

*М. В. Куцаева***«ВЕРА И ЯЗЫК – ЭТО НАШ ГЕННЫЙ КОД»:
САКРАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ МАРИЙСКОГО
В УСЛОВИЯХ ВНУТРЕННЕЙ ДИАСПОРЫ**

В статье приводятся результаты социолингвистического обследования, проведенного автором в марийской диаспоре московского региона с целью описания функционирования этнического языка. В ходе обследования был установлен набор функций, закрепленных за марийским языком в условиях внутренней диаспоры при суженных сферах его использования. Данная статья посвящена подробному описанию одной из этих функций – сакральной.

Среди марийцев не наблюдается конфессионального единства: горные марийцы придерживаются православия, луговые являются преимущественно двоеверами, восточные марийцы выступают главным образом хранителями традиционных верований. В выборке 36% опрошенных (луговые и восточные – в отличие от горномарийцев, которые лишь *слышали* о частичном употреблении марийского в литургии на малой родине) активно используют марийский в качестве языка религии: традиционные религиозные отправления на марийском совершаются не только на малой родине респондентов, но и в московском регионе, где по инициативе *картов* (представителей марийской религии) проводятся регулярные моления. 24% респондентов (луговые и восточные) используют марийский в сакральной функции в повседневной жизни, сохраняя связь с обрядовой культурой. Во втором поколении диаспоры ввиду слабой межпоколенной передачи этнического языка, угасает использование марийского и в качестве языка религии. Вымывание этнического языка из языковых биографий респондентов приводит в том числе к угасанию традиционной веры как элементу духовной культуры. Однако конструирование этнической идентичности и связанные с ним духовные поиски могут способствовать пробуждению интереса среди новых носителей к изучению этнического языка и выступать в качестве одного из оснований для ревитализации языка в диаспоре.

Ключевые слова: марийский язык, этнический язык, сакральная функция языка, внутренняя диаспора, московский регион, марийская традиционная религия, православие, православно-языческий синкретизм.

DOI: 10.35634/2224-9443-2023-17-3-331-342

Введение

В 2019–2021 гг. автором статьи было проведено социолингвистическое обследование в марийской диаспоре московского региона, посвященное описанию функционирования этнического языка в условиях внутренней диаспоры. Выборка является репрезентативной и включила сто представителей первого поколения диаспоры, уроженцев Республики Марий Эл (71 чел. (из них 58 – лугомарийцы, 13 – горномарийцы), районов компактного (Башкортостан (18 чел.), Татарстан (3 чел.), Кировская (5 чел.), Свердловская области) (2 чел.)) и дисперсного (1 чел.) проживания марийцев на территории Российской Федерации, в настоящее время на постоянной основе проживающих в московском регионе и идентифицирующих себя в качестве этнических марийцев. Второе поколение в выборке представлено шестью респондентами (подробнее об опыте и методологии обследования см. [Куцаева 2020а]).

Один из аспектов исследования касался описания сфер использования этнического языка и установления функций, закрепленных за марийским в условиях внутренней диаспоры. Было обнаружено, что при достаточно суженных сферах употребления марийского в московском регионе, этнический язык имеет широкий спектр функций в диаспорной среде, которые в общем виде были освещены нами в [Куцаева 2021а]. В настоящей статье автором предпринимается попытка подробного описания одной из этих функций – сакральной.

Ключевыми маркерами этнической идентичности в выборке выступают «малая родина», «язык», «этническая культура» [Куцаева 2020б]. Этническую идентичность группы определяют родовые связи [Edwards 1994, 128], общее происхождение и вследствие этого – культурное наследие [Joseph 2004, 162]. Религия, являясь одной из областей духовной культуры и частью культурного универсума, выполняет ряд функций в обществе, одна из которых – интегрирующе-дезинтегрирующая [Лобазова 2005, 32]. В этом смысле религиозная идентичность сближается с этни-

ческой, в своем противопоставлении «нас» «им». Этническая и религиозная идентичности придают глубокое значение «именам», с которыми мы идентифицируем себя как индивиды и члены группы, служат сюжетом для истории нашей жизни, связаны с нашими глубинными представлениями о жизни, Вселенной и т. д. [Joseph 2004: 172]. Эти идентичности предназначены для ориентации и мобилизации совокупностей людей [Fishman 1991, 9], «церковь» (подразумевается любая развитая религиозная система – прим. М. К.) является не только ключевым аспектом этнокультуры, но и инструментом поддержания ее границ [там же, 360].

Сохранение этнической культуры представляется для респондентов важным [Куцаева 2021б, 7]. Вследствие миграций (переселение этнической группы, разрыв традиции, языковой сдвиг), идентичность не относится более к той «самой» культуре, с которой она изначально ассоциировалась; кроме того, и сама этнокультура неизбежно меняется со временем (даже вне контекста разрушительных воздействий, вызванных миграциями и языковым сдвигом), тем не менее подобные изменения, с большей вероятностью будут регулироваться группой изнутри, что приведет к преемственности (или, по крайней мере, к ощущению преемственности) [Fishman 1991, 27].

Важным каналом поддержания устойчивости культуры выступает этнический язык. Культура конституируется преимущественно вербально, охватывая практически всю нематериальную ее часть; песни, молитвы, пословицы, сказки, приветствия, проклятия и благословения, философия, история и пр. обычно выражаются с помощью традиционно ассоциируемого с данной культурой языка [там же: 24]. Разнообразные виды знаний «упакованы» в языковые и культурные практики: одни знания «упакованы» непосредственно в слова, другие – в более широкие коммуникативные практики. Этнический язык используется в священных обрядах в религиозных контекстах и содержит информацию о богах, космологии, важных духовных и философских вопросах; служит для общения с духами. Таким образом, культурные практики варьируют от возвышенных до повседневных и обыденных [Grenoble 2021, 16–17].

Другим источником поддержания этнокультуры является религия. При всем многообразии сущностных определений религии, разработанных в русле различных традиций [Лобазова 2005, 11], все они, однако, несвободны от идеологических коннотаций [Торчинов 2021, 12] и в этой связи в качестве первоэлемента религии со всеми ее верованиями, догматами и институтами следует рассматривать именно *религиозный опыт*, или глубинные, а подчас и более поверхностные психические переживания и состояния [там же, 29]. Решение данной задачи, однако, не ставилось нами изначально и в целом не представлялось возможным в рамках социолингвистического обследования; тем не менее, представленное ниже описание религиозных практик и субъективных ощущений опрошенных, оставляет надежду на то, что в своих изысканиях нам удалось в какой-то мере зафиксировать в том числе и их религиозный опыт. Рассмотрение религии в разных парадигмах (социологическо-культурологической и психологической) способствует ее пониманию как целостности [Торчинов 2021, 53]; ограниченное число ответов (36 %), учтенное нами при изучении такого аспекта как *язык религии* (при том, что подавляющее большинство опрошенных указали свою конфессиональную принадлежность), служит косвенным указанием на то, что приоритетным в анализе результатов исследования был признан именно *религиозный опыт* респондентов.

Система религиозных верований

В силу исторических причин (см. [Сепеев [2006]], марийцы отличаются сильной диаспоризацией, тесные контакты с соседними народами привели к формированию трех субэтнических групп марийского этноса (горные, луговые, восточные), четырех диалектов марийского языка (луговое, горное, восточное, северо-западное) и нескольких конфессиональных групп (марийская традиционная религия, православно-языческий синкретизм, православие).

Ядро духовной культуры марийцев составляли религиозные верования, охватывающие все сферы жизни общества, определяющие образ жизни народа, его характер, поведение, мировоззрение [Марийцы 2013, 287]. Марийская религия формировалась на базе древнего¹ миропредставления с

¹ Об этом нам говорили и сами респонденты, подчеркивая древний характер марийских верований. «Вот в роще – дерево. Икона – тоже дерево. Дальше – в роще идет дым, ну, когда молятся, типа жертвоприношения. В церкви тоже дым идет. Дальше – в роще, когда молятся, жрецы стоят, они там в транс входят и звук издают. В какое-то железо бьют. В церкви – колокол. Дальше – в роще напиток, а в церкви – кагор. Это я смотрел. Это же наблюдения. Это все одно и то же. Это все пришло оттуда. Это первобытная вера. Это сейчас веру



идеей единства человека и окружающей среды, краеугольными камнями древнемарийской веры выступало обожествление природы, ее стихий, почитание предков наряду с другими культурами – под эгидой Кугу Юмо – Верховного Бога [Шкалина 2019, 184].

Первые шаги по распространению православия среди народов Поволжья были предприняты в связи с вхождением Казанского края в состав Российского государства и учреждением Казанской епархии в 1555 г. [Марийцы 2013, 295]. На фоне последовавшей христианизации, в течение второй пол. XVI – сер. XVIII вв., происходил постепенный отток марийского населения в Прикамье и Приуралье и формирование вторичного (приуральского) ареала [Сепеев 2006, 92–112] проживания марийцев, известных как *чимарий* (истинные, настоящие, некрещенные мари). С середины XIX в. осуществляется переход к просветительско-миссионерской деятельности РПЦ за счет привлечения в ряды служителей церкви представителей местного населения, развития богослужения и школы на этнических языках, создания национальных монастырей [Исхаков 2018, 13]. В результате наметился процесс этноконфессиональной дифференциации, обозначились различия в религиозной ориентации горных и луговых мари [Таймасов 2004, 72] и формирование православно-языческих синкретизированных культов [Марийцы 2013, 296]. Возникшая в первые годы советской власти инициатива по формированию организованного марийского язычества [Съезды 2008: 71–76] в целях сохранения этнической идентичности была подавлена в 1929 г., когда в СССР был взят курс на борьбу с религией и марийская вера ушла в подполье [Молотова 2019, 323]. Впрочем, полулегальное положение всякой религии тогда способствовало сохранению и бытованию марийской обрядовой культуры [Тойдыбекова 1997, 330], а кроме того, отсутствию давления на нее со стороны РПЦ. 1990-е гг. ознаменовались, с одной стороны, активизацией деятельности РПЦ, с другой стороны, возрождением марийской традиционной религии (см. [Попов 2002]). В настоящее время исследователями констатируется заметное повышение роли православия в общественно-политической жизни России (и в целом – общемировая тенденция растворения локальных традиций под влиянием мировых религий) [Шкалина 2019, 9]; выявлен процесс сближения со стороны марийской традиционной религии с РПЦ, тогда как РПЦ ориентирована на продвижение собственной веры и просвещение населения относительно ложности совмещения двух религиозных традиций, недопустимости православно-языческого синкретизма (двоеверия) [Виноградова 2018, 46].

На протяжении веков марийская традиционная религия (далее – МТР)² развивается в сложных условиях борьбы за сохранение самобытной веры, культуры, языка [Тойдыбекова 1997, 14]; она сыграла важную роль в сохранении этнической идентичности, в том числе в условиях диаспорного проживания [Молотова 2019, 326], поскольку организационная структура, заложенная в марийской культурной практике (человек-семья-род-община-регион-округ-мир), способствовала консолидации народа, компенсировала отсутствие национальной государственности, обеспечивала устойчивость духовной традиции и традиционной культуры [Шкалина 2019, 126, 153]. В этом смысле МТР приобретает особое значение в условиях диаспорного проживания группы.

В московском регионе ежегодные марийские моления проводятся с 2015 г. *Карты*, марийские жрецы, с которыми нам удалось познакомиться (всего *картов* в московском регионе четыре), оба являются выходцами из Башкирии, представителями восточных мари, что вовсе не случайно, учитывая, что высокая сохранность традиционных верований характерна именно для данного региона (см. [Садиков 2020]). Кроме того, как отмечено в [Тойдыбекова 1997, 151], именно башкирские марийцы про-

превратили в механизм управления. Но здесь я указал самое важное. И больше никто ничего не придумал» (№ 6, М., 49) (здесь и далее в скобках приводятся номер анкеты, пол и возраст респондента).

² Укажем на идеологическую трансформацию, коснувшуюся терминологического определения традиционных марийских верований в недавнем прошлом. В работах, последовавших за возрождением традиционных верований в 1990-х гг., по инерции употребляли термин «язычество», собирательно обозначавший комплекс первобытных верований, обрядов, воззрений [Тойдыбекова 1997, 25], однако в более поздних работах очевиден пересмотр термина [Попов 2012, 13] и постепенное его замещение и утверждение «марийской традиционной религии» [Резолюция 2020]. Кроме того, следует отметить, что современные приверженцы традиционных верований не называют себя язычниками, а говорят о себе «ошмари-чимари» (белый мари – чистый мари) [Шкалина 2019, 87]. Это же подтверждается и нашими респондентами: «Вы знаете, нам все учебники прожужжали уши, что мы язычники. А сейчас новые карты, они говорят: «Традиционная религия». Это новое веяние. А мы уже, старое поколение, мы привыкли, что мы язычники. Как нас обозвали – так мы и привыкли! (смеется). Мы, в Башкирии, — это те, кто не отказался» (№ 24, Ж., 61). «У нас своя вера марийская. *Чимарий* это. Русские нас считают язычниками, но мы себя язычниками не считаем!» (№ 29, Ж., 53).

являют наибольшую активность и энтузиазм при возобновлении религиозных ритуалов³, тогда как в РМЭ моления проводятся скорее в местах, где живы действующие жрецы. Уроженцы Башкортостана в выборке подчеркивали преемственность традиций и сохранность МТР в регионе. «Наша деревня – ее жители и мой род, который пришел и осел на этих землях, – ей, наверное, порядка двухсот лет. Это луговые мари были, мой род, они снялись со своих мест, для того чтобы сохранить свою веру, свою религию. Потому что были постоянные войны в это время, они ушли. Шли через Татарию, потом попали в Башкирию. Это было уже четвертое место стоянки, прежде чем они пришли» (№ 28, М., 47). «В советское время дома все делали – обычаи, традиции. Свечки дома ставили. Дома никто не помещает! Неважно, какой строй на улице, а дома не мешают. У нас сейчас уже открыты на родине рощи, службы проводятся, уже открыты с десятков» (№ 25, М., 69). «Язычество, язычество у нас в Башкирии. Безусловно» (№ 98, М., 60).

Представители исконной марийской веры определяются опрошенными как *некрещенные, язычники, не православные, воинственные, лесные, традиционной веры*. «У нас на марийском языке говорят *Юмо*. Бог. И мама говорила: «Вот если у русских всегда через этого Христа, через посредника, к Богу обращаются, то мы обращаемся напрямую к Богу». Вот так она нас всегда учила» (№ 48, Ж., 51).

В отношении уроженцев Республики Марий Эл отметим, что наблюдается четкая корреляция относительно района проживания на малой родине опрошенных и их конфессионального статуса (Горномарийский район – православие («Горные марийцы в одном районе Республики только. У нас много церквей, храмов. Мы в основном православные» (№ 26, Ж., 60)), районы проживания луговых марийцев подразделяются на те, где распространена преимущественно традиционная религия («В Сернуре – там вообще самая *черемисинская* область, там очень много всего. У каждой деревни свои рощи» (№ 66, М., 42), отдельные районы с преобладанием православных традиций («Мы вот православные, у нас была церковь, она, к сожалению, сейчас уже разрушилась, в советские времена ее разобрали» (№ 14, Ж., 33, Оршанский р-н) (см. [Тойдыбекова 1997: 67, 327]) и, наконец, остальные районы, где наблюдается православно-языческий синкретизм («Ну я крестился. Но все-таки себя считаю больше традиционной религии приверженцем. У нас ведь одно другому не противоречит – поэтому не сказать, что именно у меня преобладает. Но сейчас вот преобладает именно языческая религия» (№ 65, М., 43). «Двоевер скорее всего я, потому что не отвергла свою религию» (№ 41, Ж., 29).

Кировские марийцы в средних когортах в выборке упоминали о том, что когда-то давно их предки имели свою веру, тогда как представителям более старших когорт, по их словам, в детстве довелось даже участвовать с бабушкой в молениях. Уроженцы Свердловской области и Татарстана (см. [Молотова 2019]) являются преимущественно приверженцами МТР (в одних случаях семейная традиция не прекращалась, в других – оборвалась, и ныне они пытаются ее восстановить).

Некоторые респонденты, в основном женщины заявили о том, что на моления, которые проводятся весной и осенью, они обычно выезжают на малую родину, поскольку священные рощи в тех местах и традиции являются для них знакомыми и родными: «Ездим. Дай Бог, как говорится! Нас так учили – мы ездим» (№ 3, Ж., 64). «Корни там, и такие мероприятия должны проходить там» (№ 32, Ж., 37). «Нужно там, где люди живут в одной деревне, где они *прирастились* этим местом, они его больше любят, наверное» (№ 82, Ж., 32). Мужчины (включая тех, кто относительно недавно вновь приобщились к вере и хранят яркие детские воспоминания о молениях) отметили, что предпочитают ездить в Кировскую область, на гору Чумбулат, где на одном из огромных камней установлен символ марийской традиционной религии [Степанова 2012, 83] (о культуре *Курык Кугыза*, средневекового легендарного вождя мари см. [Шкалина 2019, 116], о возрождении коллективных молений см. [Попов 2002: 100]). «Я всегда хожу, я выбираю отпуск именно в июне, чтобы сходить на Чумбулат к Богу. Первое посещение было такое: там такая аура – добрая, я чувствовал себя счастливым почему-то там! То есть все, кто там был, сколько там было людей – я не знаю, больше сотни, наверное, – все они приехали с добрыми помыслами, все – вот это всё – марийцы! И эта общность придает силы! И понравилось еще то, что я вот попросил Его – и все сбылось. За год! Я, конечно же, был в шоке, потому что до этого как-то все не выходило, а после все как-то пошло и поехало!» (№ 81, М., 29). Для таких респондентов моления в московском регионе «имеют не тот масштаб», «места не такие силь-

³ Издревле марийский «клир» отличается демократическими принципами – выборностью, открытостью, доступностью [Шкалина 2019, 187]. Об этом нам рассказывал респондент (уроженец Кировской обл.) «Хотя мне и предлагали. «Давай, – говорят, – к нам. Будете жрецом, мы одну рошу тебе дадим, чтобы моления проводить». Я говорю: «Нет, ребят». Но мы предполагаем, а Бог располагает!» (№ 49, М., 52).



ные»; впрочем, не стоит отрицать важность организации молений даже на новых местах, поскольку в *кўсото* (священной роще) происходит не только священнодействие, но и кооптация неопитов в профессиональную общину [Шкалина 2019, 158].

К выбору мест для организации молений в московском регионе *карты* подходят со всей тщательностью: *кўсото* – центр Вселенной, место, где человек может выйти на контакт с Божествами [Степанова 2012, 69]. Одно из таких мест находится в лесной зоне в Истринском районе (другие – под Дмитровым и Сергиевым Посадом, в парке Коломенское в Москве). По воспоминаниям участников первых молений под Истрой, инициативной группой заранее было определено «место силы на исконных финно-угорских землях», где был найден большой камень и «деревья определенные, многолетние, за пятьдесят, за сто лет» (священное дерево символизирует «ось Мира», выполняет функцию инструмента связи, дороги между тремя мирами и чисто коммуникативную функцию [Шкалина 2019, 125]). Моления начинаются весной, в день весеннего солнцестояния, проводятся на растущую луну, когда снег тает и природа начинает пробуждаться. В условиях карантина в 2020 г. марийцы проводили также домашние моления: «У нас домашние моления происходят каждые выходные в 10.30 по московскому времени. Мы все встаем, созваниваемся и создаем некое энергоинформационное пространство (ЭИП) на пробуждение спящих душ не только марийского народа, но и всего народа постсоветского пространства. Это тоже очень важно. Чем больше молятся, тем лучше. Когда вы входите в одно ЭИП – я знаю того, того, того, мысленно представляю, что он где-то там произносит молитвенные слова, я подключаюсь в это ЭИП, – эти вибрации, которые мы производим, они влияют на весь окружающий мир» (№ 28, М., 47).

Об особенностях устных марийских молитвословий *кумалтыш мут* сообщалось уже в ранних этнографических работах ([Смирнов 2014, 165–169], подчеркивался их сугубо практический характер [Яковлев 1887, 31]). Не отрицая значимость данных работ, скажем, однако, что они не лишены православной догматики. Между тем в текстах молитв, обращенных к божествам, в первую очередь закодирована информация о традиционных представлениях марийцев об идеальном мироустройстве на его важнейших структурообразующих уровнях «человек-общество-природа» [Тойдыбекова 1997, 154]; мари обращаются не к Богу далекому, а к Богу, который ближе к нему, к жизни его семьи, рода, общины [Шкалина 2019, 187] (в современных молитвах звучат просьбы об улучшении экономического состояния страны, облегчении участи людей, покровительстве руководителям страны [Попов 2002, 106]). Высокая сохранность традиционных мотивов марийских молитв обусловлена тем, что моления были под запретом, жрецы подвергались преследованиям, *кумалтыш мут* бытовали в каждой семье, переписывались от руки и хранились в сундуках [Тойдыбекова 1997, 153]. «В советское время никаких рощ не было. Все запрещали, все было закрыто! Если кто-то ходил, то тех на партсобраниях чистили. Даже партийных работников исключали сразу! Но у меня дед топил печку, надевал вот эту самую шляпу, форму. У нас одежда была белая, самотканая. Садился рядом с печкой и начинал читать молитвы, кидал туда, я помню, блинчики. Обязательно с утра испекут, рано-рано, пока еще спят дети. Блины, молоко принесут, и вот кидают все в огонь, и приговаривается, и читается молитва. Дед ни одного праздника не пропускал! Садился и читал молитвы, когда все было запрещено. И я помню слова, какие он произносил, маленькая хотя была. Мне очень нравилось: огонь горит, дед сидит, а потом еще и трубку закурит» (№ 24, Ж., 61). Кроме того, живы и далекие воспоминания, связанные с *результатом* молений в прошлом. «Я только помню, что была очень сильная засуха. Там резко континентальный климат в Башкирии, поэтому лето – жара, зима – холод. И в одно лето засуха, мы босиком бегали, и, значит, старый, самый главный типа *муллы* что ли⁴, или как его называли *карт*, и просили у Бога дождя дождь. Я там находился и *кумалтыш* этот видел, и я помню, что, по-моему, в эту же ночь был ливень. Гроза, ливень. В общем, это как-то врезалось в память» (№ 106, М., 58) (об устройении экстренных молений по случаю разных бедствий см. [Смирнов 2014, 181]).

Респондент, прошедший обучение на курсах марийских жрецов (*картов*), открытых в Йошкар-Оле в 2018 г., и получивший квалификацию «специалист по национальным и межрелигиозным вопросам», рассказал о том, что слова молитв передавались в его роду из уст в уста. «Маленькими детьми мы ходили на кладбище, также праздники проводили родители, они ставили нас рядышком, и мы все это видели и слышали» (№ 28, М., 47). При том, что существуют общие правила проведения общественных молений [Степанова 2012], им было отмечено следующее: «Не существует единого варианта молений. У нас, например, в разных деревнях моления проходят по-разному. И нет какой-то

⁴ У восточных мари молениями руководили *молла* [Марийцы 2013, 293].

стандартизации.. Когда я проходил курсы картов, даже более старшие говорили, нет надобности прибегать к какой-то стандартизации. Если в эту деревню вы приехали, там моления вот так проводят, то смотрите и учитесь, как они проводят. И если вы проводите у себя, то проводите, как умеете, как знаете. Вы там увидели что-то для себя хорошее, возьмите для себя, если считаете для себя нужным и возможным» (№ 28, М., 47) (см. [Попов 2002, 115]). Подобная открытость в целом способствует тому, что слова молений являются для участников церемонии понятными, особенно, если моления они посещают на малой родине, «потому что это местный диалект» (№ 12, Ж., 12).

Язык *кумалтыш мут* характеризуется опрошенными (двоеверами) как доступный в сравнении с церковнославянским (в их терминологии – русским). «Моления у марийцев, конечно, на более доступном языке. Там в церкви все слова и не поймешь, а тут – все слова понятны. Нет каких-то заумных слов» (№ 57, Ж., 57). «У себя понятнее. Ну, потому что все равно эта религия для меня ближе, и поэтому это мне как-то понятнее» (№ 74, М., 28). «В роще. Там душа спокойнее как-то. Там уже слова понимаешь, там всё по-марийски говорят. В церкви-то там поют только. А у нас говорят» (№ 83, Ж., 60). «Марийский язык понимать легче во время таких религиозных моментов. Там, конечно, есть эмоциональные моменты. Возвышенные. При этом по сравнению с русским все-таки доступнее» (№ 54, Ж., 27). «Когда ты его слушаешь, ты все понимаешь. Но все равно он какой-то особенный» (№ 53, Ж., 30). Это объясняется тем, что каждый текст *кумалтыш мут* содержит архаичные речевые обороты и стилевые приемы, древние образы и символы [Тойдыбекова 1997: 154], отсюда и возможные затруднения при восприятии – «не все понимаю, потому что там старый марийский язык» (№ 41, Ж., 29). Для лиц, в силу ряда причин (см. [Куцаева 2022] пассивно владеющих этническим языком степень доступности сакральных и ритуализированных текстов неизбежно снижается. «Моления происходят на современном марийском языке. Слова моления – я знаю какие-то просто слова там: *ача-ава*, отец-мать, *Ош* – белый, *Юмо* – Бог. Ну, я такие слова понимаю, но общего смысла я не могу понять. Я только могу предполагать смысл!» (№ 50, Ж., 53).

Кумалтыш мут играют большую роль в марийской духовной традиции, для молитвы мари выбирает подробные слова, которые в полной мере выражают его [Шкалина 2019, 183]. И эту традицию самостоятельного выбора наиболее подходящих для ситуации прошения слов респонденты-двоеверы с легкостью переносят в православие, они пользуются, по их признанию, «своим» языком даже в церкви: «Я спокойно живу двоеверием. Могу и в церковь зайти, могу и просто поклониться солнцу. Я и в церкви своим языком общаюсь» (№ 57, Ж., 38). В этом заключается коренное отличие в религиозных практиках луговых и горных марийцев в выборке: значительное число луговых марийцев используют этнический язык в сакральной функции (36% в выборке), активно и самостоятельно, тогда как горномарийцы, по их словам, лишь слышали о том, что на малой родине кое-где проводятся службы с некоторыми элементами («По-моему, «Верую» и «Отче наш» поют на горномарийском. Я так была умилена, удивлена. Надо же, думаю! (№ 26, Ж., 60)), но сами участия в них никогда не принимали.

В московском регионе несмотря на то, что на коллективных молениях молитвенные слова полностью произносятся на марийском, широко привлекается русский язык. Это связано с тем, что московские марийцы достаточно открыты⁵. Моления посещают не только луговые и восточные марийцы, активно владеющие этническим языком, но и пассивные билингвы, которые, будучи выходцами из городской среды, лишь знакомятся с марийской культурой, религией и языком. «Языческая у нас вера, если по корням брать. Мы были некрещенные, нас крестили всей семьей. Могу в церковь зайти, заказать записочки. А я уже роши посещаю здесь, в Москве. Два раза подряд мы собирались, весной и осенью. У нас специальные есть московские *арвуи*, они молятся за нас за всех, проводят это мероприятие. Они самые старшие как бы. Жрецы. У них одежда специальная, интересная. Там какую-то помощь у Бога просишь. Оказывается, у нас свой языческий Бог есть! Как бы обращением к Богу не забывать чтобы. Конечно, мне как-то радостно, с одной стороны, но думаешь: «Почему раньше ничего не знали?». Слабоватые как бы корни» (№ 19, Ж., 53). Кроме того, по словам *карта*, на моления приходят и некоторые горные марийцы⁶, а также русские. Основная цель молений – восполнить по-

⁵ Ср. с наблюдениями в [Яковлев 1887: II]: «С русскими о вере бывают неразговорчивы, ничего не высказывают, на бескровные мольбища допускают неохотно, считая их присутствие препятствием к благоуспешности своей молитвы перед богами».

⁶ Среди респондентов-горномарийцев один из 13 заявил о том, что, углубившись в вопрос, связанный с марийской традиционной религией (опосредованно через луговых марийцев), он пришел к выводу, что и у горных была своя вера (живая традиция древних горномарийских верований, схожих с луговыми, фиксируется еще в



требность людей в духовности, независимо от их этнической или конфессиональной принадлежности. «Люди начинают ощущать благодать именно в священном лесу» (№ 28, М., 47). «Мы чего хотим? Чтобы вернулись старые ценности. Не позвать в пещеру! Моральные духовные ценности чтобы вернулись. Чтобы пять моральных заветов-наставлений стали преобладающим для нас в России. И не только в России, но и на Земле. Вот три – они известные. Отношение к другому человеку. К животному миру. К растительности. Четвертый гласит так – знай Бога. Бог, в принципе, – это неправильное название. Бог – это энергоинформационная структура Вселенной. Пятое – это душа, это структура связи с космосом. Все марийское моление на этом основано» (№ 91, М., 63).

В ряде случаев в процессе ревитализации одним из факторов⁷ неожиданно устойчивого поддержания языка выступали религиозные практики и церемонии; наличие сильной религиозной базы, безусловно, является источником психологического комфорта, необходимого для сохранения языка группы перед лицом значительного на нее социального давления извне и языкового сдвига [Dogian 1998, 15]. Кроме того, зачастую сохранность языка в качестве языка религии выше, чем в какой-то иной функции, поскольку религиозная сфера имеет более официальные (а значит, более устойчивые) границы, чем «светская» этнокультурная система, с которой она ассоциируется, использование сакрального языка освящено и защищено ритуализацией [Fishman 1991, 362].

Как показали результаты исследования, марийская традиционная религия позволяет группе не только сохранять свои этнические границы в условиях внутренней диаспоры, но и расширять их за счет привлечения новых членов, которые в своих духовных поисках приобщаются в том числе к этническому языку.

Система ритуалов и обрядов

Ритуал – совокупность определенных актов, имеющих сакральный смысл и направленных на воспроизведение глубинного переживания или его символическую репрезентацию. Обряд – это ритуал, утративший связь с глубинным переживанием даже в форме символической репрезентации [Торчинов 2021, 92]. В марийском языке термин *йўла* вбирает оба значения – ритуал и обряд [Тойдыбекова 1997, 24]. В выборке 24% опрошенных (луговые и восточные мари) указали на использование марийского в повседневной жизни в сакральной функции при соблюдении определенных ритуалов или обрядов (примечательно, что среди горномарийцев – ни одного).

Издавна подлинным защитником и кормильцем для марийцев выступал лес. Деревья воспринимались как живые существа, покровители рода, хранители его жизненной силы. Уважительное отношение к деревьям сохраняется и в наши дни [Марийцы 2013, 289, 306]. Опрошенные неоднократно сообщали о том, что не мыслят своей жизни без леса, неслучайно при выборе жилья (аренда, ипотека), московские мари ориентируются на наличие поблизости лесопарковой зоны. «С детства я была ближе к природе. Меня бабушки водили в лес, по грибы, по ягоды. Папа у меня был рыбаком, на рыбалку ходили. Папа меня учил с детства почитать природу. Сказать спасибо, поздороваться с лесом, вот такие какие-то вещи делать. И для меня это нормально. То есть на природе я могу с деревом общаться. На марийском языке. В Москве мы постоянно ходим в лес! У нас прямо рядом с подъездом лес. Наверное, это было важно, когда мы покупали квартиру» (№ 96, М., 27). «Лес я сам люблю, без леса не могу представить себя» (№ 16, М., 47). «Я мужу всегда говорю: «Мы – марийцы, нас долго в городе держать нельзя! Поехали в лес на природу!»» (№ 12, Ж., 50).

Мари особо почитают воду. Богиня *Вүд Ава* заботится о чистоте водоемов, защите и исцелении людей и животных, обеспечении рыбаков богатым уловом [Марийцы 2013, 307]. У марийцев и ныне жива традиция общения с водой [Степанова 2012, 47]. Респонденты обращаются к богам и духам леса и воды на марийском. Среди представителей старших когорт один респондент занимается сбором лекарственных трав и использует марийский в сакральной функции: «Травы люблю собирать. Когда собираю, разговариваю с травами. По-марийски» (№ 29, Ж., 53) (о широком использовании трав в народной марийской медицине см. [Марийцы 2013, 316–319]). Молодые респонденты, заходя в лес, даже в московском регионе обращаются к нему на марийском (в том числе и двоеверы). «По идее, по православному, если обращаться к Богу леса, это как бы к бесу обращаться. Но бывает, что я благодарю. Хотя нельзя так делать по православному. Но у меня бывает такое» (№ 73, М., 38). «Эти слова

[Яковлев 1887, 31]. Это убеждение привело к тому, что респондент посещает предполагаемые сакральные места на малой родине, однако от посещения общих с луговыми молений воздерживается.

⁷ В случае возрождения иврита религиозный фактор был центральным [Edwards 2009, 110].

– это обращение к Богу леса. Банальные слова, чтоб найти побольше ягод, чтоб не заблудиться. Я на рыбалке к Богу воды обращаюсь. Вот, давайте, допустим, чтоб все хорошо прошло, чтобы рыбалка была, чтобы рыба клевала» (№ 70, М., 28). Вода служит источником жизни, большим грехом считается осквернять водный источник [Тойдыбекова 1997, 61], мари стараются соблюдать заветы предков. «Воду не засорять. Не плевать на землю – это то же самое что плевок твоей матери. Это очень мне близко. Или, например, нельзя просто так в лесу выпить водички, нужно обязательно кинуть туда хотя бы маленький листочек, сказать: «Я дарю тебе листочек, чтобы ты позволил мне выпить воду». Ну это я вам по-русски говорю. А так, конечно, на марийском, абсолютно в лесу. Мы, например, недавно ходили собирать грибы, в подмосковный лес. Я зашла и как-то на подсознательном уровне сразу произнесла: «*Кожла юмо!*» Бог леса, чтобы он мне помог собрать ягоды» (№ 53, Ж., 30).

Эти традиции передаются в семье и подкрепляются собственным примером. «Мама нас учила, когда к речке, ручью спускаешься, всегда нужно сказать молитвы. Обязательно. Всегда умывались. Всегда благодарили. Даже когда в лес заходили – молились. Определенные молитвенные слова говорили. Лесу поклонялись, хозяину леса, в переводе на марийский язык *Авайнур*. *Авай* – мама. *Ачай* – папа, *нур* – лес. Мы всегда поклонялись, чтобы наши лукошки, ведра, корзиночки были наполнены. Свои молитвы. Сейчас я тоже некрещеная. Обязательно обращаюсь к лесу, воде. Я удивлялась: мама нас всегда будила в шесть утра, мы быстренько завтракали и в лес. И мы часов в десять возвращались. Люди говорили, что в лесу грибов и ягод нет, а мы всегда возвращались с полными ведрами. Почему? А потому что мы, как говорила мама, ходили с утра, просили у Бога, у леса, дары и возвращались. И мы, правда, заходили в лес – и мы всегда собирали. И мы же раньше детьми этого не понимали! А сейчас начинаем осознавать все эти действия. Я то же самое рассказываю сыну. Он вначале не слушал, смеялся: «Ну, мам, сказки!». А сейчас он начинает осознавать. Или, может, он видит во мне эти действия. Да, оказывается, все так!» (№ 48, Ж., 51). «Потому что родители так делали, ну и что-то внутри такое есть, наверное, что хочется так делать. Вот смотрите – что-то есть. Что-то в воде, что-то в лесе, ну что-то есть, мне кажется. Стараюсь максимально аккуратно вести себя в лесу. То есть опять-таки если мы выезжаем на пикники, все убираем за собой» (№ 70, М., 28). «Мое отношение больше мистическое все равно, потому что привыкли мы, что у воды есть боги, у огня есть боги, у травы, хоть у чего угодно. И, собственно, это не дань даже, это как уважение. Ты показываешь свое уважение» (№ 53, Ж., 30).

Важное место в культовой практике мари занимало почитание предков. Умершим приписывалась сила, тождественная силе богов [Смирнов 2014, 145]. Они не прерывали связь с родственниками, периодически навещали их и могли оказывать помощь в повседневных делах или в случае невнимания к ним – нанести вред. Для того чтобы предотвратить нежелательное вмешательство умерших, следовало периодически их поминать [Марийцы 2013, 291]. Причитания с подробным текстом молитв приводятся в [Яковлев 1887: 69–74], причем наряду с ключевым *шужо* (да дойдет до тебя, пусть удовлетворит вас) в луговом марийском приводится горномарийский вариант (*шожа*). Примечательно, что в выборке ни один горномариец не указал на такой случай использования языка, тогда как среди луговых марийцев эта традиция жива. «А осенью у нас делают эти праздники. В каждой семье поминают. Я уже в октябре вижу сны. Родителей, тетю вижу. Я потом что-нибудь варю, готовлю. Потом сяду за стол и говорю: «Мама, вот *шужо*». Чтобы дошла до вас моя еда. До вас чтобы дошло. *Шужо*, не ругайте меня, не сердитесь на меня! Я приеду! Вы знаете, я обязательно приеду. Только не ругайте. Пока сходите туда, там у нас много родственников. К ним ходите, только не обижайтесь». Потом что-нибудь если готовлю, если я даже про маму, иногда бывает так, что я забыла, не вспоминаю, что ли. Чай пью или супчик готовлю, я всегда: «*Шужо*, мама, отец, чтобы дошло. Ну вот, бабушка, дедушка, чтобы до вас дошло». Если вот такое слово я забываю, меня как будто кто-то по рукам бьет, у меня или хлеб или что – падает» (№ 22, Ж., 51).

Очевидно, что сохранение традиционной религии среди луговых и восточных мари (в отличие от горномарийцев в выборке) способствует более активному использованию этнического языка в сакральной функции в ритуально-обрядовой системе.

Заключение

Выборка во втором поколении диаспоры составила шесть человек. Слабая репрезентативность объясняется в большей мере тем, что члены диаспоры второго поколения являются *русскими марийцами, марийцами без языка* (в марийском языке бытуют выражения *марий ватын руш ўдыржө* (другой вариант — *мари куван руш ўдыржө*) — «русская дочка марийской женщины») и *марий ватын*



руи эргыже («русский сын марийской женщины»), следовательно, с утратой языка происходит постепенная смена этнической идентичности [Куцаева 2020б: 145].

Результаты, полученные во втором поколении диаспоры (респонденты идентифицируют себя в качестве этнических мари) относительно сохранности этнической культуры в диаспорных условиях, свидетельствуют о том, что постепенно видоизменяется или вовсе утрачивается этнокультурная составляющая их идентичности ввиду угасания этнического языка [Куцаева 2021в: 18]. В выборке один из шести опрошенных посещал священные рощи (другой – слышал рассказы отца о том, что бабушка была язычницей, остальные являются православными или некрещеными, но ходят в храм). Респондент в осознанном возрасте начал самостоятельно изучать марийский («у родителей не было таких приоритетов, но марийский – мое наследие»), посещает рощи. Слова молитв глобально считает доступными, размышляя об этом, провел аналогию с марийской песней: «Я даже когда марийскую песню слушаю, мне кажется, некоторые эмоции, если ее перевести, – то есть это можно только прочувствовать. Только на марийском это можно понять» (№ 62, М., 29). Эту связь подчеркивал Дж. Фишман: огромные пласты культуры выражаются и реализуются посредством языка, с которым эта культура традиционно ассоциировалась; эта связь настолько тесная, что для тех, кто изучал их на языке оригинала, в переводе они не имеют того же вкуса, очарования, магии, ассоциаций и воспоминаний [Fishman 1991, 24].

Таким образом, необходимо прежде всего *владение* этническим языком для его полноценного использования в сакральной функции. Вымывание этнического языка из языковых биографий респондентов приводит к угасанию традиционной веры как элементу духовной культуры опрошенных. Однако конструирование этнической идентичности и связанные с ним духовные поиски могут способствовать пробуждению интереса к изучению марийского и выступать в качестве одного из оснований для ревитализации языка, в том числе среди новых носителей марийского в диаспоре.

ЛИТЕРАТУРА

- Виноградова С. О. Современная ситуация межконфессиональных отношений русской православной церкви и марийской традиционной веры // Финно-угроведение, 2018. № 59. С. 45–48.
- Исхаков Р. Р. Обращение в православие и христианизация марийцев-язычников в 1830–1913 гг. // Финно-угроведение. 2018. № 59. С. 5–18.
- Куцаева М. В. Об опыте социолингвистического обследования в марийской диаспоре московского региона // Малые языки в большой лингвистике. Сборник трудов конференции. М., 2020а. С. 104–111.
- Куцаева М. В. Марийцы Москвы: этническая идентичность и языковая лояльность в условиях внутренней диаспоры // Родной язык. Лингвистический журнал. 2020 б. № 2. С. 124–150.
- Куцаева М. В. Функции этнического языка в марийской диаспоре московского региона // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2021а. Вып. 4 (34). С. 58–72.
- Куцаева М. В. Московские марийцы: этническая культура в условиях внутренней диаспоры // Этническая культура. 2021б. 3(№ 4). С. 6–21.
- Куцаева М. В. Языковые биографии представителей марийской диаспоры московского региона // Урало-алтайские исследования. 2022. № 1 (44). С. 116–153.
- Лобазова О. Ф. Религиоведение. М., 2005. 384 с.
- Марийцы. Историко-этнографические очерки. 2-е изд., доп. Йошкар-Ола, 2013. 482 с.
- Молотова Н. В. Особенности современной культовой практики марийцев Татарстана // Национальная культура в социальном пространстве и времени. – Йошкар-Ола, 2019. С. 323–328.
- Попов Н. С. Күсото – национальный символ мари // Күсото. Святая роща. Йошкар-Ола, 2012. С. 9–27.
- Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молитв в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. Вып. 26. С. 92–120.
- Резолюция Межрегиональной научно-практической конференции «Актуальные вопросы изучения Марийской Традиционной Религии» (г. Йошкар-Ола, 25.06.2020) // Финно-угроведение. 2020. № 61. С. 145–147.
- Садиков Р. Р. Конфессиональные процессы среди марийцев Башкирии (история и современность) // Финно-угроведение. 2020. № 61. С. 177–183.
- Сепеев Г. А. История расселения марийцев. Йошкар-Ола, 2006. 200 с.
- Смирнов И. Н. Черемисы: ист.-этногр. очерк. Йошкар-Ола, 2014. 304 с.
- Степанова И. Күсото. Святая роща. Йошкар-Ола, 2012. 196 с.
- Съезды народа мари. 1917 – 2004. Йошкар-Ола, 2008. 832 с.
- Таймасов Л. А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. Чебоксары, 2004. 523 с.

- Тойдыбекова Л. С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу, 1997. 397 с.
- Торчинов Е. Опыт запредельного: религии мира. СПб., 2021. 576 с.
- Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола, 2019. 303 с.
- Яковлев Г. Я. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. 87 с.
- Dorian N. C. Western language ideologies and small-language prospects // Grenoble L., Whaley L. (eds.) *Endangered languages: languages loss and community response*. Cambridge University press, 1998. P.3–21.
- Edwards J. *Multilingualism*. Routledge, 1994. 256 p.
- Fishman J. A. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Multilingual Matters, Clevedon, 1991. 431 p.
- Grenoble L. A. Why Revitalize? Introduction // Olko J., Sallabank J. (eds.). *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide*. Cambridge University Press, 2021. P. 9–22.
- Joseph J. E. *Language and Identity: National, Ethnic, Religious* – Palgrave Macmillan, 2004. 268 p.

Поступила в редакцию 28.10.2022

Куцаева Марина Васильевна

кандидат филологических наук

научный сотрудник группы финно-угорских языков

отдела урало-алтайских языков

ФГБУН Институт языкознания РАН

125009, Россия, г. Москва, Большой Кисловский пер. 1 стр. 1

E-mail: marina.kutsaeva@iling-ran.ru

M. V. Kutsaeva

"FAITH AND LANGUAGE ARE OUR GENETIC CODE":

A SACRED FUNCTION OF MARI IN THE CONDITIONS OF INTERNAL DIASPORA

DOI: 10.35634/2224-9443-2023-17-3-331-342

The article presents the results of a sociolinguistic survey conducted by the author in Moscow region Mari diaspora, aimed at describing the functioning of an ethnic language. Despite a limited number of domains of use, the Mari language has various functions in the internal diaspora. The present article deals with a sacred one. There is no confessional unity among the Mari people: Hill Maris are Orthodox, Meadow Maris are mainly dual believers, Eastern Maris preserve Mari traditional beliefs. In the sample, 36% of respondents (Meadow and Eastern Maris, cf. Hill Maris who only *heard* about the partial use of Mari in liturgy in their small homeland) actively use Mari as a language of religion. Traditional religious services in Mari are not only in the respondents' small homeland, but also in Moscow, where regular prayers are held on the initiative of *karts* (Mari priests). 24% of respondents (Meadow and Eastern) use Mari in a sacred function in everyday life, keeping in touch with the ritual culture. In the second generation of diaspora, due to a weak intergenerational transmission of the ethnic language, the use of Mari as a language of religion is fading. The lack of the ethnic language in linguistic biographies of respondents leads, among other things, to the extinction of traditional faith as an element of spiritual culture. However, the construction of ethnic identity and related spiritual searches contribute to raising language-awareness among new speakers and is a factor of revitalization movement in the diaspora.

Keywords: Mari language, ethnic language, sacred function of language, internal diaspora, Moscow region, Mari traditional religion, Orthodoxy, Orthodox-pagan syncretism.

Citation: Yearbook of Finno-Ugric Studies, 2023, vol.17, issue 3, pp. 331-342. In Russian.

REFERENCES

Vinogradova S. O. *Sovremennaja situacija mezhhkconfessional'nyh otnoshenij russkoj pravoslavnoj cerkvi i marijskoj tradicionnoj very* [Current situation of interfaith relations of Russian Orthodox Church and Mari traditional religion]. *Finno-ugrovedenie*, 2018, no. 59, pp. 45–48. In Russian.

Iskhakov R. R. *Obrashhenie v pravoslavie i hristianizacija marijcev-jazychnikov v 1830–1913* [Conversion to Orthodoxy and Christianization of Mari pagans in 1830–1913] // *Finno-ugrovedenie*, 2018, no. 59, pp. 5–18. In Russian.



Kutsaeva M. V. *Ob opyte sociolingvističeskogo obsledovanija v marijskoj diaspore moskovskogo regiona* [On the experience of a sociolinguistic survey in Moscow region Mari diaspora group]. *Malje yazyki v bolshoi lingvistike* [Small languages in big linguistics]. A collection of papers. Moscow, 2020a, pp. 104–111. In Russian.

Kutsaeva M. V. *Marijcy Moskvy: etničeskaja identičnost' i jazykovaja lojal'nost' v uslovijah vnutrennej diaspory* [Maris in Moscow: Diaspora ethnic identity and language loyalty]. *Rodnoj jazyk. Lingvističeskij žurnal* [Native language. Linguistic journal], 2020b, no. 2, pp. 124–150. In Russian.

Kutsaeva M. V. *Funkcii etničeskogo jazyka v marijskoj diaspore moskovskogo regiona* [Functions of the ethnic language in the Mari diaspora of Moscow region]. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2021a, no. 4 (34), pp. 58–72. In Russian.

Kutsaeva M. V. *Moskovskie marijcy: etničeskaja kul'tura v uslovijah vnutrennej diaspory* [Moscow Mari: ethnic culture in the internal diaspora]. *Etničeskaja kul'tura* [Ethnic culture], 2021b, no. 3(№ 4), pp. 6–21. In Russian.

Kutsaeva M. V. *Jazykovye biografii predstavitelej marijskoj diaspory moskovskogo regiona* [Language biographies of representatives of the Maris of Moscow region]. *Uralo-altajskie issledovanija* [Ural-Altai studies], 2022, no.1 (44), pp. 116–153. In Russian.

Lobazova O. F. *Religiovedenie* [Religion studies]. Moscow, 2005. 384 p. In Russian.

Marijcy. Istoriko-jetnograficheskie očerki [Maris. Historical-ethnographic outlines], Yoshkar-Ola, 2013. 482 p. In Russian.

Molotova N. V. *Osobennosti sovremennoj kul'tovoj praktiki marijcev Tatarstana* [Peculiarities of current ritual practices of Maris of Tatarstan]. *Nacional'naja kul'tura v social'nom prostranstve i vremeni* [National culture in social space and time]. Yoshkar-Ola, 2019, pp. 323–328. In Russian.

Popov N. S. *Kÿsoto – nacional'nyj simvol mari* [Kÿsoto, a national Mari symbol]. *Kÿsoto. Svjataja roshha* [Kÿsoto. A sacred grove]. Yoshkar-Ola, 2012, pp. 9–27. In Russian.

Popov N. S. *K istorii vozrozhdenija marijskih tradicionnyh molenij v konce XX veka* [The history of Mari traditional prayers revival at the end of XX c.]. *Etničeskaja kul'tura marijcev (tradicii i sovremennost')* [Mari ethnic culture (traditions and modernity)]. Yoshkar-Ola, 2002, vol. 26. pp. 92–120. In Russian.

Rezoljucija Mezhregional'noj nauchno-praktičeskoj konferencii «Aktual'nye voprosy izučeniya Marijskoj Tradicionnoj Religii» (Yoshkar-Ola, 25.06.2020) [Resolution of Transregional scientific-practical conference «Major Aspects of Mari Traditional Religion Study» (Yoshkar-Ola, June 25, 2020)]. *Finno-ugrovedenie*, 2020, no. 61, pp.145–147. In Russian.

Sadikov R. R. *Konfessional'nye processy sredi marijcev Bashkirii (istorija i sovremennost')* [Confessional processes among the Mari people of Bashkiria (history and modernity)]. *Finno-ugrovedenie*, 2020, no. 61, pp. 177–183. In Russian.

Sepeev G. A. *Istorija rasselenija marijcev* [History of Maris' settlement]. Yoshkar-Ola, 2006. 200 p. In Russian.

Smirnov I. N. *Cheremisy: ist.-jetnogr. očerki*. Yoshkar-Ola, 2014. 304 p. In Russian.

Stepanova I. *Kÿsoto. Svjataja roshha* [Kÿsoto. A sacred grove]. Yoshkar-Ola, 2012. 196 p. In Russian.

S'jezdy naroda mari. 1917 – 2004 [Mari congresses. 1917 – 2004]. Yoshkar-Ola, 2008. 832 p. In Russian.

Tajmasov L. A. *Pravoslavnaja cerkov' i hristianskoe prosveshhenie narodov Srednego Povolzh'ja vo vtoroj polovine XIX – nachale XX veka* [Orthodox Church and Christian Enlightenment of the peoples of the Middle Volga region in the second half of the XIX – early XX cc.]. *Cheboksary*, 2004. 523 p. In Russian.

Tojdybekova L. S. *Marijskaja jazyčeskaja vera i etničeskoe samosoznanie* [Mari pagan faith and ethnic identity]. Joensuu, 1997. 397 p. In Russian.

Torchinov E. *Opyt zapredel'nogo: religii mira* [Experience of the Beyond: religions of the world]. SPb, 2021. 576 p. In Russian.

Shkalina G. E. *Svjashennyj mir marijskij* [Sacred Maru world]. Yoshkar-Ola, 20019. 303 p. In Russian.

Yakovlev G. Y. *Religioznye obrjady cheremis* [Cheremis religious rites]. Kazan, 1887. 87 p. In Russian.

Dorian N. C. *Western language ideologies and small-language prospects* // Grenoble L., Whaley L. (eds.) *Endangered languages: languages loss and community response*. Cambridge University press, 1998. P.3–21. In English.

Edwards J. *Multilingualism*. Routledge, 1994. 256 p. In English.

Fishman J. A. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages. Multilingual Matters, Clevedon*, 1991. 431 p. In English.

Grenoble L. A. *Why Revitalize? Introduction* // Olko J., Sallabank J. (eds.). *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide*. Cambridge University Press, 2021. P. 9–22. In English.

Joseph J. E. *Language and Identity: National, Ethnic, Religious* – Palgrave Macmillan, 2004. 268 p. In English.



Received 28.10.2022

Kutsaeva Marina Vasilevna

Candidate of Philological Sciences

Researcher of the group of Finno-Ugric languages

Department of Ural-Altai languages

Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences

1/1, Bolshoi Kislovsky per., Moscow, 125009, Russia

E-mail: marina.kutsaeva@iling-ran.ru