроме приверженцев традиций *чимарий* (некрещёные), *марла вера* («вера по-марийски» – двоеверие, православно-чимарийский синкретизм) и *рушла вера* («вера по-русски», православие) отдельно выделяли последователей секты «Кугу сорта», хотя практическое выявление данной группы затруднительно. Однако в рамках деятельности «Ошмарий-чимарий», на официальном уровне преобладала идея возрождения чистой дохристианской религиозной традиции. Не поощрялось участие в марийских религиозных обрядах и параллельное посещение церкви. Так лидер религиозной общины «Ошмарий-чимарий» А. Юзыкайн заявлял, что «двоеверие – грех» (Ягафова и др. 2010: 85).

Некоторых участников марийского религиозного движения не удовлетворяло существующее разделение марийского общества. Иногда в разговорах на тему национальной религиозной традиции поднимались вопросы о необходимости разработки общей концепции марийской веры для сплочения народа. Знаковая для религиозного движения дискуссия, наиболее полно отражающая существующую конфронтацию взглядов в среде его участников, описана Н.С. Поповым в его статье «На марийском языческом молении» (Попов 1996: 134–136). Беседа состоялась в сентябре 1995 года перед Всемарийским молением «*Тўня Кўсö кумалтыш*», организованным районным отделением «Марий Ушем» при поддержке администрации и республиканского правления организации. В ней принимали участие карт из д. Танак-Сола Новоторъяльского района А.И. Таныгин, активист религиозного объединения «Ошмарий-чимарий» А.Н. Данилов, участники отделений «Марий ушем» М.Е. Шиляев из Сернурского района РМЭ и В.А. Александров из Свердловской области, а также сам Н.С. Попов, являющийся одновременно исследователем и участником марийского религиозного движения. В обсуждении было высказано мнение о том, что моленные церемонии должны быть «значительно приближены к повседневным проблемам людей, иначе усилены в догматическом плане». Участники встречи высказывали тревогу о том, что коллективные моления как обряд могут потерять свою религиозную основу, начать восприниматься как развлекательное мероприятие и в дальнейшем исчезнуть совсем. Никандр Попов предполагал, что, руководителям молений следует позаботиться о преодолении существующих особенностей в культовой практике марийцев, выработать единые каноны жертвоприношений. Это мнение поддерживалось жрецом Новоторъяльского района А.И. Таныгиным, который считал возможным создание «единой основы молений для всех марийцев, включая приверженцев так называемой «русской веры». А.Н. Данилов считал, что нужно «добиваться, чтобы все перешли в чимарийскую веру», ссылаясь на то, что в свое время марийцев насильно заставляли креститься и даже сейчас он знает об одном из служителей районной церкви, который запрещает марийцам ходить в моленные рощи. В то же время А.И. Таныгин высказался положительно о взаимоотношениях с представителями церкви, рассказав про состоявшуюся беседу с епископом Марийской епархии: выслушав рассказ карта о молениях и о понимании Бога в марийской вере, отец Иоанн отметил, что своими молитвами марийцы делают доброе дело. Было высказано замечание о том, что со стороны приверженцев марийских верований не может быть никакого принуждения в отношении принятия той или иной веры. Указывая на возможность установления взаимоотношений с последователями Православия, А.И. Таныгин подчеркнул: «Объявляя главной чимарийскую веру, мы не должны забывать и про тех, кто молится христианским святым. Мы не должны оттолкнуть их от себя...» (Попов 1996: 136). Однако, А.Н. Данилов настаивал на широкой пропаганде чимарийской веры, подчеркивая угрозу потери марийской культуры под

влиянием «русской веры»: «Ведь переходя в православие, мари́йцы совсем иначе смотрят на свою культуру, даже перестают говорить по-мари́йски. Разве православная церковь заинтересована в сохранении мари́йской культуры, мари́йского народа?» (*ibid*). Дискуссия коснулась и существующего разногласия в иерархии богов мари́йского пантеона и посвящённых им ритуалов, было высказано мнение о необходимости письменного издания – «учебника для руководителей молений» (*ibid*). Рассмотрение данной дискуссии даёт представление о существующем разделении мнений в среде участников религиозного движения и выявляет две различные позиции по отношению к православной церкви. Стоит заметить, что идеи, высказанные по поводу составления письменной основы для мари́йской религии и построения лояльных взаимоотношений с представителями православной церкви, были воплощены в реальность при второй мари́йской религиозной организации «Мари́й кумалтыш» в 2000-х годах.

3.3.2 Молельный обряд и религиозные тексты

Рассматривая феномен «язычества» в Поволжье, А. Щипков в одной из своих лекций в рамках проекта «Во что верит Россия» обратил внимание на то, что «в мари́йском язычестве началась реформация» и предположил, что “писание” постепенно может вытеснить устное “предание”: «В 1991 г. был издан сборник молитв на разные случаи жизни, собранных и обработанных этнографом Никандром Поповым. Сборник, которым стали активно пользоваться современные грамотные карты, фактически явился первым богослужебным текстом мари́йского язычества. Развитие в этом направлении продолжается и, возможно, здесь повторится вариант чувашского язычества, вставшего на путь от политеизма к монотеизму» (Щипков 2003: *online*). Действительно, в период перестройки в свободном доступе для общества появилось несколько сборников мари́йских молельных текстов и «магических» обращений. Это составленные Никандром Поповым брошюры «Волшебное слово: молельные, привораживающие, вдохновляющие слова и порядок поклонения» (*Юзо ой: улдымо, савырыме, кумыладыме шомак да кумалме шот*. Йошкар-Ола, 1991. С 35.), «И волшебное слово спасает» (*Юзо мутат утара*. Морки, 1992. С.78), сборник Валерия Перова «Знахарство против разной порчи, болезней, недугов» (*Түрлө локтымо, чер, мужо ваитареш шведымаиш*. Йошкар-Ола, 1993. С. 160). В книгах были представлены *кумалтыш мут* (молельные слова) собранные во время экспедиций у луговых и восточных мари́йцев, а также тексты, взятые из материалов научного архива МарНИИ. Выпущенные сборники были востребованы среди мари́йцев, которые проводили семейные моления и возрождали обычаи деревенских обрядов. Ранее молельные тексты чаще всего передавались в устной форме, реже – хранились в виде рукописей, передаваясь таким образом из поколения в поколение. Использование сборников *кумалтыш мут* в момент совершения ритуала было

визуально зафиксировано на деревенском молении в Волжском районе РМЭ в 1992 году. На видео, снятом религиоведом Вейкко Анттоненом, видно, что перед принесением в жертву овцы карт обращается к богам, произнося своё обращение по памяти, а его помощник читает молебельный текст по книге (V 92 Anttonen 1992). Однако мне кажется, что появление сборников марийских молебельных текстов нельзя рассматривать как угроза устному «преданию» в системе марийских верований. По мнению некоторых информантов, в процессе подготовки к деятельности жреца момент, когда молебельные слова начинают легко «поддаваться» запоминанию, воспринимается как признак «зрелости» человека, «допущения» его до общения с богом от имени народа. В то же время, имеет место и непосредственная импровизация в чтении *кумалтыш мут*, высказывание «своими словами» и включение в молебельные тексты просьб о разрешении современных общественных проблем. Наиболее значимым событием в плане реформации устной марийской религиозной традиции в настоящий момент видится создание её текстовой основы в виде книги *Юмын йўла*.

Начало 2000-х годов можно обозначить как период следующего этапа развития марийского религиозного движения. На данном этапе ключевую роль играет процесс создания религиозных текстов и публикаций на тему марийской веры, а также проведение тематических семинаров и конференций⁶⁶.

Этнографом Н. Поповым и картом А.И. Таныгиным была осуществлена реформа, результатами которой стали изменение позиции «марийских язычников» по отношению к христианству и провозглашение марийской веры монотеизмом. В написанной ими книге «Юмын йўла. Основы традиционной марийской религии» (Йошкар-Ола, 2003) были описаны основные положения «марийской традиционной религии», основанные как на этнографических материалах, так и на личных суждениях авторов. Появление концепта «Марийской Традиционной Религии» (МТР) с представленным в письменной форме содержанием является шагом к созданию общенародной этнической религии. Название книги выражает концепцию религиозной традиции, в основе своей являющейся общей для всех марийцев. Словосочетание *юмын йўла* в буквальном переводе с марийского означает «божеский обычай/традиция», однако со временем, преобразованное в сложное слово, оно стало использоваться как неологизм, переводимый на русский язык в значении «религия», «религиозный»⁶⁷. Для уточнения принадлежности к марийским природным поклонениям назва-

⁶⁶ Например, научно-практическая конференция «Социальная концепция марийской традиционной религии» в декабре 2002 года (Программа 2002: *online*) и Межрегиональный семинар-практикум «Сохранение национальной нематериальной культуры как средство целостности государства и духовной безопасности» в июле 2005 года (Luehrmann 2009: 222–228; Москвина 2005).

⁶⁷ Например, «Марий юмыйўлан да «Марий кумалтыш» марий юмыйўла общинын шочмыжо» – пер. «Марийская (традиционная) религия и рождение марийской религиозной общины «Марий кумалтыш» (Таныгин 2012: 2).

ние *Марий Юмыйўла* («марийская религия») в переводе на русский язык дополняется словом «традиционная». В качестве главных новшеств реформации марийской веры *чимари йўла* в *марий юмыйўла*, представленных в книге можно выделить следующие: представление идеи монотеизма; лояльность христианству; теоретическое уравнивание МТР и православия как двух национальных религий; введение летоисчисления «от сотворения мира» в соответствии с исконностью традиций МТР как доавраамической религии. Данные идеи, впервые опубликованные в «Юмын йўла» вводятся в более широкий дискурс через публичные выступления верховного жреца А.И. Таныгина, через его интервью в прессе, а также через его собственные книги на тему марийской религии (см. Таныгин 2010; 2012; 2013). На *Юмын йўла*, как на главную книгу по марийской религии, часто ссылаются жрецы организации «Марий кумалтыш» при общении с журналистами и верующими.

3.3.3 Создание письменной основы этнической религиозной традиции

В исторической перспективе первые тексты на марийскую религиозную тематику появились более ста лет назад, при попытке реформы «язычества» участниками движения Кугу Сорта. При распространении книжной грамоты среди мари в постреволюционный период были выпущены несколько сборников моленных текстов (*кумалтыш мут*) (Подробнее см. Раздел 2.1.5). В период перестройки были выпущены сборники марийских моленных текстов под редакцией Ю. Петрова, Н. Попова, однако никакой тематической литературы о системе марийской духовной традиции не было.

Книга «Юмын йўла. Основы традиционной марийской религии», изданная в 2003 году, является первым реальным опытом систематизации и кодификации существующей практики марийских молений как самостоятельной религии, сопоставимой с конфессиональными течениями. По словам одного из авторов «Юмын йўла» Верховного жреца А.И. Таныгина, на собрание разрозненно хранимых знаний о марийской религиозной культуре в единую концепцию, описанную в книге, ушло около пяти лет (Глушкова 2011: 7).

«Марий йўла» написана на марийском языке с краткими русскоязычными разделами после каждой из двух основных глав. Объем книги составляет 270 страниц, тираж – 2000 экземпляров. В первой главе дается описание богов марийского пантеона, где, помимо повсеместно почитаемых природных «высших» богов, представлены некоторые локальные божества – «боги земного происхождения». Вторая часть посвящена описанию типов молений, сакральных роц, ритуальной пищи и обряду жертвоприношения животных, преподношению даров. Книга написана с использованием этнографических данных, с кратким описанием ритуаль-

ных особенностей в обрядах разных локальных групп мари, с опорой на марийские мифологические сюжеты и фольклорный нарратив. Емкие обобщения основных положений издания отражены в двух кратких разделах на русском языке: «Современные представления марийцев о Боге» и «Представления марийцев о жертвоприношении». Книга «Юмын йўла» по-своему является «учебным пособием» для людей, которые имеют желание присоединиться к религиозной деятельности жрецов МТР. Однако я считаю, что наибольшее влияние на формирование более широкого дискурса марийской религии оказывают размещенные в интернете русскоязычные резюме из книги. После регистрации Централизованной организации МТР «Марий кумалтыш» на электронном ресурсе организации также была размещена «Справка об основах вероучения МТР «Марий Кумалтыш», которая была подготовлена А.И. Таныгиным.

Изучение письменного текста, представленного в качестве основы современной марийской веры, позволяет зафиксировать моменты процесса трансформации современного религиозного движения у мари. Основные нововведения провозглашенной концепции МТР будут проанализированы со ссылками на книгу «Марий йўла» (в особенности на русскоязычные резюме из книги) и «Справку об основах вероучения МТР».

Стиль повествования книги напоминает свободный рассказ в сочетании марийской мифологии и фольклорного нарратива с приведением сведений из этнографии. Чаще всего в описываемых сюжетах временная перспектива остается неуказанной, и весь период развития марийской религиозной традиции может быть сведён к одной плоскости, реже временной период определяется через указание векового промежутка, исторического события либо его участников. В качестве первого примера для демонстрации стиля письменной основы «вероучения МТР» приведу небольшой отрывок из главы о моленных рощах «Кумалме вер – кўсото» (Место поклонения – кўсото):

Пушгым марий-влак, Алтай, Скандинавий, Индий, Месопотамий кундем-мыште илыше калык-влак семынак, уло тўнян шкешотан кылымдыже, рўдыжб, пўтынь сандалыкым иктешлен ончыктышо символ семын пагаленыт. Кугезына-влак, моло калык гаяк, идалык гыч идалыкыш, курым гыч курыммыш уло пўртўсым <...> нигунам чарныде ылыжтарен, куштен кертыше куатле кушкыл вий улмылан ўшанен иленыт. Тыгай ўшанымаш тачат йомын огыл. Кўсотым Кугезына-влак тўнян рўдыжлан шотленыт. Юмылтымо отышто Ю вий, юмо-влак шкенышит нерген эре гаяк шижтарен шогеныт. Илышлан негызым пыштыше, марий-влакым кумалаш лекташ ўжшб юмым тыште омо дене але шинчаора ужаш лийын. Марий вургеман, марла ойлышо Юмо шинчанужшо-влаклан ятыр гана кўсотылаште «Юмым мондыман огыл, Юмо деч ойыраш ок кўл» манын туньктен ойлен, шемер калыкын йбсланен толашымыж верчын шкенжын ойсанымашыжым палдарен да илышым саемдашлан верчын жап шумо семын кумал илаш ўжын. Южгунам кумалме верыште шоныдымын яндар памаш почылтын. Кўсото ваке кава гыч Юмын солык волен манын

ойлымьмат ожно колаш лийын. Икманаш, кўсото ожнысек кавасе Юмо ден мландывалне ыльше калык кокласе кылым кучен шогышо верлан шотлалтын. Марий миф-влак гыч пале: тыгай вержым Юмо ижежак ойырен кушто кумалаш кўлмб нерген ойыртемын палдарен кертын.

(Марийцы, подобно народам, проживающим на территории Алтая, Скандинавии, Индии, Месопотамии, относились к деревьям как к своеобразной пуловине, стержню всего мира, символу, обобщённо выражающему всю вселенную. Наши предки, как и другие народы, из года в год, из века в век, верили в природу как в непрерывно оживляющую, выращивающую <...> мощную природную силу. Такая вера и сегодня не исчезла. Священную рощу наши Предки считали центром мира. В молельной роще волшебные силы и боги всегда давали о себе знать. Богов, дающих основу жизни, зовущих марийцев выйти на моление, можно было видеть здесь во сне или наяву. Говорящим по-марийски Божеским провидцам в марийской одежде много раз в молельных рощах давали напутствие «Бога забывать нельзя, отходить от Бога не надо». Для преодоления людьми невзгод, улучшения жизни, их призывают в нужное время проводить моления. Иногда на месте молений неожиданно открывался родник. Можно было услышать, и что Божье покрывало опустилось с неба на молельную рощу. Одними словами, молельная роща издавна считалась местом установления связи между небесным Богом и людьми, живущими на земле. По марийским мифам известно: такое место Бог мог выделить сам, знаком обозначив, где нужно молиться) (Юмын йўла 2013: 164–165).

В данном случае подчеркивается аналогичность марийской традиции почитания природы духовным традициям других культур. Через расширение временного и географического пространства с помощью упоминания о народах других территорий демонстрируется универсальность сохранённых марийских религиозных обрядов, рассматриваемая вне сравнения с институциональными религиями. Молельные рощи как места взаимодействия марийцев с божественной силой определены в качестве особых территорий, где возможно обнаружение физического присутствия волшебной силы и прямой коммуникации Бога с провидцами.

Ссылки на историю делаются при рассказе о противостоянии марийцев насаждаемому христианству и борьбе за сохранение религиозной свободы. Описание периода религиозной политики проводимой христианской церковью среди «языческих» народов переходит в рассуждение об исторической судьбе марийского народа и оценке той эпохи как неблагоприятной эры для марийцев «не сумевших построить своё государство».

Марий-влакым шуко курым годсек кўсото деч йўкшыктараш тыршенит, ото-влакым пундышге куклаш толашенит. Но туге гынат калык кў полатыште кумалаш кўнен огыл <...> Кўсотышто кумалмашым черке пашаен-влак уда койышлан, акрет годсо косалан шотлат. Российын историйжым шымыше шанче книгалаште отышто кумалмым чарнымым, христиан вераш пурнымым кугыжанышым ышташ полишышо йўн семын аклат. Нуно ўшандарынешит, пуйто чи вера негызеш кугыжаныш чонаш ок лий. Чамамнен каласыман, марий калык ике йўлажым арален коден гы-

нат, кугыжанышым поген сенген огыл. Тиде эра – опкын эра. Опкын чонан-влак веле вийыштым ончыктен сененыт. Марий-влак икеныштым Юмын ужашыжлан шотленыт, пўртўсым, калыкым, чыла ылыше-влакым икеныштым пагалыме семынак пагаленыт, ондалкален, сўй да моло осал паша дене енын ямдым руалтен налаш толашен огытыл. Нуно, Сандалык Юмылан ўшанен, ике вийлан гына эгертен, шочмо кундемыште илаш тырышеныт. Марий калык, руш иза-шольын ылышыжым ончен, ике кугыжнышыжым ышташ пижын улмаш. Тидланак кўра X–XII курымалаште инуй ег-влаклан ўшанымаш кумдан шарла. Но марий кугыжанышым ышташ пошкудо феодал-влак волям пуэн огытыл, мешаеныт. Калык шарнымаште лачак Кугуракын образше гына кодын. XV курымышто Курык Кугызалан чыла кундемысе марий кумалын.

(Марийцев на протяжении многих веков старались отделить от священной рощи, пытались рощи с пнями выкорчевать. Но все же народ не согласился молиться в каменных храмах. <...> Церковные деятели считали поклонение в священных рощах плохой чертой, прожитками древности. В научных книгах по исследованию истории России прекращение молений в рощах, принятие крещения (вхождение в христианскую веру) считается вспомогательным способом построения государства. Они хотят заверить, что на основе чи вера (чимарий) нельзя построить государства. Нужно с сожалением сказать о том, что марийский народ хотя и сохранил свою веру, не смог построить своего государства. Эта эра – эра жадности. Только жадные, показав свою силу, победили. Марийцы считали себя частью Бога, природу, людей, все живое они уважали как самих себя, не пытались отобрать чужое готовое с помощью лжи, войн и других плохих дел. Они старались жить на своей земле, веря в Бога Вселенную, полагаясь только на свои силы. Марийский народ, смотря на жизнь русских братьев, взялся было за строительство своего государства. Из-за этого в X–XII веках широко распространяется вера в святых людей. Но соседние феодалы не дали построить государство, помешали. В народной памяти остался лишь образ Кугурака (Старший, старейшина). В XV веке Курык Кугызе (Старейшина горы) поклонялись марийцы со всех территорий). (Юмын йўла 2003: 168–169)

Стиль текста позволяет избежать уточнений и конкретизации. При указании исторических событий даётся описание межнациональных военных и религиозных конфликтов. Таким образом, исторический путь марийского народа в целом оценивается с перспективы описания роли этнической веры в жизни мари.

В качестве основного показателя осуществления реформы марийской веры, описанной в книге «Юмын йўла», можно отметить изменение риторики МТР по сравнению с «Ошмарий-чимарий». Главными новшествами в концепции *марий йўла* стали следующие: официальное признание синкретической чимарийско-православной традиции – включение «двоeverцев» в число адептов МТР; провозглашение марийской веры монотеизмом, переход от противопоставления мировым конфессиям к теоретическому сопоставлению с ними (на равных). В контексте поиска точек соприкосновения марийских верований и «русской веры» обращается внимание на проведе-

ние церковными служителями молебнов и вне храмов, на природе. «Поклонение природе» приписывается православной религии как «ещё актуальное» явление, тем самым православие определяется схожим с «язычеством», по крайней мере, по внешним формам обрядности.

Марий вераите православный вера гыч пурьшо ятыр апостолын, святойын образыштым ужаиш лиеиш. Калык нунылан черкыште гына огыл, отыштит кумалеш. Адакшым черке пашаен-влакшат чыла службым кў полат кўргыштō гына огыт эртаре. Жапын-жапын нуно молебным пашамаш, энгер воктене, пасушто эртарат. Ожнысо марий-влакын юмылтымо верышкыштит, часамла деке каена манын, кумалаиш мият. Пўртўслан кумалмаш православный вераите эше кугу верым налын шога. Тидын нерген ХХ курым тўналтыштак кумдан палыме руш шанчыен, богословий профессор Павел Флоренский возен.

(В марийской вере можно увидеть образы многих апостолов, святых, позаимствованных от православной веры. Народ поклоняется им не только в церкви, но и в роще. Так же и служители церкви все свои службы проводят не только внутри каменного храма. Время от времени они проводят молебны у ручьев, у рек, на поле. И в места молений древних мари (они) идут молиться, говоря, что идут к кладбищам. Поклонение природе еще занимает большое место в православной вере. Об этом в начале ХХ века писал широко известный русских ученых, профессор богословия Павел Флоренский»). (Юмын йўла 2003: 169)

Значимость объединения *чимарий* и последователей *марла вера* объясняется необходимостью избегания существующего разделения по «религиозному признаку» и стремления к сплочению народа. Возможность объединения марийского народа авторами книги «Юмын йўла» видится в общем поклонении единому богу – Ош Кугу Юмо, выделенному из пантеона марийских богов во второй половине XIX века участниками реформаторского движения Большая Свеча (Кугу Сорта).

Таче отышко марий калыкын икмыняр ужашыже гына кумалаиш коштеиш. Православный верам шарымылан кўра калыкна шелалт пытен. Ик тўшкаже руш вераиш куснен. Нуно тўн шот дене черкышке да часамлашке коштыт, отышто лач Ош Тўн Кугу Юмылан гына кумалыт. Марла верам кучышо-влак кўшыл вералан да ўлыл вералан шелалтыныт. XIX курымын кокышшо ужашыштыже Кугу Сорта вера шочеш. Тыште Ош Кугу Юмым да тудын Тўнямбал юмо-шамычшым тўнлан шотлат, нунылан кумалыт. Тыге шелалтмылан кўра, калыкна икоян лийын илымым монден, вийжым йомдарен. Кокыте, кумыте шелалтише калыкым таче лачак Ош Кугу Юмылан ўшанымаш гына лишемден кертеиш. Тыгай ўшанже рушла вераитат, марла вераитат, Кугу Сорта вераитат аралалт кодын. Марий-влаклан, ончыкыжым илен кодаиш шонат гын, икте-весе коклаште ойыртемым кычалман огыл, иккайлыкым муын, ваи-ваи лишемаш тыршыман. Тиде – Юмын ик эн шерге сугыныжшо.

(Сегодня только некоторая часть марийского народа ходит молиться в рощу. Наш народ разделился из-за распространения православной веры.

Одна часть перешла в русскую веру. Они в основном ходят в церковь и на часовни, в роще молятся лишь Главному Белому Большому Богу. Последователи марла вера делятся на «верхнюю» и «нижнюю»⁶⁸ веры. Во второй половине XIX века зарождается вера Большой Свечи. Здесь считают главными Белого Большого Бога и его божеств Вселенной, им поклоняются. Так из-за разделения наш народ позабыл о жизни во взаимном согласии, потерял силу. Народ, разделившийся надвое, натрое сегодня может сблизить лишь вера в Белого Большого Бога. Такое убеждение сохранилось и в русской вере, и в марийской вере, и в вере Большой Свечи. Марийцам, если (они) собираются выжить (т.е. сохранить свою национальную идентичность – *Т.А.*) в будущем, не нужно искать отличий друг от друга, нужно стараться взаимно приблизиться, найдя общее. Это – один из самых дорогих заветов Бога). (Юмын йўла 2003: 169–170)

Об объединяющей функции марийских верований написано в русскоязычном обобщении главы «Современные представления марийцев о Боге»: «Марийская традиционная религия до начала XX века выступала как единственный социальный институт сплочения и единения марийского народа, укрепления его национального самосознания, утверждения национальной самобытной культуры. Вместе с тем, народная религия никогда не призвала искусственно разъединять народы, не возбуждала противоборство и противостояние между ними, не утверждала исключительность какого-либо народа» (Юмын йўла 2003: 139). Таким образом религиозные активисты МТР представляются максимально лояльно настроенными по отношению к окружающей обстановке. Религиозное движение подстраивается под обстановку влияния христианской церкви, имеющей преимущество в сложившейся общественно-политической ситуации в Марий Эл (см. раздел 3.1.1). В настоящее время «Марийская традиционная религия» тяготеет к равноправию с религиозными институтами мировых религий, действующими в марийской республике. При сближении темы христианства и марийского «язычества» обходятся острые углы, касающиеся политики христианизации в Поволжье и взаимоотношений властей с верующими. Идея сводится к тому, чтобы добиться официального признания марийской «национальной» религии в Марий Эл и присвоить ей статус, равный православию и татарскому мусульманству. В то же время, заметно «уподобление» МТР православию, имевшему наиболее сильное влияние на традиционное мировоззрение марийцев (в Марий Эл) в течении нескольких веков.

⁶⁸ «Верхняя/высшая» вера отличается от «нижней веры» тем, что её последователи не признают «земных божеств» марийского пантеона – *Т.А.*

3.3.4 Боги МТР

Марийская Традиционная Религия не противопоставляется православию, в число последователей МТР определены и последователи синкретических практик:

Марийская традиционная религия объединяет верующих древнемарийской (чимарийской) веры, почитателей традиционных верований и обрядов, принявших крещение и посещающих церковное богослужение (*марла вера*) и приверженцев религиозной секты «Кугу Сорта». Эти этноконфессиональные различия сформировались под воздействием и в результате распространения православной религии в крае <...>. Существующие между религиозными группами определённые несоответствия в верованиях и обрядовой практике не играют существенного влияния в повседневной жизни марийцев. Эти формы традиционной марийской религии составляют основу духовных ценностей марийского народа» (Юмын йўла 2003: 138–139).

Необходимо отметить значение используемой формулировки «марийская традиционная религия», способствующей избежать уточнения степени смешения религиозных взглядов и полноты обрядовых ритуалов. Это название соответствует предполагаемой функции МТР в роли связывающей всех марийцев (хотя бы в пределах Марий Эл) духовной традиции, сопоставляемой с Православием, объединяющим «русский мир». При формировании МТР марийская вера была провозглашена монотеистической. Слово «язычество», часто применяемое в русскоязычном обозначении марийских верований, было замещено термином «традиционная религия». Основным аспектом преобразований в пантеоне богов явилось выделение Единого Бога, частями которого представлены девять других «высших» (либо «природных») богов:

Почитатели традиционной марийской религии признают Единого Бога Тўн Ош Кугу Юмо и девятиерых его помощников (проявлений) <...>. Единый Бог (Бог – Вселенная) считается вечным, всемогущим, вездесущим, всеведущим, и всеправедным Богом. Он проявляется как в материальном, так и в духовном облики, выступает в образе девяти божеств-ипостасей. Эти божества условно можно подразделить на три группы, каждая из которых отвечает за свою сферу: спокойствие, процветание и наделение энергией всего живого (бог светлого мира *Тўня юмо*); животворящий бог (*Илян юмо*); божество творческой энергии (*Агавайрем юмо*); милость, праведность и согласие: бог судьбы и предопределения жизни (*Пўриб юмо*), всемилостивый бог (*Кугу Серлагыш юмо*), бог согласия и примирения (*Мер юмо*); всеблагость, возрождение и неиссякаемость жизни: богиня рождения (*Шочын Ава*), богиня земли (*Мланде Ава*) и богиня изобилия (*Перке Ава*). (Юмын йўла 2003: 132–133)

Данный образ Единого Бога в девяти проявлениях и их классификации почти полностью совпадают с рассуждением А.И. Таныгина «об иерархии богов» осенью 1995 года. Описание состоявшейся беседы Н.С. Попов приводит в своей статье:

Александр Иванович рассказал, что Бог один, однако он проявляется через природные силы, поэтому говорят о многих богах. Главным марийским богом, по его мнению, является *Тун Ош Кугу Юмо* (Главный Светлый Великий Бог). Он имеет девять своих проявлений (ипостасей): *Туня Юмо* (Бог Вселенной), *Кугу Серлагыш* (Великий Спаситель), *Илян Юмо* (Бог, Подающий Жизнь), *Мэр Кугу Юмо* (Велигий Бог Мира), *Пуршö* (Предопределитель, Создатель), *Кугу Шочын Ава* (Великая Богиня Рождения), *Мланде Ава* (Богиня Земли), *Кугу Перке Ава* (Великая Богиня Неистощимости) и Ана Варем (это имя традиционно переводилось как «праздник пашни», Таныгин считает его божеством, которое объединяет, буквально «связывает, перемешивает» воедино все эти проявления Бога и создает единую божественную «ниву» – основу всей жизни). Каждое проявление Главного Светлого Великого Бога, в свою очередь, раскрывается через посредство девяти божеств. Так, например, влияние *Туня Юмо* люди осознают благодаря воздействию божеств неба (*Кава Юмо*), солнца (*Кече Ава* – Мать солнца), луны (*Тылзе Ава* – Мать луны), а также звёзд, ветра, облаков, воды, грозы и молнии. (Попов 1996: 136)

Идея главного бога не является новой в марийской религиозной традиции. Среди священных деревьев, посвящённых божествам в марийских рощах, обычно имеется дерево главного бога – (*Ош Поро*) *Кугу Юмо*. Выделение главного бога в марийском пантеоне относится к концу 19 века. Оно связано с реформами в области марийской веры, осуществлёнными вышеупомянутым движением «Кугу Сорта». Процесс формирования образа единого главного бога описан следующим образом: «До начала распространения монотеистических учений марийцы почитали многих богов, известных под названием *Юмо*, признавая при этом главенство Верховного Бога (*Кугу Юмо*). В XIX веке возродился образ Единого Бога *Тун Ош Кугу Юмо* (Единый Светлый Великий Бог). Единый Бог (Бог-Вселенная) считается вечным, всемогущим, вездесущим, всеведущим и всеправедным Богом. Он проявляется как в материальном, так и в духовном облики, выступает в образе девяти божеств-ипостасей» (Юмын йўла 2003: 133). Выделение именно девяти ипостасей в качестве составляющих единого бога может быть связано с космогонической мифологией. В начале своей книги «*Ший мундыра*» (Серебряный клубок) (Йошкар-Ола, 2013) А.И. Таныгин приводит образец песенного фольклора – марийскую песню *Кугече мура* (*кугече* в буквальном переводе означает «большой/великий день», среди марийцев Марий Эл ассоциируется с Пасхой):

*Шокте шўдырет – лудо пыжашет,
Сур лудыжо тушечын толын огыл мо?
Ош Кече йыр индеш муныжым мунчен,
Юмын кашташет пуктен луктын огыл мо?
Пуктен лукмо пагытнаже,
Кугече кечет огыл мо?*

Созвездие Плеяды – утиное гнездо,
Серая утка разве не отсюда прилетела?
Вокруг Белого Солнца девять яиц снесла,
Не у Бога ли на перекладине высидела?
Время, когда высидела (яйца),
Не Великий ли день (Кугече)?

Стоит подчеркнуть, что теоретическое объявление марийской веры монотеизмом посредством выделения единого бога практически не оказало влияния на религиозную обрядность. Более того, пантеон божеств и их функций отдельно рассмотрен в первой главе книги «Юмын йўла», а распределение их (божеств) по условным группам в качестве вариантов проявления Единого главного бога в разделе «Современные представления марийцев о Боге» никакого явного изменения в содержание марийской моленной традиции не вносит.

На мой взгляд, основным нововведением в рамках сближения *чимарий вера* и *марла вера* в общую концепцию МТР, является включение «русского бога» Иисуса Христа в число «земных божеств», наряду с почитаемым легендарным героем – *Курык Кугыза*⁶⁹ (Старейшина горы). Так, кроме Единого Бога-Вселенной и его девяти «божеств-ипостасей», в пантеоне МТР обозначены марийский и русский «наземные божества», отнесённые к нижнему разряду. Выделение особой категории земных божеств связано с культом предков и традицией почитания племенных вождей. В контексте сопоставления с православным пантеоном боги, относящиеся к категории «нижних» или «земных» божеств, стали определяться в качестве «святых». Таким образом представление Иисуса Христа как божественного посланника и включение его в категорию «земных» богов в МТР не противоречит описанной в «Юмын йўла» концепции почитания Единого Бога. Исходя из этого, получается, что марийцы, посещающие церковь или молящиеся иконам христианских святых в своей роще, поклоняясь «русскому богу» Христу теоретически следуют обычаю МТР. Таким образом, в МТР верующие могут обращаться к Главному Белому Большому Богу (*Тўн Ош Кугу Юмо*) или другим одиннадцати богам как Его «отдельным» частям.

Тачысе пагытыште кажне марий ег Тўн Ош Кугу Юмо ончылно, Тўня юмо ончылно, Агавайрем, Илян, Кугу Пўрышө, Мер, Серлагыш, Шочын Ава, Мланде Ава, Кугу Перке Ава ончылно, Иисус Христос, Курык Кугыза ончылно шкенжым поро марий семын кучышаш да кугезына-влакын «марий йўланам аралаш кўлеш» манме сугыныштым мондышаш огыл, шуктен шогышаш. Тунам гына ме марий калык семын аралалт кодына да Тўн Ош Кугу Юмын шўдымыжым шуктен кертына. (В настоящее время

⁶⁹ Курык Кугыза – одно из имён Чумбылата. Другие его обозначения: Кугырак, Кўвар кугыза (Стралик моста, большой), Курык кугу ег (Большой Горный человек), Курык Юмо (Бог Горы), Порленьыр (Тойдыбекова 2007: 260–262).

каждый марийский человек должен вести себя как добрый мариец перед Главным Светлым Великим Богом, богом светлого Мира⁷⁰, богом творческой энергии, животворящим богом, богом судьбы и предопределения жизни, богом согласия и примирения, всемилостивым богом, богиней рождения, богиней земли, богиней изобилия, Иисусом Христом, Старейшиной горы и не забывать завета предков, сказавших, что «марийскую веру беречь надо». Только тогда мы сохранимся как марийский народ и сможем выполнить завет/наказ Главного Белого Большого Бога.) (Юмын йўла 2003: 132)

Одновременно с выражением лояльной позиции к православной церкви, МТР оказывается на стороне Русской Православной церкви в ситуации активного расширения деятельности других течений христианства. При этом нужно отметить отсутствие какого-либо упоминания в книге о традиционных верованиях соседствующих финно-угорских и тюркских народов.

Марий калык йылме шот дене финн-угор тукумыш пура, но йўла шотышто ме финн да венгр-влак деч чот ойыртемалтына. Сандене мемнан кундемыште чоньымо лютеран черке денем е родо лийын огына керт. Марий йўла православный вера дене чак кылдалт шога. Руш да марий верам кучышовлак вич шўдō ий наре пырля илат, икте-весе дене поро кылым пентгыдемденыт. Тиде кылым йомдараш тыршыман огыл». (По языковому признаку марийский народ относится к финно-угорской семье, но по религии мы сильно отличаемся от финнов и венгров. Поэтому мы не можем быть родственны построенным в нашем краю лютеранским церквям. Марийская религиозная традиция тесно связана с православной верой. Последователи русской и марийской веры более пятисот лет живут вместе, они укрепили между собой добрую связь. Нужно постараться не терять эту связь.) (Юмын йўла 2003: 132)

В заключение анализа основного содержания книги «Марий йўла» отмечу некоторые изменения, привнесённые в определение временного пространства в рамках МТР. При указании на «исконность» и древность марийской веры авторы сравнивают между собой «возраст» мировых религий. В качестве момента зарождения молебных обрядов марийской религии приводится летоисчисление от «сотворения мира» по Юлианскому календарю, где за точку отсчёта взят византийский вариант – 5508 год до н.э.. При разъяснении марийского летоисчисления верховный жрец ссылается на частичные данные, полученные им при общении со старшим поколением:

...Шинчанужшо Кырсан Тумньымучашеш шочшо райком секретарьлан тыге мужедын: Совет власть 7500 ийыште пыта. Тиде пагытым мый ужын ом шукто, тый ужат. Совет кучем йўксō шулдыр ўмбалан шинчын кая. Кузе тидым умылаш? 1992 ий йўксō идалык лийын. Тошто тўня

⁷⁰ Перевод названий марийских богов осуществлён по аналогии с русскими названиями «божеств-ипостасей» в русскоязычном разделе книги «Современные представления марийцев о боге» (Юмын йўла 2003: 132–140).

ышталтме дене 7500 идалык эртен). (Ясновидец Кырсан секретарю райкома, родившемуся в Тумнымучаш, такое нагадал: “Советская власть закончится в 7500 году. Я этого времени не увижу, ты увидишь. Советская власть на лебедином крыле улетит. Как это понять? 1992 год был годом лебеда. От сотворения мира прошло 7500 лет”). (Ош сандалык 2012: 9)

Начало нового года по данному календарю начинается в период весеннего равноденствия – 22 марта. В своей книге «Ош сандалык ончылно» («Перед светлой Вселенной») верховный жрец А.И. Таныгин описывает 32-летний цикл календаря и рассказывает об относящихся к каждому году тотемных животных. Обозначение тотемных животных в календаре совпадает с зороастрийским календарём. Упоминание и ссылки на зороастризм встречаются также в интервью и текстах официальных выступлений главного карта МТР. В то же время, стоит отметить то, что реакция на подобное нововведение со стороны сторонников марийской религиозной традиции не всегда нейтральна. Высказывания верховного жреца и его интернет-публикации о «марийском астрономическом календаре» обсуждаются и критикуются в комментариях в интернете.

Так, рассматривая весь период развития официальной марийской религиозной традиции в постсоциалистический период, можно разделить его на два этапа. Первый этап относится к последнему десятилетию XX-го века, второй этап определяется началом 2000-х и продолжается по сей день.

Уместным представляется сравнение марийского религиозного движения постсоциалистического периода с аналогичным явлением в Северной Осетии. По словам Сергея Штыркова, в начале 1990-х процесс возрождения этнических традиций и массовое обращение к религии в обществе существовали параллельно. Обычаи предков хоть и относились к сфере духовной культуры, однако скорее всего не оценивались с религиозной точки зрения. Религиозные потребности людей удовлетворялись в стенах православных и мусульманских храмов, молельных домах других религиозных течений. Однако в середине 1990-х годов практика народных духовных обрядов начала привлекать особое внимание:

Привлекательность перспективы иметь собственную специфическую этническую религию, испокон веков сохранённую народом в драматичной борьбе с внешней идеологической экспансией, стала вполне очевидной. В этот момент появилась трактовка осетинской народной религии как политизма <...>. Эти взгляды достаточно быстро уступили место идее исконного (дохристианского и доисламского) монотеизма. Сейчас же делается ещё один шаг в развитии этой инициативы: среди части нео-традиционалистов появилась заметная и устойчивая тенденция видеть в реконструируемой религиозной традиции уже не собственно религию, а систематическое научное знание о мире. (Штырков 2013: 334)

В период с 2000-х годов «марийская традиционная религия» максимально адаптируется к сосуществованию с религиозными институтами, делаются

попытки адаптировать сельскую традицию к городской среде. С одной стороны, в данный момент наблюдается становление МТР как этнической религии, претендующей на позицию равной с «русским православием» и «татарским исламом». С другой стороны, деятельность религиозной организации способствует разделению аграрной религиозной традиции, основанной на анимистическом мировоззрении на «деревенский» и «городской» слои, отличающиеся в основе своей способом передачи традиции: естественной (устной) – через опыт – и письменный – через обучение по авторитету. При этом наблюдается «уподобление» христианской религии через приближение к православию по форме организации деятельности. В первом случае вера имеет место как духовная потребность человека, во втором – религия может выступать как важный аспект в конструировании национальной идентичности и инструмент сопротивления процессу ассимиляции.

IV. Марийская вера в XXI веке: содержание и функции

Владимир Напольских отмечает, что особый этап в развитии народной религии (Volksreligionen) в мире начинается в середине XX века, во «время гибели крестьянской культуры под натиском индустриального общества». Однако в России данный процесс начался позже в связи с господством коммунистической идеологии и антирелигиозной политикой, направленной как на деятельность религиозных институтов, так и на локальные моленные практики. Актуализация местных верований началась здесь в конце 1980-х годов, развиваясь в дальнейшем в рамках национальных движений в постсоветский период (Напольских 2002: 141). Таким образом, сегодня традиционные верования народов России нашли своё место в общем религиозном многообразии современного мира и стали частью общеевропейского политеистического движения. По сравнению с западноевропейскими странами, в регионах России крестьянская культура распространена в большей степени. Анимистические представления сохранены в народном мировоззрении сельского общества. Секуляризация советского общества во многом связана была со сменой поколений, когда передача религиозных представлений на уровне семейного воспитания ослабла, но понятие о народных традициях перенималось в условиях проживания в традиционной сельской среде. Волна национальных движений и обращение к традиционным верованиям в 1990-е годы совпадает с периодом усиления миграционных процессов в России и последующим усилением урбанизации общества, главным образом – молодёжи. Развивающиеся в последнюю четверть века движения традиционных верований находятся в зависимости от заинтересованности и поддержки молодого поколения. Трудно передавать и перенимать концепцию анимистических традиций вне естественных условий деревенской культуры. В условиях отсутствия религиозных институтов и учебных учреждений, в процессе адаптации к требованиям жизни современного общества, происходят преобразования в самих системах верований и обрядовых практик.

4.1 Трансформации в марийском традиционном мировоззрении и ритуальной практике

В постсоциалистический период обращение к «язычеству» не всегда обусловлено восстановлением или возрождением определённого обычая предков. Большое многообразие современных «языческих» общин образуется людьми, оторванными от исторических религиозных традиций. К примеру, для представителя «русского язычества» главным может являться

определение духовного пути для себя и потомков и связанное с этим поиском творческое конструирование новой религиозной традиции (Коскелло 2009: 302). Конечно, есть общины, где деятельность участников направлена на реконструкцию ритуальной обрядности анимистических традиций. Однако это так же ведёт к «изобретению» нео-традиции. Подобная реконструкция не вписывается в образ жизни сельского общества, являясь результатом деятельности городских общин и субкультурных сообществ. В данном случае недоступность возрождения «веры предков» объясняется не только её несоответствием образу жизни в постиндустриальном мире, но и мерой секуляризации, российского урбанизированного общества. Обычаи анимистических верований могут развиваться лишь в естественной, соответствующей народному религиозно-мифологическому восприятию, среде – в рамках деревенской культуры. Так инициатива возрождения политеистических традиций должна иметь основу бытования на селе.

Несмотря на локальные различия ритуальных форм и религиозно-мифологических основ религиозных практик, сторонники анимистических верований разделяются по критериям. Среди них выделяют два разных типа: продолжающие веру на основе мировоззрения, полученного в ходе традиционного семейного воспитания, и те, кто избрал философию «языческой» религии сознательно, перейдя из другой религиозной, или, чаще, нерелигиозной среды. Коскелло определяет эти составляющие группы как «патриархальное сельское» и «городское неопифитское» («интеллигентское») движения (Коскелло 2009: 303). Виктор Шнирельман также выделяет два разных «потока», определяя одно как книжное, искусственно созданное городской интеллигенцией, уже не связанной с традиционной культурой; и второе – как непрерывную традицию «идущую из глубин культуры», возрождающуюся в сельской местности. Он условно разделяет данные типы по народам, отмечая, что у одних народов (русских, украинцев, белорусов, литовцев, латышей и армян) идёт процесс «изобретения традиции», в то время как у других (народов Поволжья, осетин и абхазов) наблюдается своеобразное взаимодействие обеих тенденций и идёт более сложное развитие религиозных процессов (Шнирельман 2001: 168).

Взаимодействие двух типов участников традиционных религий в разных случаях может определяться как конфликт или сотрудничество, а иногда и сочетание этих отношений. В качестве примера благополучного (бесконфликтного) взаимодействия сельских и городских традиционалистов Коскелло приводит Удмуртию, где национальная интеллигенция и сельские жрецы объединились в одну организацию и развивают движение совместно (Коскелло 2009: 303). В. Шнирельман также отмечает непрерывность традиций ритуальной практики и совместное возрождение верований объединёнными усилиями интеллигенции и сельских жителей среди удмуртов и марийцев (Шнирельман 2001: 145–149). Очевидно, среди народов Поволжья процессы развития национальных верований наиболее

заметно проявились у удмуртов и мари⁷¹. Можно говорить о том, что верования этих народов занимают определённую позицию в многообразии религиозных практик, существующих сегодня в регионе.

Рассмотрим внутреннее разделение среди сторонников марийских верований. Несмотря на определённую состоятельность марийской религиозной традиции, представленной религиозной организацией МТР, данный феномен нельзя рассматривать как константное явление. Религиозное движение находится в постоянной зависимости от внешней среды, включающей общественные и политические процессы как в Марий Эл, так и за её пределами. Данные процессы затрагивают и самих участников движения, влияя на вектор его развития и изменение его функций. Если формирование и существование первого типа приверженцев традиционных верований не имеет явных временных ориентиров, то выделение «интеллигентского» типа может относиться к периоду качественного перелома, произошедшего в жизни общества. Аксиологическую роль интеллигенции в период национального подъёма в ранний постсоциалистический период описывает в своём исследовании С. Червонная. Национальные лидеры обращаются к имеющемуся культурному наследию, используя его в качестве альтернативы для противостояния внешнему воздействию, когда происходят значительные изменения как в экономической, социальной, так и духовной сфере. (Червонная 1999: 11–14)

Стоит отметить, что при рассмотрении марийского общества определение «интеллигенции» не предполагает оторванности её представителей от крестьянской культуры, поскольку релевантного «чисто городского» марийского населения нет. Знание марийского языка и этническое самоопределение предполагает сохранение связи с сельской народной культурой. Поэтому взаимодействие между хранителями обрядовых знаний и интеллигенцией в сфере развития национального религиозного движения вполне естественно (ФП 11, 12). Однако выделение двух «потоков», а по моему определению – «слоёв», марийского религиозного движения, основано на разнице личностных представлений о значении марийской веры, а также способах её адаптации к условиям религиозного рынка. Так, сегодня деятельность организации «Марийская Традиционная Религия» ведёт к унификации традиций локальных обрядов, инициируя процесс выделения «высокой» религии в народной религиозной традиции. Наряду с масштабными мероприятиями марийской веры, проводимыми жрецами движения МТР во многих районах сохраняется практика местных индивидуальных, семейных, деревенских обрядов.

⁷¹ Обзор процессов развития местных верований в Поволжье в 1990-е годы даётся в работе Александра Щипкова «Во что верит Россия» (Щипков 2003: *online*).

4.1.1 Выделение «высокой» веры в марийской религиозной традиции

Идея возрождения марийских верований, провозглашённая лидерами национального общественного движения в 1990-е годы, является начальным этапом процесса адаптации марийских верований к городской среде. В поисках объединяющей идеи представители интеллигенции обратились к народной культуре, тесно связанной с крестьянским бытом и обрядами, уходящими корнями в досоветский период. Ритуалы локальных верований были подняты на уровень «высоких» религий посредством регистрации общины марийской веры.

Возможность существования локальных обрядовых традиций на религиозном рынке требует формирования институциональной структуры. В связи с этим регистрация первой марийской религиозной организации в 1991 году считается наиболее существенным шагом в становлении марийской религии. После регистрации в Йошкар-Оле «Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии республики Марий Эл» в 2007 году, сформировались несколько районных общин, определяемых как «местные религиозные организации Марийской Традиционной Религии» (Устав МТР, *приложение 2*). Таким образом сформировалась структура религиозных экспертов МТР, взявших на себя функцию не только организации религиозных мероприятий в районах сохранения общественных молений, но и принимающая участие в возобновлении коллективных ритуалов в других регионах республики и за её пределами.

В качестве одного из важных этапов становления марийской религиозной традиции уже долгое время в марийском религиозном сообществе обсуждается тема основания марийского молельного дома в Йошкар-Оле. Однако данная тема и сейчас существует лишь в рамках дискуссии. Возможность проведения молений в городе с использованием помещения воспринимается верующими неоднозначно. При отсутствии в марийской религиозной традиции каких-либо храмов, высказывания о необходимости построения молельного здания МТР в Йошкар-Оле рассматриваются как шаг к её уподоблению мировым конфессиям. В отличие от «городских» религий, в марийской вере молельные обряды проводятся на открытой природе. С другой стороны, «марийский молельный дом» нужен не в качестве площадки проведения обрядов, но для практического использования организацией МТР. Для Централизованной общины МТР подобное здание могло бы решить проблемы аренды помещения для проведения собраний и ведения работы общины. Один из моих информантов объяснил необходимость молельного дома для выполнения функции «сборной точки» для начала и окончания цикла коллективного молельного обряда, которую на селе выполняет один из выбранных домов местных жителей.

(Говорят о том, что нужно построить молельный дом. Это нужно? – Т.А.). – Место для моления... модернизация религии по-любому всегда идёт, она

ведь должно идти, всё меняется. Молельного дома ведь раньше не было, но выходили на моление из дома. Вот выберут дом [в деревне], скажут «в твоём доме мы сегодня помолимся (*пелештена*), а потом в лес пойдём. Вот в Йошкар-Оле, допустим, зачем молельный дом нужен? У нас ведь просто выйти [на моление] неоткуда, и потом обратно возвращаться. Ведь нужно ещё вернувшись [из рощи] помолиться (*пелешташ*), а у нас возвращаться некуда. У нас так нарушаются сами каноны религии. Жрецы (*онаен*) должны выходить из одного дома и потом туда же возвращаться. Соберутся там, помолятся и потом выходят из этого дома. Потом моление пройдёт, и снова туда приходят. На следующий день – опять соберутся, в конце недели – снова там собраться нужно, чтобы помолиться. В конце недели нужно снова почитать молельные слова. А сейчас этого не делаем, вот нарушаем, потому что в Йошкар-Оле для этого дома нет. В деревне-то его делают – полный обряд. Здесь к домашним божествам, покровителям обращаться ведь нужно (ПМА 5).

В данном случае уточнение, что до и после проведения молельного ритуала в роще по обычаю принято обращаться к домашним божествам, указывает на то, что мой информант, отождествляет «общественное» нежилое здание с «родовым» домом. Изначально идея возникновения подобного здания в Йошкар-Оле обсуждалась в период подъёма национального движения в 1990-х годах. В период развития структуры МТР его роль была сужена до помещения для размещения организации. Однако подобного здания построено не было, и сейчас тема дома марийской веры лидерами религиозного движения не поднимается. В качестве «представительства» МТР жрецами центральной общины используется комната в здании Общественно-Политического центра Йошкар-Олы с общественно-политическим объединением «Всемарийского совета» («Мер канаш»).

Хотя формально районные общины МТР могут действовать как самостоятельные институты, Централизованная организация, возглавляемая Верховным жрецом, является главным звеном в структуре религиозных служителей марийской религии. Поскольку религиозный вопрос часто затрагивает тему общественно-политических отношений в современном российском обществе, возможность развития организации МТР находится в зависимости от республиканских политических структур. Пост главы организации МТР включает в себя аспекты дипломатического характера. Верховный жрец представляет марийскую религию, участвуя в составе марийских делегаций в крупных многонациональных мероприятиях в соседних регионах РМЭ и финно-угорских съездах за рубежом. Избрание на пост верховного жреца находится в зависимости от лояльности к главе региона⁷². (Напомню, что Александр Таныгин был избран на пост Верховного карта РМЭ в 1998 году, и с момента регистрации организации МТР в 2007 году является руководителем объединения). Во время процедуры избрания Верховного жреца МТР в декабре 2012 года, Александр Таныгин

⁷² В период рассматриваемых событий главой Марий Эл являлся Леонид Маркелов.

был вынужден остаться на посту Верховного карта, несмотря на своё желание уступить своё место и снять с себя ответственность за руководство МТР. Другие имеющиеся кандидаты негласно были определены как «несоответствующие требованиям данного поста» (УС, 2012).

Параллельно с Централизованной общиной МТР в Йошкар-Оле действовало 4 районных объединения (в Сернурском, Советском, Новоторъяльском, Моркинском районах). Постепенно их количество увеличилось до 9. За точным количеством официально зарегистрированных местных общин трудно проследить, так как они имеют право вести свою деятельность без регистрации. Однако для участия в экономических и социальных программах регистрация районной организации МТР даёт некоторые преимущества. К примеру, официально оформленные районные общины имели возможность получить финансовую поддержку для восстановления молельных рощ в рамках республиканской программы по сохранению памятников культурного наследия. Были проведены работы по благоустройству 16 рощ, многие из которых признаны объединением МТР рощами «всемарийского» значения. Эти рощи находятся под покровительством Централизованной общины МТР и республиканской власти, в них проводятся всеобщие или «мировые» моления (Доклад 2014).

Ведение документации в ходе деятельности общины представляет сложность для сельских жрецов, поэтому часть местных организаций МТР отказалась от юридического статуса после завершения программы «Культурное наследие». Однако для некоторых жрецов МТР регистрация религиозной группы считается обязательным условием работы организации, предотвращающим появление возможных негативных последствий.

А вот регистрироватлыме але регистрироватлыме огыл [общине] – иктаж-могай разницыже уло? (Т.А.) – Кузе уже? Молан огеи ойыртемалт? Ме уже юридический регистраций уло гын, ме везде лектын кертына, любой регионши лектын кертына, кумалтышыи лектын кертына. А регистраций деч поснаже ме куш лектына, мемнам вет... [Кумалтыш] эртаралт кертеш, но факт вет в том, что мемнан... кузе манаши... Мемнан лүдыкшыжэ огеи лий, ме зарегистрированный улына дык. Молан лүдшаи улына, ме калыклан юым кумалшаи улына, эртарышаи улына вот, например, кушто запланировал. Регистраций деч поснаже тудыжо шотлан пешыже тоже огеи тол, кушто ... Ожнысо семын даже ала пок-тенат колтат, кушто тендан документда?... ончыктыза могай самоз-ванец улыда? Ала иктаж сектант да мойн улыда... баптист?... (А вот есть какая-то разница в том, зарегистрирована община или нет? (Т.А.) – Как нет? Почему не отличается? Мы, если уже юридическая регистрация есть, мы везде можем выйти, в любой регион ... можем на моления выходить. А без регистрации мы куда выйдем, у нас ведь... [Моление] может проводиться, но факт ведь в том, что у нас... как сказать... У нас страха/опасности не будет, если мы зарегистрированные. Зачем мы должны бояться, мы должны богу молиться, проводить должны вот, например, где запланировали [обряд]. Без регистрации там не очень-то пойдёт, там ... Может, даже и

прогонят, как раньше, где ваши документы? Покажите, какие вы самозванцы? Может какие сектанты или что... баптисты?) (ПМА 5)

Таким образом, наличие религиозной организации придаёт уверенности при ведении религиозной деятельности, а также влияет на распространение обрядов моления в других районах. Инициативные члены некоторых локальных сообществ обращаются к верховному карту с просьбой прислать жреца МТР, который помог бы провести им обряд поклонения в своей деревне. В зависимости от традиций, локально практикуемых в религиозных общинах, приезжий жрец проводит обряд по своим обычаям, далеко не всегда совпадающим с местными. Некоторые карты пытаются выяснить у более пожилых жителей основные особенности проведения молений и стараются следовать их порядку (ПМА 3). Так происходит унификация обрядов, распространяются наиболее известные формы молельных церемоний. Этому способствуют и книги по МТР, на которые ссылаются местные жрецы при комментировании значения тех или иных обрядов, а также курсы и семинары, которые периодически организуются для картов и их помощников при Централизованной организации МТР в Йошкар-Оле (Сабёров 2013: 266; ПМА 3, ПМА 5). При этом идёт подготовка новых жрецов, которые в начале участвуют в обрядах в роли помощников, а со временем могут начать проводить церемонии самостоятельно. Руководитель общины Сернурского района описывает определение человека, подходящего на роль жреца, следующим образом:

Если в общине нет карта, люди просят других картов о помощи, и те решают, что надо выбрать нового карта для этих людей. Выбирают подходящего молодого человека – карты чувствуют, что именно этот мариец может стать жрецом – и передают ему необходимые сведения о религии. Он много молится, знание веры копится в нём. Постепенно он научается всему, что нужно, и начинает служить общине: молиться, поддерживать связь народа с Богом. <...> Чтобы человек прочёл книжицу и стал картом – так не бывает. Надо иметь нужные знания и определённую энергетику. У многих картов была нужда выбрать этот путь, иногда их к этому подталкивало какое-то несчастье, случившееся в их жизни. (Попов 2009: *online*)

Постепенно к религиозному движению присоединились маришцы из других регионов компактного проживания мари. Начало взаимодействия с организацией МТР могло быть основано на встречах участников общественного движения в рамках мероприятий объединений «Мер канаш» (Всемарийский совет) и «Марий ушем» (Марийский союз). Большинство нынешних членов Централизованной общины МТР состоят также во Всемарийском совете. Часто в рамках деятельности общественной организации жрецы Централизованной общины посещают другие регионы компактного проживания мари при проведении сезонных молений, которые иногда совпадают с проведением светских праздников (Дни деревни,

Пеледыш пайрем (Праздник цветов), Сабантуй и др. (ФП 13–17). При подобных выездах Верховный жрец Александр Таныгин может принимать местных служителей марийской веры в организацию МТР, публично вручая им атрибуты религиозных служителей МТР – самодельную шапку из войлока (*теркупи*) и вышитую рубашку. Таким образом общины МТР сейчас представлены и за пределами республики. Вместе с жрецами республиканских общин церемонии молений в «мировых» рощах Марий Эл проводят жрецы из Татарстана, Башкирии, Свердловской области и другие. В тоже время среди местных картов есть менее активные участники общественных мероприятий. Вступив в местную общину и подтвердив свой статус, официально став религиозными экспертами, они не всегда готовы к развитию карьеры жреца. Основываясь на знаниях локальных обычаев, они занимаются тем, что проводят обряды жизненного цикла в пределах своего сообщества. Иногда они могут вызвать непонимание и осуждение со стороны жрецов, занимающих более активную позицию относительно развития МТР. Один из лидеров местной общины МТР повествует нам о своём отношении к тому, что некоторые из жрецов проводят лишь семейные обряды и отказываются руководить общественными молениями деревенского или более масштабного уровней.

А онаен... вот щас каласкалем ынде онаен-шамыч нерген. Мемнан онаенлан тожо тыгакак вургем чиктенна, ушыым упишалтенна. Шуко энгже... мемнан дек огыт кошт. Шкаланытит... мӱнгышитӱ да мойн эртарат. .. Да, 17 энгым шкенам радамышке пуртенна, община «Марий кумалтышке» заялений рушлаже манна, вот возыктенна. Пуртенна тышке, тувырым чиктенна. Улыт мемнан денак, но огыт кошт... Вот тыгай мый онаенгым ойлынем, южо онаенгже мемнан коштыт и мер, тӱня и ял кумалтышке, чыла коштыт, ӱжына. Кудым ӱжына вот, чылан коштыт. А уло тыгай онаен-шамыч, кудо чоклен коштыт, значит, шочмо кечыште, тувыртышыым чоклымаште, вара колышыым ужалтарымаште, колышы тойымо годым. «Кумыт», «шымыт» чӱктымаште, «сороковой» – нылле кече годымет, вара идалыкаш – годовой манына вот [...]. Еш кумалтыш, значит тудо сосед дек кая, вара ӱрдыж ялышке кая, коштеш. Но тиде коштеш... мылам ойлаш неудобно, конечно, йӱашлан коштеш тудо, арака стаканлан. Мый тыгай онаен-шамычым онаенлан ом шотло. Потому что чыла шкеныштын тӱсыштым йомдарат нуно. Тыгай ушыым упишалыт, тыгай тувырым чият – ошым!.. Моло онаен палат мемнан кӱ тыгай улыжым шкенам коклаштыже. Мемнан общиныштак тыгае уло икте. Икте- кокто уло даже, нуно арака стаканлан веле коштыт. А мемнан деке мер, тӱня, ял кумалтышыым эрtare манын ойлем, ик ганат ок эрtare. Миен эртарат весе-шамыч, ладно. (А жрецы, вот сейчас расскажу теперь о жрецах (онаен). У нас жрецам тоже одежду одевают, шапку одевают [при вступлении в общину МТР]. Многие... к нам не ходят. Себе дома да что проводят... Да, 17 человек в свои ряды приняли, в общину «Марий кумалтыш» заявление, вот, написали. Приняли их сюда, рубашку надели. Они при нас же, но не ходят... Вот про таких жрецов я хочу рассказать. Некоторые жрецы у нас ходят и в окружные, и мировые, и дере-

венские моления, везде придут, приглашаем. Кого пригласим вот, все ходят. А есть такие жрецы, которые проводят обряды (*чоклен коштыт*) значит, на дне рождения, при освящении молозива, потом при проводах умерших – при похоронах. При зажигании [свечей] на «три дня», «семь дней», на «сороковой день», потом на годовщину [со дня смерти] [...]. На семейное моление, значит, он сходит, потом в другую деревню. Но он ходит... мне говорить неудобно, конечно, за выпивкой ходит он, за стаканом водки. Я таких *онаен* за *онаен* не считаю. Потому что совсем своё лицо теряют они. Такую шапку надевают, такую рубашку – белую!... Другие *онаен* знают кто такой среди нас. В нашей же общине такой есть один. Один-два даже есть, они только ради стакана водки ходят. «А у нас окружное, мировое, деревенское моление проведи,» – говорю, ни разу не проведёт. Приходят, проводят другие, ладно».) (ПМА 5)

Исходя из данного рассказа о местных *онаен*, можно заметить, что роли и функции жрецов локального уровня могут значительно отличаться от ролей и функций активистов организации МТР. Кроме участия в моленных практиках во время сезонных молений, лидеры общин МТР занимаются проведением собраний организации, организуют курсы для молодых *картов*, участвуют в общественной деятельности и поддерживают горизонтальные связи между религиозными общинами в разных районах республики и других регионах. Трудно оценить их возможности участия в семейных обрядах, между тем как в обществе имеется потребность отправления обрядов жизненного цикла человека (ритуалы чествования новорождённого, свадьбы, погребения). В данном случае вполне возможно допустить выполнение функций руководителя обрядов старшими членами семьи. Однако при отсутствии компетентного человека в семье для проведения ритуала, вплоть до благословения в день рождения, приглашается жрец. Возможно, в местах, где имеется зарегистрированная религиозная организация, знатоки ритуальной практики считают важным подтверждать свой статус вступлением в общину МТР. Между тем, не подчиняясь общей тенденции участвовать в моленных обрядах в разных местах и действовать в составе структуры МТР, такие *карты* выполняют локальные моленные практики, участвуя таким образом в марийском религиозном движении.

Параллельно с развитием структуры марийской религиозной организации, развернулась популяризация её деятельности в информационном пространстве. Особенно ярко это заметно на примере информации о предстоящих молениях. Если раньше время проведения местных молений определялось незадолго до сезона локальным сообществом старейшин, то сейчас план обрядов утверждается на год. Как правило, календарь молений на год составляется и утверждается лидерами религиозной организации ещё зимой. По причине недостаточного количества жрецов для проведения деревенских обрядов, в некоторых районах дни ритуала приходится на не подходящие по лунному календарю дни. О месте и времени проведения большинства обрядов МТР можно узнать из публикаций на страни-

цах газет или на сайтах в начале сезона⁷³. Также о предстоящих крупных молениях объявляется по марийскому радио. Нововведение в виде метода информирования людей о предстоящих церемониях не соответствует существующему ранее обычаю не приглашать на поклонение богу, так как человек должен прийти туда сам, узнавая о церемонии в ходе общения с членами локального сообщества.

Сегодня объявления о предстоящих жертвоприношениях иногда нарушают привычный ритм проведения обрядов, привлекая в священные рощи приезжих посетителей из других регионов. С одной стороны, это способствует знакомству с традициями МТР более широкого круга людей, с другой стороны – может создать неудобства для верующих. Масштабные моления привлекают большое количество журналистов и других людей, желающих посмотреть на «языческие традиции». Присутствие в роще большого числа посетителей, не знакомых с религиозной традицией, может повлиять на иное восприятие атмосферы обряда местными жителями.

Инф. 1: Теве Петро [кумалтыш] шуэш. Вот Петро пайрем годым, мый шонем, самырык-шамыч зра чот кызыт лектытыс ынде вет, так ала-мо – Сабантуй лекме гае веле чўчыт. (Йўлажым нуно палат мо, кучат мо? – Т.А) – Кучат ма, уке ма, вара нуно так мошко... Пеледыш пайремыш лекмыгай вел чучеш мылам тунам.

Инф. 2: – Да, туге чучеш мыланемат).

(Инф. 1: Скоро вот Петро (летние моления 12 июля, по православному календарю – День св. Петра и Павла) настанет. Вот во время молений на Петро, я думаю, очень много молодых ведь сегодня приходит теперь, так вот будто бы на Сабантуй попал, кажется (А обычаи-то [молений] они знают, следуют? – Т.А.). – А следуют ли, нет ли, они там как будто... Как будто на Пеледыш пайрем (Праздник цветов) вышли, кажется мне потом.

Инф. 2: – Да, и мне тоже так кажется.) (ПМА 3)

С развитием деятельности организации МТР проведение обрядов «всемарийского» и окружного масштаба участилось, они проходят ежегодно. По сообщениям информантов, в традиции марийской веры для поддержания благополучия семьи, ритуал жертвоприношения богам проводится каждые три года. Посещение крупных молений каждый год в порядке соблюдения обычая не входит (ПМА 3, ПМА 5). Вместо принесения дара в день общих молений некоторые верующие предпочитают посетить священное место в

⁷³ См. например: *Марий Элыште шыже кумалтыш-влак эртат* (В Марий Эл проходят осенние моления). Мариувер. 19.09.2015. <https://mariuverm.wordpress.com/2015/09/19/kumalt/>; *Марий Элыште шыже кумалтыш-влак тўнгалыт* (В Марий Эл начинаются осенние моления). Галина Ласточкина. 08.09.2014. <https://mariuverm.wordpress.com/2014/09/08/shyzhe-kumalt-2014/>; *Шыже кумалтыш-влак тўнгалыт* (Осенние моления начинаются). Юмыйўла ушем (Марийский религиозный центр). 17.09.2013. <https://mariuverm.wordpress.com/2013/09/17/shyzhe-kumalt-13/>. Информация о предстоящих молениях распространяется преимущественно через марийскоязычные источники.

другое подходящее время: «*Йодашыже, мый тыгай шуко калык кок-лаште огым...шкетак лучшо спокойно водем...*») Просить-то, я при таком количестве народа не хожу. Одна лучше спокойно выйду [в моленное место]» (ПМА 5). Так набирающие популярность среди приезжих посетителей общественные моления берут на себя функцию светских народных собраний. В связи с популяризацией отдельных рощ, сейчас в некоторых общинах МТР приняты решения о запрете фото- и видеосъёмки на местах проведения обрядов. В наиболее популярных местах молений при входе в рощи в день обряда могут выставляться стенды с описанием правил поведения в роще и требований к внешнему виду (ПМА 5).

Таким образом, деятельность организации МТР ведёт к обобщению и унификации моленных обрядов. Концепция развития системы верований зависит от лидеров религиозного движения, репрезентирующих официальную структуру марийской религии. В то же время существуют локальные сообщества, где представители МТР совместно с местными старейшинами проводят ритуалы в соответствии с традициями, присущими данной местности. При этом в некоторых районах традиции марийских верований соблюдаются без взаимодействия с официальным религиозным движением МТР.

4.1.2 Марийские обряды и анимистическое мировоззрение

Обряды традиционных верований наиболее естественно вписываются в образ жизни сельского общества. Этим объясняется относительный консерватизм и патриархальность «языческого мировоззрения» на селе по сравнению с идеями членов городских общин. Проведение обрядов марийской веры в локальных сообществах обусловлено идеей взаимосвязи с родной землёй (малой родиной) и предками (родовыми корнями). В связи с этим стоит отметить, что локальные особенности в марийской вере существуют не только из-за географической разобщённости народа. Разнообразие местных традиций зависит от принятых обычаев поклонения местным божествам (покровителям), выделившимся из общего культа предков. Кроме того, в зависимости от степени взаимодействия с другими культурами, в разных сообществах по-разному сохранены элементы архаичных форм поклонения.

Тенденция смещения обрядов, а также «мобильность» жрецов официальной МТР при проведении молений в тех или иных священных рощах является одной из точек расхождения между сторонниками формирующейся «высокой» марийской религии и приверженцев традиции в рамках ежедневного сельского быта. Сельская моленная традиция сохраняется на основе проведения индивидуальных моленных практик и деревенских молений в местных рощах, а также ритуалов культа предков (ФП 19–20). Сезонные моления, тесно связанные с сельскохозяйственной деятельностью, проводятся под руководством старейшин – признанных местных

жрецов. Как руководитель, так и все участники обряда хорошо знакомы с обычаями подготовки и проведения молебного ритуала. Городские жители, придерживаясь данной традиции, всегда могут посетить своё село для проведения ритуала. При сохранении обрядов семейного поклонения, мари, проживающие на большом расстоянии от родного региона, участвуют в молении при посещении родственников. В связи с соблюдением частоты проведения обрядов, они планируют приезд на малую родину в определённый период, в зависимости от местного ритуального календаря (ПМА 4).

Верования, возведённые из позиции «марийского обычая» (*марий йўла*) в статус «марийской религии», не всегда тождественны. К примеру, один из представителей марийской интеллигенции, размышляя о народном мировоззрении и обычаях марийских верований, охарактеризовал построение «Марийской Традиционной Религии» в качестве формирования структурной организации отделяющейся от живой традиции. По его мнению, религия – это иерархия, поэтому нельзя использовать понятие «марийская религия», лучше подходят определения «традиционные верования», «божьи традиции», «божий обычай», «божий образ жизни». Три последних варианта основываются на словосочетаниях «*марий йўла*» (марийский обычай) – «*юмын йўла*» (обычай бога). По мнению моего информанта, в современной МТР человек формально выполняет обряд либо участвует в нем, не зная его смыслового содержания. Формальное участие в обряде, с полным доверием ведения диалога с высшими силами руководителю молений, было рассмотрено в параллели с религиозными службами в мировых конфессиях. «В религии служат, проводят службы. Служат в армии, в милиции... А в марийской вере [иерархического] подчинения нет. Злюсь, когда путают религию и марийскую веру» (ПМА УС). Таким образом, даётся негативная оценка усилению роли посредника в выполнении ритуала марийской веры, так как в случае посещения общественных молений «из любопытства», человек перекладывает функцию взаимодействия с божеством на руководителя обряда, не участвуя сам при этом «душой». В «естественной» традиции марийской веры, существующей как часть мировосприятия, каждый человек признан способным к самостоятельному обращению к богу. Получение результатов от взаимодействия с сакральным возможно при индивидуальном душевном настрое, и не всегда этот процесс должен дополнять ритуал.

Садлан вет мыланна [информантын кокаже] ойла ыле: ой, тиде ийын курыкыш миен толмем чот шотлан тольо, ешыштем чыла манеш шот денак, радам денак кая ман ойла ыле. Ынде мыйже, тачысе кечын икежат тынар ийышке шуынам гын, ынде палем молан ойлен тыге тудо. Вот тунам, 91 годышто, миен Морко курыкышко кумалын лудо дене, комбо дене – значит тудын тиде татыште чонжо почылтын. А лийын гын тыгай, вот сыршат лектын каен, ала автобус дечат вараиш кодын, вот ту тыгаяк писын-писын гына комбым шўшкылын пелештен... Шке ойленже огыл наверне, ионалтен: ой, вот тыге вет лийын манын. [...]

Тунамже, изи йоча – мый пален омыл, а кызитсе ынде ...ий шуын, мый палем ынде молан тыге ойлен. Если вот чотрак кумал шоген, пелештен шоген, значит тудын шўм-чонжо, аланже почылтишо лийын юмын аланлан. А кунам тудо тўчылтиш – лиш бы писыраакын эртарен колташ и автобусый куржаш – ну, тугаяк и результатшат лиеш. Тыге лийшааш вет тудо. Но мый точно палем, Таня, если мый юмо дечын йодам гын, если мылам чот кўлеш да мый польшыым йодам – да польши толем. А если тыгай состояний дене пелештем, то мый палем, что бесполезно пелештен шогем. То есть пураш кўлеш – состояний лийшааш. Юмын алан состояний лийшааш тиде, шўм-чон кўргө почмо лийшааш – тиде первый правиле. (Поэтому ведь нам [тётя информанта] говорила: ой, вот этот мой поход на гору очень подошёл, в семье всё как надо, всё порядком идёт – говорила нам. Теперь я-то, если к сегодняшнему дню до такого возраста дошла, теперь я знаю, почему она так говорила. Вот тогда, в 1991 году, сходила на Моркинский холм, помолилась с уткой, с гусем – значит, у неё в этот момент душа открытая была. А если была бы вот такой, вот с плохим настроением пошла, может, на автобус опоздала, вот так же быстро-быстро гуся зарезала, прочитала молельные слова... Сама не говорила, наверно, но подумала: ой, вот так ведь случилось. [...] Тогда-то, маленьким ребёнком – я не знала, а теперь вот... возраст пришёл, я знаю теперь, почему она так говорила. Если вот более усиленно молилась, произносила молельные слова, значит, у неё сердце, душа были открыты божественному. А когда [душа] закрытая – лишь бы скорее провести обряд и бежать на автобус – ну, такой и результат будет. Так ведь оно должно быть. Но я точно знаю, Таня, если я прошу у бога, если мне очень нужно, и я прошу помощи – и помощь приходит. А если я в таком [ненастроенном] состоянии обращаюсь к богу, то я знаю, что бесполезно провожу ритуал. То есть нужно войти – должно быть состояние. Должно быть состояние настроя на божественное, сферы души и сердца должны быть открыты – это первое правило.) (ПМА 5)

Мои экспедиционные поездки в марийские деревни совершались в период проведения сезонных молений. Общение с информантами во время подготовки к молельному празднику, совместное участие в обрядах и обсуждения религиозной темы после посещения рощи позволяли вести беседы о значении сохранённого обычая в их жизни. Кроме объяснения устойчивости верований как простого следования обычаю предков, в рассуждениях моих собеседников присутствуют элементы самоанализа, критической оценки эффектов/результатов проведённого религиозного ритуала. С точки зрения такой объективной оценки одна из моих информантов описала сохранённый в её семье обычай семейного моления.

А тиде кумалтыш отышто мыйын ачам... тоже кожлашке коштын, тоже кожлашке лектын, мўнгыштё шканна. И меат кум ий гычын, кажне кум ий гычын лектына. Мо, кугызам колен дык теве уна, лектын огынал. Кугызамын ачаже тоже карт кугызаак лийын. Вот и мемнан ынде кая мучко-мучко... Ме ўшанена, как будто мемналан тиде ... черым... мом ышташ манааш мо ли... ну, полша, эм деч посна лечитлаш ту мемнам. Ала шкенам мом ыштена, внушатлена: ме туш миен толына гын – всё, ме

тажа улына. Может тун дене. Тунемалтын ынде мемнан, ыштыманак тидым. Иктаж-мо тугай трук лийын колта гын, энгек... О! Ме ти пашатым ыштен огынал, опоздаен улына, и тудлан верчын болектена манын шонена. Вара сӱрен пыштена: оксам, комбо пуным пыштена. Вара ту ийынак лектына кожлашке. Лектын от шукто гын, икта энгек лиеш, или йолет тодылалтеи, или кидет тодылалтеи. Вот тунамет вара шоналтет, ужат, пашам ыштен шуктен онал, осал паша лие ынде мемнан ден. Умбакет вара тыгай пашатым ыштена. (А в этой моленной роце мой отец... тоже в лес ходил, тоже в лес выходил [для проведения моленного жертвоприношения], для дома, для нас. И мы тоже через три года, каждые три года выходим. С тех пор, как муж умер вот теперь, не выходили ещё. Отец моего мужа тоже был жрецом. Вот и у нас теперь всё идёт-идёт... Мы верим, как будто нам это... болезнь... как сказать, ну, без лекарства вылечить помогает оно нам. То ли сами себе внушаем: мы если туда сходили [обряд провести] – всё, мы здоровые. Может, из-за этого. Привыкли теперь у нас, нужно продолжать это. Если вдруг что-то такое случиться, беда... О! Мы это «дело» не сделали, опоздали, и поэтому болеем, думаем. Потом обещаем жертву⁷⁴: кладём деньги, гусиный пух, перья. Потом в тот же год выходим на моление. Если не успеешь выйти, что-нибудь плохое случится – или ногу вывихнешь, или руку вывихнешь. Вот потом-то и подумаешь, видишь, «дело» не успели сделать, несчастье теперь с нами случилось. В дальнейшем потом выполняем такие обряды.) (ПМА 5)

Схожее отношение к религиозному обряду с точки зрения соблюдения порядка проведения ритуала проявляется в рассказе одного из жрецов. Лидер одной из районных общин МТР вспомнил о случае нарушения требований ритуала жертвоприношения. Моление, посвящённое главному богу (*Тун юмо*), проходило по обычаю в два этапа. На основном молении были пожертвованы бык и лошадь. Второе моление должно было проводиться через неделю после первого и завершить ритуал. После основного моления у местного жреца возникло сомнение в необходимости снова давать в жертву «с когтями/копытами». После некоторых споров вместо положенных на данный тип моления «скотины с копытами» были отданы «крылатые животные» (5 гусей).

Юмо мемналан сырен вот, мемнан кундемьшите вет Янгранур кундемьшите тений пеш кугу тыгай азап лийын, крышым шӱткален, шолем пеш кугу лийын. Мемнан тушто кумалтыште пеш сайын лийын, а арнягечым эртарыме годым ӱчашымаиш лийын, тиде чыла тидланак лийын. Вот тыгай лийын. Кӱдырчӧ, Волгенче юмо мемналан шолемым чот пуэн, теке кайык муно гай, чыве муно гай даже тугай шолем йоген. (Бог на нас рас-

⁷⁴ Под «обещанием жертвы» (*сӱраш, сӱрен пыштаи*) значитя обещание преподнести божеству определённый подарок, дар, при условии выполнения просьбы о помощи. «Часть» будущего преподношения (в данном случае – домашняя птица), кладётся в небольшой мешок, который вешается на стене под потолком. Осенью обещание выполняется проведением моленного жертвоприношения в благодарность за помощь. (ПМА 4, 5)

сердился вот, в нашей местности, в Янгранурской стороне в этом году большое ненастье было, крыши пробило, очень крупный град прошёл. У нас там моление очень хорошо прошло, а во время проведения *арнягече*⁷⁵ спор завязался, это всё из-за этого. Вот такое было. Бог Грома и Молнии к нам град послал, вот как птичье яйцо, даже с куриное яйцо, такой град был.) (ПМА 5)

В итоге случившийся сильный град, явившийся бедствием для местного населения, объясняется с точки зрения соблюдения религиозных традиций и воспринимается как наказание за отступление от норм проведения ритуала. Можно предположить, что, наряду с упоминанием жреца, другие сторонники анимистических верований могли бы объяснить случившуюся непогоду иными причинами, также связанными с поведением человека в контексте взаимодействия с божествами.

В период религиозных преследований в условиях необходимости адаптации религиозной практики к изменившимся условиям изменялось место и время проведения ритуала. В некоторых локальных сообществах появилась практика проведения ночных молений. Сумерки позволяли скрывать визуальные признаки посещения священной рощи верующими, а также вписывались в режим рабочего расписания в колхозах и совхозах, снижая риск преследования со стороны местной администрации (ПМА 4). По сравнению с коллективными молениями общинного типа, более широко в марийских деревнях сохранился обычай семейного моления, что объясняется возможностью практики в скрытой форме. Ритуалы семейных поклонений в родовых рощах были перенесены на территорию домашнего хозяйства.

А ондак гын, мемнан аваммыт ачамыт кожлаш коштыныт. Кызыт кожлаштыже тушто кошташ ок лий, корнат уке, вўдат тора, кызыт мўнгў кўзыкненыт чыланат. Кожлашкыже иктат огыт кошт ынде, чылан мўнгышкў кўзыкненыт, мўнгыштышт эртарат. (А раньше вот, во время отца-матери, в лес ходили. Теперь туда [в моленное место] ходить нельзя. И дороги нет, и вода далеко, сейчас [проведение обряда] в дома все перенесли. В лес [в моленное место] никто не ходит теперь, все домой перенесли, дома проводят). (ПМА 5)

Домашние жертвоприношения проводились в узком семейном кругу. В качестве основного места проведения обряда использовалось *кудо*, представляющее собой крытое помещение с земляным полом и кострищем или печью в центре, с отверстием для дыма в потолке. В ежедневном быту *кудо* функционировало как место для приготовления пищи домашним животным, поэтому для посторонних людей ярко выраженных признаков ритуального пространства не имело. В настоящее время *кудо* в марийских хозяйствах встречается достаточно редко, но при обрядах домашних

⁷⁵ День повторного моления через неделю после жертвоприношения.

молений роль костра может выполнять огонь в печи. Проведение семейных молений не предполагает участия в обряде посторонних людей.

Тыгай годым ег кошшаи огыл. Шкенап лекме годым, шке кашак гына лийман, ешет да... шке авамыт мемнан толыт мемнан деке. Авамтыт лектыт гын, ме коштына – кок семын. Нунат кум ий гычынак лектыт, ме – кум ий гыч. Вот ме теке ынде лектын онал да, тений лекман. (В такое время чужие не должны ходить. Когда мы выходим, своя ячейка только должна быть, семья да... родственники со стороны матери приходили к нам. Если мамыны родственники выходили, мы присоединялись. И они через три года выходили, и мы – каждые три года. Вот мы тепер не выходили да, в этом году надо выйти). (ПМА 5)

Роль руководителя обряда выполняет старший член семьи. Жрец приглашается только при отсутствии человека, способного взять ответственность за проведение обряда, что характеризует прерывание передачи обычаев как семейной традиции. В данном случае, на уровне местного сообщества официальный статус жреца никакого значения не имеет.

Авторитет руководителя обряда основывается на уважении со стороны односельчан и знании порядка проведения ритуала. Женщина, являясь старшим членом семьи, часто может вести семейный ритуал, а при отсутствии компетентных старейшин она выходит руководителем и на деревенское моление.

Мыйын такше, кугызамже пытартышлан туешкен, вуйжат сайын ок шоно ыле уже, полиенам кумалтыш эртараш мыйжат. Лиеш, манеш, ўдырамашланат ушыым ушыалын лектаи. Пока эше Максимыч уло да, тум йодын ончынем. [...] Марисолаште мемнан тулаче ангыргымышкыже эре шкеак лектын. Тудо эре ушыым ушыалын лектын. Вот мыят, если енгым муаш огыл гын, шкеак тўнгалаш манын шонем. (Тендан ялыште ик карт Николай Максимович да? – Т.А.). – Ну, тудо такше картлан шотлалтеш, а лекшыже... молодёжь-шамычат, 60-й годаш-шамычат уло, 61-й годаш-шамычат шкеак лектедат, но только ег дек огыт кай. (У меня так-то и муж в конце заболел, голова уже плохо соображала, и я тогда помогала моления проводить. Можно, говорят, и женщине выходить шапку [жреца] надев. Пока ещё Максимыч есть... вот его попробую просить [привести обряд]. [...]) В Марисоле у нас сватья до самой старости выходила. Она ещё в шапке (в головном уборе жрецов) выходила. Вот и я, если человека не найду, думаю, сама начну проводить. (У вас в деревне только один карт – Николай Максимович, да? – Т.А.). – Ну, он картом так-то считается, а выходят... и молодёжь, и которые 1960-го года рождения, и 1961 года рождения выходят [проводить семейные обряды], но только к другим [обряд вести] не идут). (ПМА 5)

По словам информантов, перенос молельных обрядов домой случается и сейчас. К примеру, в Сернурском районе Марий Эл мне рассказывали о том, что по причине заболачивания обрядового места деревенское моление было перенесено жителями в свои дома. Поэтому в последнее время

(2011–2013 годы) обряд летних молений проводится в виде домашних молений, когда в определённый день жители деревни проводят обряд в своих *кудо*, и лишь несколько человек продолжают собираться в старом молельном месте (ПМА 5). В деревне Унчо (Шорунджа) Моркинского района ежегодно 12 июля проводится масштабное моление с участием посетителей из разных регионов (ФП 18). Однако для местных жителей более значимым являются домашние моления. Осенние жертвоприношения, посвящённые богам в благодарность за хороший урожай и содержащие просьбы о благополучном проведении зимы, сопровождаются жертвоприношением домашней птицы. В основном к богам «пускают» гусей.

Ынде кызыт пörтыштö кумалыт, колтат комбым. [...] Ынде умбак огыт кай, мөнгыштö, колтат шке семын (Тудым кеч кунам ышташ лиеш мо? Кече кенгежым кеч тельм? – Т.А.). – Кенгежым огыл, только шыжым гына, шыжым колтат. Конгаиш олтат да чыла пыстылжым йүлалтат конга тулышко. Шылжым вара шке еш дене гына кочкыт. Шала огыт кышке, лужымат пийлан огыт пукишо. Чыла конга тулышко кышкат. Шке еш гына (А үжман мо онаенжым? – Т.А.). Уке, шке еш гына, вот шке палем гын шке мом ыштем... Вот ом пале гын вара карт кугыза. Вот ынде мыйын комбым колтем гын чечас мөнгыштö, мый ом мошто гын вот Мишам үжам лиеш Казанцеветым, вара шке ешем үжам – эрге-шешке-шамычым, ынде шке шочшемым. Нуно гына толыт, большо пошкудат уке, моат уке. (Теперь в домах молятся, пускают гусей. [...]) Нынче далеко не ходят, дома сами по себе проводят ритуал (А его можно хоть когда проводить? Хоть летом, хоть зимой? – Т.А.). Не летом, а только осенью, осенью пускают [гусей]. Затопят печь и все перья сжигают на огне. Мясо потом только своей семьёй едят. Разбрасывать нельзя, и кости собакам давать нельзя. Всё бросают в печь. Только своей семьёй (А жреца надо звать? – Т.А.). Нет, только своя семья, вот, если сама знаю, что делать... Вот если не знаю [как обряд провести], тогда зовём карта. Вот если я сейчас буду пускать гуся дома, если я не умею, вот Мишу позову получается, Казанцева (местный жрец), потом свою семью приглашу – сыновей-невесток, своих детей, значит. Только они придут, больше ни соседей, никого нет.) (ПМА 3)

Кроме этого, домашний ритуал является обязательной частью молельного обряда любого более крупного масштаба. Обращение к божествам совершается в выбранном доме перед выходом в рощу. В том же хозяйстве завершается цикл поклонений в молельный день. Значение молельного дома в проведении моления общемарийского масштаба мне удалось изучить во время экспедиции в Сернурский район РМЭ в 2013 году. Главным домом для выхода на моление на горе Чумбылат был выбран дом Галины Конаковой. В данном хозяйстве накануне была собрана вся необходимая утварь и жертвенные животные от местного сообщества (жителей Купсолы и близлежащих к ней деревень) для вывоза в рощу. Обряд моления на горе Чумбылат мы здесь рассматривать не будем, обратим внимание лишь на моменты домашнего поклонения, начинающие и завершающие порядок масштабной религиозной церемонии.

Утром, в день моления, жрецы провели короткий обряд в доме с просьбой о благополучном проведении молений на священной горе. После окончания масштабного религиозного мероприятия на Чумбылате, жрецы вернулись в деревенский дом для завершения цикла обращением к богам с благодарностью за удачное проведение молений. Цикл молебного обычая завершился через неделю, когда в данном доме проводился ещё один обряд, схожий с домашним молением, но относящийся к той же общемарийской церемонии, проведённой на горе Чумбылат (ПМА 5). При рассмотрении значения общественного моления можно отметить, что часть обрядов из общего цикла коллективных молений остаётся за пределами внимания большинства его участников. Для «традиционалистов», приобщающихся к марийским верованиям через знакомство с официальной МТР, знания о религиозных традициях остаются достаточно поверхностными и сводятся к знакомству с внешней атрибутикой и формой коллективного поклонения.

Определённым образом складывается отношение сельских жителей к популяризации местных священных рощ и увеличению числа приезжих участников в молебных обрядах. В рамках традиционного мировоззрения человек связан с предыдущими поколениями рода через общую (родную) землю. Поэтому элементы паломничества, связанные с посещением священных рощ в разных местах, при участии в обрядах разных локальных общин, относятся к новому элементу религиозного сознания в МТР (ПМА 1, 3). Человек, следующий молебной традиции предков, получает покровительство сил своей земли и должен проводить моление на земле своего рода.

(А радио ден мойн ўжыт, тидыже? – Т.А.). Шке кундемже шкеж ден кумалаш дыр тудо. Вот радио денат ойлат, ала-куш Чумбылатышке да мойн кумалаш коштыт. Мемнам пала мо тудо? Мемнан шкенан юмо тыште, шкенан пала дыр... Тушко шумеш мият, мемнан дечат мият, Унчо гычат коштыт тушко, кумалаш уно. (А то, что по радио сейчас приглашают [на моления], это-то? – Т.А.). Жители одной местности у себя должны уж поклоняться они, наверно. Вот и по радио говорят, куда-то на Чумбылат [гору] да что молиться ездят. Разве нас знает он? У нас свой бог здесь, наш-то знает чай... До тех краёв ездят, и от нас едут, и из Унчо ездят туда, молиться вон.) (ПМА 3)

Жители районов, где сохранены традиции коллективных молений, в лидерах марийской религиозной организации видят не столько старейшин марийской веры, сколько общественных деятелей. Общественные моления в роще летнего жертвоприношения в деревне Унчо – одно из наиболее известных мероприятий МТР в Марий Эл (ФП 31). На проведение обряда, кроме местных хранителей традиции, жрецов районной общины МТР, приезжают жрецы из других районов, в том числе Верховный карт. Исходя из представлений о поклонении богам от имени собравшихся на обряде людей, среди местных жителей возникают представления о воз-

можной неэффективности ритуала, проводимого «неместным» жрецом (человеком из другой местности, другого рода). Недоверие к «городским» картам в беседе моих собеседниц выразилось следующим образом:

Инф.1: Марина туге манеш Таныгинлан... Мийыш да «тый олан ит кумал, молан ит кумал, тый кушто кумалат? Туге кумал», – манын ойлыш. [...] «Тый тиге кумал ит шого, мыланна кумал тыге», манын. Тудо, Марина, туге мане, лач миенан мане тунам. (– А Таныгинже мом каласен тидлан? – Т.А.). Инф.1: – Нимат ыш ойло, мом ойла.

Инф.2: – Мом ойла тудо, мом каласен кертеш. – Огызт йöрате кызыт кугун кумалмым.

Инф.1: – Огызт йöрате, огызт йöрате, шукын толмым огызт йöрате.

(Инф.1: Марина так сказала Таныгину... Пришла да «ты на город не молись, этим не молись, ты где молишься (обряд проводишь)? Так молись», – сказала она. [...]) «Ты так не стой, за нас молись так (обращайся к богам от нашего имени)», – сказала. Она, Марина, как раз тогда пошла на моление, говорит. (А Таныгин-то что сказал на это? – Т.А.).

Инф.1: – Ничего не сказал, что скажет?

Инф.2: – Что он скажет, что он может сказать?... Не любят сейчас такие большие моления.

Инф.1 : – Не любят, не любят. Не нравится, когда так много людей приезжает.) (ПИМА 3)

В следующей цитате информант называет приезжих жрецов «попами», идентифицируя их с представителями официальной религиозной структуры, отличающимися от местных старейшин и локальных руководителей обряда.

Инф.1 : – Вара теве отышкет лектыт да, поп-шамычет (карт-шамыч) толгытс, унбачет ынде... Мемнан калыкше «а-а, нине мемнан деч йöрым нангаят, санден йöр уке, маныт вара.

Инф.2: – Ойлат тöрлым ынде.

Инф.3: – Кумалаш лиеш уло тöньялан.

Инф.1: – Куш нангай кертыт? Вот ойлат мемнанжын... Ойлена ынде, паша уке да. Тöньялан (Тöнья юмо) ден кумалыт, ик местный гына огылы-с тудо... Кызыт, палет, суас толеш даже. Суасат вольыкым пуа, отышкет. «Ончыч тыге суас толын огыл, суас толыч да Юмыжо ангырген пытен» маныт, «суас йöре-варе» маныт... Мо, суаслан марланат каят, манам. Вара рушланат каят-ыс манам, садлан манам тöньяже тыгай лийын-ыс ынде, манам. Марийже ала-куш шумеш кая, ала-могайлан молан, нацийлан кая... Мыйынат суас венге).

(Инф.1: – Потом вот в рощу-то выходят да, *попы-то* (здесь имеются в виду жрецы МТР)... приезжают ведь из далека-то теперь... Наши-то люди: «А-а, они теперь от нас дождь уводят, поэтому дождя нет», – говорят потом.

Инф.2: – Разное теперь рассказывают.

Инф.3: – Молиться можно за весь мир.

Инф.1 – Куда могут увести? Вот болтают у нас... Болтаем теперь, от безделья. У Мирowego (перед священным деревом, посвящённым главному богу)

молятся же, не только местный [бог] ведь он ... Сейчас, знаешь, татары приходят даже. И татары скотину дают (на жертву), в рощу-то. «Раньше так татары не ходили, татары приходят, да Бог запутался (с ума сошёл)», – говорят, «с татарами вперемешку» говорят... А что, за татар и замуж выходят, говорю. И за русских выходят, да, говорю. Поэтому, говорю, и мир-то такой стал теперь, говорю. Марийцы-то куда только не разошлись, с какими только народами не смешались... И у меня зять – татарин (ПМА 3).

Надо отметить, что не всегда мои информанты настроены так критично. В рамках исследования трансформации в системе марийских верований я обращала большее внимание на разносторонность реакций людей на изменения, происходящие в религиозной структуре и системе обрядов. Обобщая разговоры о моленных обычаях и сохранении марийской культуры, мои собеседники чаще всего высказывали благодарность за то, что «хотя бы это есть», и, конечно, осознавали, что нельзя остановить время и обустроить всё так, как хранится в народной памяти. Внимательное отношение старшего поколения ко всем деталям обряда, их близкое принятие к сердцу любых несоответствий МТР с их «верой предков» констатирует факт того, что для них духовная составляющая в марийской вере преобладает над более нейтральным в отношении религиозных чувств компонентом идентичности.

Итак, рассматривая отношение старшего поколения последователей марийской веры к происходящим в религиозной традиции изменениям, можно говорить о существующей разнице в их восприятии и оценке происходящих преобразований. Внутренний конфликт и недопонимание между участниками религиозного движения возникает на стыке обрядовых действий и мировоззрения. Для одних верующих эти аспекты являются составляющими ежедневной рутины и образа жизни в деревенской культуре, для других – выделяющимся признаком обозначения отдельной религиозной традиции и частью сохраняемой идентичности. В рамках продолжения традиций национальной веры и удержания её от растворения в современной поликультурной среде лидерами религиозного движения осуществляется преобразование системы. Духовная традиция претерпевает объективную трансформацию, обусловленную взаимодействием религиозного течения с социальными процессами и реакцией носителей моленного обычая на изменения в рамках структуры религиозного центра.

4.2 Религиозное движение и молодёжь

От жизненных позиций молодёжи и их отношения к своей идентичности зависит степень преобразования этнических традиций в будущем. С момента возобновления религиозной свободы в России прошла четверть века. За этот период выросло новое поколение людей, чьё религиозное мировоззрение не было подвергнуто влиянию атеистической политики, причастность к религиозной вере сформировалась под влиянием семьи,

окружающего общества и информационной среды. В рамках изучения марийской религиозной культуры представляется важным рассмотреть заинтересованность молодёжи в анимистической вере и деятельности религиозной организации.

С недавнего времени изучение религиозных основ как отдельного предмета введено в курс начальных классов российских общеобразовательных школ. Это означает, что религиозное воспитание молодёжи выходит за рамки семейного воспитания и локальных традиций. В связи с этим, при рассмотрении актуальности темы марийской веры внимание будет уделено степени освещения религиозной тематики в школьном образовании детей.

4.2.1 Отношение марийской молодёжи к традиционной вере

Для того, чтобы изучить отношение марийской молодёжи к сегодняшнему религиозному движению, представилось важным опросить по данному вопросу активных участников молодёжного сообщества мари. Сбор данных был основан на качественной выборке респондентов. Беседы и интервью предполагалось провести с информантами, связанными с марийским общественным движением и/или заинтересованными в вопросе марийской религии.

Для расширения круга респондентов при сборе материала был создан опросник (Приложение 3). Поскольку мобильность молодёжи предполагает взаимодействие общественников и активистов марийских объединений из разных регионов, проведённый опрос не предполагал определения территориальных рамок в зависимости от происхождения и/или проживания информанта. В опросе принял участие 131 человек. Хотя центром марийского религиозного движения по прежнему остаётся Марий Эл, география сбора данных не ограничилась одной республикой, что даёт возможность говорить об изучении отношения к марийской вере марийской молодёжи в целом⁷⁶.

Данные были собраны двумя способами: через интернет – посредством размещения опросника в социальной сети *ВКонтакте* (vk.com) и личным сбором материала – при заполнении информантами распечатанных анкет. Файл с вопросами был размещён в марийских группах⁷⁷ в социальной сети с кратким обращением к участникам группы заполнить анкету, ответив на

⁷⁶ Средний возраст информанта составил 26 лет. География проживания участников исследования представлена следующим образом: Марий Эл – 87 респондентов, Башкортостан – 27, Кировская область – 7, Татарстан – 5, по 2 человека с Чувашии, Пермской и Свердловской областей и по 1-му человеку с Челябинска, Москвы, Тверской области и Удмуртии)

⁷⁷ Группы в социальной сети «ВКонтакте» vk.com: Творческое объединение марийской молодежи «ИЛЕМ», «Марийц России», «Марийцы Казани», «Марийцы Москвы», «Марийцы всех стран, объединяйтесь» и др.

вопросы о марийской религиозной традиции. По моему предположению, заполнение анкеты, размещённой в социальной сети, подразумевает неравнодушие респондента к объявленной тематике. Посредством распространения вопросов в электронном виде была получена примерно половина всех заполненных анкет. Другая половина данных была собрана при заполнении опросников участниками летнего семинара «Всероссийский слёт марийской молодёжи»⁷⁸ в республике Марий Эл в 2013 году. Слёт марийской молодёжи, проводимый в разных районах Марий Эл с 2009 года, предполагает привлечение к мероприятию активных молодых людей из разных регионов компактного проживания мари. Их участие в культурных мероприятиях и общественной деятельности является показателем заинтересованности в национальной традиции и оценки значимости марийской веры.

В опросном листе обозначено 23 вопроса, не все из которых предполагают прямой однозначный ответ. Некоторые вопросы в анкете расплывчаты повторно в изменённой форме. При составлении опросника была поставлена задача получить ответы, описывающие мнение молодых людей по следующим вопросам:

1. Какое место в их мировоззрении занимает идея о марийской религиозной традиции?
2. Насколько марийская вера связана с вопросом об этнической идентичности?
3. Всегда ли взаимоисключается причастность к обрядам марийской веры и к православной (или иной) традиции?
4. Насколько молодые люди знакомы с религиозной организацией МТР, как они оценивают её деятельность?

Совокупность рассматриваемых вопросов определяет отношение современной молодёжи к народной религиозной традиции, маркирует степень её вовлечённости в процесс религиозного движения.

В контексте обозначения культурного своеобразия народов в период глобализации, марийцы сохраняют наибольшую известность в образе «последних язычников», благодаря названию статьи «Марийцы. Последние язычники Европы» в международном научно-популярном журнале GEO (GEO 2010) и распространению данной тенденции журналистами региональных изданий (Степанов 2010; Востриков 2011; Рыбаков 2013). Для рассмотрения вопроса о наиболее значимой ассоциации, связанной со своим народом, в опросный лист были включены вопросы о видении респондентом отличительной особенности марийцев. Вопрос №6 (Что, по вашему мнению, роднит вас с людьми вашей национальности?) подразу-

⁷⁸ Подробнее о мероприятии см. статья Э.Куклиной «В Сотнуре проходит слёт марийской молодёжи» и комментарии под текстом // <https://mariuver.com/2013/07/03/sotnur-sljot/#more-35141>

мекает выделение информантом варианта из предложенных готовых ответов. Следующий вопрос (№7) открытый, практически является продолжением предыдущего вопроса и предполагает более развёрнутое представление своего мнения. При анализе ответов мы составили 4 группы признаков, отмеченных информантами, результаты представлены в диаграмме 1.

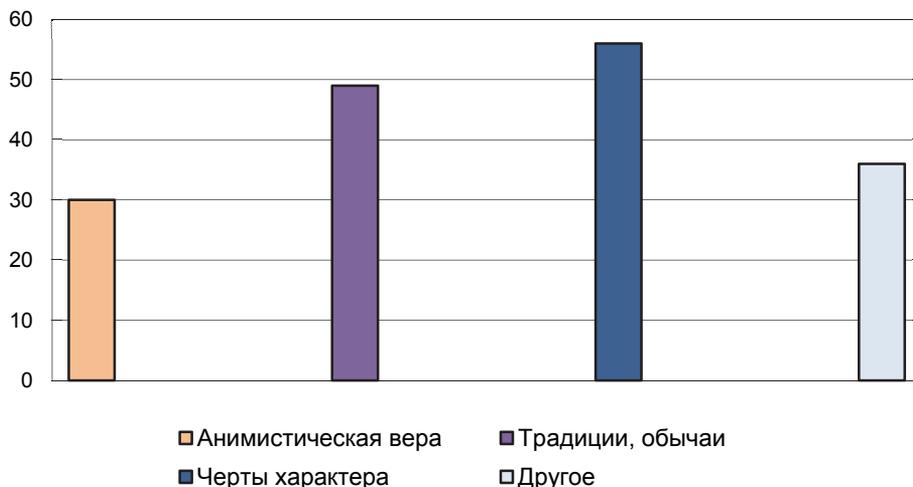


Диаграмма 1. Распределение ответов на вопрос: *С чем у вас ассоциируется марийский народ?*

Из ряда готовых ответов об объединяющих признаках представителей народа, многие участники опроса отметили несколько характеристик. Не все участники анкетирования смогли представить собственный вариант ассоциативного образа марийского народа. Часто встречались повторения обобщённых признаков из предыдущего вопроса (например: обычаи и традиции, танцы), что усложняет определение оценки анимистической духовной традиции в качестве отличительной особенности мари. Под категорией «обычаи и традиции» информант может иметь в виду как духовные ритуалы, так и танцевально-песенный фольклор, национальную кухню и многое другое. Тем не менее, отдельно были отмечены традиционные моленные традиции, при анализе ответов выделенные в отдельную категорию. В ассоциативный ряд, обозначенный как «другое», были собраны ответы, прямо не относящиеся к выделенным трём категориям, но существенно различающиеся между собой для формирования отдельных составляющих диаграммы. К данной группе отнесены выделенные информантами характерные черты или особенности традиции народа, такие как, танец верёвочка (*кандыра*), танец дробушка (*тывырдык*), вышивка, национальный костюм, легендарные герои, природа; характеристика «народ земли» (видимо, здесь имеется в виду аграрная культура и/или сохранение традиционного образа жизни в сельской среде).

Один из вопросов анкеты затрагивает тему религиозности самого информанта. Вопрос состоит из двух частей: допущение респондентом различия понятий «религиозный» и «верующий» и определение личных религиозных предпочтений. Уточнение о понятиях «религиозного человека» и «верующего человека» было включено в анкету на основе моего опыта полевых исследований, когда слово «религия» вызывало определённую реакцию у информантов. Не все мои собеседники, будучи носителями марийской духовной культуры, соглашались называть свою веру «религией»⁷⁹, относя данное определение к верованиям с письменной традицией. По ответам на опросник можно предположить, что молодыми людьми различие слов «религиозный» и «верующий» рассматривается в общем контексте. 25 человек (29%) ответили, что это одно и то же понятие, 16 человек (12%) на вопрос не ответили либо их точка зрения в комментариях не раскрыта. Однако подавляющее большинство респондентов (90 анкет – 69%) считают, что это два разных определения. Всё же интерпретация их значений даётся в стиле общего рассуждения и не рассматривается в прямой связи с описанием духовных обрядов мари. Распределение ответов, определяющих религиозные взгляды респондентов, представлено в диаграмме 2.

Среди указавших свою религию как приверженность к МТР оказалось 41 (31%), к православным отнесли себя 53 (41%) участников. 24 человек (18%) определили себя как двоеверцы, 3 респондента (2%) являлись приверженцами других религий и 10 (8%) определили себя как нерелигиозные. Среди предполагаемых готовых ответов о религиозной принадлежности не было ответа «нерелигиозен». Это, возможно, способствовало тому, что большинство респондентов указали на свою причастность к той или иной духовной традиции, исходя из проявления личных и/или культурных интересов. «Нерелигиозными», таким образом, определили себя 8% опрошенных молодых людей, одни из которых назвали себя атеистами, другие пояснили, что веруют, но не связывают себя с каким-либо религиозным институтом, ответив на вопрос следующими высказываниями: «верую», «верю в бога, но не отношу себя ни к одной религии, и даже к язычеству», «все тропы ведут к богу», и «нет, в религии нет правды».

⁷⁹ В официальных марийских словарях слово «религия» обозначается словами: *религий*, *верá*, *юмылан ушаньмаш* (вера богу). Название «Марийской Традиционной Религии» – *Марий юмынйұла* – включает в себя неологизм *юмынйұла*, который буквально переводится как «божеский обычай/обряд». Исходя из этого, русское название религиозной организации «Марийская Традиционная Религия» несколько иначе отображает значение марийской веры для её последователей, но вполне понятно для внешних наблюдателей.

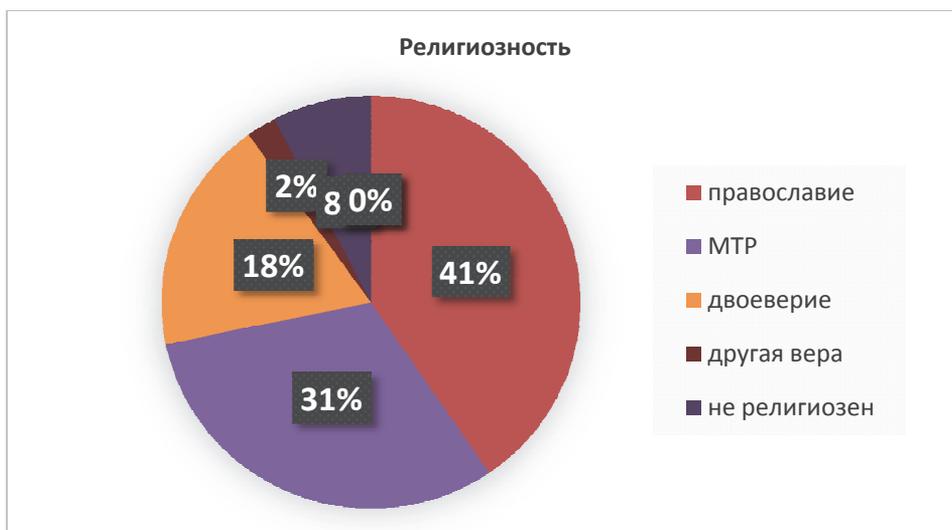


Диаграмма 2. Распределение ответов на вопрос: К приверженцу каких религиозных традиций вы себя относите?

Любопытным представляется сравнение данных о возможности участия респондентами в марийских молельных обрядах с определением их религиозной принадлежности. 4 вопроса анкеты были направлены на сбор информации о причастности молодых людей к марийским молельным обрядам. Вопросы касались как сохранения практики молений в их семьях, так и посещения ими общественных молельных мероприятий, о которых они могли узнать от своих знакомых или СМИ. Результаты данных представлены в *Диаграмме 3*. Выяснилось, что часто не относя себя к числу последователей марийского анимизма, люди не исключают возможность практического присутствия в духовных обрядах марийской веры. Не все присутствующие на марийских молельных ритуалах определяют себя приверженцами МТР. Данные указывают на то, что причастность человека к марийскому религиозному движению не обязательно зависит от его религиозных предпочтений, а характеризует заинтересованность в марийской культуре (фольклорных традициях и духовной культуре).

Нужно отметить, что определение себя приверженцем Марийской Традиционной Религии для марийской молодёжи также неоднозначно. Анализ ответов респондентов показал, что некоторые молодые люди причисляют себя к сторонникам МТР, исходя из своего опыта посещения общественных молений в разных районах Марий Эл, хотя в семье духовные обычаи никогда не соблюдались. Особенно это свойственно молодым людям, выросшим в городской среде. Таким образом, даже если в семье придерживались только светских традиций, по своему участию в коллективных обрядах поклонения в молельных рощах, респондент определяет себя носителем традиции марийской веры. К сожалению, по ответам в

анкете мы не можем точно говорить о количестве респондентов, относящих себя к МТР по присутствию на коллективных молебных церемониях, так как специального вопроса о виде посещаемых молений не было. Некоторые молодые люди, указавшие в вопросе о религиозной принадлежности, что «придерживаются традиций марийской веры», отметили, что ещё не удавалось побывать в священной роще и они лишь собираются в будущем принять а нём участие.

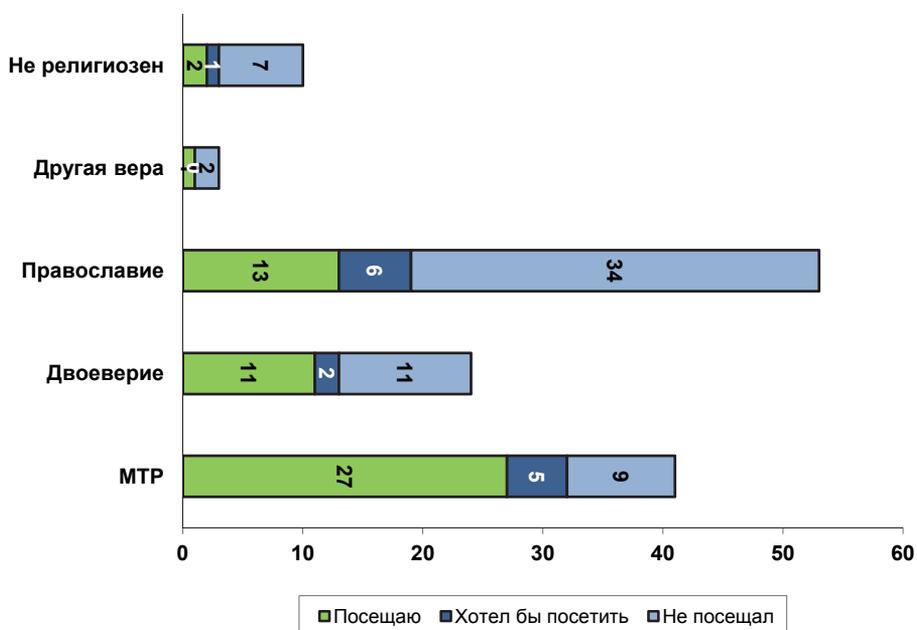


Диаграмма 3. Распределение ответов на вопросы о посещении марийских молебных рощ.

Среди респондентов, относящих себя к православной традиции, немало тех, кто отметил, что положительно относится к возрождению марийской традиции. Не все из них рассматривают обычаи марийских верований в качестве отдельной религии и, возможно, не определяют проведение марийских обрядов в качестве духовного служения, причисляя это к семейной народной традиции. Таким образом, посещение молебной рощи и участие в марийском молебном обряде не предполагает обязательного признания себя анимистом.

Группа вопросов (№ 15, 16, 20) была посвящена выявлению связи религиозной идентичности и национального самовыражения. Менее трети опрошенных (29%) выразили согласие с утверждением об обязательности мари придерживаться традиционных верований, а 71% респондентов считает, что выбор веры вопрос индивидуальный и не зависит от культурной принадлежности.

Таким образом, для представителей марийской молодёжи отнесение себя к той или иной религиозной традиции (в данном опросе это в основном – МТР, православие, двоеверие) не предполагает глубокой религиозности и строгого выполнения ритуальных практик. Духовное мировосприятие основано на народном мировоззрении, а практика религиозных обрядов не исключает смешения, может подвергаться «модным тенденциям» в религиозной и/или культурной сфере, позиция верующего тяготеет к «культурной религиозности» (см. так же выше 2.2.4). Рассматривая культурную религиозность в качестве одного из критериев религиозной самоидентификации, исследователи Сергей Филатов и Роман Лункин пишут: «Человек объявляет себя принадлежащим к определённой религиозной традиции, хотя возможно и не разделяет её вероучения, не участвует в обрядах и не входит в религиозную общину. Сам факт утверждения принадлежности к определённому религиозному течению важен для мировоззрения, нравственной, культурной и политической ориентации гражданина. Соответствующая религия имеет для человека, называющего себя православным, мусульманином или лютеранином, особую, по сравнению с другими религиями, ценность» (Филатов, Лункин 2005: 46). По результатам опроса можно предположить, что для многих представителей марийской молодёжи определение себя приверженцем той или иной веры является выражением мировоззренческой либо идеологической позиции и в меньшей степени религиозностью.

Отдельным пунктом был рассмотрен вопрос о знакомстве представителей марийской молодёжи с деятельностью марийской религиозной организации. Опрос показал, что около половины опрошенных (68 человек – 52%) не знакомы с деятельностью организации МТР, тем не менее некоторые из них выразили желание узнать о деятельности организации подробнее или сразу же отметили, что относятся к её деятельности положительно. Вторая половина – 63 респондента (48%) следят за деятельностью общины МТР и относятся к ней положительно. Главным центром развития религиозного движения мари является Марий Эл, одновременно отдельные общины формируются в других регионах с марийским населением. Полученные данные об узнаваемости религиозных общин МТР среди молодёжи можно отдельно рассмотреть по регионам. Из числа опрошенных молодых людей об организации марийской религии знают или что-либо слышали 49 представителей Марий Эл и 12 человек из Башкортостана. Ещё по одному представителю из Кировской и Свердловской областей слышали об организации. 36 молодёжных активистов из Марийской и 15 из Башкирской республик, а также все другие участники опроса из разных регионов проживания мари ответили, что не знают пока ничего об организации МТР. Таким образом, рассматривая влияние деятельности религиозной организации на популяризацию темы марийских верований в информационном пространстве, можно предположить что на распространение темы традиционной веры среди молодёжи организация МТР если и влияет, то лишь косвенно.

Можно сказать что для молодёжного сообщества марийская идентичность представляется тесно связанной с марийской религиозной традицией. Однако связь с духовной культурой основана не столько на мировоззрении, сколько на популярности и узнаваемости сохранённой анимистической традиции в качестве оригинальной черты современного марийского народа. Причастность к обрядам марийских верований не оценивается молодёжью в качестве глубоко-религиозного явления и не имеет прямого противопоставления с соседствующими религиозными конфессиями.

4.2.2 Условия передачи религиозных традиций молодому поколению

В последние годы в России выявляется тенденция усиления роли религии, исходя из государственной религиозной политики в сфере образования. С 2009 года началось постепенное введение в школьное образование предмета «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). С осени 2012 года данный курс вошёл в образовательную программу учеников 4–5 классов по всей России. Курс ОРКСЭ включает в себя 6 отдельных блоков: основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудейской культуры, основы мировых религиозных культур и основы светской этики (Агранович 2012). Таким образом на уроках религиозной культуры предполагается изучение одной программы по выбору детей и их родителей⁸⁰. Довольно активно в процесс определения изучаемого блока в рамках ОРКСЭ вмешиваются представители православной церкви (Олин 2015b: *online*; Чернова 2016: *online*; Риа Новости 2016: *online*). В отличие от РПЦ, представители других официальных конфессий в России (ислам, буддизм, иудаизм) не проявляют особой поддержки инициативы ознакомления детей с основами религий в рамках школьной программы, считая, что религиозное образование должно ограничиваться домом и храмом (Чернова 2016: *online*).

Преобразования, связанные с введением предмета «Основы религиозной культуры» в школьную программу, изменяют условия сосуществования знаний о локальных духовных традициях с учениями мировых религий. С одной стороны, программа религиозного образования может включать так же преподавание традиций локальных религий. С другой сто-

⁸⁰ Факт введения отдельного курса по религиозной культуре в обязательную школьную программу вызвал большой резонанс в обществе. Споры и дискуссии на данную тему не прекращаются и по сей день (Землянкина, Казаков, Володина 2012: *online*; Олин 2015a: *online*). Однако, я не буду углубляться в вопрос рациональности данного нововведения для светского общества, позволив себе отметить, что далеко не всегда выбор изучаемого курса может соответствовать желанию детей или родителей. Возможность преподавания того или иного блока курса обусловлена как наличием преподавателей, так и распределением желающих изучать определённую программу в каждом классе.

роны, эта возможность едва ли может быть достигнута на практике, как в плане создания полноценного модуля с необходимыми учебными пособиями и рабочими кадрами, так и по причине субъективности административных решений относительно образовательных программ. В контексте сложного разнообразия локальных культур, часто нельзя рассчитывать на предпочтение изучения местной традиции более широко распространённому православию либо основам мировых религиозных культур. Тем не менее, в связи с актуальностью религиозного вопроса в сфере образования, участники марийского религиозного движения так же поднимают вопросы о возможности введения тематики традиционных верований в образовательные учреждения. Темы изучения традиции марийской веры в школьном учреждении касаются во время собраний марийских общественных активистов и участников религиозного движения, а так же в представители религиозных общин в выступлениях в СМИ.

В качестве примера практической работы в подготовке школьной программы можно сослаться на рассказ руководителя одной из районных общин, Вячеслава Мамаева. Выступая по марийскому радио в передаче «Марий йўла», Вячеслав Мамаев отметил, что по инициативе местной общины МТР ведётся подготовка учебного материала для отдельного предмета по марийской вере.

Мемнан общине кўжиытеш школла программ ямдылаш тўнгалын улына. Тидлан лўмынак ег-влакым ойырымо. Тышке туньктышо-влак пуреныт, уста, тале онаен-влак. Нуно шке семынышт онченыт, мом тунькташ кўлеш школлаште, и программе негызым ямдыленыт. Тиде негыз семын шотлалтеш. Кодишо погынышто ме тиде негызым ончен улына, и пенгыдемдыме – келиен толеш школлаште тидым тунькташлан. Умбакыже тиде пашам эшеат виянден шогаш тўнгалына. Кудо пашаче группо семын ойырымо, нуно умбакыже пашам ыштат. Кўлеш инстанцийлан документым ямдылен шогат, кушто кўлеш ончыкташлан. Тиде материалым ямдылен шуктымек, вара ончаш тўнгалына. Жап ончыкта вара (– А тўн шотышто, палемдыме гычын, кузе йоча-влак марий йўлам тунемаш тўнгалыт? Могай ойыртемеже лиеш тушто марий йўлам тунемаште? – Корреспондент). – Ну, эн ондак ме тыште марий калыкын пайрем-влакыштым ончыкташ тўнгалына. Онаен-влак нерген, ото-влак нерген, кумалтыш-влак нерген, тыгакак шкеныштым ешыште кузе кучаш, школышто кузе кучаш, калык коклаште кузе кучаш... Мо сайже, мо удаже. Тиде программыште ончыкташ тўнгалына (На уровне нашей общины начали готовить программу для школы. Для этого специально определена группа людей. Туда вошли учителя, опытные, сильные жрецы. Они по-своему рассмотрели, что нужно преподавать в школе и подготовили основу для программы. Это считается главной основой. На последнем собрании [жрецов общины] мы рассмотрели эту основу и утвердили её – она подходит для преподавания в школе. Будем и далее развивать эту работу. Образовавшаяся рабочая группа работает дальше. Они готовят документы, необходимые для предоставления в разные инстанции. После подготовки данных документов посмотрим. Время

покажет (А по сути, из сказанного ранее, как дети будут изучать марийскую веру? Какие будут особенности в изучении марийской веры? – *Корреспондент*). – Ну, прежде всего мы здесь будем рассматривать марийские народные праздники. О жрецах, священных рощах, моленных обрядах, так же как вести себя в семье, в школе, в обществе... Что такое хорошо, что плохо. Это будем рассматривать в программе.) (Радио-запись 2016b: *online*)

Если все имеющиеся задачи, возникающие в ходе создания отдельной образовательной программы удастся решить, то в районной школе будут проведены первые факультативные занятия, посвящённые марийским верованиям. Однако, практически подобные планы остаются без каких-либо оснований для реализации. Если деревенские карты и активисты настроены оптимистично, более реально ситуацию оценивают представители научной общественности. Они сравнивают объём ресурсов, используемых для подготовки учебных материалов по ОРКСЕ (см. 4.3.1) и возможности создания отдельного учебного пособия по локальной традиции, соответствующего образовательным стандартам.

При рассмотрении темы религиозного воспитания детей на секции «Духовная культура народа мари» во время X Всемарийского съезда представителями интеллигенции были осящены проблемы, связанные с издательством марийских книг, в том числе материалу по марийской духовной культуре. Зоя Глушкова полагает, что тема преподавания марийских традиций в школе так же тесно связана с издательской деятельностью. По её замечанию, «у организации МТР есть контакты с министерством образования Марий Эл, но договорённости об образовательной программе нет. Причина в том, что для этого необходимо разработать подходящую для возрастной категории детей форму обучения, подготовить программу, издать учебники<...>. После издания рабочего материала, необходимо так же подготовить и учителей, работающих в школе. Об изучении в школе предмета по марийской вере, необходимо так же договориться с родителями детей» (Радио-запись 2016b: *online*). В целом, говоря о развитии марийской религиозной традиции, участники придерживались мнения о расширении её письменной фиксации и публикации материалов, составлении единой энциклопедии по духовным обрядам мари. Среди 9-ти пунктов, вынесенных рабочей группой секции на принятую резолюцию X Всемарийского съезда, были следующие рекомендации, связанные с темой религиозного образования:

– *Марий Эл Республикын Тўвыра, печать да калык-влакын пашаит шотышто министерствылан онаен-влакын шымлыме пашаитым савыктен лукташ полиаш* (Министерству культуры, печати и по делам национальностей Марий Эл оказывать поддержку жрецам в издательстве их письменных материалов).

– *Марий юмыйўла активлан школлаште марий йўлам тунькташлан программ ямдылыме да учебный пособийым савыктыме шотышто пашам*

вияндаш (Активу общины МТР вести работу по подготовке и изданию учебного пособия для изучения марийской веры в школах).

– *Марий кугыжаныш университетлан марий йўлам вияндаш шонымаш дене ике пеленже Марий йўлам шымлыше лабораторийым почаш* (Для развития марийской религии Марийскому государственному университету открыть лабораторию по исследованию традиций марийской веры).

– *Марий юмыйўла ушем-влакым федерал кўкшытышты почаш палемдаш. Тидланже марий калыкын тўшкан илыме регионлаштыже районласе ушем-влакым ышташ* (Начать подготовку для регистрации организации Марийской Традиционной Религии на федеральном уровне. Для этого открыть районные общины МТР в регионах компактного проживания марийского населения.)⁸¹ (Резолюция 2016)

Таким образом, тема религиозного образования марийской молодёжи была одной из актуальных в прошедшем на X Съезде народа мари в апреле 2016 года. Внимание со стороны активистов движения марийской веры уделяется так же поддержке инициативной молодёжи, желающей приобщиться к деятельности религиозных экспертов марийской веры. Если раньше участие молодых людей в проведении обрядов в основном проявлялось в помощи с подготовкой моленного места (заготовка дров, воды и др.), то со временем некоторых из них начала интересовать и духовная сторона моленной традиции. На сегодняшний день активность вовлечения молодёжи в деятельность религиозных общин МТР возрастает. С декабря 2015 года при обществе «Марий ушем» был открыт клуб «Школа марийской традиции Юмарий», где начали собираться слушатели лекций по теме марийской традиционной веры (Шемйэр 2016: *online*). Инициатива была поддержана жрецами Йошкар-Олинской общины МТР, они и начали вести занятия. Во время лекций и бесед рассматривались как обрядовые порядки ритуала и роль руководителя моления, так и духовные аспекты. Слушатели вели и самостоятельные занятия, изучая материалы по марийским верованиям по имеющимся публикациям и исследовательским статьям. С весны участники семинара были приняты в ряды помощников жрецов. Официальное их принятие в общину МТР состоялось во время весеннего моления Агавайрем, проводимой Йошкар-Олинской общиной МТР в Дубовой роще в пригороде Йошкар-Олы.

2015 ий декабрь гыч «Марий ушем» пелен «Юмынйўла» школышто марий самырык-влакым юмынйўла радамлан тунуктым. Нунын кокла гыч

⁸¹ Резолюция редполагает предоставление рекомендаций к действию в работе республиканского правительства и марийских общественных организаций в ближайшие 4 года (срок до следующего Всемарийского съезда). Но практически в последнее десятилетие, решения, выносимые съездом в резолюцию носят лишь рекомендательный характер. Республиканским правительством резолюции съездов всерьёз не воспринимаются. Судя по отчётам о результатах деятельности, общественные организации так же не всегда в состоянии выполнить поставленные на собрании задачи (Резолюция 2016).

тачысе кечылан кум-ныл егже юмынйўла радамым сайын тунемыныт. Бнде онаен пелен польшкалыше семын шогалташат лиеш (С декабря 2015 года в школе «Юмарий» при «Марий ушем» молодёжь обучалась порядку марийских религиозных обычаев. На сегодняшний день трое-четверо из них хорошо знают порядок марийских обрядов. Теперь их как помощников можно поставить рядом со жрецами. (Мариувер 2016: *online*)

Так, перед молением Агавайрем, в знак принятия молодых людей в помощники жрецов (*учо*), им преподнесли марийские шапки из войлока (*теркупи*). И молодые *учо* участвовали на весеннем молении уже в качестве помощников жреца.

В качестве заключения можно отметить, что традиции марийской веры сохраняются в основном благодаря преемственности практики в сельской местности. Передача знаний о народной духовной культуре не может быть адаптирована к образовательным стандартам. Даже при возможности введения отдельного предмета по анимистической марийской вере в школьную программу, перенятие опыта мировоззренческих аспектов и практики духовных ритуалов не будет соответствовать ознакомлению с основами марийской веры. При этом, приобщение молодёжи к народной духовной культуре, в том числе и обрядовой деятельности, происходит традиционным способом – посредством непосредственного общения и совместного участия в молельных обрядах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Существование анимистической религиозной культуры в XXI веке является показателем сохранения мифологического мировоззрения в современном обществе. Описанная в данном исследовании марийская традиционная вера практикуется на территории полиэтнического Поволжья, развиваясь в условиях сосуществования с христианской и мусульманской конфессиями. В силу интенсивности информационного потока в век глобализации, марийское религиозное движение оказывается в сфере влияния идей современных нео-языческих течений Европы. Проведённое исследование доказывает, что в традиции марийской веры сохранена связь с этническим мировоззрением и ритуальной обрядностью, что является основанием для использования марийской религии в качестве одной из составляющих этнической идентичности.

Являясь духовной практикой, в переломные моменты развития общества этническая вера включается в поток общественно-политического движения и идейно укрепляется в процессе национального возрождения. Однако идеологическая функция является лишь одной из сторон религиозной традиции. В качестве общественной идеологии народа, марийская вера должна была бы изжить себя в период атеизма советского времени. Подпольная практика ритуалов и сохранение традиционных представлений о взаимодействии человека с миром божеств является показателем того, что вера существует не только на уровне коллективных церемоний, но и в личном духовном мировосприятии людей. Так, актуальность локальных духовных традиций и развитие политеистических течений в современном мире может быть объяснено номинальной секулярностью общества. Марийская религиозная традиция продолжает выполнять роль опоры в построении народной идентичности, национальная самобытность остаётся взаимосвязанной с ценностями духовной культуры.

На сегодняшний день религиозное движение мари, прежде всего, проявляется через деятельность организации Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш». Жрецы МТР посещают крупные моленные обряды, выполняют роль наставников при восстановлении деревенских ритуальных церемоний, тесно взаимодействуют с главными марийскими общественными организациями. Информация о работе членов движения, предстоящих и проведённых молениях МТР освещается в СМИ. Лидеры организации влияют на изменение концепции марийской религиозной традиции. Основное влияние на реформу содержания МТР оказала книга «Юмын йўла». Данное издание используется в качестве одного из источников при воссоздании локальных обрядов, оно играет роль пособия для начинающих жрецов МТР. Тема развития марийской веры обсуждается на собраниях религиозных лидеров, на лекциях для жрецов общин; отдель-

ные идеи распространяются будучи представленными в публичных докладах, публикациях и интервью СМИ. В контексте журналистского освещения, организаторами молений выступают общины марийской религии, жрецы, состоящие в объединении. Исходя из данного факта возможно предположить, что инициатива проведения обрядов переходит к общественным активистам и религиозным руководителям, в то время как у сельского населения, как основного носителя религиозной культуры, потребность в вере предков ослабевает. Подобный процесс должен был бы сопровождаться возникновением зависимости марийского религиозного течения от инициативы лидеров религиозной организации и общественных активистов.

При обзоре выступлений и интервью лидеров МТР, прослеживается работа религиозного объединения, изменения происходящие в её структуре, а также развитие концепции марийских верований. Таким образом, основной дискурс сформирован вокруг деятельности участников религиозного объединения. В связи с этим, в начале изучения темы марийской веры имело место предположение о трансформации сельской обрядовой традиции в нео-традиционалистическое движение, тесно связанное с общественными тенденциями. На начальном этапе исследования мной был выдвинут тезис о том, что марийская религиозная традиция находится в прямой зависимости от политической и общественной ситуации в регионе. Таким образом процесс трансформации религиозного движения мог быть изучен в контексте исследования национального движения в Марий Эл. Предполагалось, что традиции сезонной и бытовой обрядности утрачивают ценность для современного сельского общества. Выделялся факт популяризации коллективных моленных церемоний в отдельных священных рощах, с участием посетителей из разных регионов, среди которых были общественные деятели и политические активисты.

Применение методики включённого наблюдения, изучение обрядовой практики и интервью с представителями МТР, неформальное общение с руководителями молений и другими носителями традиции помогли выявить вторую составляющую марийского религиозного движения – живую традицию анимистических поклонений. Обычай следования «вере предков» сохраняется в сельской местности и практикуется вне зависимости от взаимосвязи с движением МТР, либо другими религиозными структурами. Ритуалы индивидуальных и коллективных поклонений богам в почитаемых местах являются продолжением обычая народных верований как местной аборигенной традиции. Обряды традиционных верований наиболее естественно вписываются в образ жизни сельского общества и изменяются более плавно и медленно. Они в меньшей степени подвержены влиянию внешних трансформирующих факторов, имеющих краткосрочный характер. Вера в действенность духовных обрядов основана на анимистическом мировоззрении. Участники ритуального поклонения стараются избегать стороннего внимания, обряд проводится на основе собственной компетенции либо при участии местного старейшины.

Данный слой духовной культуры также подвержен изменениям, однако процесс преобразования деревенской моленной традиции объективен. Под объективностью я имею в виду развитие духовного обычая под влиянием внутренних изменений в религиозном сообществе и собственном мировоззрении каждого последователя традиции. Процесс объективной трансформации традиции не предполагает прямого воздействия общественных тенденций и политической обстановки, он происходит за счёт изменения мировоззрения и религиозных представлений человека, являющегося носителем традиции. Таким образом, на слой естественного сельского анимизма не влияет политика отдельных лидеров движения или условия среды типа антирелигиозной пропаганды и волны «языческого ренессанса». Однако, внешние факторы косвенно всё же воздействуют на анимистическое мировосприятие и обрядовую практику. Изменения в течении сельского анимизма происходят в зависимости от мировоззрения носителя обычая, духовные представления которого развиваются в условиях окружающей действительности. На сегодняшний момент данные условия обусловлены многоконфессиональной мультикультурной средой, определённым политическим строем, социальными и экологическими проблемами, урбанизацией и процессом глобализации в целом.

В представленных двух составляющих современной марийской религиозной традиции развивающийся слой естественной обрядовой практики можно рассматривать как продолжение аборигенной анимистической обрядности. Развитие официальной институционализирующейся формы Марийской Традиционной Религии (как формирующейся религиозной структуры) можно охарактеризовать как процесс выделения «высокой» религии в народной моленной традиции.

Таким образом, я выделяю два потока в современной марийской религиозной традиции. Они являются двумя составляющими одного и того же анимистического религиозного течения, но развиваются каждый в своём темпе и по-разному адаптируются обществом в качестве религиозной практики. Первый поток – религиозная организация МТР и официальное движение формирующейся этнической религии, ярко выделяется на информационном пространстве как в Марий Эл, так и за её пределами. Официальная марийская вера — важная составляющая этнической идентичности в противостоянии ассимиляционным процессам, опора укрепления самосознания и представления себя как народа с сохранённой уникальной анимистической традицией. Данный слой перенимает методы выживания на современном религиозном рынке, формируя структуру религиозной организации, адаптируясь к институциональному развитию. Кроме структуры религиозных экспертов, проявляется тематическая литература, официальная документация моленных мест (рощи), учебные курсы и собрания для жрецов, определённый вид одежды для руководителей молений и другая атрибутика. Второй поток взаимосвязан с более близким к традиционной форме образом жизни аграрного общества. Почитание природы, соблюдение табу, суеверия, сезонные моления и культ предков восприни-

маются как часть ежедневного быта, естественно вписываясь в ритм жизни сельского жителя.

Обе составляющие современной марийской веры как части одного феномена, безусловно, взаимодействуют между собой и оказывают влияние друг на друга. Они не могут быть рассмотрены как два отдельных религиозных явления, однако должны различаться друг от друга на данном этапе развития религиозного движения в Марий Эл. Признаками выделения отдельных потоков являются: разная степень и скорость трансформации, фрагментарное совмещение обрядов, а также возникновение конфликтов в некоторых случаях пересечения естественного и официально зарегистрированного анимизма. Если официальный слой марийской религии развивается субъективно, подвергаясь влияниям общественной и политической среды, то степень сохранения сельской анимистической традиции зависит от процесса урбанизации жилых территорий. Практика природных поклонений возможна при сохранении деревенского образа жизни, доступности природной среды. Конфликтность внутри движения марийской этнической религии возникает при интерпретации нововведений в теоретическом содержании религиозной традиции и во введении атрибутов. Так можно упомянуть неоднозначное восприятие последователями марийских моленных традиций введения в МТР 32-летнего цикла летоисчисления с тотемными животными. Жители Моркинского района не совсем положительно настроены относительно открытого в 2012 году нового почитаемого места, обозначенного камнем, привезённым из далёкой горы Чумбылат (КО). Старшее поколение традиционалистов придерживается мнения важности почитания местных покровителей (культ предков) и молений в рощах своего округа. Отсюда и их обращение к жрецам МТР, участвующим в проведении крупных церемоний, с просьбой не забыть в молитве упоминать и о нуждах локального сообщества, и не просить «только для города». Нужно отметить, что религиозный синкретизм, проявляющийся в смешении православной и анимистической веры, частично присутствует в обоих слоях современной этнической религии мари. Почитание христианских богов, либо присутствие их имён в названиях священных деревьев и моленных дней, особых споров не вызывает.

Марийское религиозное движение постсоциалистического периода развивается в три этапа. Ранний этап обозначается периодом 1990-х годов, когда волна традиционных молений поднялась наряду с национальным движением, и была зарегистрирована первая религиозная организация. Второй этап относится к началу 2000-х годов и характеризуется формированием религиозного института, появлением религиозной литературы и развитием структуры религиозных общин в Марий Эл. В силу развития деятельности религиозного объединения и тесного сотрудничества активистов религиозного движения с марийскими общественными организациями, жрецы МТР расширили географию своей деятельности. Через участие в межрегиональных общественных мероприятиях жрецы из Марий Эл познакомились с последователями традиционных верований в других

регионах с марийским населением. Местные общины МТР стали появляться за пределами Марийской республики. В декабре 2016 года была зарегистрирована официальная организация Марийской Традиционной Веры в Башкортостане. Лидеры марийского религиозного движения в перспективе надеются добиться признания марийской веры на Российском уровне и зарегистрировать организацию МТР на общегосударственном уровне.

Развитие этнического религиозного движения на фоне глобализации, процессов языковой ассимиляции и смешения культурных границ, явление неоднозначное. С одной стороны, оно может оцениваться как попытка укрепления аспектов культурной идентичности, с другой — как устремление в религиозность и своеобразный уход от реальности. Для более подробного рассмотрения состояния марийской традиционной обрядности и её функции в современном обществе представляется важным изучить вопрос религиозной культуры марийцев, проживающих в других регионах. Состояние и функции марийского анимизма в регионах тесного сосуществования с мусульманской религией может сильно различаться от ситуации в Марий Эл. Данное исследование может быть подспорьем как для сравнения развития марийской веры на территории национальной республики, так и за её пределами в постсоциалистический период. Надеюсь, что изученная тема внесёт свой вклад в накопление сведений о традициях последователей анимизма в начале XXI века.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

ЛИТЕРАТУРА

- Агальцов, А.Н. 2010. *Российское неоязычество как религиозно-нравственный феномен*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Тула.
- Агранович, Мария. Поверили на слово. – *Российская газета. Федеральный выпуск* № 5697 (24) от 06.02.2012; URL: <https://rg.ru/2012/02/04/religia-predmet-site.html> (09.10.2015)
- Асеев О.В. 1999. *Язычество в современной России: социальный и этнополитический аспекты*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва.
- Бахтин А.Г. 2012. *Марийский край в XIII–XVI веках: очерки по истории*. Монография. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет.
- Васильев-Ўпымарий, Валериан 1928. *Марий мутэр. Тўрлő вэрэ илбше марийбн мутшбм тагастарээн нэргэлбмэ кнага*. Моско: Калык-влак рўдő савыктбш (*Марийский словарь. Книга сравнительного изучения слов марийцев, проживающих в разных местах*. Москва, СССР: Главное народное издательство).
- Востриков, Василий 2011. Последние язычники Европы. – Йошкар-Ола от 31.05.2011; URL: <https://www.gg12.ru/node/8482> (08.11.2016).
- Выписка 2011 = Выписка основных положений программы общественной организации «Марий ушем»; URL: <http://mariuver.info/rus/soc/org/mu/prog.htm> (17.09.2014).
- Гаврилова К.А. 2012. «Проект этнической религии в Марий Эл и сельские общины марийцев: восприятие друг друга и модели взаимодействия». Неопубликованная рукопись.
- Глушкова З.М. 2011. Пырля лийын илыме шуэш. А.Таныгин дене мутланымаш (Хочется жить вместе. Беседа с А. Таныгиным). – *Ото*, №7, с. 3–8.
- Ефремова, Д. Ю. 2012. Культовые памятники марийцев VI–XIX вв. (По археологическим материалам). Архив отдела археологии Марийского НИИ им. В.М. Васильева. Йошкар-Ола.
- Зеленин Д.К. 1904. *Кама и Вятка*. Юрьев.
- Зеленева Г.С. 2011. *Межнациональные и межконфессиональные отношения в Республике Марий Эл на рубеже XX–XXI вв.* Автореферат диссертации. Йошкар-Ола.
- Землянкина, Вера; Казаков, Олег; Володина, Елена 2012. Опрос о новом школьном предмете «Основы православной культуры» Институт развития прессы; URL: <http://www.pdi.ru/articles.phtml?id=189&print=ok> (01.12.2016)
- Золотов, Василий 2005. Хочу прожить 200 лет! (Интервью с Верховным Жрецом). – *Марийская правда*. 11 ноября 2005; URL: http://www.marpravda.ru/news/society/2005/11/11/mp_051111_05/ (05.12.2014)
- Золотов, Василий 2006. Священная роща «столкнулась» с цивилизацией....– *Марийская правда*. 5 мая 2006; URL: <http://www.marpravda.ru/news/society/2006/05/05/roscha/> (05.12.2014)
- Зыков И.В. 1932. *Религиозные течения среди марийцев*. ОГИЗ. Нижегородское краевое издательство.

- Иванов А.Г. 2008. Всемарийское языческое моление 1927 года и действия властей; URL: <http://www.mari-el.name/2008/07/12/vsemarijskoe-jazycheskoe-molenie-1827-goda-i.html> (08.07.2015)
- Изергин, Алексей 1993. (А.И. Якимов). О культовых обрядах марийцев. – *Сельская новь*, 4 ноября.
- Кнорре, Борис 2008. Марийское язычество под натиском Нью-Эйджа. – *The Russian Review*, № 10; URL: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/tr31/02mari-paganism.html> (21.12.2014)
- Кнорре, Борис; Константинова, Елена 2010. Марийская народная вера и борьба за национальные интересы в последнее 10-летие. – *The Russian Review*, № 42; URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2793> (21.12.2014)
- Коскелло, Анастасия 2009. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма. – *Религия и глобализация а просторах Евразии*. под. ред. А. Малашенко и С. Филатова, Москва: РОССПЭН (Центр Карнеги). С. 295–334.
- Крылов, Александр 2001. *Религия и традиции абхазов (по материалам полевых исследований 1994–2000 гг.)* Москва.
- Кузнецов, С. К 2009 [1882]. Черемисские мольбища, жреческая иерархия и жертвенные пиры. – *Святыни. Культ предков. Древняя история*. Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», с. 73–75.
- Кузнецов, С. К. 2009 [1885]. Остатки язычества у черемис. Введение. – *Святыни. Культ предков. Древняя история*. Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», с. 167–201.
- Кузнецов, С. К. 2009 [1908]. Из воспоминаний этнографа. – *Святыню Культ предков. Древняя история*. Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийского книжное издательство», с. 203–251.
- Кузнецов, С.К. 2009 [1909]. Черемисская секта Кугу Сорга. – *Святыни. Культ предков. Древняя история*. Йошкар-Ола: Историко-литературный музей финно-угорских народов им. Валентина Колумба, ГУП РМЭ «Марийское книжное издательство», с. 253–313.
- Кузнецов С. К. 2010 [1879]. Четыре дня у черемис во время Сюрема. – *Полтыши – князь черемисский. Малмыжский край*. Йошкар-Ола: Историко-литературный музей финно-угорских народов им. Валентина Колумба, с. 305–372.
- Мамаев В.М. 2014. *Марий юмынйұла да пайрем-влак (Марийские религиозные обряды и праздники)*. Йошкар-Ола.
- Марийцы 2005 = *Марийцы. Историко-этнографические очерк*. Коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ.
- Мариувер 2012. Маркелов решил построить еще одну церковь в Йошкар-Оле; URL: <https://mariuver.com/2012/07/11/markel-cerk/> (29.10.2016)
- Мариувер 2016. «Марий ушем» Тумер ото Агавайремыш ўжеш («Марий ушем» приглашает на Агавайрем в Дубовую рощу; URL: <https://mariuverm.com/2016/05/23/mu-agavairem/> (09.11.2016)
- Мартынов, Н.А. 1940. Пережитки религиозной секты «Кугу сорта» и её реакционная роль в социалистическом строительстве. – *Труды*. Вып 1, с. 82–92.
- Минц, Лев 1996. Страны и народы: священные рощи мари. Карт Якимов. – *Вокруг света*. № 1.
- Москвина, Елена 2005. И принесли жертвы. – *Марийская правда* от 14 июля.

- Молотова Т.Л. 2010а. Марийцы и ислам в XVIII в. – начале XXI в. – *Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья*. Самара, с. 140–152.
- Молотова Т.Л. 2010б. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев. – *Этнографическое обозрение*, № 6, с. 81 – 92.
- Наговицын А.Е., Гаврилов Д.А. 2004. О современных тенденциях возрождения традиционных политеистических верований. – *Schola-2004. Сборник научных статей философского факультета МГУ*. Под ред. И.Н. Яблокова, П.Н. Костылева. Сост. А.В. Воробьев, П.Н. Костылева. Москва: Издательство “Социально-политическая мысль”, с. 179–186.
- Новые 1998 = *Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера (справочник)*. Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник No 1. Изд. 2-е, переработ. и дополн. Ростов-на-Дону; URL: http://www.lib.ru/HRISTIAN/spiski.txt_with-big-pictures.html#367 (18.12.2014)
- Олин, Игорь 2015а. Школьную программу подвергнут пересмотру?; URL: <http://www.proshkolu.ru/user/igorolin/blog/519668> (23.05.2016)
- Олин, Игорь 2015б. Основы религии «съедят» школьную программу?; URL: <http://7x7-journal.ru/post/55003> (23.05.2016)
- Орлова, Лидия 2010. Чисто марийская вера; URL: <http://www.religiopolis.org/publications/1263-chisto-marijskaja-vera.html> (20.12.2014)
- Попов, Н. С. 1987. *Православие в марийском крае*. Йошкар-Ола.
- Попов, Н.С. 1996. На марийском языческом молении. – *Этнографическое Обозрение*, № 3.
- Попов, Н.С. 2002. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века. – *Этническая культура марийцев (традиции и современность)*. Йошкар-Ола, с. 92–121.
- Попов Н. С. 2004. Социальная концепция традиционной религии марийцев. – *Формирование, историческое взаимодействие и культурные связи финно-угорских народов: материалы III Междунар. Ист. Конгресса финноугроведов*. МАРНИИЯЛИ. Йошкар-Ола, с. 478–482.
- Попов Н.С. 2005. Религиозные верования. – *Марийцы. Историко-этнографические очерк. Коллективная монография*. Йошкар-Ола: МАРНИИЯЛИ, с. 215–227.
- Попов, Юрий. 2009. Марийская Традиционная Религия перерастает национальные рамки; URL: <http://finugor.ru/node/12131> (16.10.2015)
- Пробуждение 1996(1). *Пробуждение финно-угорского севера*. Том 1. *Национальные движения Марий Эл*. Москва.
- Пробуждение 1996(2). *Пробуждение финно-угорского севера*. Том 2. *Национальные движения Марий Эл*. Москва.
- Программа 2002 = Программа научно-практической конференции «Социальная концепция марийской традиционной религии» в Йошкар-Оле в декабре 2002 года; URL: http://slavya.ru/delo/exped02/conf_mari/prog_conf.htm (10.04.2015)
- Рагозин, Виктор 1881. Черемисы. – *Волга. Отъ Оки до Камы*, том 2. *О народах по средней Волге. Исторический очерк*. Санкт-Петербург, типография К.К. Ретгера, с. 42–92.
- Радио-запись 2016а = Аудиозапись «Марий Эл Радио». Встреча с Вячеславом Мамаевым, апрель 2016 года. Ведущая Марина Глушкова// группа «Марийская Традиционная Религия» в Vk.com; URL: <https://vk.com/club79639413> (20.12.2016)

- Радио-запись 2016b = Аудиозапись «Марий Эл Радио». «X Марий Погынышто марий йула секций», апрель 2016 года. Ведущая Марина Глушкова, группа «Марийская Традиционная Религия» в Vk.com; URL: <https://vk.com/club79639413> (20.12.2016)
- Резолюция 2016 = X Марий калык погынын резолюцийже (Резолюция X Съезда народа мари). Йошкар-Ола, 16 апреля 2016 года.
- Регнум 2005. Президент Марий Эл Леонид Маркелов: Власть наконец взялась за наведение порядка; URL: <https://regnum.ru/news/521787.html> (29.10.2016)
- Риа Новости 2016: онлайн = РПЦ: практика изучения религиозных культур в школе должна развиваться. Выпуск от 01.09.2016; URL: <https://ria.ru/religion/20160901/1475806716.html> (23.10.2016)
- Рыбаков, Александра 2013. Последние язычники Европы. Новый вторник от 09.07.2013; URL: <http://nvtornik.ru/poslednie-yazychniki-evropy.html> (08.11.2016).
- Саберов Р.А. 2013. Жрчество мари (конец XX – начало XXI века): проблемы институционализации. – *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*, № 4 (1): 264–268.
- Саберов, Р. 2014. Интервью с Альбертом Рукавишниковым. – *Colloquium heptaploteres*. № 1; URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/intervyu-s-albertom-ivanovichem-rukavishnikovym> (08.01.2015)
- Салмин А.К. 2007. *Система религии чувашей*. СПб.
- Сануков, Ксенофонт 2014. И.Н. Смирнов – исследователь финно-угорских народов Поволжья. – *Черемисы* [1889] 2014, с. 5–13.
- Сануков, Ксенофонт 2010. Марий толкын тыге шочын. – *Марий ушем – марий куат*. Йошкар-Ола: Валентин Колумб лумеш финн-угор калык-влакын историй да сылнымут тоштер.
- Семнасем 2015. Строительство церквей в Йошкар-Оле и «прямо чудеса и мистика какие-то»; URL: <https://7x7-journal.ru/item/53071> (29.10.2016)
- Сепеев Г.А. 1975. *Восточные марийцы*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Сербицкий, Данил 2005. Помолитись Туреку. – *Марийская правда*, 22 ноября; URL: http://www.marpravda.ru/news/society/mp_051123_12/?sphrase_id=1033839
http://www.marpravda.ru/news/society/bogi/?sphrase_id=1033838 (11.09.2016)
- Сербицкий, Данил 2006. Боги помогут с урожаем. – *Марийская правда*, 31 мая; URL: http://www.marpravda.ru/news/society/bogi/?sphrase_id=1033838 (11.09.2016)
- Сморжевская, О.А., Шиженский, Р.В. 2010. *Современное язычество в религиозно-культурной жизни: исторические очерки*. Йошкар-Ола: Историко-литературный музей финно-угорских народов имени Валентина Колумба.
- Соловьёв В.С. 1999. Марийцы: прогноз этнической судьбы в 21 веке. – *Финно-угорский вестник*, с. 13–14.
- Соловьёв В.С. 2013. Профессор МарГУ: О социальном статусе Марийской Традиционной Религии; URL: <http://finugor.ru/node/41633> (08.08.2014)
- Старостенков С.А. 1980. Этноконфессиональное движение «Кугу сорта» у марийцев: причины и механизмы возникновения. – *Изучение преемственности этнокультурных явлений*. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Москва.
- Степанов, Александр 2010. Последние язычники Европы. – *Свободная Пресса* от 10.11.; URL: <http://svpressa.ru/society/article/33547/> (08.11.2016)
- Съезды 2008 = Съезды народа Мари: документы и материалы. 1917–2004 гг. Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба.

- Тайлор Э.Б. 1989. *Первобытная культура*. Москва: издательство политической литературы.
- Таймасов Л.А. 2004. Конфессиональная дифференциация и проблема этноидентичности марийцев во второй половине XIX века. – *Формирование, историческое взаимодействие и культурные связи финно-угорских народов: материалы III Междунар. Ист. Конгресса финноугроведов*. МАРНИИЯЛИ. – Йошкар-Ола, с. 489–492.
- Таныгин, А. И. 2010. Калыкнан пұрымашыже йүксö корно гай. Кокымшо марий форумшты Александр Таныгинын ойлымыжо (Судьба нашего народа как небезединый путь. Речь Александра Таныгина на Втором марийском форуме). – *Марий Эл* от 03.02.
- Таныгин, А.И. 2012. *Ош сандалык ончылно: Марий юмыйўлан негызше, кумалтышмут*, А.И. Таныгин чумырен. Йошкар-Ола: «Марий кумалтыш» марий юмыйўла община (Перед светлой вселенною: основы марийской традиционной религии, молитвы. Составитель А.И. Таныгин. Йошкар-Ола, община марийской традиционной религии «Марий кумалтыш»).
- Таныгин, А.И. 2013. Ший мундыра: марий калыкнан эртыме корныжо, шнуйжо, онжо да онаенже-влак нерген. Йошкар-Ола: Марий Эл Республикысе марий юмыйўлан рўдö юмыйўла ушемже (Серебрянный клубок: о пути, пройденным марийским народом, о его святых, вождях и жрецах. Йошкар-Ола: центральная религиозная община марийской традиционной религии республики Марий Эл).
- Тимофеева, Ольга 2013. Градоначальник. Зачем из Йошкар-Олы делать Венецию. – *Русский Репортёр* № 41 (319); URL: <http://rusrep.ru/article/2013/10/14/markelov/> (29.10.2016)
- Устав 1991 = Устав марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий». – Червоная С.М. 1996. *Пробуждение финно-угорского Севера. Национальные движения Марий Эл. Том 1*. Под.ред. М.Н. Губогло; Российская академия наук, Центр по изучению межнациональных отношений, Институт этнологиии антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, с. 217–222.
- Федеральный закон № 125 1997 = Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»; URL: http://base.garant.ru/171640/1/#block_999 (17.09.2014)
- Фейган, Джералдин 2010. Марийское язычество – историческая конфессия без привелегий. Кестонская служба новостей; URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=109> (19.12.2014)
- Филатов С.Б., Лункин Р.Н. 2005. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. – *Социология религии*, с. 38–52.
- Филатов, Сергей; Щипков, Александр [1994] 1996. Сотая епархия. Последний языческий народ Европы. – *Пробуждение финно-угорского севера*. Том 1. *Национальные движения Марий Эл*. Москва, с.167–175.
- Филатов, Сергей 2002. Языческое возрождение – поволжская религиозная альтернатива; URL: <http://www.archipelag.ru/authors/filatov/?library=1469> (17.09.2015)
- Филатов С.Б, Лункин Р.Н. 2005. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. – *Социология религии*, с. 38–52.
- Христофорова, Ольга 2007. Создавая будущее: марийцы в объективе кинокамер. – *Ab Itregio. Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве*. № 4, с. 261–282; URL: http://www.mdn.ru/cntnt/blocksleft/menu_left/nacionalny/publikacii2/stati/ob_hristof.html (11.10.2015).

- Худяков М.Г. 2010а. История покорения Малмыжского края. – *Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край*. Йошкар-Ола: Историко-литературный музей финно-угорских народов им. Валентина Колумба. с. 35–86.
- Худяков М.Г. 2010б. Из истории взаимоотношений татарских и марийских феодалов в XVI веке. – *Полтыш – князь черемисский. Малмыжский край*. Йошкар-Ола: Историко-литературный музей финно-угорских народов им. Валентина Колумба, с. 87–138.
- Чемышев Э.В. 2005. Этноконфессиональные группы марийцев на современном этапе. – *Вопросы этносоциальной истории марийского народа. АЭМК*. Вып. 28. Йошкар-Ола, с. 153–156.
- Червонная С.М. 1999. *Все наши боги с нами и за нас: этническая идентичность и этническая мобилизация в современном искусстве народов России: монография*. под ред. М.Н. Губогло. Москва.
- Чернова, Кристина 2016. Православная «бомба» для школы. Радио «Свобода» от 09.08.; URL: <http://www.svoboda.org/a/27910109.html> (12.10.2016)
- Черемисы 2014 [1889]. *Черемисы: Историко-этнографический очерк. Статьи*. Вступительная статья К.Н. Санукова. Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ «Увий».
- Шадров В.Д. 1996. Этнополитическая ситуация в республике Марий-Эл (Выборы – 1995) – Развивающийся электорат России. Этнополитический ракурс. Т.3. Выборы – 95. Вып.1. Москва, с. 149–150.
- Шемйэр, Лайд 2016. «Юмарий» провела публичную лекцию по марийской религии; URL: <https://mariuver.com/2016/02/14/jumari-publ/> (12.11.2016)
- Шнирельман, Виктор 2001. Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества по просторам Евразии. – *Неоязычество на просторах Евразии*. Сост. В. Шнирельман. Приложение к журналу «Страницы». Москва, Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, с. 130–169.
- Штырков, Сергей 2006. Предисловие. После «народной религиозности». – *Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии*. Под. Ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в С.-Петербурге. *Studia Ethnologica*, вып 3, с. 7–15.
- Штырков С.А. 2007. Сельское сообщество. Обычай. Власти: историко-этнографические очерки осетинского общества периода модернизации. – *Северный Кавказ: традиционное сельское сообщество. Сборник статей*. СПб: «Наука», с. 237–292.
- Штырков, Сергей 2009. Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР). – «Неприкосновенный запас», №1 (63), URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2009/1/sh12-pr.html> (11.04.2015).
- Штырков, С.А. 2013. Традиционалистские движения в современном северо-осетинском обществе и логика религиозного национализма. – *Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде*. СПб.: МАЭ РАН, с. 331–362.
- Щипков, Александр 2003. Во что верит Россия. Лекция седьмая. Национальное язычество. Мордовия, Чувашия, Удмуртия, Марий Эл; URL: http://www.religare.ru/2_7169.html (09.04.2015).
- Эльзас, Кристоф 2002. Традиция. – *Альманах: статьи по религиоведению*. Москва: «Современные тетради», с. 155–158.

- Юмын Йўла 2003 = Попов Н.С., Таныгин А.И. 2003. *Юмын Йўла. Основы традиционной марийской религии*. Йошкар-Ола.
- Ягафова, Е.С., Данилко, Е.С., Корнишина, Г.А., Молотова, Т.Л., Садиков, Р.Р. 2010. *Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография*. Под. Ред. Д-ра ист. наук Е.А. Ягафовой. Самара: Издательство ПГСГА.
- Якимов, Алексей Изергиевич 1993. Сохраним веру // [Источник: Молодежный курьер. 1993.14 ноября]. Червоная С.М. 1996. *Пробуждение финно-угорского Севера. Национальные движения Марий Эл. Том 1*. Под.ред. М.Н. Губогло. Москва, Российская академия наук.
- Якимов, Алексей Изергиевич 2005. Какому богу молится народ мари?. – *Congressus Decimus Internationalis Fenno-Ugristarum*. Part III. Summaria acroasium in sectionibus: Folkloristica & Ethnologia, Litteratura, Archaeologia & Anthropologia & Ethnic Historia. Йошкар-Ола, с. 123–124.
- Яналов, Василий 1996. Статья «Языческий ренессанс». Неопубликованная рукопись.
- Aitamurto Kaarina & Scott Simpson 2013. Introduction: Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. – Kaarina Aitamurto & Scott Simpson (eds.). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham, Bristol, CT: ACUMEN, 1–9.
- Anttonen, Veikko 1987. *Uno Harva ja suomalaisen uskontotiede*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Veikko 1989. Uno Harva's Studies on Religious Rituals of the Mari. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 35 (3-4): 319–332.
- Anttonen, Veikko 2004. Theory and Method in the Study of “Folk Religion”. *Temenos* 39–40: 73–79.
- Anttonen, Veikko 2010. Le Monothéisme. Diversité, exclusivisme ou dialogue?. *Actes édités par Charles Guittard*. Paris: Société Ernest Renán. Société française d'histoire des religions, 269–279.
- Bowman, Marion & Ülo Valk (eds.) 2012. *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield; Bristol CT: Equinox Publishing.
- Bowman, Marion 2014. Vernacular Religion, Contemporary Spirituality and Emergent Identities: Lessons from Lauri Honko. *Approaching Religion*, 4 (1): 101–113.
- Chulos, Chris 2000. The end of cultural survivals (perezhitki): remembering and forgetting Russian peasant religious traditions. – Natalia Baschmakoff & Paul Fryer (eds.). *Modernization in the Russian Provinces*. Helsinki: Institute for Russian and East European Studies, 190–207.
- Chuvuyurov, Alexander & Olga Smirnova 2003. Confessional Factor in the Ethno-Cultural Processes of the Upper-Vychegda Komi. *Pro Ethnologia*, 15: 169–196.
- Glassie, Henry 2003. Tradition. – Burt Feintuch (ed.). *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 176–197.
- Glukhova, Natalya 1995. Reflections of the Cheremis Religious Beliefs in the Texts of the Pagan Prayers. Mare Kõiva & Kai Vassiljeva (eds.). *Folk Belief Today*. Tartu: Institute of Estonian Language and Estonian Literature Museum, 60–66.
- Honko, Lauri, Michael Branch & Senni Timonen 1993. *The Great Bear: a Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Honko, Lauri 2013 [1988]. Studies on tradition and cultural identity. – Pekka Hakamies & Anneli Honko (eds.). *Theoretical Milestones: Selected writings of Lauri Honko*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 303–322.
- Honko, Lauri 2013 [1995]. Vertical heritage in horizontal adaptation: presentations of oral poetry and belief systems among the Finno-Ugrians. – Pekka Hakamies & Anneli Honko (eds.). *Theoretical Milestones: Selected writings of Lauri Honko*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 272–281.
- Honko, Lauri 2013 [1999]. Traditions in the construction of cultural identity. – Pekka Hakamies & Anneli Honko (eds.). *Theoretical Milestones: Selected writings of Lauri Honko*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 323–338.
- Heikkinen, Kaija 1992. Women, marginality and the manifestation of everyday life. A study of the Present-day Feast of the Veps and the Mari (in Russia). – *Ethnologia Fennica. Finnish Studies in Ethnology*, 20: 5–17.
- Holmberg, Uno 1914. *Tsheremissien uskonto*. Porvoo: WSOY.
- Ivakhiv, Adrian 2009. Nature and ethnicity in East European paganism: an environmental ethic of the religious right? – Barbara Jane Davy (ed.). *Paganism. Critical concepts in religious studies*. Vol. 2 *Ecology*. London, New York: Routledge, 213–242.
- Kapaló, James A. 2013. Folk Religion in Discourse and Practice. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 7 (1): 3–18.
- Knorre, Boris 2013. Neopaganism in the Mari El Republic. – Kaarina Aitamurto and Scott Simpson (eds.). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham, Bristol, CT: ACUMEN, 249–265.
- Koosa, Piret & Art Leete 2011. Revolt of Grannies: the Bursylsyas Komi Folk Orthodox Movement. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 5 (1): 45–61.
- Kõiva, Mare & Kai Vassiljeva (eds.). 1995. *Folk Belief Today*. Tartu: Institute of Estonian Language and Estonian Literature Museum.
- Lallukka, Seppo 2003. *From fugitive peasants to diaspora: the Eastern Mari in Tsarist and federal Russia*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.
- Laulajainen, Leena 1995. *Marilaiset: Laulun ja uhritulien kansa*. Helsinki: Otava.
- Leete, Art & Yurij Shabayev 2010. Notes about Re-identification of Ethnographic Groups. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, 46: 169–176.
- Linzie, Bil 2004. Uncovering the Effects of Cultural Background on the Reconstruction of Ancient Worldviews. *Ondroerir the Heathen Journal*, URL: <http://odroerirjournal.com/uncovering-the-effects-of-cultural-background-on-the-reconstruction-of-ancient-worldviews> (23.05.2015)
- Linzie, Bil 2008. Reconstructionism's Role in Modern Heathenry. *Ondroerir the Heathen Journal*, URL: <http://odroerirjournal.com/reconstructionism-in-modern-heathenism-an-introduction/> (23.05.2015)
- Luehrmann, Sonja Christine 2009. *Forms and Methods: Teaching atheism and Religion in the Mari Republic, Russian Federation*. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirement for degree of Doctor of Philosophy. University of Michigan.
- Luehrmann, Sonja 2011. *Secularism Soviet style: teaching atheism and religion in a Volga republic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Modern pagan 2013. Kaarina Aitamurto & Scott Simpson (eds.). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham, Bristol, CT: ACUMEN.
- Peedumäe, Tiia. 1993. Mari ohverduskombestiku tänapäevaseid paralleele. *Akadeemia*, 5,(10): 2134–2143.

- Peedumäe, Tiia 1996. Kristluse mõjud ja kristlikud tähtpäevad mari rahvakalendris. – *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, XLI, 183–203.
- Pyysiäinen, Ilkka 2004. Folk religion and theological correctness. *Temenos* 39–40: 151–165.
- Rydving, Håkan 2004. Saami Religion and Saami Folk Religion. What is the Difference?. *Temenos* 39–40: 143–149.
- Seo, Jinseok 2013. *The role of shamanism in Korean society in its inter- and intra-cultural contacts*. Tartu: University of Tartu Press.
- Simpson, Scott & Mariusz, Filip 2013. Selected words for Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. – Kaarina Aitamurto & Scott Simpson (eds.). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham, Bristol, CT: ACUMEN, 27–43.
- Taylor, Bron R. 2008. Introduction. – Bron R. Taylor (editor-in-chief), Jeffrey Kaplan (consulting editor). *Encyclopedia of religion and nature*. Volume 1. London, New York: Continuum.
- Taylor, Bron R. (editor-in-chief), Jeffrey Kaplan (consulting editor) 2008. *Encyclopedia of religion and nature*. Volume 1. London, New York: Continuum.
- Werth, Paul W. 2014. *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford: Oxford University Press.
- Yoder, Don 1974. Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore* 33 (1): 2–15.

ИСТОЧНИКИ

Архивные источники

Архив РЭМ

Ф. 18 Оп.1. Д. 4. 1939 г. Т.А. Крюкова.

Ф18, Оп 1. Крюкова Т.А. №89, 1961.

ТАр = Eesti Rahva Muuseumi Topograafilise Arhiivi päevikud

Peedumäe, Tiia 1991. ТАр 886. Mari 7 Ekspeditsiooni päevik. Olor Jal külas maride palvus ja ohverdamispidustuse Mer kumaltõš filmimisel. Mari ANSV (Mari El) Paranga raj. Olorjal. 1991. 7–15 oktoober.

EA = Eesti Rahva Muuseumi Etnograafilise Arhiiv

Peedumäe, Tiia 1991. EA 227. Teatmematerijaali mari rahvausundist ja ohverdustseremoonialt „Mer Kumaltõš“ 11. Okt. 91. Mari el Paranga raj. Olor jali k. 7.–15.10.1991 Lk. 177 – 232.

Видео и фото материалы

V135, 1992. Jazukain, Aleksey (Юзыкайн , Алексей). Mari El 1992. ERM V 135. Видеоархив Эстонского Народного музея. Тарту, Эстония.

V38/1, 1991. Tiia Peedumäe, Jaan Treial, Harri Hinn. Mari El ANSV Paranga raj. Olor Jali külas maride palvus ja ohverdamispidustuse Mer Kumaltõš filmimisel. ERM V38/1 Filmi videokogu ERM. Видеоархив Эстонского Народного музея.

V38/2, 1991. Tiia Peedumäe, Jaan Treial, Harri Hinn. Mari El ANSV Paranga raj. Olor Jali külas maride palvus ja ohverdamispidustuse Mer Kumaltõš filmimisel. ERM V38/2 Filmi videokogu ERM. Видеоархив Эстонского Народного музея.

Fk 2434, 1991. Tiia Peedumäe, Jaan Treial, Harri Hinn. Mari El ANSV Paranga raj. Olor Jali külas maride palvus ja ohverdamispidustuse Mer Kumaltõš filmimisel. (7.10.1991–15.10.1991) ERM Fk 2434. Фотоархив Эстонсконо Народного музея

- Fk 2459, 1992. Tiia Peedumäe, Jaan Treial. Mari El Vabariigi Paranga raj. Olor jali külas rahvareo „Aga-pairem“ (saha pidu) filmimisest (3.6.1992–15.6.1992) ERM Fk 2459. Фотоархив Эстонского Народного музея
- V 92. Anttonen, Veikko. Туркский университет, TKU/V 92/17 SÜREM UHRIRITUAALI 1/17, 1992.
- ЭФ Алексеев 2000. Алексеев, Алексей. «Чумбылат», этнографический фильм // Личный архив.
- V EY Ступак 2005. Ступак А. Кировская обл. 2005/2007. Видеоархив Европейского Университета Санкт-Петербурга.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА

ПМА 1 – Совместная экспедиция с сотрудниками Национального музея РМЭ им. Т.Евсеева в Звениговский район РМЭ в июле 2011 года.

Алыбина Надежда Николаевна 1962 г.р. д. Мари-Луговая Звениговского района
Охотина Нина Павловна 1941–2015 д. Мари-Луговая
Семенова Валентина Валерьевна 1987 г.р. пос. Кужмара Звениговского района
Фомина Елена Филипповна 1930–2016 г.р. д. Мари-Луговая
Яковлева Алевтина 1949 г.р. Мари-Луговая

ПМА 2 – Поездки на марийские культурные мероприятия диаспор мари в Москве и Санкт-Петербурге в мае 2011 года и июне 2012 года.

Алексеев Геннадий 1980 г.р. РМЭ Параньгинский район
Давлетгареев Ульяна Миньяровна, около 70 лет, РБ, Шаранский район
Иванов Александр 1980 г.р. РМЭ, Новоторъяльский район
Никитина Галина Ивановна 1951 г.р. РМЭ, Моркинский район
Петрова Галина Павловна 1954 г.р. РМЭ, Моркинский район
Тараканова Марина 1974 г.р. РМЭ, Советский район

ПМА 3 – Экспедиция в Моркинский район РМЭ в июле 2012 года.

Аксюбина Любмила Илландаевна, около 50 лет, д. Шлань
Александрова Людмила Николаевна 1957 г.р. д. Шоруньжа
Евгеньева Эльвира Демьяновна, около 35 лет, д. Шоруньжа
Иванов Юрий Арсентьевич, около 50 лет, д. Шлань
Иванова Татьяна Терентьевна 1940 г.р. д. Шлань
Илларионова Таисия Лукьяновна 1941 г.р. д. Шлань
Казанцев Капитон, около 75 лет, д. Шоруньжа
Казанцев Михаил Капитонович, около 50 лет, д. Шоруньжа
Митрофанова Зоя, около 70 лет, д. Шоруньжа
Степанова Элиса Прокопьевна, около 73 лет, д. Шлань
Тимофеева Екатерина Ивановна, около 70 лет, д. Шоруньжа
Фёдоров Евгений Фёдорович, около 52 лет, д. Шоруньжа

ПМА 4 – Экспедиция в Малмыжский район КО августе 2012 года.

Деревянченко Анастасия Афанасьевна 1939 г.р. д. Большой Китяк
Зайцев Николай Иванович, около 65 лет, д. Большой Китяк
Зарецких Анна Афанасьевна 1951 г.р. д. Большой Китяк
Иванова Валентина, около 40 лет, д. Большой Китяк

Казанкова Любовь Геннадьевна 1967 г.р. д. Кошпаево
Кардакова Татьяна Петровна 1924 г.р. д. Большой Китяк
Кошкина Татьяна Павловна 1945 г.р. д. Большой Китяк
Кузнецов Николай Иванович 1942 г.р. д. Тоштыял
Селезнёва Екатерина Александровна 1927 г.р. д. Большой Китяк

**ПМА 5 – Экспедиция в Сернурский, Советский районы и г. Йошкар-Олу
РМЭ в июле-августе 2013 года.**

Бердинов Дмитрий Александрович 1983 г.р. д. Кирла Мари-Турекского района
Ефремов Евгений Александрович 1956 г.р. г. Йошкар-Ола
Иванова Елена Александровна 1986 г.р. д. Памашнер Волжского района
Козлов Владимир Никифорович 1960 г.р. г. Йошкар-Ола
Конакова Галина Кузьмовна 1952 г.р. д. Купсола
Милютин Герман Степанович, около 50 лет, пос. Советский
Максимова Нина Федоровна 1968 г.р. г. Йошкар-Ола
Мамаев Вячеслав Михайлович, около 48 лет, пос. Сернур Сернурского района
Танаков Виталий Дмитриевич 1956 г.р. г. Йошкар-Ола
Тойшев Николай Максимович 1959 г.р. д. Купсола
Тойшев Максим Николаевич 1987г.р. д. Купсола
Шабдаров Николай 1986 г.р. д. Йошкар Памаш Сернурского района
Юзыкайн Вячеслав Александрович, около 60 лет, г. Йошкар-Ола
Ямбердов Иван Михайлович 1955 г.р., г. Йошкар-Ола

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГАРМЭ – Государственный архив республики Марий Эл

ЕУ – Европейский Университет (СПб)

КО – Кировская область

НРД – Новые религиозные движения

ПМА – Полевой материал автора

РМЭ – Республика Марий Эл

РЭМ – Российский Этнографический музей (СПб)

УС – устное сообщение

ФП – Фотоприложение

ЭФ – Этнографический фильм

EA – Eesti Rahva Muuseumi Etnograafilise Arhiiv

ERM – Eesti Rahva Muuseum

ТАр – Eesti Rahva Muuseumi Topograafilise Arhivi päevikud

Приложение 1

УСТАВ

Марийского религиозного центра «Ошмарий-Чимарий».

1. Общие положения.
 - 1.1. Марийцы, на протяжении многих веков совершали свои религиозные обряды в кусото, где молились своим богам: Шочынава Юмо, Ош Кугу Кече Юмо, Ош Кугу Туня Юмо, Мланде Ава Юмо, Керемет Юмо, Киямат Юмо и другим традиционным своим богам. Большинство марийцев продолжают молиться в кусото, там же совершают свои религиозные обряды. С помощью Юмо число верующих растет повсеместно.

Во всех цивилизованных странах на Земле все религии равноправны. Верующие совершают свои религиозные обряды свободно, без всяких притеснений властей.

Мы, участники учредительного Погына, марийские карты (онаен) и простые верующие постановили с сего дня (6 июня 1991 года) учредить Марийский религиозный центр «Ошмарий-чимарий» и утвердить Устав этой религиозной организации.
 - 1.2. «Ошмарий-чимарий» создан и действует на основе Всеобщей Декларации прав человека, в соответствии с Конституцией, Законом СССР «О свободе совести и религиозных организаций», а также на основе многовековых религиозных традиций марийского народа на всей территории Марийской ССР, а так же за ее пределами, в местах проживания марийцев.
2. Вид и местонахождение.
 - 2.1. Вид: Марийский религиозный центр «Ошмарий-чимарий» – добровольное религиозное объединение верующих граждан, совершающих свой религиозный обряд в кусото.
 - 2.2. Местонахождение: Штаб-квартира Кугу Канаш Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» расположен в г. Йошкар-Ола Марийской ССР по адресу: 424035, Марийская ССР, г. Йошкар-Ола, улица Зои Космодемьянской дом 128-А кв. 17.
3. Вероисповедная принадлежность.
 - 3.1. «Ошмарий-чимарий» – самостоятельный религиозный центр древнего марийского языческого вероисповедания, совершающий (исполняющий) свои религиозные обряды в кусото и в других присутственных местах, где верующие своими молитвами напрямую обращаются к Юмо. При необходимости верующие могут обратиться к Юмо со своими просьбами (молениями) непосредственно через онаена.
4. Организационная структура.
 - 4.1. «Ошмарий-чимарий» осуществляет свою деятельность в пределах территории Мари Эл, а также на основе своего Устава и действующего законодательства может создавать деревенские общины «Ошмарий-чимарий» за пределами Марийской ССР, в местах проживания марийцев.

4.2. «Ошмарий-чимарий» имеет следующую структуру:

4.2.1. Деревенская религиозная община «Ошмарий-чимарий» объединяет на добровольных началах всех верующих, исполняющих свои религиозные обряды в кусото. Деревенская община может объединять верующих одной или нескольких деревень (для совершения совместных молебн в кусото). Главой деревенской общины является онаен, который назначается Кугу Канашем из числа членов данной общины. При назначении онаенга учитывается мнение деревенской общины. Онаен деревенской общины «Ошмарий-чимарий», советуясь с членами своей общины или по их просьбе, проводит молебны и другие религиозные обряды. Онаен следит и отвечает перед Кугу Канашем за состояние территории богослужения своей общины. По мере возможности оказывает членам общины моральную и материальную поддержку. Воспитывает членов своей общины в духе братства и взаимоподдержке, в любви к ближнему и доброте.

Примечание: в городах и поселках создаются и действуют аналогичные деревенской религиозные общины «Ошмарий-чимарий».

4.3. Высшим выборным органом Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» является Кугу Канаш, который избирается на онаен Погын сроком на 5 лет из числа членов этой организации.

4.3.1. Полномочия Кугу Канаша:

- организация финансово-хозяйственной деятельности,
- создание миссий, духовных учебных заведений,
- в соответствии с законодательством утверждает издательские, полиграфические, производственные, реставрационно-строительные сельскохозяйственные и другие предприятия,
- занимается научной деятельностью,
- учреждает благотворительные заведения (приюты, реабилитационные центры, интернаты, больницы и другие), обладающие правами юридического лица,
- присваивает и снимает (с учетом мнений членов соответствующей общины) духовных лиц и работников.

4.4. Высшим выборным лицом Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» является Онавуи, который избирается на онаен Погын сроком на 5 лет.

Онавуи совместно с Кугу Канашем руководит всей деятельностью Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий», представляет его в сношениях с государственными органами, общественными организациями и гражданами. Онавуи руководит работой Кугу Канаша.

4.5. Алмашвуи – заместитель Онавуи, избирается на онаен Погын сроком на 5 лет. При отсутствии Онавуи (также по его повелению) все его обязанности и права возлагаются на одного из Алмашвуев.

5. Ревизионная комиссия.

5.1. Для проверки финансово-хозяйственной деятельности выборных лиц и органов, также предприятий, организаций и учреждений Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» из числа верующих центра избирается ревизионная комиссия.

5.2. Полномочия ревизионной комиссии:

- контроль и проверка всей финансовой и хозяйственной деятельности,
- контроль и проверка над денежным сбором при массовых молениях

При выявлении нарушения финансовых операций или хозяйственной деятельности, после тщательной проверки, передавать материал на виновных лиц в компетентные органы.

6. Имущественные положения.

6.1. В собственности Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» могут находиться здания, предметы культа, объекты производственного, социального и благотворительного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения его деятельности.

В собственности «Ошмарий-чимарий» может быть также имущество, находящееся за границей. «Ошмарий-чимарий» может обращаться к организациям, предприятиям и гражданам за добровольными финансовыми и другими пожертвованиями и получать их.

7. Правовые положения.

7.1. Кугу Канаш Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий», а также предприятия, учреждения и организации «Ошмарий-чимарий» пользуются правами юридического лица, имеют свою атрибутику, бюджеты, счета в различных банках, печати, штампы, бланки со своим наименованием.

7.2. Марийский религиозный центр «Ошмарий-чимарий» имеет право:

- основывать и содержать свободно доступные места богослужений, а также места для религиозных собраний своих членов,
- производить, экспортировать, импортировать и распространять предметы религиозного назначения, религиозную литературу и иные информационно-рекламные материалы религиозного содержания,
- учреждать предприятия по выпуску богослужбной литературы и производству предметов религиозного назначения,
- создавать общества, ассоциации и другие объединения граждан, образующиеся для благотворительности, изучения и распространения религиозной литературы и иной культурно-просветительской деятельности,
- направлять граждан за границу для обучения в духовных учебных заведениях и принимать в этих целях иностранных граждан,
- в соответствии с действующим законодательством выдвигать своих кандидатов в народные депутаты всех уровней,
- создавать духовные учебные заведения для подготовки монахов и служителей иных необходимых религиозных специальностей,
- участвовать в общественной жизни, а также использовать наравне с общественными объединениями средства массовой информации,
- все служители «Ошмарий-чимарий» имеют право на участие в политической жизни наравне со всеми гражданами,
- беспрепятственно проводить богослужения, религиозные обряды и церемонии,
- заниматься производственной и хозяйственной деятельностью,
- учреждать в соответствии с законодательством издательские, полиграфические, производственные, реставрационно-строительные, сельско-

хозяйственные и другие предприятия, а также благотворительные заведения (приюты, интернаты, больницы и другие), обладающие правами юридического лица,

- осуществлять благотворительную деятельность и милосердие как самостоятельно, так и через общественные фонды,
- устанавливать и поддерживать международные связи и прямые личные контакты, включая выезды за границу.

7.3. Выборные органы «Ошмарий-чимарий», исходя из своих материальных возможностей, могут создавать подчиненный им рабочий аппарат.

На граждан, работающих на всех предприятиях, организациях и учреждениях Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий», а также в созданных им благотворительных заведениях, распространяется законодательство о труде, порядок налогообложения, социального страхования и социального обеспечения рабочих и служащих государственных и общественных предприятий, учреждений и организаций.

8. Прекращение деятельности.

8.1. Деятельности Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» может быть прекращена при его ликвидации в соответствии с решением онаен Погын, 2/3 голосов, или при нарушении положения Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях» в соответствии с действующим законодательством.

9. Порядок решения имущественных и других вопросов при прекращении деятельности.

9.1. После прекращения деятельности Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» имущество, представленное ему в пользование государственной, общественной организацией или гражданами, возвращается его прежнему владельцу, а остальное имущество, деньги, ценности, здания и остальная его собственность переходят на нужды марийского народа.

Устав принят на учредительном онаен Погын Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» 6 июня 1991 года в г. Йошкар-Оле Марийской ССР.

1. Оनावуй марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» – Юзыккайн александр Михайлович (телефон дом. 5-90-24), член Кугу Канаш.
2. Алмашвуй (заместитель Оनावуя) Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий», член Кугу Канаш – Иванов Васлий Васильевич (Вачай).
3. Алмашвуй (заместитель Оनावуя) Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий», член Кугу Канаш – Осинин Никандр Михайлович.
4. Алмашвуй (заместитель Оनावуя) Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий», член Кугу Канаш – Попов Никандр Семенович (тел. служ. 5-25-41).
5. Алмашвуй (заместитель Оनावуя) Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий», член Кугу Канаш – Орехов Виктор Николаевич.
6. Член Кугу Канаш Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» – Бульгин Юрий Кондратьевич.
7. Член Кугу Канаш Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» – Милютин Степан Андреевич.

8. Член Кугу Канаш Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» – Соколов Северьян Григорьевич.
 9. Член Кугу Канаш Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» – Терехов Серафим Ефимович.
 10. Член Кугу Канаш Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» – Якимов Алексей Изергиевич.
 11. Член Кугу Канаш Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» – Данилов Аркадий Александрович.
- Оनावуй Марийского религиозного центра «Ошмарий-чимарий» А.М. Юзыкайн.

Приложение 2

Образец устава общины МТР

УТВЕРЖДЕН
на учредительном собрании
Местной религиозной организации
Марийской Традиционной Религии
«Община Марийской Традиционной
Религии «Марий кумалтыш»
п. _____ района Республики
Марий Эл

Протокол от “_” ____ 2008г.

Председатель

собрания _____ Иванов И.И.

УСТАВ

**Местной религиозной организации Марийской
Традиционной Религии «Община Марийской
Традиционной Религии «Марий кумалтыш»
п. _____ района
Республики Марий Эл.**

п. _____
_____ района
Республики Марий Эл
2008 год

1. Общие положения.

- 1.1. Местная религиозная организация Марийской Традиционной Религии «Община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш » п. _____ Республики Марий Эл (далее Община), является местной религиозной организацией Марийской Традиционной Религии.
- 1.2. Полное наименование на марийском языке: Марий Юмыйўлан «Марий кумалтыш» _____ посёлокын погын.
- 1.3. Словосочетание «Марий кумалтыш» в наименовании Общины не является определяющим – особое конфессиональное отличие от других Общин единоверцев, а дано в соответствии с обычаем самонаименования местных общин последователей Марийской Традиционной Религии, проживающих в различных местностях и регионах, либо принадлежащих к разным родам и семьям. Словосочетание «Марий кумалтыш» отражает традицию самонаименования Общины верующих п. _____.
- 1.4. Община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» п. _____ Республики Марий Эл – первичное объединение верующих, исповедующих Марийскую Традиционную Религию, традиционное вероисповедание марийцев с древнейших времён и до наших дней.
- 1.5. Членами Общины являются граждане Российской Федерации, исповедующие Марийскую Традиционную Религию.
- 1.6. Община осуществляет свою деятельность на основе многовековых религиозных традиций марийского народа, соблюдения Конституции и действующего законодательства Российской Федерации, настоящего Устава.
- 1.7. Местонахождение общины «Марий кумалтыш»: Республика Марий Эл, п. _____, ул.Кирова, 4.
- 1.8. Община приобретает права юридического лица с момента государственной регистрации. Община имеет самостоятельный баланс, расчётные счета в банковских учреждениях, несет ответственность по своим обязательствам, может иметь обособленное имущество, может выступать в качестве истца и ответчика в судебных учреждениях.
- 1.9. Община имеет печать, штамп, бланки со своим наименованием и символикой.

2. Цели, задачи и формы деятельности Общины.

- 2.1. Основной целью Общины является реализация гражданами совместного исповедания и распространения веры, права на свободу совести в вероисповедании Марийской Традиционной Религии.
- 2.2. Основными задачами Общины являются:
 - объединение на добровольных началах граждан, исповедующих Марийскую Традиционную Религию, изъявляющих желание совместно исповедовать, изучать, распространять духовные ценности, совершать религиозные обряды и церемонии Марийской Традиционной Религии;
 - воспитание подрастающего поколения в уважении к религии и традиции предков;
 - защита священных культовых мест поклонения последователей Марийской Традиционной Религии;
 - защита природы;

- поддержка связей с последователями Марийской Традиционной Религии и их объединениями в других местностях и регионах;
 - поддержка добропорядочных отношений с органами государственной власти и другими религиозными конфессиями, участие в решении вопросов, касающихся религиозной жизни верующих, в соответствии с действующим законодательством;
 - укрепление нравственных устоев общества, достижение межконфессионального и межнационального мира и согласия.
- 2.3. Основные формы деятельности Общины:
- Проводит богослужения, другие религиозные обряды и церемония по различным случаям жизни человека, Общины и общества в сложившихся местах молений, местах паломничества, в специально отведенных для богослужения зданиях и сооружениях, на кладбищах, а также в жилых помещениях;
 - Основание и содержание свободно доступных мест богослужения в соответствии с канонами Марийской Традиционной Религии (священные рощи, места паломничества, специальные сооружения и здания для осуществления молений);
 - Приобретение, использование и реализация предметов религиозного назначения, религиозной литературы и иных информационных материалов религиозного содержания;
 - Создание групп, курсов и иных форм обучения Марийской Традиционной Религии детей и взрослых, использование в этих целях собственных, общественных и иных организаций;
 - Община может осуществлять благотворительную деятельность, может создавать учреждения благотворительного назначения для помощи нуждающимся: приют, интернат, детский дом;
- 2.4. При Общине могут создаваться братства и другие добровольные объединения групп граждан для благотворительной деятельности, милосердия, изучения и распространения религиозной литературы, проведения религиозно-просветительской деятельности.
- 2.5. Община осуществляет религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы, по просьбам находящихся в них граждан, в помещениях специально выделяемых администрацией для этих целей.
- 2.6. Община с целью материально-финансового обеспечения реализации своих задач осуществляет производственно-хозяйственную, издательскую, торгово-закупочную, сельскохозяйственную и иные виды предпринимательской деятельности, создает различные предприятия в соответствии с действующим законодательством.

3. Порядок создания Общины.

- 3.1. В целях государственной регистрации члены Общины Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» п. _____ Республики Марий Эл собирают учредительное собрание. Учредительное собрание собирается из членов религиозной группы Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» п. _____ Республики Марий Эл, действовавшей в прошедшие десятилетия на территории _____ского района.

- 3.2. Инициативная группа верующих оповещает известных ей лиц, придерживающихся Марийской Традиционной Религии в данной местности, и назначает место и время учредительного собрания.
- 3.3. Члены инициативной группы регистрируют прибывших на собрание членов религиозной группы и предоставляют для ознакомления проект Устава.
- 3.4. После завершения регистрации прибывших на учредительное собрание членов религиозной группы верующих учредительное собрание избирает председателя собрания и секретаря для ведения протокола собрания.
- 3.5. Председатель учредительного собрания оглашает повестку дня собрания и знакомит присутствующих с положениями проекта Устава Общины, выясняет желание каждого присутствующего выступить учредителем.
- 3.6. После определения круга лиц, изъявивших желание выступить учредителями, председатель ставит на обсуждение проект Устава Общины. При внесении поправок в проект Устава председатель ставит на голосование подлежащие изменению пункты Устава.
- 3.7. После обсуждения проекта Устава и принятия его в целом избирается Глава Общины, которого наделяют правом представлять Общину в отношениях с третьими лицами, организовать регистрацию Общины в регистрирующих органах, начать деятельность Общины в соответствии с Уставом.
- 3.8. На учредительном собрании могут решаться все вопросы, включенные в исключительную компетенцию Общего Собрания Общины в соответствии с Уставом.

4. Структура организации, ее органы управления, порядок их формирования и компетенция.

- 4.1. Община «Марий кумалтыш» имеет следующую структуру:
 - Собрание Общины
 - Совет старейшин Общины
 - Глава Общины
 - Ревизионная комиссия.
- 4.2. Собрание общины.
 - 4.2.1. Собрание Общины является высшим представительным и руководящим органом Общины.

Любой член общины, участвовавший в течение года, по крайней мере, в одном молении по обряду Марийской Традиционной Религии, имеет право участвовать в заседаниях Собрания общины с правом совещательного голоса при решении вопросов, включённых в повестку дня Собрания Общины.
 - 4.2.2. Стать членом Собрания Общины с правом решающего голоса имеет право любой член Общины, который подал соответствующее заявление, и кандидатура которого была одобрена остальными членами Собрания Общины, имеющими право голоса на очередном Собрании Общины путем общего голосования. Учредители общины являются членами Собрания Общины с правом решающего голоса с момента государственной регистрации Общины.

- 4.2.3. Наделение члена Общины правом решающего голоса на Собрании Общины возлагает на него ряд обязанностей, связанных с осуществлением своих полномочий, а именно:
- обязательное участие в Собраниях Общины;
 - участие в молениях по обряду Марийской Традиционной Религии в течение года;
 - внесение пожертвований на нужды Общины;
 - соблюдение поведения, подобающего для последователя Марийской Традиционной Религии.
- 4.2.4. Решение Собрания Общины о включении заявителя в члены Собрания Общины фиксируется в протоколе Собрания Общины. Глава Общины заносит нового члена в список членов Собрания Общины.
- 4.2.5. Выход из членов Собрания Общины может производиться добровольно, либо путем исключения на Собрании Общины.
- Добровольный выход из членов Собрания общины оформляется путем подачи соответствующего заявления со стороны выходящего с указанием причин выхода (состояние здоровья, отсутствие возможности посещать Собрания Общины, переезд в другую местность и другие основания, имеющие важное значение для заявителя). Собрание Общины на своем очередном заседании путем голосования удовлетворяет заявление выходящего и заносит в протокол решение об исключении из списков.
- Исключение из членов Собрания Общины возможно только по решению Собрания Общины. При этом вопрос об исключении кого-либо из членов Собрания Общины, должен быть включен в повестку дня Собрания Общины. Основаниями для исключения из членов Собрания Общины может явиться:
- 1) Непосещение более трех раз подряд без уважительных причин Собраний Общины;
 - 2) Уклонение от участия в молениях проводимых Общиной;
 - 3) Уклонение от внесения посильных пожертвований в деятельность Общины;
 - 4) Ведение образа жизни, не подобающего приверженцу Марийской Традиционной Религии.
- 4.2.6. Председателем Собрания Общины является Глава Общины, в случае его отсутствия- исполняющий обязанности Главы Общины, избранный Советом Старейшин из своего числа.
- 4.2.7. Собрание Общины созывается по мере необходимости, но не менее одного раза в год. Чрезвычайное Собрание Общины может созываться Главой Общины или исполняющим обязанности Главы Общины, или Советом Старейшин, или по инициативе не менее 1/3 от списочного состава членов Собрания Общины.
- 4.2.8. При созыве Собрания Общины должно быть гарантировано оповещение всех зарегистрированных в списке членов Собрания Общины. В обычном порядке дата проведения следующего заседания Собрания Общины назначается на Собрании Общины. Отсутствующие члены Собрания Общины, а также все члены Собрания Общины в случае изменения даты проведения или созыва внеочередного Собрания Общины, оповещаются о проведении Собрания

Общины не менее чем за 25 календарных дней до дня проведения Собрания Общины посредством почтовой связи, путем направления заказного письма с уведомлением о вручении, где указываются: место, время, повестка дня Собрания Общины. При оповещении другим способом оповещенное лицо должно поставить свою подпись под документом, где обязательно указывается место, время, повестка дня Собрания Общины.

Оповещение производится по почтовым адресам или способами, указываемыми самими членами Собрания Общины при занесении в список членов Собрания Общины. В случае смены места жительства или почтового адреса член Собрания Общины обязан письменно уведомить Главу Общины об изменении своего адреса, для внесения поправок в список членов Собрания Общины в течение 15 календарных дней.

Кроме этого, Глава Общины или лицо, исполняющее его обязанности, объявляет о запланированной на Собрании Общины дате проведения очередного Собрания Общины на молениях Общины.

- 4.2.9. Кворум Собрания Общины составляет 2/3 его списочного состава. Решение Собрания Общины считается принятым, если за него проголосовало более половины присутствующих на собрании членов Общины с правом решающего голоса. В случае равенства голосов голос председателя Собрания Общины является решающим.
 - 4.2.10. В случае, если Собрание Общины не имеет вышеуказанного кворума, то Собрание Общины собирается вновь через 25 дней и решение Собрания Общины считается правомочным независимо от количества собравшихся членов Собрания Общины, обладающих правом решающего голоса.
 - 4.2.11. Принятие решения о внесении дополнений и изменений в Устав Общины, а также в отношении реорганизации, ликвидации Общины происходит только в том случае, если за это проголосовали более 2/3 от списочного состава Собрания Общины.
 - 4.2.12. Протокол Собрания Общины подписывается председателем и секретарем, который избирается из числа членов Собрания Общины с правом решающего голоса.
- 4.3. К исключительной компетенции Собрания Общины относятся следующие вопросы:
- принятие Устава Общины;
 - внесение изменений и дополнений в Устав;
 - избрание членов Совета старейшин;
 - избрание Главы Общины;
 - избрание или утверждение официальных священнослужителей Общины;
 - избрание членов ревизионной комиссии Общины;
 - утверждение бюджета Общин;
 - решения в отношении реорганизации и ликвидации Общины;
 - принимает решение о вступлении (учреждении) или выходе из Централизованной организации Марийской Традиционной Религии;
 - рассмотрение заявлений и принятие решений о принятии и исключении из членов Собрания Общины.

Собрание Общины вправе решать любые другие вопросы, связанные с деятельностью Общины.

4.4. Совет старейшин.

- 4.4.1. Совет старейшин является исполнительным органом Собрания Общины и подотчётен ему.
- 4.4.2. Количество членов Совета старейшин устанавливается Собранием Общины. Члены Совета Старейшин избираются Собранием Общины сроком на пять лет. Если член Совета Старейшин не был переизбран по истечении срока полномочий на очередном отчетно-выборном Собрании Общины, то его полномочия автоматически продлеваются на следующие 5 лет.
- 4.4.3. В случае, если в Общине имеются официально избранные Собранием Общины священнослужители, то они входят в Совет Старейшин с правом голоса. В случае отсутствия среди членов Общины официально утвержденных Собранием Общины священнослужителей, то Собрание Общины имеет право пригласить для участия в Совете старейшин священнослужителей, не являющихся членами общины, наделив их правом совещательного голоса на Совете Старейшин.
- 4.4.4. Совет Старейшин возглавляет Глава Общины.
- 4.4.5. Заседания Совета старейшин созываются Главой Общины по мере необходимости, но не реже двух раз в год.
- 4.4.6. Кворум собрания Совета старейшин составляет не менее 2/3 от его состава. Решение или постановление совета считается принятым, если за него проголосовало более половины присутствующих членов совета. В случае равенства голосов решающий голос принадлежит Главе Общины.
- 4.4.7. Совет старейшин:
 - разрабатывает и утверждает ежегодные планы проведения молений и других мероприятий общины;
 - разрабатывает бюджет Общины на будущий год;
 - составляет ежегодные отчеты о состоянии дел и предоставляет их Собранию Общины;
 - осуществляет контроль за финансовыми средствами Общины;
 - принимает решение о совершении крупных сделок Общины;
 - несет ответственность за сохранность имущества и молельных мест общины;
 - утверждает штатное расписание и регламент работы наемных работников общины;
 - определяет кандидатов на должность официальных священнослужителей общины;
 - производит приглашение уважаемых священнослужителей из других общин единоверцев на большие моления Общины;
 - избирает исполняющего обязанности Главы Общины, на период временного отсутствия последнего, из числа членов Совета Старейшин;
 - осуществляет решения Собрание Общины;

- 4.5. Глава общины.
- 4.5.1. Руководство повседневной деятельностью Общины осуществляет Глава Общины, избранный на Собрании Общины. Глава Общины считается избранным, если за него проголосовало более 2/3 от списочного состава членов Собрания Общины.
- 4.5.2. Глава Общины избирается сроком на пять лет. В случае невыполнения Главой Общины своих обязанностей или превышения им своих прав, Глава Общины может быть отстранен от должности решением Собрания Общины.
- 4.5.3. Кандидат на должность Главы Общины должен пользоваться доброй репутацией, доверием членов Общины, проявить себя в искреннем служении Марийской Традиционной Религии.
- 4.5.4. Глава общины выступает от имени Общины в гражданских правоотношениях, заключает и расторгает договоры, выдает доверенности, представляет Общину во взаимоотношениях с государственными и общественными организациями и гражданами, заключает и расторгает трудовые договора.
- 4.5.5. Глава Общины отвечает за решение следующих вопросов:
- повышение религиозно-нравственного и духовного уровня членов Общины, укрепление их единства,
 - создание условий священнослужителям Общины в исполнении ими духовных обязанностей,
 - составление списков членов Собрания Общины, других документов Общины,
 - руководство исполнением решений и постановлений Собрания Общины и Совета Старейшин,
 - организация ежегодных общинных молений, а также других обрядов и молений, совершаемых по желанию членов Общины,
 - руководство текущей хозяйственно-административной деятельностью Общины,
 - организация и ведение бухгалтерского учета деятельности Общины,
 - прием и увольнение наемных работников Общины,
 - расходование денежных средств Общины, предусмотренных как на осуществление текущей деятельности, так и собираемых для проведения молений,
 - разработку и представление на утверждение Совета Старейшин планов по осуществлению задач и целей Общины, предусмотренных Уставом,
 - делопроизводство, составление и хранение архива Общины.
- 4.5.6. За свой труд Глава Общины может получать установленную Собранием Общины оплату.
- 4.5.7. В своей работе Глава Общины должен действовать добросовестно и разумно в интересах Общины.
- 4.5.8. В случае совершения сделок от лица Общины, где глава Общины сам является заинтересованным лицом (другая сторона сделки состоит в каких-либо отношениях с ним (родственные, дружеские), либо сам Глава Общины является собственником или учредителем

юридического лица, заключающего сделку с Общиной), Глава Общины должен сообщить об этом Совету Старейшин.

- 4.5.9. Сделки, где Глава Общины является заинтересованным лицом, и сделки на сумму, превышающую 300 МРОТ (триста минимальных размеров оплаты труда), установленных действующим законодательством Российской Федерации, заключаются по решению Совета Старейшин.
- 4.5.10. В случае совершения Главой Общины по его вине действий, повлекших причинение ущерба Общине, он должен возместить ущерб Общине добровольно. В случае отказа от добровольного возмещения ущерба, Совет Старейшин имеет право поставить на Собрание Общины вопрос об отстранении от должности Главы Общины и взыскания суммы причиненного ущерба в судебном порядке.

5. Священнослужители общины.

- 5.1. Священнослужителем в Марийской Традиционной Религии является верующий, получивший божественное благословение, пользующийся общественным доверием признанием его религиозных знаний, способностей и заслуг перед верующими в организации и проведении ритуалов и молений.
- 5.2. Наименованиями священнослужителя в марийском языке являются – онаен, карт (карт кугыза). Различие в наименовании обусловлено различиями в традиции наименования священнослужителя представителями разных диалектных групп, входящих в общину. Все три наименования обозначают обычного священнослужителя Марийской Традиционной Религии.
- 5.3. В случае отсутствия священнослужителя, его обязанности в Марийской Традиционной Религии может выполнять всякий искренний последователь Марийской Традиционной Религии готовый и способный к этому. Его способность признается другими верующими через предварительное согласие и предоставление полномочий на выполнение обязанностей священнослужителя в молении, либо совместное добровольное участие в ритуале, проводимом таким человеком.
- 5.4. Собрание Общины имеет право официально утвердить статус священнослужителя Общины. Утверждение происходит на Собрании Общины по представлению Совета Старейшин. Официальным священнослужителем может быть утвержден священнослужитель, не являющийся членом общины. После утверждения священнослужитель получает титул Священнослужитель Общины Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш» п. _____ Республики Марий Эл (Марий Юмыйўлан «Марий кумалтыш» погынжын онаенже).
- 5.5. Священнослужителю «Марий кумалтыш» может быть отказано в доверии решением Собрания Общины.

6. Источники образования денежных средств и иного имущества.

- 6.1. Источниками образования денежных средств Общины являются добровольные пожертвования верующих и других лиц, предприятий, организаций, учреждений и доходы от издательской, производственной и

другой, не запрещенной действующим законодательством Российской Федерации деятельности.

- 6.2. В собственности Общины могут находиться: здания, строения, земля, предметы культа, объекты производственного, социального, благотворительного, просветительского назначения и иное имущество, необходимое для его деятельности и приобретенное законным путем.
- 6.3. Претензии кредиторов не могут быть обращены на имущество и предметы богослужебного и культового назначения в соответствии с действующим законодательством.
- 6.4. Община открывает различные счета в государственных, коммерческих банках для ведения своих денежных расчетов и хранения финансовых средств. Банковские счета, поручения и прочие финансовые документы подписывает Глава Общины и бухгалтер.
- 6.5. Годовой финансовый отчет предоставляется на утверждение Собранию Общины.

7. Ревизионная комиссия Общины.

- 7.1. При Общине действует ревизионная комиссия Общины, состоящая из трех членов и избираемая Собранием Общины сроком на 3 года.
- 7.2. В своей деятельности ревизионная комиссия подотчетна непосредственно Собранию Общины.
- 7.3. В обязанности ревизионной комиссии Общины входит:
 - проведение регулярных и внеплановых ревизий хозяйственной и финансовой деятельности Общины, включающих проверку наличия денежных средств, их движение, законности и правильности произведенных расходов, ведение приходно-расходных книг,
 - наблюдение за состоянием имущества и молельных мест,
 - учет и контроль всех видов пожертвований Общины,
- 7.4. Ревизия проводится в присутствии ответственных лиц, которые по окончании проверки должны быть ознакомлены с актом ревизии и подписать его. При несогласии с актом ревизии указанные лица в праве представить письменные возражения и замечания с приведением обоснования и доводов Собранию Общины.
- 7.5. При наличии злоупотреблений: растраты имущества и денежных средств по халатности – ревизионная комиссия Общины обязана доложить о результатах проверок Совету Старейшин и Собранию Общины для принятия мер по возмещению ущерба лицами, причинившими ущерб Общине. Копии актов ревизий ревизионная комиссия обязана представлять Главе Общины для принятия соответствующих решений по результатам проверок.

8. Порядок внесения изменений и дополнений в Устав Общины.

- 8.1. Изменения и дополнения в Устав Общины вносит Собрание Общины. Решение о внесении изменений и дополнений в Устав Общины считается принятым, если за него проголосовало более 2/3 от списочного состава Собрания Общины.
- 8.2. Изменения и дополнения в Устав Общины подлежат государственной регистрации в установленном законом порядке.

9. Прекращение деятельности

- 9.1. Решение о прекращении деятельности может быть принято не менее чем 2/3 голосов списочного состава членов Собрания Общины.
- 9.2. Деятельность Общины может быть прекращена при ее ликвидации в судебном порядке при нарушении законодательства Российской Федерации.
- 9.3. Собрание Общины принявшее решение о ликвидации Общины, назначает ликвидационную комиссию, определяет порядок и сроки ликвидации.
- 9.4. Ликвидационная комиссия помещает в органах печати, публикующих данные государственной регистрации юридических лиц, публикацию о ликвидации Общины как юридического лица.
- 9.5. Ликвидационная комиссия принимает меры к выявлению дебиторской задолженности, а также письменно уведомляет кредиторов о ликвидации Общины.
- 9.6. По окончании срока для предъявления требований кредиторами ликвидационная комиссия составляет промежуточный ликвидационный баланс, который содержит сведения о составе имущества ликвидируемой Общины, перечень предъявленных кредиторами требований и результату их рассмотрения. Промежуточный баланс утверждается Собранием Общины.
- 9.7. После завершения расчетов с кредиторами ликвидационная комиссия составляет ликвидационный баланс, который утверждается Собранием Общины.
- 9.8. После прекращения деятельности Общины Марийской Традиционной религии «Марий кумалтыш» имущество, представленное Общине в пользование, возвращается прежнему владельцу. В случае отказа прежних владельцев от возврата имущества, либо невозможности возврата имущества по причине отсутствия прежних владельцев или их правопреемников, такое имущество, а также имущество, находящееся в собственности «Марий кумалтыш», после расчета с кредиторами передается соседнему объединению Марийской Традиционной Религии, либо, при отсутствии такового направляется на цели, предусмотренные настоящим Уставом. На имущество культового назначения не может быть обращено взыскание по претензии кредиторов.
- 9.9. Решение Собрания Общины о ликвидации и другие необходимые документы представляются в орган, принявший решение для исключения Общины из государственного реестра.

Приложение 3

ВОПРОСНИК «Этнические традиции и идентичность»

1. Год рождения: _____
2. Название места жительства; место рождения: _____
3. Ваше образование: _____
4. Ваш род занятий: _____
5. К какой национальности вы себя относите? _____
6. Что, по вашему мнению, роднит вас с людьми вашей национальности?
 - Язык
 - Народные песни, танцы.
 - Обычаи, традиции. Народные праздники.
 - черты характера
 - Внешний вид
 - история, территория.
 - вера
 - Другое (поясните) _____
7. С чем у вас ассоциируется марийский народ. Чем он отличен от других народов России? _____
8. Одобряете ли вы межнациональные браки? (в пределах народов России). Марийца/марийки не на марийке /марийце, татарина\татарки не на татарке/ татарине, русского/русской не на русской/русском и т.д. (поясните свой ответ) _____
9. Насколько важно марийцу /татарину/ чувашу/др. знать свой (марийский/ татарский/ чувашский) язык? (важно, желательно, не обязательно) _____
10. Говорите ли вы на родном языке? На сколько вы оцениваете знание родного языка?
 - Не владею
 - Понимаю но не разговариваю
 - Читаю и говорю немного
 - Говорю с ошибками
 - Владею довольно хорошо
 - Владею свободно
11. Придерживаетесь ли традиций своего народа (марийских/удмуртских/ русских/...)? Поясните: каких? Почему да/нет? _____
12. Какие праздники являются традиционными в вашей семье? _____

РЕЛИГИЯ

13. Верующий/религиозный ли вы человек? _____
 - 13.1 Если «ДА». К приверженцу каких религиозных традиций вы себя относите?
 - Придерживаюсь христианской (православной) традиции. _____

- Придерживаюсь традиций марийской (другой этнической) веры. —

- Думаю, что я двоеверец (приверженность разных религиозных традиций) Поясните. _____
- Думаю что я больше придерживаюсь Православия. _____
- Придерживаюсь другой религии. Поясните _____
14. Как вы понимаете «религиозный человек» и «верующий человек»? есть ли в этих словосочетаниях различия? _____
15. Насколько важно марийцу придерживаться марийской веры?
 Очень
 Не сильно
 неважно
16. Насколько важно марийцу придерживаться православной веры?
 Очень
 Не сильно
 Не важно
17. Соблюдаете ли вы обычаи и обряды марийской веры? Если «да», то какие?

18. В вашей семье проводятся семейные моления? (моление в священном месте/ у семейного дерева (онапу) семьей или по-одному / проведение молений дома) _____
19. Посещаете ли вы марийские моления в священных рощах? (деревенские/общественные/ всемарийские) _____
- 19.1 Если «да». Вы посещаете рощу своей деревни или ездите в более отдаленные места? _____ С чем это связано?
 Так принято.
 Нет ближайших к деревне рощ.
 В вашем районе проживания молений не проводится.
 Другое (поясните) _____
20. Должен ли мариец быть приверженцем марийских языческих религиозных обычаев? Поясните, почему вы так считаете? _____
21. Знаете ли вы об организации марийской традиционной религии «Марий Кумалтыш» («Марийская Традиционная Религия»? Как вы относитесь к её деятельности? _____

ФОТОПРИЛОЖЕНИЕ



1. На переднем плане – руководитель «Ошмарий-чимарий» Александра Юзыкайн. Священная роща у д. Олоры. Параньгинский р-н МАССР. Fk 2434, 1991.



2. Флаг организации «Ошмарий-чимарий» у входа в священную рощу, д. Олоры. Параньгинский р-н МАССР. Fk 2434, 1991.



3. Жертвенный хлеб на алтаре (*шаге*), д. Олоры. Параньгинский р-н МАССР. Fk 2434, 1991.



4. Восковые свечи на стволе молельного дерева, д. Олоры. Параньгинский р-н МАССР. Fk 2434, 1991.



5. Жертвенный алтарь у священного дерева, посвящённого главному богу Кугураку с преподношениями, д. Олоры. Параньгинский р-н МАССР. Fk 2434, 1991.



6. На переднем плане – жрец и его помощник (үчө), д. Олоры. Параньгинский р-н МАССР. Fk 2434, 1991.



7. Видеосъёмки первого официального общественного моления, д. Олоры. Параньгинский р-н МАССР. Fk 2434, 1991.



8. Весенний обряд Агапайрем. Жители улицы Весмогыр д. Олоры на молении в своей роще. Параньгинский р-н РМЭ. Fk 2459, 1992.



9. Весенний обряд Агапайрем. Шест с поставленными восковыми свечами у края священной рощи, д. Олоры Параньгинского р-на РМЭ. Fk 2459, 1992.



10. Весенний обряд Агапайрем. Угощение друг друга молельными блюдами, д. Олоры Параньгинского р-на РМЭ. Fk 2459, 1992.



11. Осеннее моление в Дубовой роще (*Тумер ото*) в пригороде Йошкар-Олы. В эту рощу приходят преимущественно горожане, обучающиеся в Йошкар-Оле студенты и жители пригородных деревень. 12.10. 2008, фото автора.



12. Осеннее моление в Дубовой роще (*Тумер ото*) в пригороде Йошкар-Олы. 12.10. 2008, фото автора.



13. Жители д. Б.Китяк в ожидании приезда гостей из Марий Эл на Акпатыр кумалгыш (моление Акпатыру). 06.08.2011, фото автора.



14. Моление *Акпатыр* кумалгыш у села Б.Китяк Малмыжского р-на КО. 06.08.2011, фото автора



15. *Акпатыр кумалтыш*, с. Б.Китяк. Памятник Акпатыру рядом с местом, где росла старая берёза у которой проводили ритуалы. 04.08.2012, фото автора.



16. *Акпатыр кумалтыш*, с. Б.Китяк. Молодая священная берёза, заменившая предыдущее *онапу*. Рядом памятник Акпатыру. 04.08.2012, фото автора



17. Поклонение Полтышу на горе *Полтыш курык* (Болтушина гора) в Малмыжском р-не КО. 06.08.2011, фото автора.



18. У одного из священных деревьев на летнем молении *Сүрем кумалтыш*, д. Шоруньжа Моркинского р-на РМЭ. 12.07.2012, фото автора.



19. Место персональных поклонений. Два рядом стоящих дерева обвязывают лентами с просьбой о помощи найти свою пару либо с благодарностью и пожеланиями долгой счастливой жизни, если семья уже обретена. Звениговский р-н РМЭ. Совместная экспедиция с сотрудниками Марийского Национального музея им. Т. Евсеева (на фото – художник экспедиционной группы). 08.08.2011, фото автора.



20. Место семейных и персональных поклонений в моельном месте со сплелными священными деревьями. Звениговский р-н РМЭ. Совместная экспедиция с сотрудниками Марийского Национального музея им. Т. Евсеева. 08.08.2011, фото автора.

KOKKUVÕTE

Mari religioosete traditsioonide muutused nõukogujärgsel ajal

Animistliku religioosse kultuuri eksisteerimine 21. sajandil näitab mütoloolilise maailmapildi püsivust tänapäevases ühiskonnas. Käesolevas uurimuses analüüsitud mari traditsioonilist usundit praktiseeritakse poliüetnilisel Volga-äärsel alal ja see põlisusk on oma arengu käigus eksisteerinud pikalt kõrvuti kristluse ja islamiga. Globaliseerumisajastu informatsioonivoogude intensiivsuse mõjul on mari religioosne liikumine sattunud tänapäevaste Euroopa uuspaganlike voolude mõjusfääri. Teostatud uurimus tõestab, et mari usutraditsioonides on säilinud seos traditsioonilise maailmapildi ja rituaalse praktikaga, mis võimaldab kasutada mari religiooni etnilise identiteedi ühe koostisosana.

Ühiskondliku arengu murranguhetkedel lülitatakse etniline usund vaimse praktikana ühiskondlik-poliitilise arengu voogu ja see tugevdab usku ideeliselt rahvusliku taassünni protsessis. Ent ideoloogiline funktsioon moodustab ainult ühe pooluse religioosset traditsioonist. Ametliku arusaama järgi pidanuks mari usund rahva ühiskondliku ideoloogiana nõukogude ateismiperioodil välja surema. Salajaste rituaalide ning inimese ja jumalate maailma suhetega seotud traditsiooniliste arusaamade säilimine tõendab, et usund ei eksisteeri ainult kollektiivsete tseremooniate tasemel, vaid ka inimeste isiklikus maailmatajus. Seega võib kohalike vaimsete traditsioonide aktuaalsust ja poliüetnilike voolude arengut tänapäevases maailmas seletada ühiskonna sekulaarsuse nominaalsusega. Mari religioosne traditsioon täidab jätkuvalt rolli rahva identiteedi ülesehitamise toena ja rahvuslik omapära jääb seotuks vaimse kultuuri väärtustega.

Tänapäeval ilmneb mari religioosne liikumine eelkõige Mari traditsioonilise religiooni “Mari kumaltõs” (MTR) organisatsiooni tegevuse kaudu. MTR’i ohvipapid külastavad suuri palvusi, täidavad õpetajate rolli külades toimivate rituaalsete tseremooniate taastamisel, teevad tihedat koostööd peamiste mari ühiskondlike organisatsioonidega. Meedias edastatakse informatsiooni liikumises osalejate tööst ning eessseisvatest ja toimunud MTR’i palvustest. Organisatsiooni juhid mõjutavad mari religioosse traditsiooni kontseptsiooni arengut. Olulisimat mõju MTR’i sisulisele reformile avaldas raamat “Jumõn jüla”. Seda väljaannet kasutatakse ühe allikana kohalike taigade taastamisel, see toimib õppevahendina algajate MTR’i ohvipappide jaoks. Mari usundi arengu teemat arutatakse usujuhtide koosolekutel ja kogukondade ohvipappidele peetavatel loengutel. Üksikud mari usundiga seotud ideed levivad, olles esitatud avalikes ettekannetes, publikatsioonides ja meediale antud intervjuudes. Ajakirjandusliku kajastuse kontekstis esinevad palvuste korraldajatena mari usu kogukonnad ja ühendusse kuuluvad ohvipapid. Lähtudes antud asjaolust võib eeldada, et taigade korraldamise initsiatiiv läheb üle ühiskondlikele aktivistidele ja religioossetele juhtidele, samas aga nõrgeneb maaelanikkonna kui religioosse kultuuri peamise kandja vajadus esivanemate usu järgi. Mari usuliikumise sõltuvuse kujunemisel religioosse organisatsiooni juhtide ja ühiskondlike aktivistide initsiatiivist pidanuks taoline areng loogiliselt järgnema.

Jälgides MTR'i juhtide esinemisi ja intervjuusid saab ülevaate usuühenduse tööst, muutustest selle struktuuris, aga ka mari uskumuste kontseptuaalsest arengust. Seega on põhiline avalik diskursus kujunenud ümber religioosse ühingu liikmete tegevuse. Sellega seoses eeldasin mari usu teemat uurima hakates, et maaelanikkonna rituaalne traditsioon on muundunud neotraditsiooniliseks liikumiseks, mis on tihedalt seotud ühiskondliku arengu tendentsidega. Uurimistöö algsaasis esitasin hüpoteesi, et mari religioosne traditsioon on otseselt sõltuv regiooni poliitilisest ja ühiskondlikust olukorrast. Seega võinuks usuliikumise muutumisprotsessi analüüsida Mari El Vabariigis toimuva rahvusliku liikumise uurimise kontekstis. Eeldasin, et hooajaliste ja olmerituaalide traditsioon kaotab ajapikku väärtust tänapäevase külaühiskonna jaoks. Joonistus välja fakt, et populariseeritakse üksikutes pühades hiites toimuvaid kollektiivseid palvetseremoniaid, kus osalevad külastajad erinevatest regioonidest, sealhulgas ühiskondlikud tegelased ja poliitilised aktivistid.

Osalusvaatluse meetodi rakendamine, rituaalse praktika uurimine ja intervjuud MTR'i esindajatega, palvuste juhtide ja teiste traditsioonikandjatega toimunud mitteformaalne suhtlemine võimaldasid tuvastada mari usuliikumise teise osapoole – animistlike palvuste elava traditsiooni. Esivanemate usu järgimise tava säilib külakeskkonnas ja seda praktiseeritakse, sõltumata vastastikusest seosest MTR'i liikumisega või teiste religioossete struktuuridega. Püha-kohtades toimuvad, jumalatele pühendatud individuaalsed ja kollektiivsed palvuste rituaalid säilitavad rahvalike uskumuste tava kohaliku põlise traditsioonina. Põlisuskumuste taiad sobituvad kõige loomulikumalt külakogukonna eluviisiga. Kohalikud palvetamise praktikad jäävad konservatiivsemaks, järgides patriarhaalsemaid traditsioone. Usk vaimsete rituaalide toimesse põhineb animistlikul maailmavaatel. Rituaalsel palvusel osalejad püüavad hoiduda kõrvalisest tähelepanust, taig viiakse läbi isikliku kompetentsi alusel või kohaliku vanema osavõtul.

Vaimse kultuuri antud kiht allub samuti muutustele, ent külapalvuste traditsiooni muutumine on objektiivne. Objektiivsuse all pean silmas vaimse tava arengut religioosse kogukonna sisemiste arengute ja iga traditsiooni järgija isikliku maailmavaate muutumise mõjul. Traditsiooni objektiivse muutumise protsess ei eelda ühiskondlike arengusuundade ega poliitilise olukorra otsest mõju, see toimub traditsiooni kandjaks oleva inimese maailmavaate ja religioossete ettekujutuste muutumise arvel. Seetõttu ei mõjuta liikumise üksikute liidrite poliitika või sotsiaalse keskkonna tingimused (nagu usuvastane propaganda või "paganliku taassünni" lained) loomuliku külaanimismi kihistust oluliselt. Samas tuleb tunnista, et välised asjaolud siiski mõjutavad kaudselt animistlikku maailmataju ja rituaalset praktikat. Muutused külaanimismi arengus toimuvad sõltuvalt tavade järgijate maailmavaatest, sest usulised ettekujutused arenevad ümbritseva tegelikkuse tingimustes. Praeguseks hetkeks on need tingimused määratud polükonfessionaalse multikultuurilise keskkonna, spetsiifilise poliitilise süsteemi, sotsiaalsete ja ökoloogiliste probleemide, linnastumise ja üldise globaliseerumisprotsessi poolt.

Esitatud kahes mari tänapäevast religioosset traditsiooni osas võib loomulikult arenemat rituaalse praktika kihistust vaadelda põlise animistliku rituaalsuse jätkuna. Ametliku Mari Traditsioonilise Religiooni (kui kujuneva religioosse struktuuri) institutsionaliseeruvat vormi võib iseloomustada rahvalikust palvuste traditsioonist kõrgreligiooni eristumise praktikana.

Sel moel eristan ma mari tänapäevases religioossetes traditsioonides kaht hoovust. Need on sama animistliku religioosse suundumuse kaks koostisosa, ent kumbki areneb oma tempos ja kohandub religioossete praktikana ühiskonnaga erinevalt. Esimene areng on seotud usuorganisatsiooniga MTR ja etnilist religiooni kujundava ametliku liikumisega, mis eristub selgelt nii Mari El Vabariigi kui ka laiemas informatsioonis. Ametlik mari usk on etnilise identiteedi oluline vahend assimileerimisprotsessidele vastuseismisel, enesetunnetuse kindlustamise tugi ja argument enda esitlemisel unikaalset animistlikku traditsiooni säilitava rahvana. Antud kihistus võtab üle tänapäevasel religioossetel turuplatsil ellujäämise meetodid, kujundades usuorganisatsiooni struktuuri ja kohandades institutsionaalse arenguga. Lisaks religioossete ekspertide struktuurile ilmub temaatilist kirjandust, koostatakse palvepaikade (hiite) ametlik dokumentatsioon, korraldatakse ohvrilappide koolitusi ja koosolekuid, kujundatakse palvuste läbiviijate jaoks kindel riietus ja muu atribuutika. Teine suundumus on seotud agrarühiskonna eluviisile lähedasema traditsioonilise usuvormiga. Looduse austamist, keeldude jälgimist, uskumusi, hooajalisi palvuseid ja esivanemate austamist tajutakse igapäevase olme osana, mis sulandub loomulikult maapiirkonna elurütmidega.

Mõlemad tänapäevase mari usundi komponendid, olles sama nähtuse osad, on omavahel dialoogis ja mõjutavad teineteist. Neid ei saa vaadelda kahe eraldi seisva usulise nähtusena, ent Mari El Vabariigi religioossete arengu antud etapil tuleb neid eristada. Nende suundumuste eristamise tunnusteks on: muutumise erinev aste ja kiirus, rituaalide fragmentaarne sobitumine, aga ka mõningatel juhtudel ilmnunud konfliktid loomuliku ja ametlikult registreeritud animismi kokkupuutel. Kui mari usundi ametlik kihistus areneb subjektiivselt, olles mõjutatud ühiskondlikust ja poliitilisest keskkonnast, siis animistliku pärimuse säilimise määr külas sõltub mari asulade urbaniseerumise protsessist. Põlispalvuste praktika on võimalik maaeluviisi säilimisel ja looduskeskkonna läheduse puhul. Mari etnilise religiooni liikumises tekib konflikt usutraditsiooni teoreetilise sisu uuenduste tõlgendamisel ja atribuutika täiendamisel. Sellega seoses võib näiteks meenutada MTR'i poolt sisseviidud tootemloomade järgi ajaarvestamise 32-aastase tsükli mitmemõttelist vastuvõttu mari palvuste traditsiooni järgijate poolt. Morkinski rajooni elanikud aga suhtuvad mitte päris heatahtlikult 2012. aastal avatud uude pühakohta, mis on tähistatud kiviga, mis on toodud kaugelt Tšumbõlati mäelt Kirovi oblastist. Põlisusundi pooldajate vanem põlvkond peab oluliseks kohalike kaitsevaimude austamist (mis on seotud esivanemate kultusega) ja palvusi oma piirkonnas. Seetõttu pöördusid nad suurte tseremooniade läbiviimisel osalevate MTR'i ohvrilappide poole soovitusel palvetamise ajal meeles pidada ka kohaliku kogukonna vajadusi ning mitte palvetada "ainult linna jaoks". Tuleb märkida, et religioosne sünkretism, mis

ilmneb õigeusu ja animismi segunemises, ilmneb osaliselt mõlemas tänapäevase mari etnilise religiooni kihistuses. Kristlike pühakute austamine või nende nimede andmine pühadele puudele ja palvapäevadele ei kutsu esile erilisi vaidlusi.

Mari sotsialismijärgse aja religioosne liikumine on arenenud etapiti. Varane etapp jääb 1990. aastatesse, kui traditsiooniliste palvuste laine kerkis koos rahvusliku liikumisega ja registreeriti esimene usuorganisatsioon. Teist etappi, mis algas 2000. aastate alguses, iseloomustab religioosse institutsiooni formeerumine, usualase kirjanduse avaldamine ja religioossete kogukondade struktuuri areng Mari El Vabariigis. Usuühenduse tegevuse arengu ja religioosse liikumise aktivistide ja mari ühiskondlike organisatsioonide tiheda koostöö tulemusena laiendasid MTR'i ohvipapid oma tegevuse geograafilist ulatust. Regioonidevahelistes ühiskondlikes ettevõtmistes osalemise kaudu tutvusid Mari El Vabariigi ohvipapid traditsiooniliste uskumuste järgijatega teistes mari elanikkonnaga regioonides. Väljaspool Mari vabariiki hakkasid tekkima kohalikud MTR'i kogukonnad. 2016. aasta detsembris registreeriti ametlikult Mari Traditsioonilise Religiooni organisatsioon Baškortostanis. Mari religioosse liikumise juhid loodavad tulevikus saavutada mari usundi tunnustamine ülevenemaalisel ja registreerida MTR'i organisatsioon riiklikul tasandil.

Etnilise religioosse liikumise areng globaliseerumise, keelevahetuse ja kultuuripiiride hägustumise protsesside taustal pole ühetähenduslik. Ühest küljest võib seda hinnata kultuurilise identiteedi jõustamise püüdlusena, aga teisalt sukeldumisena religioossusesse ja tegelikkuse eiramise iseloomuliku viisina. Mari traditsiooniliste rituaalide seisukorra ja nende tänapäevaste sotsiaalsete funktsioonide üksikasjalikumaks käsitlemiseks oleks oluline analüüsida teistes regioonides elavate maride religioosse kultuuri probleeme. Mari animismi seisund ja funktsioonid regioonides, kus elatakse tihedas kontaktis islamiga, võivad tuntavalt erineda olukorrast Mari El Vabariigis. Käesolev uurimus võib olla aluseks võrdlemaks mari usu arengut postsotsialismi perioodil rahvusvabariigi territooriumil ja selle piiride taga. Samuti loodan, et uuritud teema andis oma panuse andmete kogumisele animismi järgijate traditsioonide kohta 21. sajandi alguses.

Tõlkinud Art Leete

КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ

Имя: Татьяна Алыбина
Дата рождения: 24.02.1987
Гражданство: Россия
E-mail: oriole87@yandex.ru

Образование:

2010–2017 Тартуский университет, кафедра этнологии, докторант
2004–2009 Марийский государственный университет, историко-филологический факультет, англо-марийское отделение

Профессиональный опыт:

2016–... Эстонский национальный музей, гид
2015–2016 Институт эстонского языка, проект «Эстонско-марийский словарь», лексикограф
2009–2010 Автодорожный техникум, преподаватель английского языка
2009 Марийский национальный театр драмы им. Шкетана, литературовед

Организационная деятельность:

2014 – ... Фонд финно-угорских фильмов, координатор

Публикации:

- 2017 Spetsiifilised teadusväljaanded (sõnaraamatud, leksikonid, atlased, määrajad, tekstikriitilised väljaanded); Akeldina, Marina; Akeldina, Svetlana; Albahtina, Tatiana; Alybina, Tatiana; Lastochkina, Elena; Salmiyanova, Svetlana; Semenova, Valentina; Soosaar; Sven-Erik (2017). *Eesti-mari sõnaraamat. Эстонла-марла мутер*.
- 2014 Vernacular Beliefs and Official Traditional Religion: The position and meaning of Mari worldview in the current context. – *Approaching Religion*, 89–100.
- 2012 Представление о традиционном брачном союзе в мировоззрении марийского народа. – *Всероссийская научно-практическая конференция «Проблемы брака и супружества в условиях полиэтничного общества: теоретико-эмпирический анализ»*. Валеев Р.М., Карцева Л.В., Бурганова Л.А. Kazan, 2012: Казанский государственный университет культуры и искусств, 16–22.
- 2012 The creation of the image of the chief God in Mari paganistic beliefs (According to V.Ragozin's "Volga"). *XXVIII International Finno-Ugric Students' Conference-2012*. Tõnu Seilenthal, Irina Kuldkepp,

Nikolay Kuznetsov, Madis Tuuder. Estonia, Univeresity of Tartu: University of Tartu. Division of Uralic Languages / Societas Historiae Fenno-Ugricae, 14–15.

2012 Марийская традиционная религия (МТР) как форма этнического самосохранения в эпоху глобализации. – XIX Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2012». Московский Государственный университет, *Электр. Публикация*: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2012/1924/46280_8d20.pdf

ELULOOKIRJELDUS

Nimi: Tatiana Alybina
Sünniaeg: 24.02.1987
Kodakondsus: Venemaa
E-mail: oriole87@yandex.ru

Haridus:
2010–2017 Tartu Ülikool, doktoriõpe etnoloogia erialal
2004–2009 Mari Riiklik Ülikool, filoloog, mari ja inglise keele õpetaja

Teenistuskäik:
2016–... Eesti Rahva Muuseum, giid
2015–2016 Eesti Keele Instituut, projekt „Eesti-maari sõnaraamat“, leksikograaf
2009–2010 Tehniline kutsekool, inglise keele õpetaja
2009 Mari Riiklik Teater, kirjanduse juhataja

Organisatsiooniline tegevus:
2014–... Soome-Ugri Filmi Fond, välissuhete juht

Publikatsioone:
2017 Spetsiifilised teadusväljaanded (sõnaraamatud, leksikonid, atlased, määrajad, tekstikriitilised väljaanded); Akeldina, Marina; Akeldina, Svetlana; Albahtina, Tatiana; Alybina, Tatiana; Lastochkina, Elena; Salmiyanova, Svetlana; Semenova, Valentina; Soosaar; Sven-Erik (2017). Eesti-mari sõnaraamat. Эстонла-марла мутер.
2014 Vernacular Beliefs and Official Traditional Religion: The position and meaning of Mari worldview in the current context. – Approaching Religion, 89–100.
2012 Представление о традиционном брачном союзе в мировоззрении марийского народа. – *Всероссийская научно-практическая конференция «Проблемы брака и супружества в условиях полиэтничного общества: теоретико-эмпирический анализ»*. Валеев Р.М., Карцева Л.В., Бурганова Л.А. Kazan, 2012: Казанский государственный университет культуры и искусств, 16–22.
2012 The creation of the image of the chief God in Mari paganistic beliefs (According to V.Ragozin's "Volga"). *XXVIII International Finno-Ugric Students' Conference-2012*. Tõnu Seilenthal, Irina Kuldkepp, Nikolay Kuznetsov, Madis Tuuder. Estonia, University of Tartu: University of Tartu. Division of Uralic Languages / Societas Historiae Fenno-Ugricae, 14–15.

- 2012 Марийская традиционная религия (МТР) как форма этнического самосохранения в эпоху глобализации. – XIX Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2012». Московский Государственный университет, *Электр. Публикация*: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov2012/1924/46280_8d20.pdf

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 rahvosluse sünd. Tartu, 2005, 316 p.
3. **Людмила Ямурзина.** Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода. Тарту, 2011, 219 с.
4. **Ester Bardone.** My farm is my stage: a performance perspective on rural tourism and hospitality services in Estonia. Tartu, 2013, 253 p.
5. **Marleen Metslaid.** Between the folk and scholarship: ethnological practice in Estonia in the 1920s and 1930s. Tartu, 2016, 195 p.
6. **Kirsti Jõesalu.** Dynamics and tensions of remembrance in post-Soviet Estonia: Late socialism in the making. Tartu, 2017, 246 p.
7. **Piret Koosa.** Negotiating faith and identity in a Komi village: Protestant Christians in a pro-Orthodox sociocultural environment. Tartu, 2017, 210 p.