

В. Г. Кудрявцев**КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА МАРИ
КАК СИМВОЛЫ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ¹**

Статья посвящена изучению культовых мест в традиционной марийской культуре, которые находятся в разной степени сакральности. Они до настоящего времени сохранили артефакты и символы, формирующие культурную идентичность народа. Марийская религия в наибольшей полноте местных традиций хранит систему языческих культов и обрядов. Тенденция к возрождению языческой религии и созданию религиозных организаций и общин связана с общим подъемом национального самосознания. Это стало необходимо в контексте национальных движений как средство этнической самозащиты и фактор этнокультурного возрождения. Самобытные этнокультурные традиции и формообразующие элементы народного зодчества актуальны и важны при проектировании современных архитектурных комплексов и создании малых архитектурных форм в народном зодчестве, ландшафтном дизайне, формировании этнокультурной среды. Дальнейшая сакрализация культовых мест будет способствовать сохранению природных памятников и проявлению артефактов и символов культурной идентичности.

Ключевые слова: марийская культура, зодчество, культовые места, малые архитектурные формы, символы культурной идентичности, семантика, язычество.

DOI: 10.35634/2224-9443-2019-13-4-678-687

Культивирование традиционной религии народа мари выдвигает перед гуманитарными науками многие проблемы комплексного изучения различных аспектов материальной, духовной и художественной культуры. Сегодня язычество не только выступает как предмет изучения, но и является объектом для самоисследования со стороны приверженцев языческих общин разных народов и разных традиций России и других стран; их объединение в 2002 г. в Круг Языческой Традиции (КЯТ) произошло на основе «...веры природной, ведической ... через прозрение или ведовство (познание), через языческие традиции жить в гармонии с законами природы и окружающим миром людей, служить земле-матери и роду (отечеству)» [Георгис (Любомир) 2003, 66].

В культуре многих народов из поколения в поколение как живая традиция передавались традиционные древние верования. Марийская религия в наибольшей полноте местных традиций сохранила систему языческих культов и обрядов. Христианизация не смогла в корне изменить ни самого характера веры, ни систему культов. В сознании верующих укоренилось не абстрактное божество, а конкретные реалии земной жизни. Если в мировых религиях наиболее значимы потусторонняя жизнь, ад и рай, то у мари вера складывается из местных природных особенностей жизнедеятельности и психологии этноса и имеет органический характер.

По данным выборочного социологического опроса, проведенного в 1999 г. среди всех жителей Республики Марий Эл, положительное отношение к возрождению языческих верований выражает 30,5 % населения. Приверженцев языческой веры из общей численности проживающих в Российской Федерации мари насчитывается 22,6 %. Среди них в Республике Марий Эл – 17,6 %, в Кировской области – 12,2 %, в Удмуртии – 12,3 %, в Татарстане – 12,9 %. У восточных мари, проживающих в Республике Башкортостан, подавляющее большинство является язычниками – 72,4 %. Этот фактор – один из показателей сохранения самобытности и высокого самосознания идентичности диаспоры [Марийцы 2000, 190]. По другим социологическим исследованиям приверженцев традиционной религии в Марий Эл насчитывается 15,5 % [Религиозное сознание населения Республики Марий Эл 2005, 147]. Для сравнения приводим статистику по результатам переписи населения 1897 года, когда «... верность своей старой (анимистической религии) сохранила лишь меньшая часть этноса, например, 27,6 % марийцев, 7,5 % удмуртов, 5,3 % ханты. Независимо от формально принятого христианского вероисповедания, языческие, анимистические традиции у многих народов сохранились и после их крещения и во многом определяли их этническое самосознание» [Каппелер 1996, 235].

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 17-34-00006.



Археологи, исследуя культовые места, святилища и жертвенники, классифицируют их как семейные, родовые и общинные и подтверждают существование в I тысячелетии общественно значимых культовых мест и частных культовых построек «кудо». Появившиеся в начале II тысячелетия структурно-целостные святилища аккумулировали все имеющиеся до этого времени культовые функции, в том числе и производственные, и, возможно, процесс выделения подобных памятников сопровождался оформлением нового общественного слоя – слугителей культа жрецов – «картов» [Ефремова 2005; Никитина 2002, 48]. Также для марийского язычества характерно осмысление в вертикальной и горизонтальной проекциях всех трех сфер Вселенной, отражающей триединую космическую сущность человека и возводящего его на уровень Макрокосма. Вертикальная модель чаще всего представляется в образе вселенского дерева. В христианстве этот трехсферный внутренний и внешний космизм человека во многом утрачен [Косарев 2003, 29, 126–127].

В марийском народном зодчестве изначально культовым сооружением считалась бревенчатая постройка *кудо*. Этот термин имеет несколько значений: 1) дом, изба, крестьянский дом; 2) усадьба, хозяйство, крестьянский двор; 3) летняя кухня в виде легкой бревенчатой постройки без пола, потолка и окна; 4) принадлежности для жертвоприношения на языческих молениях; место жертвоприношения в священной роще [Словарь марийского языка 1994, 92]. Марийское название *кудо* близко удмуртскому *куала*. В архитектурно-планировочных традициях это небольшое четырехстенное бревенчатое строение из тонких бревен. Не имеет ни пола, ни потолка, ни окон. Свет проникает через отверстие в двускатной крыше, отсюда же выходит дым. Вход в помещение осуществляется через небольшую дверь с южной стороны, в центре интерьера находится открытый очаг.

Широкое распространение подобных построек в лесном Поволжье, как отмечает исследователь этнической истории народов Поволжья К. И. Козлова, происходило еще в начале II тыс. н.э. у финноязычных народов, их конструкция на протяжении тысячелетия почти не изменялась, незначительно трансформировалось только назначение [Козлова 1964, 52]. И поэтому можно считать, что они сохранили не только наиболее архаичные и устойчивые архитектурные и декоративные элементы конструкции постройки, но и «конструкции» крестьянского мировоззрения [Пермиловская 2016, 9]. А. К. Байбурун выделяет семантические признаки, обозначающие процесс строительства (строить, рубить, ладить, ставить) как универсалии всякого процесса активного воздействия на окружающий мир. «Сакрализация этих процессов, придание им второго (мифологического) плана содержания отразилась и в поверьях о ремёслах и ремесленниках – отмечает он. – По воззрениям русского крестьянского населения XIX – начала XX в. плотники, как и представители других древнейших ремёсел, обладали не только производственными функциями. Им приписывались тайные способности, знания, связи с нечеловеческой природой, лесом и т. п.» [Байбурун 1979, 156]. На месте сруба у мари устанавливался можжевеловый, связанный по смыслу с «мировым деревом».

На обрядовый характер дворовой постройки указывали многие ученые. Финский исследователь У. Хольмберг заметил, что эта хижина была местом поклонения духам семьи *кудоводыж*. Это подтверждается снабженной крышкой круглой или четырехугольной закоптелой коробкой из лубка или бересты в заднем углу *кудо*, к которой «...мариец, как и вотяк, приближается только с благоговейным страхом; без сомнения, прежде в ней находились изображения божеств... Чтобы предохранить священную заднюю часть *кудо* от всякого вредного прикосновения, в некоторых местностях обычно ее отделяют второй стеной... такую обособленную часть... называли «малая хижина» (*изи кудо*). Иногда отделяют дощатой стеной только один из задних углов. В малую хижину, сообщающуюся с большой при помощи маленькой двери, входят только взрослые мужчины» [НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 94. Л. 1–3]. Этнограф Т. А. Крюкова выделила другое обрядовое назначение *изи кудо*, заключавшееся в использовании его для семейных жертвоприношений [Крюкова 1956, 115]. Аналогичным образом использовалась и *куала* у удмуртов.

Связанные со строительством обряды и обычаи соблюдались при выборе места и были обусловлены представлениями о том, что в каждой постройке обитает свой дух-хозяин. При укладывании первого бревна основания просили *кудо-водыж* о даровании успеха, а при жертвоприношениях молились о защите этой постройки и жителей [НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 94. Л. 10]. Этнограф Т. Е. Евсевьев в работе «Основные черты быта марийцев» отметил, что «*изи кудо*... служило священным местом, где вешали ... по разным суеверным убеждениям разным духам разные посулы. Обещанные посулы здесь хранили до исполнения клятвы богам-духам» [НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 80. Л. 79–80].

Кудо в настоящее время используется как летняя кухня в нескольких районах Республики Марий Эл. В Горномарийском районе, например, нами зафиксированы небольшие функциональные измене-

ния в устройстве крыши и внутреннего убранства. Над дымовым отверстием на крыше в одном случае используется арочное перекрытие для защиты помещения от попадания атмосферной влаги, во втором на наклонной плоскости перекрытия – подвижная прямоугольная крышка, регулируемая длинным деревянным шестом из интерьера. Функцию очага выполняет кирпичная печь, предназначенная для приготовления пищи и для других хозяйственно-бытовых целей.

Главное место в интерьере *кудо* занимает очаг. Он обладает большой сакральной значимостью. Дым из него был как бы связующей нитью с божествами, поэтому люди чувствовали себя в безопасности и ощущали максимум благорасположения, даруемые очагом и печью [Владыкин 1994, 218]. Очаг и деревянная жердь-крюк, к которой подвешивали котел, вызывает ассоциации единства, неразделимости пластического объема с мировым деревом, отсюда устанавливалась кратчайшая связь между небом, землей и человеком, в этой сфере пространства выражается максимум сакральности [Климов 1999, 76; Калиев 2003]. Воплощая собой Вселенную, эта сакральная постройка имеет космогоническое значение: крыша символизировала небесный купол, пол – Землю, четыре стены – стороны света [Элиаде 2000, 49].

Сходство марийских построек *кудо* и удмуртских *куа/ла* проявилось во многом: это и наличие низкой двери для входа в помещение с земляным полом, и расположение очага посередине интерьера, и размещение вдоль стен лавок, в переднем углу – стола и стула, устройство особой полки для хранения ритуальной посуды. Определенное сходство обнаруживается в перекрытии: скаты неплотно прилегают друг к другу и между ними выводится дым. Из всего многообразия молитвенных мест удмуртов, например, В. Е. Владыкин выделяет два наиболее значимые святилища. Это *куала* и *Луд*. Он пишет: «*Куала* (точнее *куа*, *-ла* – суффикс местного падежа) – это особая ритуальная постройка, которая была известна, очевидно, многим финно-угорским народам («*кудо*» – у марийцев, «*кудо*», «*куд*» – у мордвы, «*kota*» – у финнов, «*koda*» – у эстонцев, карел, вепсов, води, «*кат*», «*хот*» – хантов, «*паз*» – у венгров)... У удмуртов было два основных типа *куа/лы*: *покчи* (малая) и *быдзым* (великая или родовая) *куа/ла*. Малая *куа/ла* служила для отдельной семьи и была непременной принадлежностью почти каждой удмуртской усадьбы, а родовая *куа/ла* объединяла представителей одного *воршуда* (рода), – сколько было *воршудов* в деревне, столько строили и *быдзым куа*. Обычно они стояли во дворе жреца или в лесу за околлицей. По внешнему виду *покчи* и *быдзым куа* почти не отличались (только размерами): это бревенчатое срубное сооружение с двускатной крышей на самцах» [Владыкин 1994, 108–109].

И. Н. Смирнов отметил, что вовнутрь *кудо* ведет обращенная на юг маленькая дверь с деревянным замком, и оставил такое описание: «На черемисском дворе есть постройка, которая представляет срубленный из тонких бревен и покрытый дранцами шалаш – *кудо*... При входе в *кудо* прежде всего бросаются в глаза земляной пол, закопченные дымом стены и толстые почерневшие лавки вдоль стен. Эти лавки в старых ... *кудо* переносят наблюдателя в ту пору истории черемисского строительного искусства, когда была еще неизвестна пила и доска нужной толщины вырубалась топором из цельного дерева. В углу против входа стоит обыкновенно стол, на котором всегда можно найти большую деревянную чашку с положенными на нее караваем хлеба и ножом... Летом, когда хозяйка дома, на земляном полу *кудо* всегда горит огонь. На нем готовят пищу, он своим дымом отгоняет назойливых комаров. Над кострищем висит на длинном зубчатом деревянном крюке котел. Крюк задет за палку, которая лежит поперек двух тонких бревен, идущих от входа в *кудо* до противоположной стены на высоте сажени. *Кудо* обыкновенно разделено бревенчатой стеной на два отделения – одно большое, другое маленькое, которое находится позади стола... Это был уголок, который предназначался для домашнего духа *кудо-водыж*» [Смирнов 1889, 71]. В самом начале строительства, когда клали первое бревно в основание, просили *кудо-водыж* о даровании успеха, а при жертвоприношении духу дома молились о защите его жителей и всей постройки. Почитание семейного родового божества и связанный с ним культ *кудо* как сакральный участок пространства у марийцев своими корнями уходит в финно-угорскую древность.

Эту же мысль подтверждает описание Н. Н. Чебоксарова, который писал: «...*кудо* представляет ... прямоугольный вытянутый сруб, рубленный в угол в 10 венцов и поставленный непосредственно на землю. Крыша тесовая на 10 самцах и трех толстых бревенчатых слегах с каждой стороны, не считая подконьковой следи. В наружной стене, обращенной во двор, находится дощатая одностворчатая дверь, открывающаяся вовнутрь постройки. Между двумя венцами, ... прямо над дверью на расстоянии 60–70 см друг от друга, врублены толстые продольные бревна, на которые в середине *кудо* положены четыре доски так, что между ними остается четырехгранное отверстие. На эти доски параллельно продольным



бревнам положены два небольших бруска, на которых укрепляется приспособление для подвешивания котла, состоящее из горизонтальной поперечной палки с надетым на нее деревянным крюком, в конце которого имеется отверстие для продевания второго деревянного крюка для котла, удерживаемого в своем положении железной палкой, вставляемой в одно из отверстий. У стены, противоположной двери, на некотором от нее расстоянии в продольные стены врублены одно над другим два бревна. В эти бревна по их середине врублено короткое поперечное бревно другим концом, покоящееся в задней стене постройки. На этот перевод настланы параллельно коротким стенам четыре бревна, врубленные своими концами в продольные стены постройки и образующие особый бревенчатый настил у задней стены *кудо*. Вдоль продольных стен проложены широкие, но чрезвычайно низкие лавки из еловых досок» [НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 289. Тетр. 3. Л. 5–6].

Архитектурно-конструктивные приемы постройки оригинальны в своем решении. Так, например, крыша чаще всего была двускатной. В одних случаях верхний конец одного ската был длиннее второго. Благодаря такой конструкции в помещение попадал естественный свет и освещался интерьер, защищал его от дождя, а дым от очага свободно выходил в щель. Впоследствии в одном из скатов щели стали оставлять четырехугольное отверстие для выхода дыма [Козлова 1964, 52]. Крыша конструктивно располагалась на слегах, покоившихся на уложенных до самого верха бревнах, так называемых «самцах». Особые жерди с корневищем – крюком – удерживали выдолбленный из целого бревна желоб-водосток и само покрытие от сползания. Поскольку вверху между скатами оставалась щель, то применение бревна-охлупня с целью придавливания скатов сверху здесь было невозможно. Его успешно заменяла особая торцовая доска или брусок огниво. Эта конструктивная деталь скрепляла два бревна (гнеты), расположенные поверх лубяной или дощатой кровли, и прижимала ее к находящимся ниже слегам. Высыхая, огниво сжималось, что делало всю крышу монолитной и жесткой конструкцией. Подобный рациональный строительный прием был распространен также в народном зодчестве у карел и финнов [Орфинский 1972, 16, 51–52]. Широкое применение самцов, куриц и огнива объясняется тем, что они позволяли обходиться при строительстве культовых зданий без гвоздей и давали возможность легко заменять подгнившие детали крыши. Подобная конструкция использовалась и при строительстве традиционных мари́йских амбаров.

Оригинальный по форме деревянный замок с ключом и засовом обычно прикрепляли на двери традиционных построек как *кудо*, амбар и клеть. Во внутренней части прямоугольной коробки дверного замка находилась целая система двигающихся крючков и колышков, которые приводились в движение зарубками на ключе и зубрин на засове. У каждого хозяина на замке был недоступный остальным секретный «код» [АРЭМ. Ф. 278–78 а, б. Кн. 1. Л. 38–39]. Замки вырезались из мягких пород деревьев (чаще всего использовалась липа) и оформлялись резными узорами в виде розетки. Семантика декоративных резных узоров с изображениями розеток сводилась к оберегающей функции. Резьба по дереву широко внедрялось в зодчество. Это оформление охлупня, надмогильных памятников, ворот, наличников окон. В качестве оберега дома от злых сил применяли скульптурные изображения коней и уток на крыше домов (охлупнях). Фигурка кукушки изображалась в декорировании двора или избы сельской усадьбы, также они использовались в навершиях надмогильных шестов языческих кладбищ у восточных мари́йцев.

Таким образом, оригинальный тип постройки *кудо* свидетельствует о древности строительных традиций, об умелом решении конструктивных, функциональных и эстетических задач. *Кудо* было жилищем, местом молений и жертвоприношений, в настоящее время используется как летняя кухня и хранилище ритуальных предметов и утвари. Архитектура *кудо* не имела локальных различий и была единой в структуре народного зодчества всех этнографических групп; этот древний тип сооружения не испытал влияния других этнических культур, оставаясь традиционной постройкой в деревянном зодчестве. Конструктивные и планировочные традиции *кудо* сохранялись долго и почти не изменялись в течение столетий.

Неотъемлемая часть культовой практики и сегодня – моления в священных рощах – *ото*, *күсото*. Это места поклонения силам природы и культу предков. Они занимают прочное место в народной культуре и служат одной из форм этнической идентификации.

Горизонтальное восприятие наглядно проявляется в связке «поселение – кладбище – святилище», в которой поселение осмысливается как Средний мир, кладбище – как Нижний, святилище – как Верхний. Каждая их перечисленных частей (поселение, кладбище, святилище) сама по себе предстает как модель Вселенной и, в свою очередь, включает в себя более мелкие внутренние структуры (могила на кладбище, дом на поселении и т. д.), воспринимаемые трехчленно.

Поселения находятся в окружении культовых мест разной сакральности. В окрестностях каждой деревни было несколько рощ. Одни из них служили местом жертвоприношений верхним божествам; другие – частным или отдельным божествам в случае стихийных бедствий, неурожая; третьи – местом культовых действий во время религиозных или календарных праздников и обрядов. Самой низшей в этой иерархии священных рощ считалось место семейного жертвоприношения, вслед за ним – роща селения *ял ото* или *ял кумалтыш*, затем священная роща округа – *тиште*, далее роща религиозно-территориального объединения – *мер ото* и, наконец, роща всеобщего марийского моления – *түня кумалтыш ото*. Общее название всех этих святилищ – рощи высших духовных сил *күшыл туле ото* [Калиев 1996, 86].

Священные рощи естественным образом входили в окружающий природный ландшафт наряду с рекой – оврагом – деревней – кладбищем и комплексом сельской усадьбы, включающем *канка* (ворота) – *пöрт* (дом) – *кудывече* (двор) – *кудо* (очаг) – *клат* (амбар) – *монча* (баня) – *пакча* (огород) – *агун* (овин) – *идым* (гумно) [Кудрявцев 2000а, 31–32]. *Күсото* обычно располагались возле водных источников, а для предупреждения входа в рощу скота и диких зверей обводились канавами. Священные рощи удмуртов – *лудь*, *кереметь* (южные удмурты) или *вöсяськон ча́йча* (северные удмурты) как святилище представляли одну из форм сакрализации естественного природного пространства с постепенной локализацией и концентрацией на почитаемом объекте: лес – роща – дерево [Владыкин 1994, 218–219].

Для входа в священную рощу у мари и удмуртов устраивали специальные ворота. Своеобразна конструкция марийских ворот *марла канка*: два пропитанных смолой деревянных столба устанавливали в глубокую яму, вырытую в земле, а посередине закрепляли большое полотно с основанием. Для удобства скольжения оно обмазывалось дегтем. Ворота выполняли функцию границы в естественной организации пространства и воспринимались как символ этого мира [Владыкин 1994, 108–109]. Марийский историк Ф. Егоров отмечал, что древние городища религиозного характера имели трое ворот: с западной, восточной и южной сторон. Через восточные ворота вводили жертвенный скот, через западные ходили сами молящиеся, а через южные носили воду и дрова [Егоров 1929, 41]. В священной роще марийский жрец *карт* читал молитву под звуки музыкального инструмента гусли – *күсле*. Гусли являлись божьим инструментом, а их торжественная мелодия, звучавшая во время молитвенных слов *кумалтышмут*, поднимала дух молящихся, укрепляла их силу.

Как писал И. Н. Смирнов, черемисские *күсото* не есть природный храм, посвященный какому-нибудь одному божеству, в нем приносятся жертвы всем добрым богам: перед деревом в *күсото* устраивается стол – *шаге*, на него ставится сосуд с медом, чаша с жертвенным мясом, хлеб, ковш, в которые кладутся кусочки мяса, отделяемые для богов. В XVIII в. над столом устраивался навес [Смирнов 1889, 161]. В современной культовой практике в священных рощах этот жертвенный стол представляют вбитые в землю кольца высотой примерно около одного метра, которые служат в качестве ножки стола, а на них накладываются поперечные и продольные жерди. Сверху стол покрывается еловыми ветками. На севере от этого стола находится костер – *тулолмо*. На толстых бревнах с развилкой, вкопанных в землю, покоится перекадина с подвешенными на нее котлами. Толстые длинные бревна с двух сторон от костра на земле отгораживают место костра. Здесь же, недалеко, обычно вертикально ставится столб для привязывания жертвенного животного. С северной стороны устанавливают скамейки из половых досок. У. Хольмберг указывал на наличие и других сооружений: «В больших, общих для нескольких деревень, рощах можно видеть род постройки, каких обычно не бывает в деревенских рощах; именно здесь часто находится сделанный из тесаных досок сарай, который бывает необходим особенно в дождливое время, так как приносящие жертву во время долгого праздника и даже ночью, не могут покидать рощу. Под кровлей есть скамьи и посреди них стол. В «Кереметь-рощах» марийцев теперь нет таких строений, нет также и хижин, соответствующих хижинам Керемети (*Лудь, куала*) у вотяков» (Holmberg 1926, 12).

Священная роща на горе Чумбылат (ныне входит в административно-территориальное деление Советского р-на Кировской обл.) является древнейшим памятником культовой обрядности мари. Языческое мольбище Чумбылатов камень представляет собой высокий утес на реке Немда. Оно и сегодня служит местом поклонения и отправления языческих культов. Чумбылат известен как Старик горы – *Курык Кугыза* или Старейшина – *Кугурак*, он считался народным покровителем, по мнению верующих, был не только искусный военачальник, но и талантливый руководитель молений. Произведения устного народного творчества показывают, что под его предводительством народ собирался на защиту родной земли и традиционной веры, а перед своей смертью Чумбылат будто забрался в гору



и замуровал себя под высоким камнем. Народ верил, что в трудное время он сможет выйти из-под этого камня и защитить его. Надмогильный камень народного покровителя был взорван по указанию царских властей в 1830 году. «Самый камень есть простой известковый утес, – писал посетивший в 1904 году древнюю святыню луговых мари С. К. Кузнецов. – В этом... отлогом месте... вырублены в скале ступеньки... Ступеньки устроены совершенно правильно и весьма удобны для ходьбы... Самый алтарь, где возжигался главный костер Чумбулату, помещался налево от лестницы, ... представлял собою огромный кубической формы камень. Алтарь этот... был гладко обтесан и висел над оврагом... Православие ничего не выиграло от уничтожения Чумбулатова камня ... черемисы поклонялись не камню, а обитающему тут божеству» [Кузнецов 1905, 27–28, 30].

В ансамбль культовых мест также органично входят ключи и родники. Они, как и священные рощи, содержатся в чистоте. Языческие кладбища также ограждались, вход осуществлялся через ворота, а над погребениями устанавливались разные типы памятников. Один из них представляет обычные деревянные шесты из стволов молодых берез или веток, которые обвязываются белым полотенцем. У карел, например, эти «ветряные платки-полотенца» (*tuulipaikka*) рассматриваются как «кутиральники покойников» – один из видов приношений умершему родичу, одно из разнообразных проявлений культа мертвых [Сурхаско 1985, 109–110]. Другой тип мемориальных памятников в марийских языческих кладбищах представляют вертикально установленные деревянные брусы высотой до 1–1,2 м и завершенные сверху двускатной крышкой. Третий тип – невысокие широкие деревянные памятники из бруса высотой до 0,5 м. К ним дополнительно прикрепляются дощечки с указанием фамилии, имени и датами жизни усопшего [Кудрявцев 2004, 100–101].

В 1990-е гг. заметно возросла роль религии в общественно-политической жизни финно-угорских народов России. С принятием закона Российской Федерации «О свободе вероисповедания» 25 октября 1990 г. мари получили официальное разрешение на проведение коллективных жертвоприношений в священных рощах и на создание религиозного объединения «*Ошмарий-Чимарии*» («Белый мариец – Чистый мариец»). В возрождении языческих молений в священных рощах у марийцев, наряду с местным населением, большую роль играет интеллигенция, способствующая утверждению религиозных традиций и приобщению к древним святыням. Характерно, что марийское язычество начало возрождаться на волне марийского национального движения, а религиозная общественность в целом оказалась разделенной на две группы. Одна связана с системой местных и региональных языческих общин, возглавляемых местными жрецами. Другая – с усилением миссионерской деятельности и созданием в Йошкар-Оле «сотой епархии» русской православной церкви в противовес возрождающемуся язычеству.

Тенденция к возрождению языческой религии и созданию религиозных организаций и общин связана с общим подъемом национального самосознания. Это стало необходимо в контексте национальных движений как средство этнической самозащиты и фактор этнокультурного возрождения. В последнее время значительно возросло общее число верующих. Ими восстанавливаются культовые места, открыто проводятся общие и местные моления с соблюдением традиционных ритуалов. Однако при расхождении теологических основ монотеистического христианства и языческого пантеизма и многобожия, при очевидной нетерпимости православного духовенства к приверженцам древней природной народной веры и актуализации со стороны этого духовенства конфронтационных установок, направленных на борьбу с язычеством, всё же в марийской этнической среде не формируется конфликтная ситуация на конфессиональной основе. В национальном сознании марийского этноса высока степень толерантности к другим религиям.

Семейные моления проводятся как в помещении сельской избы при участии только членов семьи и родственников, так и в священной роще. Приобщение верующих к своим языческим корням, поиск нравственной опоры в нынешней кризисной ситуации способствуют широкому вовлечению современных мари в процесс возрождения религиозного самосознания. Усиление процессов этнической идентификации во многом определяет процесс исторического самосознания марийского народа и является причиной возобновления традиционных народных обрядов. У последователей языческой религиозной секты «*Кугу сорта*» семейные моления проходят в небольших молельных рощах – *тошкем ото* или *кумалме вер*. Они располагаются за границей усадьбы. Например, нами в деревне Тумер-Сола Медведевского района Республики Марий Эл зафиксировано семейное место молений, где род Киндулкиных обычно по пятницам проводит семейные моления [Кудрявцев 2000б, 383]. Эта небольшая по размерам роща посреди распаханного поля имеет округлую форму в диаметре до 20 м. Состоит из берез, лип и молодых елей. Недалеко от нее в овраге протекает родник, оформленный в сруб. И роща, и родник как сакральные объекты ухожены и содержатся в чистоте.

Коллективные моления с жертвоприношениями в священных рощах – наиболее характерные приметы современной культовой практики мари. Они активно проводились вплоть до начала политических преследований, и тогда, несмотря на запрет 1930–1950-х годов, мари упорно продолжали посещать священные рощи и тайно от местных властей проводить там моления рано утром или в выходные и праздничные дни.

С созданием в 1991 г. Всемарийского религиозного центра и официальным признанием его юридического статуса появилась возможность для официальной организации коллективных молений. Тогда первыми о намерении организовать моление заговорили некрещеные марийцы дер. Олоры Параньгинского района Марий Эл. Здесь, в глубинке, лучше сохранились языческие традиции. В священной роще перед тремя деревьями, посвященными *Мер Кузу Юмо* (Великому Божеству *Мер*, регулирующему общественную жизнь), *Кузу Серлагыш* (Великому Спасителю, защитнику семьи, хозяйства) и *Тунямбал Шочын Ава* (Богине Рождения), собралось на это моление около 2000 верующих. *Кузу Серлагыш* в жертву был принесен жеребец, *Мер Кузу Юмо* – две овечки, гусь и утка, а *Тунямбал Шочын Ава* – овечка. Руководители моления здесь не отказывали и почитателям православной религии принимать их жертвенные дары [Попов 2002, 96–98]. Это первое коллективное моление верующие восприняли как акт исторической справедливости и официального признания властями религиозных традиций народа и как обретение духовной свободы. С этого момента религиозное самовыражение народа активно начинает проявляться в ежегодных коллективных молениях с опытными жрецами (*картами*).

В окрестностях Йошкар-Олы выделена территория в 12 га, где верующие собираются на осенне-летний праздник *Агавайрем*. Архитектор В. Мамуткин подготовил проект молельного дома для верующих. В современных условиях трансформация религиозной жизни, очевидно, предусматривает широкий охват и городского населения. В городе возрождением марийского язычества занимается местная интеллигенция, преследующая зачастую и политические цели. Процесс преодоления кризиса идентичности аналогичен и в Удмуртии. Он наблюдается и в селе, где налицо преемственность с традиционными дохристианскими верованиями, и в городе. Проект Центра духовной культуры удмуртов, спроектированный архитектором К. Галимхановым, включает храм, учебно-гостиничный комплекс и религиозно-обрядовую зону со священной рощей, участком с камнями и родниками.

Результаты социологического опроса подтверждают, что сохранение культовых мест и совершаемые на них обряды свидетельствуют о стабильности религиозной ситуации в Республике Марий Эл. На вопрос: «Как вы относитесь к возрождению молений в священных рощах?» – 54,6 % всех мари ответили «положительно». Среди них в Республике Марий Эл – 53,2 %, в Башкортостане – 73,4 %, в Кировской области – 58,3 %, в Удмуртии – 31,6 %, в Татарстане – 48,4 % [Марийцы 2000, 191]. Изменения, происходящие в современном обществе, охватывают и область народной религии, которая служит важным средством этнической идентификации и одним из определяющих факторов сохранения традиционной культуры.

Священные рощи мари являются природно-культовыми памятниками и представляют историческую ценность. Они как экологические заповедники в виде чистого леса, не тронутого цивилизацией, способствуют сохранению подземной влаги, рек, озер, водных источников, препятствуют возникновению эрозии. В марийских деревнях отношение к священным рощам продолжает оставаться самым уважительным. На основе народных верований, что в священных деревьях живут боги, выработана целая система табу. Марийские *күсото* священны. В них нельзя сквернословить, ругаться, свистеть, громко смеяться, рвать листья. Ломать деревья в священных рощах считалось смертельным грехом, так как они имеют свою магическую силу. Во многих рощах священное дерево *онану* особо огораживалось, оно – неприкосновенно.

В 1991 г. был принят закон Марийской республики «Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды», где выделена статья об охране молельных рощ. Восстановление и сохранение священных рощ как природно-культовых памятников на сегодня представляется актуальным с целью поддержания культовой практики. Необходима в настоящее время выработка юридического механизма их сохранения. От этого зависит как экология природы, так и экология души. Критериями сохранения священных рощ должны предусматриваться полный запрет отвода земли под любые виды землепользования, прокладка коммуникаций и дорог, всех видов рубки, мелиоративных работ, внесение минеральных удобрений, распашка земель, выпас скота, сенокошение, въезд автотранспорта, строительство каких-либо объектов, кроме культовых.

Дальнейшая сакрализация культовых мест будет способствовать сохранению природных памятников и проявлению артефактов и символов культурной идентичности.



ИСТОЧНИКИ

Антропологическая комплексная экспедиция Московского государственного университета. 1929 // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 289. Тетр. 3.

Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 278–78 а, б. Кн. 1.

Холмберг У. Религия черемис // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 94.

ЛИТЕРАТУРА

Байбурин А. К. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина). Л.: Наука, 1979. С. 155–162.

Бовина О. П. Чувашская киреметь: традиции и символы в освоении сакрального пространства // Этнографическое обозрение. 2002. № 4. С. 39–65.

Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. 1994. Ижевск: Удмуртия. 384 с.

Георгиев Д. Ж. (Любомир). Круг Языческой традиции // Эволюция. 2003. № 1. С. 65–69.

Евсеев Т. Е. Основные черты быта марийцев // НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 1. Д. 80.

Егоров Ф. Материалы по истории народа мари / Козьмодемьянск, 1929. 110 с.

Ефремова Д. Ю. Культовые памятники марийцев VI – XIX вв. (по археологическим материалам). 2005 // <http://komanda-k.ru>. Дата обращения 17.08.2019.

Калиев Ю. Культ Керемета // Марий Эл: вчера, сегодня, завтра. 1996. № 1. С. 86–94.

Калиев Ю. Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: МарГУ, 2003. 216 с.

Каппелер А. Россия многонациональная империя. Возникновение. История. Распад / пер. с нем.: С. М. Червонная. М.: Прогресс, 1996. 344 с.

Козлова К. И. Этнография народов Поволжья. М.: Изд-во МГУ, 1964. 174 с.

Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога-100, 2003. 352 с.

Климов К. М. Ансамбль как образная система в удмуртском народном искусстве XIX–XX вв. Ижевск: Издат. дом «Удмурт. ун-т», 1999. 320 с.

Крюкова Т. А. Материальная культура марийцев XIX века. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1956. 159 с.

Кудрявцев В. Г. 2000а. Культовое зодчество марийцев // Финно-угроведение. 2000. № 1. С. 31–42.

Кудрявцев В. 2000б. Культовое место и религиозная практика мари // Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum 7–13.8.2000 Tartu. Pars VII. Tartu, 2000. P. 382–384.

Кудрявцев В. Г. Деревянное зодчество марийцев. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. 120 с.

Кузнецов С. К. Поездка к древней черемисской святыне, известной со времен Олеария (отдельный оттиск из «Этнографического обозрения». Кн. LXIV). М., 1905.

Марийцы: проблемы социального и национально-культурного развития. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2000. 210 с.

Межнациональные отношения в Республике Марий Эл (по материалам социологического исследования 1994 г.). Йошкар-Ола, 1995.

Никитина Т. Б. Марийцы в эпоху средневековья (по археологическим материалам). Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 432 с.

Орфинский В. П. Деревянное зодчество Карелии. Л.: Стройиздат, 1972. 119 с.

Пермиловская А. Б. Домовые росписи как источник для архитектурно-этнографического анализа традиционной культуры Русского Севера // Орнамента в артефактах традиционных культур. Материалы Пятнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб, 2016. С. 9–13.

Попов Н. С. На марийском языческом молении // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 130–145.

Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 92–120.

Религиозное сознание населения Республики Марий Эл (материалы социологических исследований 1994 и 2004 гг.). Бюллетень. Йошкар-Ола: МарНИИ, 2005. 363 с.

Словарь марийского языка. Т. III. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1994. 501 с.

Смирнов И. Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань: ИОАИЭ, 1889. 212 с.

Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1985. 172 с.

Элиаде М. Избранные сочинения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола: Мар. кн. издат., 1976. 76 с.

Harva-Holmberg U. Die Religion der Tscheremissen. Porvoo. 1926.



Кудрявцев Владимир Геннадьевич,
доктор искусствоведения, профессор
ФГБОУ ВО «Марийский государственный университет»
424000, Россия, г. Йошкар-Ола, пл. Ленина, 1
E-mail: vladku2004@mail.ru

V. G. Kudryavtsev

CULT PLACES OF MARI AS A SYMBOL OF CULTURAL IDENTITY

DOI: 10.35634/2224-9443-2019-13-4-678-687

The article is devoted to the study of places of worship in traditional Mari culture, which are in varying degrees of sacredness. They have so far preserved artifacts and symbols that form the cultural identity of the people. The Mari religion in the most complete local traditions preserves the system of pagan cults and rites. The trend towards the revival of pagan religion and the creation of religious organizations and communities is associated with a general upsurge in national identity. This became necessary in the context of national movements as a means of ethnic self-defense and a factor of ethnocultural revival. Original ethnocultural traditions and formative elements of folk architecture are relevant and important in the design of modern architectural complexes and the creation of small architectural forms in folk architecture, landscape design, and the formation of an ethnocultural environment. Further sacralization of places of worship will contribute to the preservation of natural monuments and the manifestation of artifacts and symbols of cultural identity.

Keywords: Mari culture, folk architecture, places of worship, small architectural forms, symbols of cultural identity, paganism.

Citation: Yearbook of Finno-Ugric Studies, 2019, vol. 13, issue 4, pp. 678–687. In Russian.

REFERENCES

- Antropologicheskaya kompleksnaya ekspeditsiya Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta.** 1929. [Complex anthropological expedition of Moscow State University] // NRF MarNIIYaLI. Op. 1. D. 289. Tetr. 3. In Russian.
- Arhiv Rossiiskogo etnograficheskogo muzeya (AREM).** [Archive of the Russian Ethnographic Museum]. F. 278–78 a, b. Kn. 1. In Russian.
- Baiburin A. K.** “Stroitel'naya zhertva” i svyazannyye s neyu ritual'nye simvolyy u vostochnyykh slavyan [“Construction sacrifice” and related ritual symbols of the Eastern Slavs]. Problemy slavyanskoy etnografii (k 100-letiyu so dnya rozhdeniya chl.-korr. AN SSSR D.K. Zelenina). L.: Nauka, 1979. Pp. 155–162. In Russian.
- Bovina O. P.** Chuvashskaya kiremet': traditsii i simvolyy v osvoenii sakral'nogo prostranstva. [Chuvash kiremet: traditions and symbols in the development of sacred space]. Etnograficheskoe obozrenie. 2002. № 4. Pp. 39–65. In Russian.
- Vladykin V. E.** Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov. [Religious and mythological picture of the world of Udmurts]. Izhevsk: Udmurtiya, 1994. 384 p. In Russian.
- Georgis D. Zh (Lyubomir).** Krug Yazycheskoy traditsii. [Circle of Pagan Tradition]. Evolyutsiya. 2003. № 1. Pp. 65–69.
- Egorov F.** Materialy po istorii naroda mari. [Materials on the history of the Mari people]. Koz'modem'yansk. 1929. 110 p.
- Evsev'ev T. E.** Osnovnye cherty byta mariitsev. [The main features of the life of the Mari]. NRF MarNIIYaLI. Op. 1. D. 80. In Russian.
- Efremova D. Yu.** Kul'tovyye pamyatniki marijcev VI – XIX vv. (po arheologicheskim materialam). [Cult Monuments of the Maris of the VI – XIX centuries (based on archaeological materials)]. 2005 // <http://komanda-k.ru>. Data obrashcheniya 17. 08. 2019. In Russian.
- Kaliev Yu.** Kul't Keremeta. [The Cult of Keremet]. Mari El: vchera, segodnya, zavtra. 1996, № 1. pp. 86–94. In Russian.
- Kaliev Yu.** Mifologicheskoe soznanie mari: Fenomenologiya tradicionnogo mirovospriyatiya. [Mari's Mythological Consciousness: A Phenomenology of Traditional Worldview]. Yoshkar-Ola: MarGU, 2003. 216 p. In Russian.
- Kappeler A.** Rossiya mnogonatsional'naya imperiya. Vozniknovenie. Istoriya. Raspad. [Russia as a multinational empire. Occurrence. History. Decay]. Per. s nem.: S.M. Chervonnaya. M.: Progress, 1996. 344 p. In Russian.
- Kozlova K. I.** Etnografiya narodov Povolzh'ya. [Ethnography of the Volga region peoples]. M.: Izd-vo MGU, 1964. 174 p. In Russian.
- Kosarev M. F.** Osnovy yazycheskogo miroponimaniya: Po sibirskim arheologo-etnograficheskim materialam. [The basics of a pagan worldview: According to the Siberian archaeological and ethnographic materials]. M.: Ladoga-100, 2003. 352 p. In Russian.



Klimov K. M. Ansambl' kak obraznaya sistema v udmurtskom narodnom iskusstve XIX – XX vv. [The ensemble as a figurative system in the Udmurt folk art of the XIX – XX centuries]. Izhevsk: Izdat. dom “Udmurt. un-t”, 1999. 320 p. In Russian.

Kryukova T. A. Material'naya kul'tura mariitsev XIX veka. [Material culture of the Mari people of the XIX century]. Yoshkar-Ola: Mariiskoe kn. izd-vo, 1956. 159 p. In Russian.

Kudryavcev V. 2000a. Kul'tovoe zodchestvo mariitsev. [The cult architecture of the Mari]. Finno-ugrovedenie. 2000, № 1. Pp. 31–42. In Russian.

Kudryavcev V. 2000b. Kul'tovoe mesto i religioznaya praktika mari. [The religious site and religious practice of Mari]. Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum 7–13.8.2000 Tartu. Pars VII. Tartu, 2000. Pp. 382–384. In Russian.

Kudryavcev V. G. Derevyannoe zodchestvo mariitsev. [Mari wooden architecture]. Yoshkar-Ola: MarNIIYaLI, 2004. 120 p. In Russian.

Kuznetsov S. K. Poezdka k drevnei chermissskoi svyatyne, izvestnoi so vremen Oleariya (otdel'nyi ottisk iz “Etnograficheskogo obozreniya”). [A trip to the ancient Cheremis shrine, known since the time of Olearius]. Kn. LXIV). M., 1905. In Russian.

Mariitsy: problemy sotsial'nogo i natsional'no-kul'turnogo razvitiya. [The Mari: problems of social and national-cultural development]. Yoshkar-Ola: MarNII, 2000. 210 p. In Russian.

Mezhnatsional'nye otnosheniya v Respublike Marii EI (po materialam sotsiologicheskogo issledovaniya 1994 g.). [Interethnic relations in the Republic of Mari EI (based on a 1994 sociological study)]. Yoshkar-Ola, 1995. In Russian.

Nikitina T. B. Mariitsy v epohu srednevekov'ya (po arheologicheskim materialam) [The Mari in the Middle Ages (based on archaeological materials)]. Yoshkar-Ola: MarNII, 2002. 432 p. In Russian.

Orfinskii V. P. Derevyannoe zodchestvo Karelii. [Wooden architecture of Karelia]. L.: Stroizdat, 1972. 119 p. In Russian.

Permilovskaya A. B. Domovye rospisi kak istochnik dlya arhitekturno-etnograficheskogo analiza traditsionnoi kul'tury Russkogo Severa. Ornamentika v artefaktakh traditsionnykh kul'tur. Materialy Pyatnadsatykh Mezhdunarodnykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii. [House paintings as a source for architectural and ethnographic analysis of the traditional culture of the Russian North]. SPb, 2016. Pp. 9–13. In Russian.

Popov N. S. Na mariiskom yazycheskom molenii. [At the Mari pagan prayer]. Etnograficheskoe obozrenie. 1996. № 3. Pp. 130–145. In Russian.

Popov N. S. K istorii vrozozhdeniya mariiskikh tradicionnykh molenii v kontse XX veka. Etnicheskaya kul'tura mariitsev (traditsii i sovremennost'). [On the history of the revival of traditional Mari prayers at the end of the XX century]. Yoshkar-Ola, 2002. Pp. 92–120. In Russian.

Religioznoe soznanie naseleniya Respubliki Marii EI (materialy sociologicheskikh issledovaniy 1994 i 2004 gg.). [Religious consciousness of the population of the Mari EI Republic (materials of sociological studies 1994 and 2004)]. Byulleten'. Yoshkar-Ola: MarNII, 2005. 363 p. In Russian.

Slovar' mariiskogo yazyka. [Dictionary of the Mari language]. Vol. III. Yoshkar-Ola: MarNII, 1994. 501 p. In Russian.

Smirnov I. N. Cheremisy. Istoriko-etnograficheskii ocherk. [Cheremis. Historical and ethnographic essay]. Kazan': IOAIE, 1889. 212 p. In Russian.

Surhasko Yu. Yu. Semeinye obryady i verovaniya karel. Konets XIX – nachalo XX v. [Family rites and beliefs of the Karelians. The end of the XIX – the beginning of the XX century]. L.: Nauka, Leningr. otd-nie, 1985. 172 p. In Russian.

Eliade M. Izbrannye sochineniya. Mif o vechnom vozvrashchenii. Obrazy i simvoly. Svyashchennoe i mirskoe. [Selected Works. The myth of eternal return. Images and symbols. Sacred and worldly]. M.: Ladomir, 2000. 414 p. In Russian.

Yarygin A. F. Sovremennye proyavleniya dohristianskikh verovaniy mariitsev. [Modern manifestations of the pre-Christian beliefs of the Mari]. Yoshkar-Ola: Mar. kn. izdat., 1976. 76 p. In Russian.

Holmberg U. Religiya chermis. [Cheremis Religion]. // NRF MarNIIYaLI. Op. 1. D. 94. In Russian.

Harva-Holmberg U. Die Religion der Tschermis. [Cheremis Religion]. Porvoo. 1926. In German.

Received 20.09.2019

Kudryavtsev Vladimir Gennadyevich,
Doctor of Art History, Professor of the Department of Culture and Art,
Mari State University
1, pl. Lenina, Yoshkar-Ola, 424000, Russian Federation
E-mail: vladku2004@mail.ru